

XABIER PIKAZA

DICCIONARIO  
DE LA **BIBLIA**

HISTORIA Y PALABRA



verbo divino

DICCIONARIO  
DE LA BIBLIA



XABIER PIKAZA

DICCIONARIO  
DE LA **BIBLIA**

HISTORIA Y PALABRA

*evd*  
verbo divino

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 05  
Fax: 948 55 45 06  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta: Francesc Sala

1.<sup>a</sup> edición  
2.<sup>a</sup> reimpresión (2008)

© Xabier Pikaza Ibarrondo. © Editorial Verbo Divino, 2007.

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).

Impreso en España - *Printed in Spain.*

Depósito legal: NA. 3.765-2008.

ISBN: 978-84-8169-726-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

*A mis hermanos,  
Ramón (†) y Maritere,  
Juan Luis e Itziar,  
Mikel y Edurne,  
Natxo y Begoña,  
Pedro y Belén,  
y a todos sus hijos.*

*Por su generosidad  
he podido concluir  
este diccionario.*



# Abreviaturas bíblicas

Abdías	Abd	3 Juan	3 Jn
Ageo	Ag	Judas	Jud
Amós	Am	Judit	Jdt
Apocalipsis	Ap	Jueces	Jc
Baruc	Bar	Lamentaciones	Lam
Cantar de los Cantares	Cant	Levítico	Lv
Carta de Jeremías	CJr	Lucas	Lc
Colosenses	Col	1 Macabeos	1 Mac
1 Corintios	1 Cor	2 Macabeos	2 Mac
2 Corintios	2 Cor	Malaquías	Mal
1 Crónicas	1 Cr	Marcos	Mc
2 Crónicas	2 Cr	Mateo	Mt
Daniel	Dn	Miqueas	Miq
Deuteronomio	Dt	Nahum	Nah
Eclesiastés	Qoh	Nehemías	Neh
Eclesiástico	Eclo	Números	Nm
Efesios	Ef	Oseas	Os
Esdras	Esd	1 Pedro	1 Pe
Ester	Est	2 Pedro	2 Pe
Éxodo	Éx	Proverbios	Prov
Ezequiel	Ez	1 Reyes	1 Re
Filemón	Flm	2 Reyes	2 Re
Filipenses	Flp	Romanos	Rom
Gálatas	Gal	Rut	Rut
Génesis	Gn	Sabiduría	Sab
Habacuc	Hab	Salmos	Sal
Hebreos	Heb	1 Samuel	1 Sm
Hechos de los Apóstoles	Hch	2 Samuel	2 Sm
Isaías	Is	Santiago	Sant
Jeremías	Jr	Sofonías	Sof
Job	Job	1 Tesalonicenses	1 Tes
Joel	Jl	2 Tesalonicenses	2 Tes
Jonás	Jon	1 Timoteo	1 Tim
Josué	Jos	2 Timoteo	2 Tim
Juan	Jn	Tito	Tit
1 Juan	1 Jn	Tobías	Tob
2 Juan	2 Jn	Zacarías	Zac





# Prólogo

Hay bastantes y buenos diccionarios de la Biblia, no sólo en otras lenguas (inglés, alemán, francés...), sino también en castellano. A pesar de ello he querido elaborar el mío, porque pienso que ofrece alguna aportación para aquellos lectores que, sin ser especialistas, quieren conocer mejor la Biblia como fenómeno cultural y literario, social y religioso. No incluye un estudio sobre todas las palabras y personas, todos los estratos, problemas y tareas de la Biblia, pues de ello se ocupan otros diccionarios, que aparecen reseñados de manera oportuna en la bibliografía. Pero expone y comenta con cierto detalle las líneas principales del despliegue y comprensión de las Escrituras judías y cristianas desde un punto de vista histórico, social y religioso.

Comencé a escribirlo hace tiempo, en 1995, cuando algunos amigos de la editorial Verbo Divino me pidieron que trazara, como hice, el esbozo de un gran *Diccionario hispano de la Biblia*, con orientaciones, temas de fondo y palabras, un diccionario que tendría como subtítulo *Palabra* y sería la obra de un grupo numeroso de expertos y estudiosos de lengua castellana. Aquel proyecto sigue en marcha y quiera Dios que un día pueda llegar a realizarse. Pero, como lo mejor no es enemigo de lo bueno, empecé a recoger y comentar desde entonces, de un modo personal y sin agobios, las ideas y palabras de la Biblia que me parecían más significativas, para elaborar así mi propio diccionario, más pequeño que aquél, pero más unitario y teológico. Semana tras semana, mes a mes, fui preparando palabras y, de esa forma, cuando dejé la docencia activa en la Universidad Pontificia de Salamanca (año 2003), tenía ya avanzado mi proyecto. A partir de aquello, con los materiales estudiados a lo largo de más de treinta años de docencia bíblica, y con la calma de una vida ya desligada de la enseñanza directa, he podido culminar este diccionario.

Quiere ser un *Diccionario de la Biblia*, no «sobre la Biblia». Por eso, intento que ella misma pueda hablar a los lectores, para que vayan de mi libro al Libro y lean directamente el texto, desde un punto de vista cultural y religioso. Fiel a ese deseo, he renunciado, en principio, a la excesiva erudición y a los discursos analíticos, para que importe, ante todo, la Biblia, de manera que el mismo lector pueda tomarla en la mano y disfrutar de la riqueza de sus temas, discurrendo y caminando por ellos de un modo personal. A pesar de ello, a modo de ayuda, al final de las palabras más importantes, he querido ofrecer una pequeña bibliografía, que en gran parte recojo, de un modo unitario, al final de todo el libro.

Este es un diccionario «de la Biblia». Trata de ella, no de mis ideas personales. Pero el lector comprenderá que esas ideas, fruto de mi relación con otros exegetas y de mis largos años de lectura atenta de la Biblia, han de estar y están en el fondo de este diccionario, que recoge las aportaciones y temas principales de la teología católica en la segunda mitad del siglo XX. El diccionario más amplio que habíamos querido (y queremos) escribir debería llevar como subtítulo *Palabra* (*Dabar* en hebreo, *Logos* en griego), pues para judíos y cristianos la Biblia es ante todo «la Palabra» de Dios. Yo he querido ampliar aquel subtítulo, poniendo así dos términos, *Historia* y *Palabra*: ellos son como los ejes sobre los que rueda el argumento central de mi libro.

Quiero apoyarme en la *historia* bíblica, entendida como un momento importante del despliegue de la humanidad, un relato fundante de nuestra cultura occidental, humana, y por eso he destacado sus elementos narrativos: personajes, acontecimientos, figuras. Pero, al mismo tiempo, quiero que esa historia de la Biblia siga siendo en sí misma *palabra*, de manera que hable y denuncie, interpele y enriquezca

ca nuestra vida de creyentes cristianos o de hombres y mujeres que quieren entender mejor su identidad y vivir con más conocimiento y gozo en el comienzo del tercer milenio. La Biblia es la Palabra, pero no para negar a las otras palabras, sino dejando que todas ellas sean y se relacionen, sin que ninguna se imponga sobre otras. Por eso he querido que éste sea un diccionario abierto al diálogo, abierto a las culturas y religiones de la tierra.

Este diccionario quiere introducir a sus lectores en el mundo y la palabra de la Biblia de un modo culturalmente rico, respetando las tradiciones de la misma Biblia y de la cultura de Occidente, pero desde la perspectiva de una modernidad en la que deben encontrarse y dialogan las diversas tradiciones de la historia, vinculadas más que nunca en este tiempo de apertura universal. Escribo y presento este diccionario desde un ángulo cristiano, dentro de la confesión católica, y así quiero destacarlo: la Biblia es para mí un libro de fe y de esa manera la entiendo y analizo. Pero, al mismo tiempo, la fe cristiana (o judía), expresada en el relato y palabra de la Biblia, puede abrirse y se abre a toda la cultura humana, a todas las culturas de los hombres, sean o no religiosamente creyentes. Por eso, el lector del diccionario no tiene por qué ser cristiano. Basta con que sea un hombre o mujer que quiera comprender mejor las raíces de su cultura, una cultura religiosa, en gran parte secularizada, que le sigue ofreciendo las claves más hondas de comprensión de la realidad y de la historia.

La Biblia de los cristianos tiene dos partes: un Antiguo Testamento (= Biblia hebrea), que ellos comparten básicamente con los judíos, y un Nuevo Testamento, que ellos añaden al Antiguo. Teniendo eso en cuenta, la Biblia se puede leer desde dos perspectivas principales: una judía, con el «Antiguo Testamento» como único Testamento de Dios; y otra cristiana, donde el Testamento Israelita (nuestro Antiguo Testamento) se vincula con el mensaje y vida de Jesús, a quien sus discípulos llaman (llamamos) *el Cristo*. Me he querido situar en esta segunda perspectiva, en línea más católica que protestante (aunque sin negar el aspecto y dimensión «protestante» de mi fe católico-ortodoxa, dentro de la tradición romana). En ese ángulo estoy, desde ese ángulo entiendo y expongo la Escritura, pero lo hago teniendo un gran respeto por el judaísmo y, sobre todo, por la opción de los demás creyentes (en especial de los musulmanes) y de aquellos que no tienen una fe religiosa, pero aceptan y estudian la Biblia como libro de cultura.

No olvide el lector que éste es un diccionario, un libro de ayuda y referencia, donde las palabras van por orden alfabético, de la A a la Z. No es para ser leído de un tirón, de principio a fin, sino para tomarlo como obra de consulta, mirando en cada caso la palabra o las palabras que interesen. De todas maneras, unas palabras conducen a otras, de forma que el diccionario puede convertirse en un «racimo» de temas bien entrelazados, como voy indicando en gran parte de las palabras, que remiten con una flecha ↗ o asterisco (\*) a otras más o menos semejantes. He querido que sea fácil de leer y por eso he renunciado a los tecnicismos. No cito nunca en hebreo ni en griego, lo que con los medios electrónicos actuales resultaría muy fácil. Procuero que las transcripciones de palabras hebreas o griegas (siempre limitadas) sean fáciles de entender, buscando la claridad castellana más que la total exactitud filológica.

Quiero añadir, además, que las siglas y las abreviaturas son las que se suelen emplear en estos casos, de manera que el lector no tendrá dificultad en entenderlas, pues son las que aparecen de ordinario en las traducciones de la Biblia. En el índice final presento todas las palabras que he desarrollado en el diccionario, de manera que será fácil verlas de conjunto y obtener así un panorama general de mis opciones y mis preferencias.

Este diccionario marca una etapa final en mis estudios de la Biblia. En él he recogido lo que ha sido mi investigación de casi cuarenta años, desde que cursé mis primeros estudios en el Instituto Bíblico de Roma (1966-1968). Éste sería un buen momento para recordar a los profesores y amigos, a los colegas y discípulos que a lo largo de esos años me han acompañado siempre en el estudio y en la vida que brota de la Palabra de Dios que está en la Biblia. Sería imposible recordarlos a todos, desde Poio y Roma hasta Salamanca y Madrigalejo. Por eso me limito a recordar a mis hermanos, a los que he citado en la dedicatoria y con ellos a Mabel, mi mujer, que me ha visto trabajar sin fin durante largos meses, siempre sobre el

diccionario, sacrificando por ello otras tareas y gozos de la vida. También Bizkor me ha mirado hora tras hora mientras ordenaba los temas y perfilaba las palabras. Ellos, mis hermanos, mis amigos y colegas, Mabel, mi mujer, y en otro plano Bizkor, forman parte de este diccionario, por el que doy gracias a Dios, que me ha dado tiempo y salud, amor e iglesia cristiana para culminarlo. Con ellos recuerdo a los amigos de la editorial Verbo Divino, que, cuando yo tenía otras ideas, pensaron que podía dedicar una parte de mi vida laboral a un diccionario como éste. Con el recuerdo y presencia de todos, concluyo el trabajo, un día de Santa Águeda, que era fiesta en Orozko, mi pueblo, el 5 de febrero del año 2006, en Mambre-na, Madrigalejo del Monte.

*Xabier Pikaza*



# Bloques temáticos y esquema de lectura

Un diccionario posee su propia dinámica, de manera que cada palabra tiene su propia identidad e independencia. Pero, en otro plano, las diversas palabras, ordenadas aquí de un modo alfabético, pueden juntarse y organizarse también según bloques de temas, formando un tipo de enciclopedia o tratado de teología bíblica. Para los lectores que quieran tomar y estudiar el libro de esa forma, estructurado por conjuntos o bloques temáticos, he querido ofrecer el esquema de lectura que ahora sigue. Lo divido en trece secciones o unidades, con sus respectivas subdivisiones, para ofrecer así una visión de conjunto del estudio de los temas principales de la Biblia, según mi diccionario. Se trata de una división lógica, siguiendo un esquema que puede emplearse tanto en la ordenación bibliográfica como en la organización de los temas de estudio de la teología. El lector verá que tras la flecha (↗) van en cursiva las palabras que estudio en el diccionario.

## 1. LA BIBLIA COMO LIBRO

Este primer bloque empieza incluyendo algunas palabras relacionadas con la Biblia como texto literario y religioso, poniendo después de relieve tres tipos de lectura:

**1.1. El libro.** La Biblia es ante todo un libro sagrado, que se parece a otros libros religiosos de otros pueblos (entre ellos al Corán). Pero tiene unos rasgos específicos, que lo definen y distinguen: ↗ *Biblia, Canon, Evangelio, Lengua sagrada, Libro, Pentateuco, Profetas, Tablas astrales, Testamento, Tradición y canon, Traducciones castellanas.*

**1.2. Lectura judía.** Los judíos han leído y siguen leyendo la Biblia con la ayuda de ↗ *Targum, Misná, Midrás, Talmud.* Entre sus sabios, todos ellos lectores e intérpretes de la Biblia he querido destacar, como ejemplo: ↗ *Abulafia, Caro, Cordovero, Filón de Alejandría, Moisés de León y Maimónides.* De un modo especial he citado algunos términos clave de la lectura cabalista de la Biblia: ↗ *Binah, Cábala, Din, Hesed, Hod, Hokhmah, Kether, Malkuth, Midrás, Netzaj, Sefirot, Tifereth, Yesod.*

**1.3. Lectura cristiana.** Está iniciada por la ↗ *Didajé, Ignacio de Antioquía y Clemente de Roma.* En su desarrollo ha sido esencial la aportación y crítica del ↗ *gnosticismo y arrianismo.* He puesto de relieve, a modo de ejemplo, las aportaciones del ↗ *arte y de autores como Beato y Durero, con Schweitzer, Bultmann y Dodd.* He precisado el sentido de la lectura cristiana en ↗ *lecturas y sentidos.*

**1.4. Lectura científica.** En su forma actual, se inició en el siglo XVIII. De ella tratan algunas palabras importantes del diccionario: ↗ *Analepsis y prolepsis, Crítica bíblica, Estructuralismo, Feminismo y lectura de la Biblia, Filosofía, Formas, Fuentes, Hermenéutica, Historia, Intertextualidad, Lecturas, Liberalismo, Literatura, Métodos exegéticos, Narración, Narratología, Personaje, Psicología, Redacción, Retórica, Sentidos de la Biblia, Sincronía, Sociología, Texto, Trama.*

## 2. ENTORNO BÍBLICO

He querido poner de relieve las aportaciones y problemas del entorno bíblico, desde la perspectiva cultural y religiosa, destacando algunos dioses y figuras mitológicas más importantes para entender la Biblia.

**2.1. Culturas.** He introducido el diálogo cultural en muchas palabras del diccionario, desde el interior de la misma Biblia (↗ *Culturas*). Me he referido de un modo especial al tema en relación con el mundo grecorromano en ↗ *Atenas, Areó-*

*pago, Helenismo, Macabeos, Palabra, Roma, Sabiduría, Sophia.* He situado el tema en el contexto del antiguo Oriente, no sólo en algunas palabras especiales (↗ *Asírios, Culturas, Egipto, Mesopotamia*), sino en el diálogo religioso, al que alude el apartado siguiente.

**2.2. Trasfondo y diálogo religioso.** La Biblia sólo se entiende en un contexto de diálogo de religiones y culturas. En ese contexto se sitúan algunas de las palabras más significativas: ↗ *Avatara, Eterno retorno, Inmortalidad, Magia, Mito, Profetas, Reencarnación, Religión, Sacerdotes, Sacrificio, Templo.*

**2.3. Dioses y rasgos divinos.** La Biblia es un libro monoteísta, que sólo admite como Dios a ↗ *Yahvé* (en el Antiguo Testamento) y a ese mismo Yahvé, que es Padre de Jesús (en el Nuevo Testamento). Pues bien, en el fondo de la Biblia vienen a manifestarse poderosas divinidades y formas divinas del entorno ↗ *Ashera, Astarté-Anat, Avatara, Baal, Becerro de oro, Dualismo, Marduk, Mitos, Zeus.*

**2.4. Seres mitológicos y signos divinos.** Quizá más que dioses en sentido estricto, en la Biblia aparecen seres y signos divinos, vinculados con ↗ *Idolatría, Zoolatría.* Entre esos seres: ↗ *Abbadón, Abismo, Babel, Behemot, Bel, Dragón, Gigantes, Goliat, Leviatán, Rahab, Tannín, Tehom, Tiamat.*

### 3. ANTIGUO TESTAMENTO

En este apartado presento sólo algunos de sus rasgos, porque los temas principales del Antiguo Testamento están unidos con los del Nuevo en los números finales (del 8 al 13).

**3.1. Tierra de Israel.** La Biblia es para muchos judíos el libro de la «tierra de Israel», el libro en que se inspiran para habitar en ella. Entre los términos referidos a esa tierra: ↗ *Agua, Betel, Gilgal, Jerusalén, Leche y Miel, Lugares santos, Mambré, Montañas sagradas, Penuel, Productos de la tierra, Promesa de la tierra, Sión, Samaria, Siquem, Templo, Tierra.*

**3.2. Historia.** El Antiguo Testamento es ante todo un libro de historia. Entre los términos principales que aluden a ella: ↗ *Alianza, Anarquismo, Conquista de Palestina, Crónicas, Éxodo, Federación de las doce tribus, Israel, Monarquía, Parásito original, Promesas, Templo (comunidad del).*

**3.3. Personajes.** Entre la galería de los personajes del Antiguo Testamento hemos escogido algunos que han marcado la identidad judía y cristiana: ↗ *Aarón, Arauna (Ornán), Abel, Abrahán, Adán, Ana, Barac, Betsabé, Caín, David, Débora, Elías, Eva, Gedeón, Jefté (hija de), Job, Jonás, Josías, Josué, Jotán, Lamec, María (hermana de Moisés), Melquisedec, Miqueas ben Yimlá, Moisés, Noé, Profetas, Que-nitas, Rahab, Rut, Salomón, Samuel, Sansón, Saúl, Simeón, Tamar, Yael.*

**3.4. Profetas y sabios.** La Biblia es un libro profético. Los profetas son los portadores de su mensaje. A su lado, la Biblia ha colocado también a los sabios: ↗ *Daniel, Eclesiastés, Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Job, Oseas, Poetas y profetas, Profetas, Sabiduría, Salomón, Sofonías, Sophia, Zacarías.*

**3.5. Instituciones.** En la Biblia se reflejan las grandes instituciones de Israel, de tipo legal, social y sacral. Éstas son algunas de las más significativas, que hemos querido distinguir, aunque sabemos que todas están vinculadas. (1) Instituciones jurídicas: ↗ *Código de la Alianza, Código de la Santidad, Decálogo, Deuteronomio, Dodecálogo, Ley, Mandamiento, Goel y goelato.* (2) Instituciones sociales: ↗ *Alianza, Ancianos, Antepasados, Ejército, Jubileo, Monarquía, Rey.* (3) Instituciones sagradas: ↗ *Altar, Arca, Circuncisión, Fiestas, Pureza, Sacerdotes, Sacrificios, Tabernáculo, Templo, Torah.*

**3.6. Símbolos y fiestas.** Marcan de un modo poderoso la vida de los israelitas. (1) Símbolos: ↗ *Altar, Arca, Becerro de oro, Bien y mal, Candelabro, Cerdo, Cuernos, Desierto, Diluvio, Emmanuel, Lámpara, Leones, Números, Olivos y candelabro, Seis, Siete, Tabernáculo, Tabernáculos, Templo, Vestidos.* (2) Fiestas: ↗ *Ázimos, Fiestas, Pascua, Pentecostés, Purim, Sábado.*

### 4. JUDAÍSMO

Entiendo el judaísmo en un sentido amplio y reducido. En sentido amplio, el judaísmo nace tras el exilio, con la constitución de la Comunidad del (segundo)

Templo. En un sentido reducido se aplica a los pertenecientes a la comunidad nacional de sinagogas que surge a partir del siglo II d.C.

**4.1. Historia.** Desarrollo algunos de los elementos básicos del judaísmo: ↗ *Esdra-Nehemías, Esenios, Ester, Federación de sinagogas, Filón de Alejandría, Helenismo, Judaísmo y cristianismo, Judaísmo (historia e identidad), Judit, Macabeos, Maestro de justicia, Mártires, Misná, Promulgación de la Ley, Qumrán, Rabinismo, Sefarad, Sinagoga, Sophia, Talmud, Terapeutas.*

**4.2. Deuterocanónicos y Apócrifos (apocalípticos).** Este diccionario ha puesto de relieve la importancia de los libros deuterocanónicos, con los apócrifos, en gran parte apocalípticos, que definen el entorno de la Biblia Cristiana: ↗ *Antropología, Apocalíptica (origen, historia), Apocalíptica (personajes y temas), Asenet, Daniel, Escatología, Esenios, Ester, Henoc, Intertestamento, Jubileos, Judit, Macabeos, Manasés (Oración de), Pseudonimia, Qumrán, Tobías.*

**4.3. Ángeles y demonios. Personajes simbólicos.** Gran parte de los personajes simbólicos que han influido en la tradición posterior judía y cristiana han surgido o se han desarrollado en el entorno intertestamentario. Éstos son algunos de los símbolos y temas más importantes: ↗ *Ángeles, Arcángeles, Azazel, Batalla contra el Diablo, Bestias, Diablo y demonios, Dragón, Hijo del Hombre, Intermedios (seres), Juicio, Miguel, Pecado de los Ángeles, Querubines, Satán, Semyaza, Serafines, Serpiente, Vigilantes, Violación, Vivientes.*

## 5. NUEVO TESTAMENTO

En esta sección ofrezco sólo algunos temas introductorios, pues la mayor parte de los personajes, temas y problemas del Nuevo Testamento aparecen desarrollados en los números siguientes (del 6 al 13).

**5.1. Lugares.** Es importante poner de relieve los lugares donde se ha desarrollado la historia y tradición del Nuevo Testamento: ↗ *Antioquía, Atenas, Caná, Éfeso, Emaús, Galilea, Jerusalén, Patmos, Roma, Samaría.*

**5.2. Personajes.** Trato de ellos al hablar de la Iglesia. Pero aquí puedo evocar ya algunos de los que aparecen en el fondo del Nuevo Testamento: ↗ *Apóstoles, Balaam, Celotas, Discípulo amado, Doce (los), Jesús, José, Juan evangelista, Juan Profeta, Juan Zebedeo, Judas Iscariote, Lázaro, Leví, María Magdalena, María (Madre de Jesús), Marta, Marta y María, Pablo, Pedro, Samaritana, Santiago, Simeón, Simón Mago, Tomás, Zacarías, Zaqueo, Zebedeos.* Algunos de los personajes del Nuevo Testamento no forman parte del movimiento cristiano: ↗ *Barrabás, Elymas, Escribas, Esenios, Fariseos, Josefo (Flavio), Juan Bautista, Pilato, Saduceos.*

**5.3. María, la Madre de Jesús.** Por la importancia que ha tenido en la tradición cristiana (ortodoxa y católica) he querido introducir una serie de entradas que evocan la figura histórica y simbólica de la Madre de Jesús, en las diversas perspectivas del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo: ↗ *Anunciación, Bendita entre las mujeres, Bodas de Caná, Concepción por el Espíritu (Mateo, Lucas, Lecturas), Coronación (Asunción), Dios (El Canto de María), Fiat (hágase), Genealogía, Gebíra, Hijo de José y de María, Magníficat, María madre de Jesús (en Marcos, en la Iglesia primitiva), Sierva del Señor, Purificación de María.*

**5.4. Libros.** Este diccionario no presenta de forma sistemática los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero, en algunos casos, pone de relieve algunos textos que han resultado más significativos en la exégesis contemporánea: ↗ *Apocalipsis, Evangelio (Introducción; Jesús; Iglesia primitiva; Los cuatro evangelios; El cristianismo como Evangelio), Filemón, Hebreos (Carta a los), Hechos de los Apóstoles, Juan evangelista, Lucas, Marcos, Mateo, Q (Documento), Pablo, Santiago, Sinópticos, Tesalonicenses.*

## 6. DIOS

Este diccionario ha querido recoger algunos elementos básicos de la visión del Dios judío y cristiano. En ese sentido ofrece una teología bíblica de tipo inicial:

**6.1. Nombres de Dios.** Ocupan un lugar importante en la Biblia, desde los dioses cananeos hasta el Padre de Jesús: ↗ *Abba, Anciano de Días, Ashera, Baal, Celoso, Dios (Visión general, El Canto de María), Infinito, Monoteísmo, Nombre, Padre, Sabiduría, Señor, Sophia, Trinidad, Yahvé.*



**6.2. Acción y presencia de Dios.** Según la Biblia, el verdadero Dios es un Dios «vivo», es decir, un Dios «que actúa». Por eso se hace presente en su revelación:  $\nearrow$  *Autoridad, Castigo, Creación, Cosmos, Dios (guerra y paz), Dios (Amor), Espada de Dios, Poder de Dios, Eclesiastés, Juicio, Epifanía, Mercabá (carro y trono de Dios), Muerte (Dios y muerte de Jesús), Presencia, Teocracia, Ruedas (carro de Dios), Santo, Teodicea, Teofanía, Teología, Trono.*

**6.3. Creer en Dios.** El Dios israelita y cristiano está vinculado a la fe de los creyentes. Así lo han puesto de relieve algunos temas:  $\nearrow$  *Confesión de fe (Antiguo Testamento), Fe (fiel/fidelidad), Oraciones, Profetas, Sacrificios, Shemá.*

## 7. JESUCRISTO

Es para los cristianos el centro de la Escritura, culminación del Antiguo Testamento, principio y sentido del Nuevo Testamento. Por la importancia que tiene Jesús en su desarrollo y temática, este diccionario podría titularse «Diccionario cristiano de la Biblia».

**7.1. Orígenes de Jesús, punto de partida.** El Nuevo Testamento ha presentado de diversas maneras el origen personal y mesiánico de Jesús. Entre las palabras vinculadas con ese tema:  $\nearrow$  *Anunciación, Bautismo, Concepción por el Espíritu, Encarnación, Filiación, Genealogía, Hijo, Hijo de David, Hijo de Dios, Huida a Egipto, José, Juan Bautista, Lucas, María (Madre de Jesús), Mateo, Nacimiento, Palabra, Perdido (Niño perdido en el templo), Preexistencia (modelos, Jesús).*

**7.2. Las obras de Jesús.** En la línea del Dios que actúa, el Nuevo Testamento ha presentado a Jesús como un Mesías que actúa al servicio de los hombres. Éstas son algunas de las palabras del diccionario que tratan de las obras mesiánicas:  $\nearrow$  *Batalla contra el Diablo, Curaciones, Enfermedad, Exorcismos, Geraseno, Magia (Jesús), Milagros, Multiplicaciones, Posesión diabólica, Sanador, Tempestad calmada.*

**7.3. Las palabras de Jesús.** Jesús ha sido también un profeta y un sabio, un hombre de palabras. En este contexto se sitúan:  $\nearrow$  *Agobio (no os preocupéis), Amor, Apocalíptica (Apocalipsis Sinóptico), Arte, Belleza, Bienaventuranzas, Cizaña (parábola del trigo y la), Doctrina, Hijo Pródigo, Juicio, Juicio en Mt 25,31-45, Marta y María, Palabra, Parábolas, Perdón, Provocación evangélica, Sembrador.*

**7.4. Provocación de Jesús.** Destaco en este apartado algunos de los motivos que han llevado a la condena de Jesús, a quien Pilato ha crucificado como «Rey de los judíos», es decir, como pretendiente mesiánico. Entre los temas que explican de alguna forma la provocación que Jesús ha significado:  $\nearrow$  *Adúltera (Jesús y la), Antítesis, Batalla (contra el Diablo), Comer, Comidas, Espigas en sábado, Familia, Hijo de David, Mesías (Jesús), Mujeres, Pecadora (mujer), Perdón, Pureza, Sacrificios, Templo, Viña (parábola de la).*

**7.5. Muerte y sepultura.** La muerte de Jesús en Cruz constituye un dato seguro de la exégesis y de la historia. Sobre el sentido de la sepultura hay mucha más discusión entre los exegetas y expertos:  $\nearrow$  *Cruz (muerte de Jesús, signo de Dios), Grito, Kénosis, Llanto de Jesús, María la Madre de Jesús (en Marcos), Muerte (han matado a Jesús), Pasión, Sepulcro, Tumba.*

**7.6. Resurrección.** He destacado los diversos símbolos que hablan de la «vida» de Jesús tras la muerte:  $\nearrow$  *Ascensión, Cuarenta Días (tiempo pascual), Exaltación, María Magdalena, Pascua (celebración cristiana), Pablo, Pedro, Quinientos hermanos, Resurrección, Santiago (hermano del Señor), Transfiguración.*

**7.7. Títulos.** Uno de los temas básicos de la teología cristiana es el estudio de los títulos mesiánicos de Jesús:  $\nearrow$  *Alfa y Omega, Hijo de David, Hijo de Dios, Hijo de Hombre (Nuevo Testamento), Jesús (Cristo de la fe), Liberación, Mesías, Nazareo/nazareno, Palabra (Prólogo de Juan, Apocalipsis), Pastor, Primero y último, Redentor, Sacerdocio, Sentado a la derecha del Padre, Señor, Siervo de Yahvé, Títulos de Jesús, Ungido, Vid y sarmientos.*

## 8. ESPÍRITU SANTO

Tratamos del Espíritu Santo en un sentido extenso, destacando su carácter divino y relacionándolo con la creación y con los elementos del mundo, desde una perspectiva cristiana.

**8.1. Nombres y esencia del Espíritu.** Desarrollamos los elementos teológicos, antropológicos, cósmicos y salvadores del Espíritu, teniendo en cuenta los términos que emplea la Biblia:  $\nearrow$  *Espíritu Santo (Israel, experiencia cristiana, Teología), Paráclito, Pneuma, Ruah.*

**8.2. Acción propia del Espíritu.** Está vinculada a los nombres, pero se expresa de un modo especial en algunos gestos y signos que son importantes para la Biblia:  $\nearrow$  *Bautismo de Jesús, Batalla contra el Diablo, Dones (siete dones, siete espíritus), Carismas del Espíritu, Carismáticos, Compasión, Concepción por el Espíritu (Mateo, Lucas, lecturas), Exorcismos, Frutos del Espíritu, Jueces, Maestro interior, Misericordia, Paráclito, Pentecostés.*

**8.3. Un mundo de Espíritu.** Tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento el mundo se encuentra lleno del Espíritu de Dios, que se manifiesta en los diversos signos cósmicos y, de un modo especial, en el conjunto de las criaturas, que pueden convertirse en causa de perversión, pero que son también presencia del Espíritu de Dios:  $\nearrow$  *Agua, Águila, Animales (Creación), Árboles, Arco iris, Astros, Cordero, Cosmos, Creación, Fuego, Luz, Mar, Metales, Noche (Targum de las cuatro noches), Paloma, Peces, Piedras preciosas, Ríos, Roca (piedra), Sol, Tierra, Tetramorfo, Tormenta sagrada, Toro, Vivientes.* En este contexto se puede hablar de una  $\nearrow$  *ecología bíblica*, que se expresa de un modo especial en los  $\nearrow$  *alimentos y comidas.*

**8.4. El conocimiento del Espíritu.** El hombre bíblico está interesado desde el principio por el tema del conocimiento, expresado en el Árbol del bien y del mal ( $\nearrow$  *Árboles*). En esa línea pueden destacarse diversas palabras en las que se muestra el hecho de que el hombre está abierto a un conocimiento superior:  $\nearrow$  *Arte, Belleza, Conocimiento, Estética, Memoria, Razón (racionalidad), Resurrección (Apariciones), Revelación, Sueños, Teofanía, Ver a Dios, Viaje celeste, Visión.*

## 9. IGLESIA

En un sentido extenso deberíamos hablar por igual de la comunidad israelita y de la Iglesia cristiana. Pero, desde nuestra perspectiva, hemos puesto más de relieve los rasgos básicos de la Iglesia, entendida como expresión del Evangelio.

**9.1. Elementos y momentos.** Situamos a la Iglesia en el contexto del judaísmo de su tiempo, con el que sigue vinculada durante toda la etapa del Nuevo Testamento. Las palabras principales sobre el tema son:  $\nearrow$  *Iglesia (primera generación, segunda y tercera generación, Gran Iglesia); Helenismo (judaísmo y cristianismo); Judaísmo (un tema cristiano).* También se refieren al tema:  $\nearrow$  *Cartas (Apocalipsis), Concilio de Jerusalén, Cristianos (cristianismo), Galilea, Hechos de los apóstoles, Jerusalén, Pablo, Pedro, Doce (los), Pueblo de Dios, Pentecostés, Universalidad.*

**9.2. Personajes.** Hemos evocado ya algunos personajes de la Iglesia en 5.2, al tratar del Nuevo Testamento. Ahora ponemos de relieve algunos de aquellos que han definido el despliegue de la Iglesia más antigua, conforme a los datos del Nuevo Testamento:  $\nearrow$  *Ananías y Safira, Apóstoles, Discípulos de Jesús (El discípulo amado), Doce (los), Esteban, Juan evangelista, Juan profeta, Juan Zebedeo, María, Magdalena, Nicolaítas, Pablo, Pedro, Profetas (Iglesia primitiva), Santiago Zebedeo, Santiago hermano del Señor.*

**9.3. Misión, estructura y ministerios de la Iglesia.** Hemos evocado con cierto interés el sentido y tarea de la Iglesia, distinguiendo esos tres momentos: (1) Misión:  $\nearrow$  *Acoger, Envío, Llaves, Misión, Pentecostés, Amor.* (2) Estructura:  $\nearrow$  *Carismas, Casa, Códigos domésticos, Familia, Galilea, Hermanos, Iglesia (modelos), Jerusalén.* (3) Ministerios:  $\nearrow$  *Amor, Carismáticos, Diáconos, Jerarquía, Pablo, Pedro, Presbíteros, Sacerdocio.*

**9.4. La Iglesia posbíblica.** Hemos evocado varios documentos y textos que no forman parte del Nuevo Testamento, pero que ayudan a entender el sentido y tarea de la Iglesia primitiva:  $\nearrow$  *Clemente (Carta 1ª de), Didajé, Gnosticismo, Iglesia (La Gran Iglesia), Ignacio de Antioquía, Tomás (Evangelio).*

## 10. ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL

La Biblia es el libro que trata de la acción de Dios en los hombres. Por eso resulta básica su visión del hombre, que hemos querido colocar en el centro del dic-

cionario, destacando los temas del hombre y la mujer y, de un modo especial, la posible opresión sobre la mujer en la Biblia y en las culturas bíblicas:

**10.1. Términos antropológicos.** El hombre de la Biblia no está formado por dos partes o esencias (alma y cuerpo), como ha podido pensar cierta filosofía posterior, sino que constituye una unidad dramática, en relación con Dios y en diálogo con otros hombres. En ese ámbito se sitúan las palabras que siguen: ↗ *Almas de los muertos, Antropología, Cabeza, Corazón, Cuerpo y espíritu, Hombre (polvo y aliento de Dios), Huesos, Imagen, Persona, Pneuma, Ruah*. Hemos añadido, además, otras palabras que expresan la condición de la vida del hombre sobre el mundo ↗ *Agobio (No os preocupéis), Honor, Individualidad, Miedo, Señor de los animales, Vanidad de vanidades*.

**10.2. Hombre y mujer.** El hombre bíblico es esencialmente dual; más que «alma y cuerpo» es «hombre y mujer», en proceso de encuentro personal y de generación: ↗ *Adán, Bodas (Caná de Galilea), Celibato, Compañía, Descendencia de mujer, Esposo/a, Eva, Hierogamia, Homosexualidad, Levir (levirato), Matrimonio, Protoevangelio (Evangelio de mujer), Rajab (hospedera de Jericó), Semen de mujer, Sexo, Varón y mujer los creó*.

**10.3. Oposición humana.** La Biblia es un libro de opresión y liberación. En ese contexto se sitúan muchos de sus términos básicos: ↗ *Abel, Evangelio, Denario, Dinero, Economía, Esclavitud (robo de hombres), Excluidos, Extranjeros, Éxodo, Grandeza, Huérfanos, Jubileo, Liberación, Sufrimiento, Niños, Oposición, Persecución, Pobres, Presos, Prisión, Redentor, Riqueza, Robo de hombres, Sabático (año), Sacrificio, Sumisión*.

**10.4. Oposición de la mujer.** La Biblia en su conjunto puede ser y es un libro de liberación para varones y mujeres. Pero en su forma externa refleja y, de alguna forma, parece que ratifica la supremacía del varón sobre la mujer: ↗ *Aksah, Antifeminismo, Cautiva (la bella), Códigos domésticos, Concubina del levita, Jefe (hija de), Jezabel, Molino (la mujer de la piedra de), Mujer (memoria de otros, violencia de género), Patriarcalismo, Prostitución, Prostituta, Sangre, Silo (raptos de mujeres), Susana, Tamar, Timoteo (cartas a), Violación, Viuda*. De todas formas, en el conjunto de la Biblia hay una serie importante de mujeres y figuras femeninas que realizan una tarea positiva: ↗ *Cantoras (mujeres), Ester, Judit, Madre celeste, María Magdalena, María (Madre de Jesús), Mujer (mujeres de Jesús, mujeres en Pablo)*.

**10.5. Pecado y gracia, pecado y perdón.** La Biblia es un libro que está interesado por el pecado, entendido como aquello que destruye al hombre, y por la superación del pecado, en clave de sacrificio (más en el Antiguo Testamento) y de perdón (más en el Nuevo Testamento, al menos en algunas de sus formulaciones): ↗ *Abrahán (sacrificio del Hijo), Bien y mal, Castigo, Condena, Conversión, Deudas (perdón de las), Dualismo (visión apocalíptica), Elección, Envidia, Gracia, Ira, Juicio, Mérito, Moralidad, Negación, Obras, Pecado (de hombres), Perdón, Resentimiento, Responsabilidad, Sacrificio, Tentaciones, Traición (engaño)*.

## 11. ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Los temas anteriores se explicitan y desarrollan de un modo social. La Biblia es un libro de la alianza de Dios, que se expresa en forma de alianza entre los hombres. En ese contexto resultan significativos los temas vinculados a la ruptura de la alianza, a lo que podríamos llamar el pecado y la redención o liberación social.

**11.1. El tema de la violencia.** La Biblia es un libro violento, de manera que en algunos momentos defiende la «guerra santa». Pero en ella se descubre un poderoso corrimiento hacia la no violencia, que puede ser fundamental para abrir caminos de futuro en medio de un mundo que sigue siendo violento. Así podemos afirmar que en su última redacción (al menos en su versión cristiana), la Biblia es un manual de no violencia comprometida al servicio de los más pobres. (1) Temas de violencia: ↗ *Acusar, Ana (Cántico de), Caballos, Caín, Centuriones, Chivos, Conflicto social, Conquista de Palestina, Copa, Desnudez (ocultamiento), Dios (guerra y paz), Ejército, Ester, Herrem, Inversión de suertes, Jehú, Judit, Macabeos, Pacto (de conquista), Paz, Simeón (patriarca), Soldados, Venganza, Violencia*. (2) Temas de no violencia: ↗ *Armamento como idolatría, Asesinato, Batalla contra el Diablo,*

*Enemigo (amar al), Juicio (juicio no judicial, Mt 25,31-46), Martirio, Muerte (han matado a Jesús), Perdón.*

**11.2. Alimentos.** La Biblia es un libro de alimentos. En ella se define el hombre por lo que come, desde la prohibición de comer del árbol del bien-mal del paraíso hasta la Eucaristía cristiana o las normas de comidas del judaísmo rabínico. El alimento forma parte de la identidad social del hombre: ↗ *Abstinencia, Alimentos, Ayuno, Ázimos, Comer juntos, Comidas, Eucaristía, Idolocitos, Leche y miel, Levadura, Maná, Miel, Pascua, Peces, Primicias, Productos de la tierra (los siete), Racimos/uvas, Sacrificios, Sangre, Vegetariano (régimen), Vino (Israel, Jesús).*

**11.3. Economía.** La Biblia está muy interesada por los bienes económicos. En principio no busca la pobreza contemplativa o ascética, sino la comunicación de bienes: ↗ *César (tributo al), Colecta (dinero para Jerusalén), Denario del César, Dinero, Economía (reino de Dios y dinero), Impuesto, Mamona, Mercancías de Roma, Perdón, Préstamo y perdón sabático, Rescate o redención de tierras, Restitución (re-constitución), Riqueza, Salario, Tributo al César, Vacas flacas.*

**11.4. Política.** La Biblia es un libro de «política», en el sentido de que propone un ideal de comunicación y justicia entre los hombres, abriéndose hacia una dimensión de gratuidad: ↗ *Anarquismo, Antítesis, Autoridad, Bestia, Ciudad, Estado (sociedad civil), Éxodo, Federación de tribus, Jubileo, Judaísmo (federación de sinagogas), Liberación (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento), Monarquía, Muchedumbre, Oficios, Pena de muerte, Política, Reino de Dios, Sabático (año), Sistema (imperios), Solidaridad.*

## 12. VIDA CREYENTE

La Biblia ha sido y sigue siendo para millones de creyentes, judíos y cristianos, el libro de religión por excelencia, el libro en el que se expresa la espiritualidad y la experiencia religiosa de su vida. Así lo pone de relieve el diccionario, vinculando, como hace la misma vida cristiana, las oraciones del Antiguo Testamento (Salmos) con las del Nuevo.

**12.1. Libro de oraciones.** Con la Biblia en la mano han rezado los judíos y rezan los cristianos sus salmos y oraciones. Entre ellas hemos destacado los modelos que siguen: ↗ *Abba, Bendiciones (Las dieciocho), Benedictus, Canto de las criaturas, Cantoras (mujeres), Confesión de fe, Maranatha, Magnificat, Manasés (Oración de), Oración, Padrenuestro, Salmos, Shemá.*

**12.2. Libro de sacrificios.** Una forma esencial de oración del Antiguo Testamento ha sido la de los sacrificios, realizados por los sacerdotes en el templo (y en ocasiones fuera del templo). Éstos son algunos de los temas relacionados con ellos: ↗ *Aarón, Abrahán (sacrificio del hijo), Altar, Arauna (Ornán), Chivo (expiatorio, emisario), Expiación, Holocausto, Isaac, Jefe, Macabeos, Noé, Ofrendas y libaciones de origen vegetal, Sacerdotes, Sacrificios, Sangre, Víctima (victimismo).*

**12.3. Sacramentos, ritos, fiestas.** Al lado de los sacrificios, que han sido los ritos mayores, hay una serie de ritos y gestos sagrados que marcan la vida de los creyentes. Éstos son los más importantes en la Biblia: ↗ *Ázimos, Bautismo, Candelabro, Circuncisión, Comidas, Eucaristía, Pan, Pascua, Pentecostés, Purim, Ritos, Tabernáculos, Vino.*

**12.4. El sacramento de la vida.** La Biblia en su conjunto, tanto desde la perspectiva judía como desde la cristiana, ha puesto de relieve el valor de la fidelidad en el despliegue de la misma vida, en la fidelidad humana. Éstos son algunos de los valores básicos de la vida, en línea judía y cristiana: ↗ *Alegría, Amistad, Amor, Belleza, Colores, Comidas, Compasión, Deseo, Estética, Gozo, Gracia, Justicia, Misericordia, Música, Placer, Perdón, Prójimo.*

## 13. ESCATOLOGÍA, FIN DE LOS TIEMPOS

La Biblia es un libro abierto al final de los tiempos, es decir, a la culminación de la vida humana. Trata de la muerte y de la supervivencia, de la salvación y de la posible condena de los hombres. En esa línea he destacado en todo el diccionario sus elementos apocalípticos.

**13.1. Muerte y juicio.** La Biblia empieza situando la muerte del hombre en un nivel de «juicio», es decir, de retribución, en una línea que se va precisando del

Antiguo al Nuevo Testamento (donde se supera la visión de la muerte como juicio, al integrarla en la muerte y resurrección de Jesús). En ese ámbito se sitúan algunos términos fundamentales del diccionario: ↗ *Esperanza, Futuro, Huesos, Inmortalidad, Juicio, Muerte, Ovejas y cabras, Reencarnación, Resurrección, Retribución, Tiempo (tiempos finales), Trompetas y cuernos, Vendimia sangrienta.*

**13.2. Condena.** La Biblia es básicamente un libro de salvación, aunque abre la posibilidad de una condena para aquellos que rechazan el don de la vida. Por eso se puede volver amenaza de destrucción: ↗ *Abismo, Armagedón, Apocalíptica, Bestia, Castigo, Condena, Derecha e izquierda, Diablo, Diluvio, Dragón, Dualismo, Exclusión, Guerra final, Fuego, Hades, Henoc, Infierno, Jinete, Mujer (del Apocalipsis), Pecado, Pena de muerte, Plagas de Egipto, Pozo, Red, Satán, Seis-seis-seis, Sheol, Siega del Hijo del hombre, Vendimia sangrienta.*

**13.3. Salvación.** La Biblia es el libro de la esperanza de la salvación, que se expresa como revelación total de Dios y plenitud de vida para los hombres. Conforme a la Biblia cristiana, la salvación está vinculada a la resurrección y parusía de Cristo: ↗ *Agua, Banquete final, Cielo, Ciento cuarenta y cuatro mil, Ciudad, Corona/diadema, Escatología, Gloria, Herencia, Jerusalén (ciudad del Apocalipsis), Milenio, Paraíso, Parusía, Reino de los cielos, Resurrección, Salvación, Utopía mesiánica, Vida.*

# A

## AARÓN

(↗ *sacerdote, sacrificios, becerro de oro, vestidos*). Sacerdote judío, de la tribu de Leví, a quien la tradición bíblica hará Sumo Sacerdote y organizador del culto del tabernáculo, continuado después en el templo de Jerusalén. Constituye un personaje importante del conjunto legislativo central del Pentateuco, desde su asociación con Moisés (Ex 4,14-31) hasta su muerte sobre el monte Hor (Nm 33,38-39). En su figura, históricamente insegura, pero simbólicamente esencial, resaltan varios rasgos.

(1) *Es compañero y hermano de Moisés*, más por exigencias de la teología israelita que por fidelidad histórica. Dios dice a Moisés: «Tú le hablarás y pondrás en su boca las palabras, y yo estaré con tu boca y con la suya, y os enseñaré lo que hayáis de hacer. Y él hablará por ti al pueblo; él será como tu boca y tú serás como su Dios» (Ex 4,15-16). Moisés representa la Ley originaria y así es portador de una palabra que viene directamente de Dios. Aarón, el sacerdote, viene en un segundo momento y depende siempre de su «hermano»: puede hablar y officiar, pero sólo diciendo aquello que la Ley de Moisés le vaya indicando en cada momento. Moisés ha existido sólo una vez y para siempre. Aarón, en cambio, aparece más como una función que como un personaje concreto, en el principio de la historia; es una estructura sacral que se repite generación tras generación: tiene el sacerdocio sagrado y el poder de enseñar según la Ley de Moisés.

(2) *Aarón es un hombre que puede inclinarse a la idolatría*. La sacralidad, tomada en sí misma, constituye un riesgo, como ha destacado la historia israelita, llena de sacerdotes infieles o inclinados a un tipo de culto religioso que no responde a la identidad del yahvismo. Así lo ha desarrollado de forma genial el relato del becerro de oro, que Aarón funde y consagra, en ausencia de

Moisés, de manera que los israelitas pudieron decir «Israel, éstos son tus dioses que te han sacado de la tierra de Egipto» (Ex 32,1-6). La historia de Aarón y de sus hijos contiene elementos edificantes, de fidelidad y sacrificio por Yahvé. Pero, en su conjunto, está llena de contrastes e infidelidad, como muestra el ejemplo de los sumos sacerdotes del tiempo de Jesús.

(3) *Aarón es el hombre del sistema sacral israelita*. Así aparece en el «Himno a los padres o antepasados» de Eclo 44-50, donde se venera la memoria de los grandes personajes (Henoc y Noé, Abrahán, Moisés, los jueces...) y de los sacerdotes de Israel: Aarón el fundador (Eclo 45,6-22), Finés el celoso (Eclo 45,23-26) y Simón el Gran liturgo de tiempos del autor del libro (en torno al 200 a.C.). Aquí citamos algunos pasajes sobre Aarón: «Consagró a Aarón, de la tribu de Leví. Estableció con él un pacto eterno y le dio el sacerdocio del pueblo. Le hizo feliz con espléndido adorno (*eukosmia*) y le ciñó de vestidura de gloria. Le vistió con magnificencia perfecta (*synteleian*) y le fortaleció con insignias de fuerza: calzón, túnica y manto. Le rodeó de granadas y de muchas campanillas de oro en torno, para que sonasen caminando y se escuchase su sonido... Le consagró Moisés y le ungió con aceite santo; se le dio una alianza eterna y a sus descendientes para siempre, para servir a Dios como sacerdote, y bendecir en su nombre al pueblo. Le escogió entre todos, para presentar los frutos del Señor, incienso y aroma, en memorial, para expiar por su pueblo» (Eclo 45,6-9.15-17).

(4) *Vestiduras sacerdotales*. El distintivo principal del sacerdocio son unas vestiduras, llenas de simbolismo cósmico-sacral (cf. Sab 18,24), pensadas para el goce estético, a través de la impresión de las formas y colores. Éste es un rasgo que aparece en casi todas las culturas religiosas: en un momento dado, ellas destacan el valor y los adornos de unos vestidos que aparecen como

irradiación divina. Estamos ante un Dios de representación, Señor de las formas, fuente y poder de belleza. Más que la persona en sí (varón/mujer) importa aquí la impresión y gloria de sus vestiduras, los bordados y brillo del manto, las piedras preciosas, la corona... Ataviado para realizar su función, Aarón viene a ser una especie de microcosmos sagrado, expresión viviente del misterio, manifestación de lo divino. Por eso se amontonan, se vinculan y completan-complementan los colores del vestido, la irradiación de las piedras (señal de paraíso), el pectoral del juicio (Urim y Tumim), el turbante de realeza. Para el autor del Eclesiástico, que es un escriba, la función sacrificial externa (matar animales) resulta secundaria.

(5) *Para los cristianos, la historia del sacerdocio de Aarón, vinculado al culto de Jerusalén, con sus sacrificios de animales y la sacralidad de los jerarcas religiosos, ha cumplido su función y carece de sentido, como ha declarado de forma lapidaria la carta a los Hebreos. El sacerdocio de Aarón ha dejado de ser importante, ya no puede realizar ningún servicio; en su lugar emerge el sacerdocio de Melquisedec\*, que se expresa a través de la entrega de la vida al servicio de los demás (cf. Heb 7,11). Para los cristianos, el sacerdocio según ley y jerarquía sagrada no tiene ya sentido.*

## ABBA

(↗ *Padre, Dios, Jesús, Hijo de Dios*). *Abba* es una palabra aramea que significa «papá». Con ella se dirigen los niños a sus padres, pero también las personas mayores, cuando quieren tratarles de un modo cariñoso. Jesús la ha utilizado en su oración, al referirse al Padre Dios (cf. Mc 14,26 par), y la tradición posterior ha seguido utilizando esa palabra aramea como nota distintiva de su plegaria (cf. Rom 8,14; Gal 4,6). De todas formas, en la mayoría de los casos, los evangelios han traducido esa palabra y así la utilizan en griego: *Patér*. Entre los lugares en que Jesús llama a Dios «Padre» pueden citarse los siguientes: Mc 11,25; 13,32; Mt 6,9.32; 7,11.21; 10,20; 11,25; 12,50; 18,10; Lc 6,39; 23,46; etc. Una parte significativa de los dichos en los que Jesús se dirige a Dios como Padre, especialmente en el evangelio de Mateo,

son creaciones de la Iglesia primitiva. Pero en el fondo de esa expresión late una profunda experiencia de Jesús, que podemos destacar como sigue.

(1) *Sentido básico*. La singularidad de esta palabra consiste, precisamente, en su falta de formalismo y distancia objetiva. Esta palabra expresa la absoluta inmediatez, la total cercanía del hombre antiguo respecto a su ser más querido, al que concibe como fuente de su vida. No es una palabra misteriosa, cuyo sentido deba precisarse con cuidado (como sucede quizá con el Yahvé de la tradición israelita). No es palabra sabia, de eruditas discusiones, que sólo se comprende tras un largo proceso de aprendizaje escolar. Es la más sencilla, aquella que el niño aprende y comprende al principio de su vida, al referirse cariñosamente al padre (madre) de este mundo. No es palabra que sólo puede referirse al padre en cuanto separado de la madre (o superior a la misma madre), sino que alude sobre todo al padre materno: a un padre con amor de madre, como alguien cercano para el niño. Precisamente en su absoluta cercanía se encuentra su distinción, su diferencia. Los hombres y mujeres del entorno buscaban las palabras más sabias para referirse a Dios. Podían llamarle Nuestro Padre, Nuestro Rey, le invocaban como Señor\*, dándole el título de Dios y Soberano... Es como si la palabra *Abba*, papá, propia del niño que llama en confianza a su padre querido, les pareciera irreverente, demasiado osada. Pues bien, Jesús ha osado: él se ha atrevido a dirigirse a Dios con la primera y más cercana de todas las palabras, con aquella que los niños confiados y gozosos utilizan para referirse al padre (madre) bueno de este mundo.

(2) *Experiencia de Jesús*. Conocer a Dios resulta, para Jesús, lo más fácil y cercano. No necesita argumentos para comprender su esencia. No tiene que emplear demostraciones: Dios Padre resulta, a su juicio, lo más inmediato, lo más conocido, lo primero que aprenden y saben los niños. Para hablar así de Dios hay que cambiar mucho (¡si no os volvéis como niños!: cf. Mt 18,3), pero, al mismo tiempo, hay que olvidar o desaprender muchas cosas que se han ido acumulando en la historia religiosa de los pueblos. Jesús nos pide volver a la infancia, en gesto de neotenia crea-

dora, es decir, de recuperación madura de la niñez, en apertura a Dios. Para muchos de sus contemporáneos, la religión era ascender místicamente hacia la altura suprahumana, o cumplir unas normas sacrales y/o sociales. Por el contrario, como niño que empieza a nacer, como hombre que ha vuelto al principio de la creación (cf. Mc 10,6), Jesús se atreve a situar su vida y la vida de aquellos que le escuchan en el mismo principio de Dios, a quien descubre y llama ¡Padre! La religión es para él una especie de parábola de hijo y padre (cf. Mt 11,25-27); no trata de algo que está fuera, sino que expresa el sentido de su misma vida como presencia de Dios. La religión no es algo que se sabe y resuelve de antemano, sino misterio en que se vive, camino que se recorre, gracia que se va acogiendo y cultivando día a día. Por eso, la experiencia de Dios como Padre se encuentra entrelazada con el mismo camino concreto, diario, de su vida. Jesús se ha confiado en Dios Padre y de esa forma ha vivido. Ha dialogado con la tradición de su pueblo y de su entorno religioso, pero, de un modo especial, él ha descubierto personalmente el sentido y don del Padre-Dios, en la tarea y gracia de su vida. Para ello ha necesitado la más honda inteligencia, la más clara y decidida voluntad... Pero esta inteligencia y voluntad son para él, al mismo tiempo, un amor de niño: algo que se sabe y siente desde el fondo de la propia vida.

(3) *Camino de Padre. Descenso y ascenso.* Partiendo de esa base, Jesús ha podido trazar eso que pudiéramos llamar el camino del padre, que ahora presentamos de manera descendente y ascendente. Éste es un camino que viene de Dios, desciende del gran Padre, fundando en su don nuestra vida. Pero es, al mismo tiempo, un camino que sube hacia Dios, que nos permite buscarle y hallarle, a partir de la vida y personas del mundo. (a) *Dirección descendente.* El Dios de Jesús es Abba, Padre, porque alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida a los niños y, con ellos, a todos los hombres. Éste es un Padre materno, que alienta la vida de los hombres que corrían el riesgo de hallarse perdidos en el mundo. Filón<sup>8</sup>, el más sabio judío, contemporáneo de Jesús, interpretaba a Dios como Padre cósmico, creador y ordenador de cielo

y tierra, dentro de un esquema ontológico que distinguía nítidamente las funciones del padre y de la madre. En contra de eso, Jesús le presenta como padre-materno, amigo de los pobres y excluidos de la sociedad, de los niños y necesitados. (b) *Dirección ascendente.* El modelo para hablar de ese Dios Padre no son los grandes padres varones de este mundo, sacerdotes y rabinos, presbíteros y sanedritas, en general muy patriarcalistas, sino aquellos varones y mujeres que, como Jesús, han abierto un espacio de vida para los demás y especialmente los niños. Interpretado así, el mensaje de Jesús sobre el Padre resulta revolucionario. No es mensaje de intimidación, que avala el orden establecido. No es anuncio de verdad interior, certeza contemplativa que los hombres y mujeres de este mundo pueden descubrir y cultivar de forma aislada. Siendo Padre de todos los humanos, Dios viene a mostrarse como iniciador de reino.

(4) *El Padre Dios es gracia creadora.* Él es ante todo «El que Hace Ser», es el que actúa siempre de manera creadora, gratuita, gozosa, abierta a la comunión de todos los hombres. No controla, no vigila, no calcula: simplemente ama, haciéndonos libres. Es Creador de libertad, por eso le llamamos Padre. Esto lo sabían los antiguos israelitas, pero algunos habían mezclado y confundido esta experiencia, concibiendo muchas veces a este Padre Dios como alejado, justiciero, impositivo o vengador de injurias. Jesús le ha descubierto de nuevo y presentado, de manera muy sencilla y profunda, como amor creador: como Madre que da su propia vida, haciendo que surjan sus hijos, como Padre que luego les alienta y sostiene (les acoge y perdona) porque les ama. De forma consecuente, Jesús llama a Dios «Padre». Podría haberle llamado Padre/Madre, pues le concibe como Voluntad de Amor. Es amor universal y creativo, que no mueve simplemente las estrellas (como Aristóteles decía), sino que atrae y potencia, mantiene y eleva a los pobres y pequeños de la tierra, fundando en ellos la existencia y plenitud de todo lo que existe; por eso le llama Padre. El Dios pagano, y a veces el mismo Señor del judaísmo, corría el riesgo de identificarse con el orden cósmico, apareciendo de forma impersonal o fatalista. Por



el contrario, Jesús presenta al Padre Dios como realidad íntima y cercana: es Señor que funda nuestra vida, Amigo que llega hasta nosotros porque quiere iluminar nuestra existencia; viene porque lo deseo, se acerca gozosamente y en gozo nos asiste, para que podamos nacer, crecer y morir en su compañía. Actúa de esa forma porque quiere, porque nos quiere. Por todo eso, le llamamos Fuente de amor.

(5) *El Padre acompaña impulsándoles a vivir en amor de Alianza*. No se limita a hacernos, sino que «hace que hagamos»: que podamos asumir la propia tarea de la vida y así nos realicemos, de manera personal. Eso significa que es fuente de Ley, como sabe todo el judaísmo: pero de Ley que se hace gracia y se hace vida en nuestra misma vida, dentro de nosotros, como Libertad de amor, para que nosotros nos hagamos, existiendo así en su mismo seno materno. Por eso, la Buena Noticia del Padre se expande y expresa como Buena Noticia de fraternidad creadora para los hombres. No estamos condenados a existir y morir bajo una norma externa, para fracasar al fin, envueltos en pecados. No somos impotentes, simples niños en manos de un padre envidioso, siempre impositivo (que nos impide crecer), sino amigos y colaboradores de ese Padre, en alianza de amor, en compromiso de vida compartida. Dios se define, por tanto, como principio de realización e impulso vital para aquellos que le acogen. No es señor que está cerrado en sí, cuidando su grandeza. No es un tirano que actúa y sanciona a capricho a quienes le están sometidos, ni un tipo de ley que se impone de modo inflexible en la vida del pueblo. En la raíz de su mensaje, Jesús ha presentado al Padre/Madre, Dios de amor, como fuente y creador de vida para todos los humanos, a partir de los pobres y perdidos de la tierra. Por eso, la palabra «hay Dios, existe y viene el Padre» (¡viene Dios!) debe traducirse de esta forma: ¡podéis vivir y realizaros como humanos-hijos, en libertad filial y esperanza!

(6) *El Padre es principio de futuro (promesa)*. No estamos condenados a mirar hacia el pasado, a retornar hacia el origen, para allí perdersnos de nuevo en la inconsciencia, como si no hubiéramos sido. Al contrario, lo que Dios hace en nosotros y lo que nosotros hacemos con él permanece y culmina en la vida,

de forma que Dios vendrá a mostrarse en verdad como Padre al engendrarnos al fin, para la vida eterna. Por eso decimos que es promesa de futuro. De esa forma, el Padre del principio viene a presentarse como Padre final, fuente y fuerza de futuro. Jesús le ha presentado como Aquel que viene hacia nosotros, ofreciendo su Reino a los humanos, haciendo que ellos puedan venir y realizarse plenamente. Eso significa que nuestra vida no está hecha, no se encuentra todavía terminada. El valor primordial de nuestra existencia, aquella plenitud que buscamos, nos viene del futuro: de la acción plena del Padre y sólo puede desvelarse en la medida en que sigamos abiertos a su gracia. Eso significa que Dios no ha llegado a engendrarnos plenamente todavía. Lo hará cuando se exprese plenamente como Padre/Madre, realizando en nosotros aquello que ha empezado a realizar en Cristo, su Hijo.

Cf. J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegetico*, Sígueme, Salamanca 1995; H. SCHÜRMAN, *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982; A. TORRES QUEIRUGA, *Del Terror de Isaac al Abba de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001.

## ABBADÓN

(↗ *Sheol, Diabolo, abismo, infierno*). Palabra hebrea que significa «destrucción, lugar de corrupción o pudridero» (cf. Job 26,6; 28,22; 1QH 3,16.19) y que se emplea varias veces en el Antiguo Testamento, en paralelo con el Sheol o mundo inferior de los muertos, es decir, abismo. Así aparece en Prov 15,11; 27,20; Job 26,6. En principio, Abbadón tiene un sentido genérico y significa el estado o situación de los muertos. Pero Job 28,26 vincula y personifica a Abbadón y a la Muerte, presentándolos como poderes que pueden hablar. En esa línea, 1 Hen 20,2 puede referirse al Abbadón como encarnación del poder de la muerte, una especie de ser maligno opuesto a Dios. El texto bíblico más significativo es Ap 9,11, que presenta a Abbadón como una estrella caída (cf. Dragón\* de Ap 12,3.9) que se vuelve Ángel del Abismo, como el mismo Satán, rey del ejército infernal, que reside en el gran pozo inferior del que sube el humo del Abismo, para destruir a los hombres. Abbadón es rey del Abismo,

poder maléfico de muerte, que se opone al Dios de la vida y que recibe en griego el nombre de *Apollyuôn*, que significa «exterminador». Evidentemente, en el fondo de ese nombre (*Apollyôn*) está el recuerdo de Apolo, entendido como Dios de la peste, del subsuelo y de la muerte. Las imágenes del pozo del abismo y la invasión de langostas-escorpiones destacan este motivo. Frente al Dios que crea y construye (cf. Ap 4,11) sitúa el Apocalipsis al que descrea y destruye, en tormento interior de violencia. Al traducir Abbadón por *Apollyôn* (el *Exterminator*), Ap ofrece un audaz juego de voces: *Apollyôn* recuerda a Apolo, Dios a quien la tradición ha vinculado con la muerte (peste destructora), como su nombre (derivado popularmente de *apollymi*, exterminar) indicaría. Además, Nerón, a quien parece aludir Ap 17,7-14, se presentaba a sí mismo como encarnación de Apolo (Dios de la belleza, orden y armonía de la tierra). Juan, en cambio, ha visto al Apolo imperial como signo destructivo. El contexto en el que aparece situado Abbadón (Ap 9,1-11) sigue aludiendo a unas langostas infernales, en retórica de miedo cuyos antecedentes aparecen en el bestiario mesopotámico (dragones e hidras, hombres-escorpiones, leones y perros, monstruos irresistibles) del *Enuma Elish* I, 133-149. Ap sabe que todos esos vivientes-monstruos, sobre quienes reina Abbadón, están llamados a la destrucción: ellos mismos son destrucción y quedan vencidos, no por el Marduk violento de Babel, sino por el Cordero y sus mártires. Así podemos evocar las figuras del miedo infinito de estas langostas-caballo que invaden el mundo desde el pozo del infierno (9,7-10). (En ese sentido ha evocado el tema E. Sábato en su libro *Abbadón, el exterminador*).

## ABEL, LA PRIMERA VÍCTIMA

(→ *Caín, pecado*). Hermano de Caín, primero de los asesinados. La historia de estos dos hermanos viene en la Biblia inmediatamente después de la del hombre y la mujer (Adán y Eva). «Conoció Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: He conseguido [*kaniti*] un varón de parte de Dios. Después dio a luz a su hermano Abel [Hebel: sopro fugaz, vanidad]. Fue Abel pastor de ovejas, y Caín, la-

brador de la tierra. Pasado un tiempo, Caín presentó del fruto de la tierra una ofrenda a Yahvé. Y Abel presentó también de los primogénitos de sus ovejas, y de la grasa de ellas. Y miró Yahvé con agrado a Abel y a su ofrenda; pero no miró con agrado a Caín ni a su ofrenda, por lo cual Caín se enojó en gran manera y decayó su semblante... Caín dijo a su hermano Abel: Salgamos al campo. Y aconteció que estando ellos en el campo, Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató. Entonces Yahvé preguntó a Caín: ¿Dónde está Abel, tu hermano? Y él respondió: No sé. ¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?...» (cf. Gn 4,1-15).

(1) *Los dos primeros hermanos*. Caín y Abel representan las dos primeras formas de cultura, entendidas desde la relación del hombre con la tierra y los animales (Caín es agricultor; Abel es ganadero). Ellos reflejan las dos primeras formas de religión organizada: el pastor ofrece a Dios la vida y sangre de los animales; el agricultor le ofrece los frutos del campo, comidas vegetales. Éstos son los hermanos en estado puro, sin que pueda hablarse todavía de disputa por mujeres o por hijos, por tierras o pastos. Ellos no tienen ninguna razón «mundana» para enfrentarse, y sin embargo se enfrentan porque Dios acepta la ofrenda de uno más que la del otro. Eso podría significar que a uno le va mejor que al otro... Mirado el texto desde fuera, sería preferible que no existiera ese Dios que lleva a esos hermanos a enfrentarse (queriendo las ofrendas de uno más que las del otro). Pero eso es imposible, porque estos hermanos no viven sólo del trabajo y de los bienes exteriores, sino también del sentido que tiene ese trabajo que ellos pueden ofrecer y ofrecen ante un Dios entendido precisamente como fuente de sentido de las cosas. De esa manera se comparan y enfrentan, en gesto donde se vinculan cultura, religión y vida social. Es evidente que el Dios que les divide y enfrenta por razón de las ofrendas no es aún el Dios verdadero, sino una proyección de sus propios deseos.

(2) *Los primeros hermanos, en perspectiva masculina*. Caín y Abel son hombres de cultura, pues no trabajan sólo para comer, sino para elevar y hacer ostentación de lo que comen y tienen, a modo de sacrificio, sobre el altar divino. De esa manera, son hombres de reli-

gión, pero de una religión que, al menos para Caín, se encuentra pervertida: no elevan sus productos para dar gracias y alegrarse uno del otro y con el otro (como Pablo supone en Rom 11,21), sino para compararse y enfrentarse, de manera que la misma ofrenda religiosa se vuelve para Caín fuente de envidia y violencia. Lo que podía ser motivo de comunicación enriquecedora se ha mostrado para él principio de muerte. Ellos expresan así la primera división de la vida social, como ha destacado Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, viendo aquí el principio de la división de la humanidad en señores y siervos, amos y esclavos. Hegel supone que la lucha es fuente de todo lo que existe: en enfrentamiento nacemos, con enfrentamiento maduramos, pero en general ya no empezamos matando a los otros como hizo Caín, sino que los esclavizamos, posponiendo su muerte, para así ponerlos a nuestro servicio. La misma religión parece convertirse en principio de enfrentamiento, a partir de la distinción de las comidas-ofrendas sagradas. En un sentido, conforme al principio del Génesis (Gn 1-3), donde los hombres eran vegetarianos\*, parece preferible el sacrificio de Caín, que ofrece a Dios los frutos del campo y así vive sin matar a otros vivientes. Pero el Dios de este relato, sin que se sepa la razón, prefiere los sacrificios\* animales y así se goza en la ofrenda de Abel, el pastor, quizá porque ha desahogado su violencia al matar animales, mientras que Caín\*, que no los mata ni derrama la sangre de otros seres vivientes, no ha podido canalizar su violencia, sino que la descarga sobre el hermano, derramando su sangre\*. Quizá se pueda decir que Abel sacrificaba animales y estaba apaciguado, mientras Caín, que ofrecía plantas, quiso apaciguarse matando a su hermano.

(3) *Símbolo o mito*. Son muchos los mitos de hermanos donde uno mata al otro (Rómulo y Remo) o los dos se matan a la vez (Eteocles y Polinices). Por la importancia que ha tenido en la historia de Occidente, este relato de la Biblia es quizá el más significativo: Caín mata a su hermano, pensando que con ello puede elevarse ante Dios, pero Dios no recibe la sangre del hermano asesinado, sino todo lo contrario, la rechaza. Mirados en este contexto, Caín y Abel representan a la humanidad en su conjunto: son individuos y grupos sociales

(agricultores y pastores), son pueblos y naciones, señores y siervos, amigos y enemigos. Toda la raza humana se encuentra condensada, según Gn 4, en esta guerra primigenia, en este sacrificio que es fuente y modelo de todo sacrificio. En el principio de la historia humana está Abel, la primera de las víctimas. A partir de ella se entiende, según el Nuevo Testamento, la sangre de todos los sacrificados de la historia (cf. Mt 23,35; Lc 11,51; Heb 12,24).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1990; J. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4-11*, Lumen, Buenos Aires 1997; R. GIRARD, *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982.

## ABISMO

(↗ *dualismo, inferno*). En algunos mitos tiene sentido positivo: puede ser signo de Dios, expresión del aspecto materno de la realidad originaria, fondo del que todas las cosas han brotado (cf. Gn 1,2; 49,25; Dt 33,13). Pero en el conjunto de la Biblia (cf. Is 51,10; Ez 26,19; 31,15) y especialmente en el Apocalipsis adquiere sentido negativo: es la hondura de la nada y de la muerte, lugar de destrucción del que brota Abbadón\*, su rey (Ap 9,11), lo mismo que la Bestia asesina (Ap 11,7; 17,9). El abismo se hallaba cerrado, pero en la gran lucha del final de los tiempos lo abrirá el Astro (ángel) caído, de manera que saldrán de su hondura todos los males, para amenazar a los vivientes del mundo (Ap 9,1). Tras la victoria del Cordero\* (Ap 20,3), el abismo volverá a quedar cerrado, con el Dragón\* dentro, pero ya para siempre. El abismo aparece de esa forma como una especie de inferno: un estanque de fuego y azufre, lugar de muerte perdurable, donde serán expulsadas para siempre las Bestias (19,20) con Satán (20,10) y aquellos que no están escritos en el Libro de la Vida del Cordero (2,14).

## ABRAHÁN

### 1. Historia y pervivencia

(↗ *tierra, fe*). La figura de Abrahán, con las tradiciones israelitas más antiguas, es el tronco o raíz común para judíos, cristianos y musulmanes. Todos ellos son monoteístas y veneran, como

padre o inspirador, a Abrahán, a quien miran como el primero de los creyentes, que vivió entre el siglo XV y el XII a.C. y rechazó el politeísmo de su entorno (de su tierra y gente) para iniciar un camino de búsqueda religiosa muy intensa que sigue definiendo y motivando a sus seguidores. Posiblemente fue monólatra: adoró sobre todo (o sólo) a una divinidad de su familia (Dios de sus antepasados: cf. Gn 28,13; 32,42.53); vivió en la estepa, junto a Palestina. Por detrás de él se extiende para la Biblia (Gn 1-11) el tiempo de los mitos y símbolos que trazan el sentido de la humanidad en su conjunto: Adán y Eva, Caín y Abel, diluvio universal, arca de Noé y torre de Babel... Con él empieza la historia israelita, cuando Dios le llama del oriente (Ur de los caldeos, al sur de Mesopotamia) para iniciar un camino de búsqueda y fidelidad monoteísta que sigue definiendo a judíos, cristianos y musulmanes (cf. Gn 12-25). Es difícil separar su recuerdo histórico y su leyenda creyente (Abrahán de la historia y de la fe), pero en él han visto los monoteístas el principio de su nueva experiencia religiosa, fundada en la llamada de Dios y en la esperanza de bendición universal.

(1) *Los judíos* consideran a Abrahán como padre nacional legítimo, a través de su esposa Sara y su hijo Isaac (con Jacob y sus hijos, fundadores de las doce tribus). Abrahán aparece así como iniciador de una nación muy concreta de creyentes que asumen su fe y se encuentran vinculados por su misma sangre (todos comparten su ascendencia, son un mismo pueblo, semilla de Abrahán) y por la tierra que Dios les prometió (Palestina), como indica el texto fundacional de Gn 12,1-3: «Sal de tu casa y de tu parentela, vete a la tierra que yo te mostraré; yo haré que seas pueblo grande... de manera que en ti serán benditas todas las naciones de la tierra». Estrictamente hablando, la vieja religión israelita en cuanto tal ya terminó. Han cambiado las circunstancias populares, culturales y sociales del antiguo pueblo, pero quedan los grandes símbolos, recogidos en la Escritura (peregrinación de los patriarcas, éxodo y pascua, paso por el mar Rojo...) y las palabras y experiencias de los grandes profetas fundadores del siglo VII-V a.C. Queda así el judaísmo como reinterpretación nacional de la

fe de Abrahán y como respuesta específica de aquellos que en el siglo I-II d.C. quisieron mantener como pueblo su experiencia religiosa. Conforme a esta visión, Dios se ha vinculado para siempre a una nación escogida, de forma que por medio de ella manifiesta su misterio y el sentido de su ley eterna. Tras la muerte de Jesús y la destrucción del templo de Jerusalén, con el exilio masivo del pueblo, el judaísmo nacional ha querido mantener el valor eterno de la elección israelita dentro de los moldes de su propia tradición cultural, social y religiosa.

(2) *Los cristianos* consideran a Abrahán como padre de los creyentes por Cristo. Ellos piensan que la herencia de Abrahán no se expande a través de una ley y de una genealogía nacional, sino por medio de una fe y una experiencia personal como la de Jesús, que les ha permitido reinterpretar y aplicar de forma universal los principios religiosos del patriarca israelita, entendido ahora como padre de todos los creyentes: «Creyó Abrahán en Dios antes de ser circuncidado (antes de cumplir la ley judía) para así ser padre de todos los creyentes, sean incircuncisos (como era entonces Abrahán) o circuncisos (como lo será después y con él los judíos que cumplen la Ley de Moisés)» (cf. Rom 4,2.9-12; con cita de Gn 15,6). Por eso, Dios le ha destinado a ser principio de un nuevo camino religioso, por medio de la fe en Jesús, que es el verdadero «descendiente» de Abrahán, de manera que «si sois de Cristo sois esperma [= descendencia] de Abrahán; herederos de la promesa» (Gal 3,16-17.28-29). Pablo ha puesto de relieve la fe de Abrahán «el cual es padre de todos nosotros, como está escrito: padre de muchos pueblos te he constituido [Gn 17,5], ante Dios en quien creyó como en aquel que resucita a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe» (Rom 4,16-18). Abrahán es padre por haber creído en Dios, dentro de la perspectiva judía más clásica, que se expresa por ejemplo en las Dieciocho Bendiciones\*: «Tú eres poderoso... para mantener a los vivos por tu misericordia y para resucitar a los muertos por tu gran piedad, tú que sostienes a los que caen, curas a los enfermos, das libertad a los cautivos y guardas tu fidelidad a los que duermen en la tierra... Bendito eres

Yahvé, que das la vida a los muertos». Éste es el Dios judío, éste es el Dios de Abrahán. Por eso, los judíos habrían empezado aceptando estas palabras. Pero, en un segundo momento, Pablo desborda desde dentro el nivel de una fe judía que se cierra en la Ley, pues lo que le importa es «la justicia de la fe». Por ella es Abrahán padre de los creyentes, no por su circuncisión ni por el cumplimiento de unas obras de la Ley. Siendo totalmente israelita, el Dios de la fe de Abrahán rompe las barreras del judaísmo nacional, pues su camino vale para todos los creyentes, sean judíos o no judíos. En ese principio creyente de Abrahán no hay lugar para la Ley, de manera que se vuelve secundaria la circuncisión, la observancia de los ritos alimenticios, las ceremonias de sábados o fiestas... En el centro de la vida de Abrahán sólo queda ya la fe. Fortalecido por ella, el antiguo patriarca ha iniciado un camino de gracia que culmina en Cristo, con una fe que no se centra ya en el Dios que resucita a los muertos en general, sino en el que ha resucitado a Jesús. El cristianismo aparece así como una respuesta integradora y abierta de la misma identidad israelita, iniciada con la fe de Abrahán. Los cristianos no quieren negar sino abrir, no quieren mutilar sino expandir a todos los pueblos la promesa y gracia de la religión de Israel; en ese sentido podemos y debemos afirmar que, no siendo judíos, ellos quieren ser y son auténticos israelitas, hijos de Abrahán y herederos de su promesa espiritual, por medio de Jesús, a quien conciben como el verdadero creyente, guía de todos los que confían en Dios.

(2) *Los musulmanes* son una expansión posterior de la misma fe de Abrahán, a quien conciben como padre biológico y espiritual del nuevo pueblo creyente que Mahoma suscitó entre los árabes. Ellos conciben a Abrahán como padre biológico de Ismael, por medio de Agar (la mujer que la tradición israelita presenta como esclava: cf. Gn 16), y así lo presentan como progenitor de los árabes, nuevo pueblo escogido. Pero, siendo padre biológico de los musulmanes árabes, Abrahán es padre espiritual de todos los creyentes, es decir, de todos los que asumen su camino de fe, reflejado en la Ciudad Santa de La Meca, con su Kaaba o Piedra de Dios, que él mismo construyó y purificó con

su hijo Ismael: «Y acordamos con Abrahán e Ismael que purificaran Mi Casa para los que dieran las vueltas, para los que acudieran a hacer un retiro, a inclinarse y prosternarse. Y dice luego Abrahán, pidiendo a Dios: Haz, Señor, que nos sometamos a ti (= que seamos musulmanes), haz de nuestra descendencia una comunidad (= Umma) sumisa a Ti, muéstranos nuestros ritos y vuélvete a nosotros. Tú eres ciertamente el Indulgente, el Misericordioso. Señor, suscita entre ellos a un Enviado de tu estirpe que les recite tus aleyas y les enseñe la Escritura y la Sabiduría y les purifique. Tú eres el poderoso, tú eres el sabio» (Corán 2,127-130).

Cf. G. CAÑELLAS, *Abrahán: Tras el Dios desconocido. Los patriarcas: historia o leyenda*, Biblia y Fe, Madrid 1990; K. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; R. MICHAUD, *Los patriarcas. Historia y teología*, Verbo Divino, Estella 1997; X. PIKAZA, *Globalización y monoteísmo*, Verbo Divino, Estella 2002; W. VOGELS, *Abraham and su leyenda: Génesis 12,1-25,11*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

## ABRAHÁN

### 2. Sacrificio del hijo

(Gn 22) (↗ *Isaac, sacrificios, Jefe*). Dentro de la tradición bíblica, Abrahán es el primero y quizá el más grande de los símbolos de Dios. Tuvo un hijo y pudo pensar que el futuro era suyo (como Adán/Eva de Gn 2-3 piensan que es suyo el árbol del paraíso). Pues bien, Dios se lo pide: le dice que renuncie al fruto de su vida, que renuncie a lo más querido (que es su hijo), y él está dispuesto a renunciar.

(1) *Texto*. En el fondo de ese pasaje sorprendente (Gn 22) se pueden oír resonancias de viejos recuerdos paganos: los hombres del entorno habían ofrecido a Dios sus primogénitos, como recuerda la misma Biblia. Pero la gran aportación de nuestro texto no es la posible pervivencia de un ritual de sacrificios, sino el gesto de obediencia radical del padre, es decir, de Abrahán, y la sustitución del sacrificio del hijo: «Dios probó a Abrahán. Le dijo: ¡Abrahán! Éste respondió: ¡Aquí estoy! Y Dios le dijo: Toma ahora a tu hijo, tu único hijo, Isaac, a quien amas, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré.

Abrahán se levantó muy de mañana, ensilló su asno, tomó consigo a dos de sus siervos y a Isaac, su hijo. Después cortó leña para el holocausto, se levantó y fue al lugar que Dios le había dicho. Al tercer día alzó Abrahán sus ojos y vio de lejos el lugar. Entonces dijo Abrahán a sus siervos: Esperad aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allá, adoraremos y volveremos a vosotros. Tomó Abrahán la leña del holocausto y la puso sobre Isaac, su hijo; luego tomó en su mano el fuego y el cuchillo y se fueron los dos juntos. Después dijo Isaac a Abrahán, su padre: ¡Padre mío! Él respondió: ¡Aquí estoy, hijo mío! Isaac le dijo: Tenemos el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? Abrahán respondió: Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío. E iban juntos. Cuando llegaron al lugar que Dios le había dicho, Abrahán edificó allí un altar, compuso la leña, ató a Isaac, su hijo, y lo puso en el altar sobre la leña. Extendió luego Abrahán su mano y tomó el cuchillo para degollar a su hijo. Entonces el ángel de Yahvé lo llamó desde el cielo: ¡Abrahán, Abrahán! Él respondió: ¡Aquí estoy! El ángel le dijo: No extiendas tu mano sobre el muchacho ni le hagas nada, pues ya sé que temas a Dios, por cuanto no me rehusaste a tu hijo, tu único hijo. Entonces alzó Abrahán sus ojos y vio a sus espaldas un carnero trabado por los cuernos en un zarzal; fue Abrahán, tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo» (Gn 22,2-13).

(2) *Sacrificio de Dios. El don del hijo.*

En un primer nivel parece que Dios nos quita al hijo: nos pide aquello que más queremos, para así liberarnos del mismo deseo posesivo. Nos pide lo más íntimo y propio, para que así descubramos que nada es nuestro, es decir, que nada conseguimos por imposición, en un nivel de lucha, dentro del tali3n o ley del mundo. Conforme a los principios del puro tali3n, no se podr3a haber mantenido la humanidad sobre la tierra: el mundo seguir3a siendo campo de batalla, deslizando siempre hacia la muerte. All3 donde cada uno queremos mantener lo nuestro corremos el riesgo de enfrentarnos todos, en espiral de muerte. Pues bien, superando ese nivel, este pasaje nos lleva, de forma sorprendente, al lugar en el que podemos confiar en Dios y escuchar su palabra por

encima de esa misma espiral de muerte. En este Abrahán anciano, que cede todo ante Dios y que está dispuesto a sacrificar en la montaña su última esperanza, viene a desvelarse la hondura del nuevo comienzo israelita, asumido por judíos, cristianos y musulmanes. Unos y otros nos sabemos vinculados al patriarca de la fe, que sube a la montaña para ofrecer a Dios aquello que más quiere (todo lo que tiene). Es evidente que en el fondo del texto se pueden recordar historias de muertes y sacrificios humanos, como sabe bien la Biblia israelita. Pero la aportación de Gn 22 no es el recuerdo duro de los sacrificios antiguos de hijos o hijas, sino el nuevo gesto de obediencia radical del padre Abrahán. En un primer nivel parece que Dios nos quita al hijo: nos pide aquello que más queremos, para así liberarnos del mismo deseo posesivo; pero no lo hace para abandonarnos al vacío de la desesperación, sino para poder acceder a un nivel más hondo de confianza en Dios. Se hace así posible un tipo de paternidad distinta, expresada y realizada en dimensión de fe: «por no haberte reservado tu único hijo, te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes...» (Gn 22,17).

(3) *Una vida de fe.* Sólo porque ha puesto en manos de Dios a su propio hijo, sólo porque ha entendido y expresado su vida como un gesto de confianza radical en la Vida de Dios, esperando contra toda esperanza, Abrahán puede desvelarse como padre en fe (desde la fe) para todos los creyentes. Por vez primera, dentro de la Biblia, viene a expresarse de esa forma el sentido de una paternidad creyente, en ámbito de gracia. Ciertamente, Eva se había desvelado como madre de todos los vivientes (Gn 3,20); pero ella se movía (al menos en principio) en un nivel de engendramiento biológico. Adán y Noé podían llamarse padres; pero ellos no habían suscitado un futuro de fe para sus hijos. Sólo ahora, allí donde Abrahán ha renunciado a todo, incluso a lo que Dios mismo le ha dado, mostrándose dispuesto a sacrificar incluso su esperanza (su mismo hijo), ha expresado Dios su más intensa paternidad materna, abierta a la esperanza y gracia de lo humano. Abrahán se vuelve así espejo del Dios que toma la iniciativa y abre en medio de los hombres un camino de esperanza en el comienzo de la Biblia.

(4) *Sacrificio simbólico*. Ciertamente, el relato incluye un sacrificio sustitutorio que está dentro del esquema teológico-sacral de aquel momento: el hombre ofrece a Dios el cordero en vez del hijo. Pero ese sacrificio es de carácter simbólico: Dios no necesita que le demos externamente lo que amamos (hijo); le basta que expresemos nuestro don y entrega a través de un símbolo (cordero). De esa forma, el sacrificio animal que antes era (conforme a la visión de Gn 8,15-9,17) fruto de un talión de sangre, signo de violencia, viene a presentarse ahora como símbolo de fidelidad personal. Dios no «huele» el humo de la grasa o carne que se quema en el altar; sino que acoge y celebra con gozo fecundo la fe del patriarca. Éste es el Dios de la fe que nos abre en gratuidad a la esperanza. Así lo ha desvelado el gesto de Abrahán, llevándonos a la confianza más alta y al lugar en el que Dios (pareciendo que nos quita todo) nos concede el hijo verdadero. En este Abrahán anciano, que se vacía de sí mismo ante Dios y sacrifica en la montaña su última esperanza, nos sabemos unidos judíos, cristianos y musulmanes. Unos y otros nos sabemos vinculados al patriarca de la fe, que sube a la montaña para ofrecer a Dios aquello que más quiere (todo lo que tiene).

Cf. F. GARCÍA LÓPEZ y A. GALINDO (eds.), *Biblia, literatura e Iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995; X. PIKAZA, *Religión y violencia en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

## ABSTINENCIA

(↗ *vegetarianos, nazareos, comidas*). En general, la Biblia es un libro de comidas. Según ella, tras el diluvio (cf. Gn 9,3), los israelitas pueden y deben alimentarse de todos los frutos de la tierra, incluido el vino, bendiciendo a Dios. La ley del Pentateuco sólo prohíbe un número poco significativo de alimentos considerados impuros, como el cerdo (cf. Lv 11; Dt 14).

(1) *En la corte de Nabucodonosor*. Ciertamente, existieron en el Israel antiguo algunos grupos, como los recabitas\* y nazareos\*, que se abstendían especialmente de vino. Pues bien, en este contexto se pueden añadir otros abstinentes y abstemios, como aquellos que se pusieron al servicio del rey Nabuco-

donosor de Babilonia (símbolo de todos los grandes reyes bajo cuyo dominio han vivido los israelitas). El rey les llamó para que le sirvieran en el palacio (Dn 1,1-4), fijando para ellos unas normas entre las que se hallaba una ley de comidas: «El rey les asignó una ración diaria de los manjares del rey y del vino de su mesa. Deberían ser educados durante tres años, tras lo cual entrarían al servicio del rey. Entre ellos se encontraban Daniel, Ananías, Misael y Azarías, que eran judíos... Daniel, que tenía el propósito de no mancharse compartiendo los manjares del rey y el vino de su mesa, pidió al jefe de los eunucos permiso para no mancharse. Dios concedió a Daniel hallar gracia y benevolencia ante el jefe de los eunucos, a quien dijo: Por favor, pon a prueba a tus siervos durante diez días: que nos den a comer legumbres y a beber agua; después nos comparas con los jóvenes que comen los manjares del rey, y haces con tus siervos con arreglo a lo que vieres. Aceptó él la propuesta y les puso a prueba durante diez días. Al cabo de los diez días se vio que tenían mejor aspecto y estaban más sanos que todos los jóvenes que comían los manjares del rey. Desde entonces el guarda retiró sus manjares y el vino que debían beber, y les dio legumbres.

(2) *La sabiduría de la abstinencia*. «Estos cuatro jóvenes recibieron de Dios ciencia e inteligencia en toda clase de letras y sabiduría. Particularmente Daniel poseía el discernimiento de visiones y sueños» (Dn 1,5-17). El texto ha mezclado dos temas: la pureza en las comidas y la abstinencia de vino y carne. Son impuros los manjares que están contaminados, por ser prohibidos (cerdo...) o porque han sido sacrificados a los ídolos o están mal preparados. Todos los buenos israelitas están obligados a prescindir de ellos. Pero Daniel y sus amigos hacen más: deciden abstenerse de carne y vino, iniciando de esa forma un ayuno sapiencial, al servicio de una más alta contemplación, de un conocimiento superior. Según eso, el conjunto de los israelitas ha comido y bebido, alabando a Dios. Pero han existido en Israel algunos abstemios y abstinentes especiales como los nazareos (no beben vino) y los terapeutas\* (no toman ni vino ni carne). Entre estos últimos hemos encontrado a Daniel y sus amigos, abstinentes sapien-

ciales, no contemplativos: la dieta vegetariana (que se supone vinculada al orden primero de la creación: cf. Gn 1-3) les capacita para resolver hondos misterios del mundo y de la historia. Esta abstinencia sapiencial no es específicamente judía, ni cristiana, sino que ha sido desarrollada más bien por ascetas y místicos de otras religiones, sobre todo en el oriente.

### ABULAFIA, A.

(↗ *Cábala*). Nació en Zaragoza en torno al 1240; pasó su juventud en Tudela, en el vecino reino de Navarra. A los veinte años partió para Palestina y quiso buscar a los israelitas perdidos de las diez tribus (desterradas por los asirios el año 721 a.C.). Volvió a España y se puso a enseñar abiertamente las técnicas de la contemplación, empleando para ello los secretos de los números sagrados, aplicados de un modo especial al estudio de la Biblia. A su juicio, un tipo de interpretación simbólica y numerológica de la Biblia (gematría) podía servir para la unión de judíos, musulmanes y cristianos.

### ACOGER

(↗ *misericordia, extranjeros, Mambre*). La hospitalidad constituye una de las virtudes y prácticas más recomendadas no sólo en la Biblia, sino en toda la cultura oriental antigua, especialmente en los tiempos y lugares del nomadismo, cuando la falta de acogida implicaba la muerte para caminantes y peregrinos. La misma ley instituye ciudades de acogida o refugio para cierto tipo de homicidas o culpables, de manera que puedan así escapar a la venganza de sus perseguidores (cf. Nm 35,6-28; Jos 20,24; 21,13-37). Ejemplo de acogida es Abraham (Gn 18). En el Nuevo Testamento está recomendada de un modo expreso en Rom 12,13; 1 Tit 5,10; Heb 13,2. Entre los textos y ejemplos de acogida del Nuevo Testamento podemos citar algunos más significados que se vinculan entre sí, marcando las líneas básicas de una experiencia de acogida cristiana.

(1) *El que recibe a un niño en mi nombre a mí me recibe...* (Mc 9,37). La comunidad cristiana aparece en el fondo de esta palabra como casa para los que no tienen casa, como lugar de acogida para los necesitados y en especial

para los niños. La palabra que aquí se emplea no es la que utilizará el evangelio de Juan, al decir que el discípulo recibió (*elaben*) a la madre de Jesús (en gesto de acogida eclesial: Jn 19,27), sino una palabra que indica más bien la acogida y servicio social (con *dexêtai*): acoger es ofrecer casa y familia, no sólo a los huérfanos\* de la tradición del Antiguo Testamento, sino a todos los niños en cuanto necesitados. Esta exigencia de la acogida eclesial o cristiana de los niños está en la base de la identidad cristiana, tal como lo han destacado Mc 9,37, Lc 9,48 y Mt 18,5. Los niños y los necesitados vienen a presentarse de esa forma como los más importantes en la Iglesia.

(2) *Fui extranjero y no me acogisteis* (Mt 25,25). Esta palabra nos sigue situando en la línea de la tradición de la acogida a los huérfanos\*, viudas\* y extranjeros\*, que remite al principio de la Ley israelita, expresada del modo más fuerte en Dt 10,19: «amaréis a los forasteros, porque forasteros fuisteis en Egipto». Todos los forasteros, sin patria, vienen a presentarse ahora como signo de Jesús, presencia de Dios en el mundo. En ese contexto se emplea la palabra más fuerte de acogida: *synêgete* (Mt 25,25.28), que está vinculada con la palabra *sinagoga\**, entendida como asamblea o comunidad. En el lugar programático donde habla del fundamento de la comunidad de creyentes, Mt 16,16 (lo mismo que 18,17) empleará la palabra *Iglesia*, que se ha hecho luego casi normativa para hablar de la reunión de los cristianos. Pues bien, en este contexto de juicio final, asumiendo una palabra también clásica de la tradición judía y cristiana, Mateo supone que los creyentes deben acoger en su *synagogé* o comunidad a los pobres y excluidos, a los que no tienen casa o referencia social, por ser extranjeros.

(3) *Acogida eclesial*. La Iglesia cristiana se establece como casa que acoge a los pobres, acogiendo a los enviados de Jesús. Los misioneros del Evangelio no empiezan creando casas para acoger en ellas a todos los que vengan, sino que se dejan recibir y acoger en las casas de aquellos que quieran escucharles, de manera que surge una simbiosis entre los que tienen casa (sedentarios que acogen a los itinerantes) y los itinerantes (cf. Lc 10,8-10; Mc 6,11;



etc.). Un ejemplo especial de acogida que funda la Iglesia es el que ofrecen Marta\* y María, que reciben a Jesús en su casa, ofreciéndole su servicio y escucha (cf. Lc 10,38-42). En esa línea, se ha dicho que el tema principal de la 1ª de Pedro\* consiste en ofrecer casa a los que no tienen casa.

(4) *La recibió en su casa: Discípulo amado y Madre de Jesús.* La Madre de Jesús ha jugado un papel importante en la tradición cristiana. Ella aparece vinculada a los parientes (hermanos) que quieren llevar a Jesús a su casa, a la casa de un tipo de judaísmo cercano al de los escribas (cf. Mc 3,31-36). Hch 1,13-14 la incluye entre los grupos de discípulos que forman la primera Iglesia. Pues bien, Jn la ha presentado ya, introduciendo el camino de Jesús, mostrándole que falta vino en las viejas bodas de la ley judía (cf. Jn 2,1-11). Así pues, al final de su vida, desde la misma cruz, Jesús dice a la madre que el discípulo querido es su hijo y dice al discípulo que la madre de Jesús es su madre. En este contexto, el Evangelio añade que el discípulo la recibió (*elaben*) en su casa (o la tomó como tesoro grande, entre sus bienes, pues también puede traducirse el texto de esa forma). En el fondo de ese relato puede haber un dato histórico. María, la madre de Jesús, ha sido una mujer discutida y poderosa dentro de la Iglesia (*gebira\**) entre cuyos miembros se incluye (como sabe Hch 1,13-14). Posiblemente algunos seguidores de Jesús (como los parientes a quienes Jn 7,1-9 presenta como incrédulos o los hermanos que en Mc 3,31-35 quieren llevar a Jesús a su casa) han querido capitalizar la memoria de la madre. Pues bien, nuestro pasaje zanja esa cuestión: la madre pertenece al discípulo querido, es decir, a la Iglesia que se centra en el amor. Quizá se puede dar un paso más y decir que la unión de Madre y discípulo querido es signo de la unión de judíos y cristianos. La madre pertenece a las bodas de Israel (agua de purificaciones) que deben transformarse en vino universal de gracia. Pues bien, el discípulo amado la ha recibido en la casa del amor.

Cf. I. M. FORNARI-CARBONELL, *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Verbo Divino, Estella 1995; A. SERRA, *María según el evangelio*, Sígueme, Salamanca 1988; E. SCHÜSS-

LER FIORENZA, «La práctica de la interpretación», en *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996, 78-106.

## ACUSAR

(↗ *envidia, Diablo, Satán*). Uno de los fenómenos básicos de la vida humana es la tendencia de acusarse unos a otros, descargando las propias culpas en los demás, como indica el mecanismo del chivo\* expiatorio y emisario. El tema aparece expresado de forma clásica en el Génesis, cuando Adán y Eva responden a Dios por lo que han hecho: «Adán le respondió: La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí. Entonces Yahvé Dios dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho? Ella respondió: La serpiente me engañó, y comí» (Gn 3,12-13). El varón echa la culpa a la mujer y la mujer a la serpiente. Por salvarse a sí mismo, el varón es capaz de sacrificar a la mujer. Ella, en cambio, no sacrifica al varón, sino que descarga la violencia en la serpiente, superando de esa forma el plano de las relaciones puramente legales. En un caso (Adán), el juego de las acusaciones se cierra en la disputa humana, de manera que él puede descargar su culpa en Eva, que parece más débil. En el otro (Eva), la acusación se dirige en el fondo en contra del mismo Dios, a quien se hace responsable de la serpiente. Ambos, tanto Adán como Eva, buscan fuera de sí mismos la raíz de su pecado, iniciando una historia llena de disputas sociales y religiosas. En esa línea, el Acusador por excelencia será el mismo diablo, como ha puesto de relieve Ap 12,10: «Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque ha sido expulsado el Acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche». La dinámica de las acusaciones sitúa a los hombres en el nivel del juicio\*, en el que se destruyen los unos a los otros. Más allá de ese nivel de acusaciones está la gracia\*.

## ADÁN

(↗ *hombre, Eva, Cristo, Hijo de Hombre*). Adán y Eva aparecen en Gn 1-3 como representantes de todos los hombres, de manera que en ellos se expresa y condensa el destino del conjunto de la humanidad. Así podemos entenderlos a

lo largo de la Biblia como expresión del «ser humano», varón y mujer, de tal manera que su sentido se va expandiendo y definiendo a lo largo de la historia de la humanidad. Por eso, el verdadero Adán de la Biblia no es el que aparece y cumple su función en Gn 1-3, sino aquel cuya identidad se va expresando a lo largo de la historia. La figura de Adán ha sido reinterpretada sobriamente en el libro de la Sabiduría\*, pero también, con mucha más fuerza, en una serie de textos apocalípticos, sapienciales y gnósticos que hablan de un Adán-Cósmico, Adán-Kadmón, en el que se incluyen de algún modo todos los seres humanos, en su elevación y en su caída. Desde una perspectiva cristiana, la figura de Adán ha sido recreada en la línea de las visiones del Hijo\* del Hombre y, sobre todo, en las especulaciones de Pablo sobre el pecado de la humanidad y sobre el surgimiento del Segundo Hombre que es Cristo.

(1) *El primer hombre, Adán pecador.*

Pablo ha interpretado la figura de Adán desde su visión de Cristo, como salvador universal. Así puede decir: «Pues, si por el delito de uno murieron muchos (todos), cuánto más la gracia de Dios... y el don de Jesucristo desbordará sobre muchos (sobre todos)» (Rom 5,15). «Como el delito de uno resultó en condena para todos los hombres, así también la justicia de uno resultó en justicia de vida para todos» (Rom 5,18). Entendido así, desde Cristo, Adán, el hombre originario (que es Adán-Eva, varón y mujer) aparece como signo y principio de toda la humanidad: es la figura del hombre (del ser humano, varón-mujer) que ha quedado encerrado en la trama del bien/mal y que, queriendo hacerse dueño de la Vida (divina), ha terminado condenándose a la muerte. Podemos afirmar que ese Adán es el hombre primero en quien estamos todos incluidos: es la humanidad en su proceso de pecado-muerte; la humanidad culpable y condenada, bajo el juicio del talión, que ha culminado su maldad matando al Cristo. Pues bien, el hombre Jesús supera ese nivel donde se situaba Adán (ser humano pecador), rompe el principio del talión e introduce su vida (vida de Dios) allí donde existía sólo juicio (muerte). Sobre esa base inicia Pablo su argumento sobre el pecado y la gracia, argumento que luego desarrolla en

toda la sección central de Rom (6,1-8,30). (a) El pecado (desobediencia) desliga al hombre de Dios situándolo en manos de su propio juicio, es decir, de su elección del bien/mal. Para regular ese mundo de pecado-juicio fue necesaria la ley, que domina de algún modo el pecado, pero que no puede superarlo. De esa forma vive inmerso en un círculo de muerte. (b) La gracia de Dios en Cristo ha liberado al hombre para la Vida, llevándole más allá de la disputa del bien/mal, hasta la raíz de la generosidad divina. Así se formula el nuevo comienzo pascual: la verdad del hombre mesiánico, que supera el pecado de Adán. En sí mismo, Adán era el hombre de una historia universal sin Cristo, el hombre que se encierra en una trama de pecado que desemboca en la muerte. Lógicamente, ese Adán está al principio, como sabe Gn 2-3, pues nosotros somos fruto de aquello que otros fueron: de la herencia de su mal hemos nacido. Pero, al mismo tiempo, Adán somos nosotros mismos, con nuestro tejido de violencia y ley, como humanidad que se articula y unifica en clave de pecado.

(2) *Jesús, humanidad verdadera.* Jesús es para Pablo el último Adán. No es la humanidad preferenciada (antes de la escisión del varón/mujer); tampoco es un Adán varón que se opone a Eva como si él fuera lo masculino y ella lo femenino; tampoco es un simple Mesías de Israel. Jesús es el hombre nuevo, que viene de Dios, un hombre concreto, siendo la humanidad total: Logos o Palabra de Dios, humanidad definitiva: «Adán, el primer hombre, fue alma viviente; el último Adán es espíritu vivificante. Pero lo primero no es lo espiritual, sino lo animal; luego lo espiritual. El primer hombre es de la tierra, terreno; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo» (1 Cor 15,46-47). Conforme a la experiencia histórica de la vida de Jesús (Encarnación\*) y a la intuición teológica de Pablo, este nuevo hombre que es Jesús no ha surgido de la tierra por obra de un Dios, que sopla sobre el barro (como el Adán primero de Gn 2,7), sino que proviene del cielo (de Dios), siendo totalmente divino, aunque naciendo al mismo tiempo de la historia humana, reflejada y concretada en el deseo materno de la mujer-madre (que se expresa en Eva, madre de todos los vivientes) (cf. Gn 3,20), tal como vie-

ne a realizarse en la madre concreta de Jesús (cf. Gal 4,4). Entendido así, Jesús es el hombre escatológico: el Adán inclusivo en quien quedan asumidos todos los varones y mujeres de la tierra. Por eso (en sentido simbólico fundante) él ya no es varón ni mujer, sino ser mesiánico que incluye y desborda en humanidad de amor a varones y mujeres, como sabe Gal 3,28. Ha sido de hecho varón en plano histórico, pero no es varón en plano salvífico o redentor, sino hombre universal, hermano de todos, *anthropos* definitivo (cf. 1 Cor 15,21.45) y no un *anêr*, varón, varón/marido como aparece en otras tradiciones (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,25) que deben interpretarse aquí como derivadas o secundarias. Desde esa perspectiva se ha dicho y puede decirse que allí donde un ser humano se abre totalmente al misterio divino, allí donde alcanza su plenitud en gratuidad y diálogo con Dios, en apertura a todos los demás hombres y mujeres, ese humano es divino, presencia de Dios.

Cf. W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, BWANT 4/15, Stuttgart 1934; R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, AGJU 10, Leiden 1971; W. G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zwingli, Zürich 1948; K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1982; A. SCHWEITZER, *La mystique de l'Apôtre Paul*, Albin Michel, París 1962; W. F. JR. TAYLOR, *The Unity of Mankind in Antiquity and in Paul*, Claremont University, Ann Arbor MI 1981.

## ADÚLTERA, JESÚS Y LA

(Jn 8,1-11) (↗ *ley, perdón, gracia, Susana*). La historia de Jesús y la adúltera puede entenderse desde el trasfondo de la «leyenda» de Susana (Dn 13), donde la acusada es inocente y el sabio Daniel la salva, condenando a muerte a sus acusadores, los malos jueces, destacando así el valor permanente de la Ley. A diferencia de Susana, la adúltera de Jn 8 es culpable y, sin embargo, Jesús no la condena, ni condena a muerte a los jueces que quieren matarla, de manera que todo el pasaje se resuelve en plano de gracia. Estos dos relatos (el de Susana en Daniel, el de la adúltera en Juan) nos sitúan ante un tema clave de la moral bíblica y de todas las morales de la historia.

(1) *Condena del adulterio*. El séptimo (sexto) mandamiento (no cometerás

adulterio: Ex 20,6; Dt 5,18) no condena en general los malos pensamientos o deseos, ni siquiera la fornicación entre personas libres, sino el adulterio como ruptura radical del matrimonio, mirado en principio desde la perspectiva del derecho del varón. Por eso se ha aplicado casi sólo a la mujer casada, entendida como propiedad del marido y madre de sus hijos: ella es la que peca si copula con otros, corriendo el riesgo de dar a su marido hijos ajenos. De manera consecuente, para proteger la integridad genealógica de la familia, partiendo del derecho del varón-patriarca, la ley de Israel (lo mismo que otras legislaciones) ha condenado a las adúlteras a muerte (cf. Gn 38,24; Lv 20,10), extendiendo así una mancha horrible de opresión y sangre para las mujeres, a lo largo de la historia.

(2) *La adúltera de Jn 8*: «Los escribas y los fariseos le trajeron una mujer sorprendida en adulterio y, poniéndola en medio, le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en el acto mismo de adulterio, y en la Ley nos mandó Moisés apedrear a tales mujeres. Tú, pues, ¿qué dices? Esto decían probándolo, para tener de qué acusarlo. Pero Jesús, inclinado hacia el suelo, escribía en tierra con el dedo. Y como insistieran en preguntarle, se enderezó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella. E inclinándose de nuevo hacia el suelo, siguió escribiendo en tierra. Pero ellos, al oír esto, acusados por su conciencia, fueron saliendo uno a uno, comenzando desde los más viejos hasta los más jóvenes; sólo quedaron Jesús y la mujer que estaba en medio. Endeerezándose Jesús y no viendo a nadie sino a la mujer, le dijo: Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te condenó? Ella dijo: ¡Ninguno, Señor! Entonces Jesús le dijo: Ni yo te condeno; vete y no peques más» (Jn 8,3-12). Éste es un relato de sobrio y tenso dramatismo, donde aparecen los temas de Susana: acusación de adulterio, unos escribas-jueces (= ancianos) que quieren condenar a la culpable, un nuevo personaje (ahora Jesús) que invierte la situación. Pero el sentido de la historia es totalmente distinto. Lo primero que sorprende es la concisión: desaparecen los detalles literarios o morbosos de Dn 13 (la imagen de Susana desnuda, el baño en el parque...).

(3) *Los acusadores, la Ley, el juicio.* Los acusadores de Jn 8 sólo afirman que la mujer ha sido sorprendida en flagrante (*autophôrô*) adulterio y eso basta, añadiendo que, según la justicia israelita, debe ser ajusticiada: ¡Moisés manda lapidarla! (cf. Lv 20,20; Dt 22,22). Sólo por tentarle preguntan a Jesús: Tú, en cambio, ¿qué dices? (Jn 8,5). La respuesta de Daniel era fácil: cumplir la Ley, la verdadera Ley, descubriendo a los culpables, aunque el mundo entero tiemble (¡para bien del buen sistema!). Jesús, en cambio, hace algo distinto: no puede probar la inocencia de la mujer, ni la mala fe o deseo lujurioso de los acusadores, sino que debe enfrentarse con una realidad mucho más importante, la Ley de Moisés, para ofrecer, por encima de ella un camino de gracia, que permita salvar a la mujer y que haga cambiar a todos, empezando por los jueces. Para ello, tiene que mostrar la insuficiencia de la ley y en esa línea, como Mesías de los pobres y los pecadores, sitúa a todos, a la mujer adúltera y a sus acusadores, ante el espejo más hondo de la conciencia y, sobre todo, ante la fuente inextinguible de la gracia universal de Dios. Según la Ley (el libro al que apelan los jueces) hay que matar a la mujer. Pero Jesús toma otro camino. No empieza investigando los hechos, como, en otro plano, hubiera sido necesario. No le importa, por ahora, la identidad del cómplice de adulterio de esta mujer, ni su marido ausente. No busca atenuantes de tipo psicológico y social, como otros hubieran hecho. No se ha comportado como juez, ni con relación a la mujer, ni con relación a los cómplices y a los acusadores y curiosos, sino que se sitúa en un plano más alto: en el nivel del amor gratuito de Dios, que quiere salvar a esta mujer y, por medio de ella, a todos, conforme a su palabra clave: ¡No juzguéis y nos seréis juzgados! (Mt 7,1-3). La actitud de juicio supone que nosotros (jueces) somos buenos, mientras los otros (juzgados) son culpables y por eso les condenamos. Pero Jesús no es juez, sino amigo.

(4) *La actitud de Jesús.* No quiere que triunfe el buen juicio, ni que los justos se impongan sobre los injustos, sino el amor de todos. Así rechaza la Ley de aquellos buenos grupos religiosos o sociales y políticos que se mantienen a sí mismos imponiendo su justicia

(que llaman justicia de Dios) y condenando o expulsando a los disidentes o distintos; de esa forma rompe un tipo de mecanismo de la Ley, avalada según tradición por Moisés, situando a cada uno de los jueces ante su propia humanidad: ¡Mira hacia dentro! ¡Atrévete a decir que te encuentras limpio! Ciertamente, en nombre de su propia Ley, aquellos acusadores podrían haber respondido, como tendemos a responder nosotros: ¡Estamos limpios, somos buenos, podemos y debemos juzgar a esta mujer! Pero los jueces del texto no lo hacen, sino que se dejan penetrar por la palabra (la mirada) de Jesús y reconocen su propia suciedad, dejando que caiga la piedra de violencia de su mano, empezando por los más ancianos (en el sentido doble de senador-presbítero: hombre de edad y juez o magistrado). Todos se descubren pecadores. La ley les había servido para descubrir al pecador y castigarle: ¡Dios mismo manda lapidar a estas mujeres! Pero Jesús les eleva de nivel y les sitúa ante la experiencia más honda de la gracia de la vida. No necesita libros, escribe su palabra sobre el polvo, mostrando allí que la vida de Dios supera todas las leyes y sentencias del mundo; por eso abre un camino de vida a la mujer y también a sus jueces, para que todos empiecen un camino distinto. De esa forma nos dice a todos que somos pecadores (¡también a la mujer!), para iniciar con todos los hombres un camino de perdón compartido, no como héroes justos o heroínas rescatadas de los malos jueces, sino como culpables que pueden perdonarse. Esta respuesta de Jesús no resuelve en un sentido los problemas (como lo haría la lapidación de la adúltera), sino que abre y plantea unos más grandes.

(5) *Preguntas abiertas.* La respuesta de Jesús. Precisamente ahora hay que preguntarse: ¿Qué ha de hacer la mujer: irá con su marido o con su amante? ¿Qué han de hacer los jueces y con ellos el marido y el cómplice y todos los presentes en la escena? Estas y otras muchas preguntas quedan abiertas, pero en una perspectiva nueva: la perspectiva del perdón y la gracia creadora de vida. Históricamente, esta escena resulta irreal, muy improbable. Los escribas y fariseos de la tradición evangélica se hubieran atrevido a presentarse como justos, condenando a

Jesús, el inocente. Pero el texto es una parábola cristológica más que el recuerdo de un hecho pasado: Jn 8,1-12 está contando (o representando) la verdad universal del ser humano, diciéndonos que el día en que todos nos consideremos pecadores podremos dialogar de forma abierta, perdonándonos mutuamente, desde la gracia más alta de Dios Padre. Todos los jueces se van. Con la mujer queda Jesús, el nuevo maestro (y el pueblo que actúa como testigo de fondo de la escena). Teóricamente Jesús podría condenarla, pues él es inocente; pero su inocencia se define más bien como perdón: ¡Tampoco yo te condeno, vete y no peques más! De esta forma se enfrentan y distinguen la ley de sangre y la gracia creadora de Jesús: la ley descubre al pecador y tiene preparada la respuesta, como saben los jueces: ¡Dios mismo manda lapidar a estas mujeres! Como representantes de un Dios violento se creen obligados a matar a los culpables. Frente a esa ley que se impone matando, eleva Jesús la experiencia más honda del perdón. No necesita ya libros, escribe su palabra sobre el polvo: Dios y su gracia superan todas las leyes y sentencias del mundo. Jesús no ha discutido los principios de la ley en plano de teoría. No ha querido actuar como un escriba más sabio que los otros, pues toda Ley se vuelve al fin imposición sobre el humano, sino que ha ofrecido una gracia y perdón universales, que nos permiten confesar la propia culpa y descubrir, al mismo tiempo, que estamos perdonados. Los jueces se creían seguros, con su Ley y conciencia. Pues bien, Jesús les conduce a un nivel más hondo, diciendo que se miren a sí mismos, descubriendo así que ellos condenan a los otros porque tienen miedo: se sienten inseguros, necesitan descargar su agresividad para calmarse.

(6) *Gracia más alta. Sobre el sistema de pecado.* El sistema del pecado sólo se resuelve juzgando y condenando a los demás. Ese sistema sólo puede superarse allí donde se descubre la gracia más alta del perdón como creatividad y vida superior. Por nosotros mismos somos incapaces de iniciar una vida desde el perdón. Tanto la mujer acusada como los acusadores estamos atrapados en un mismo sistema de violencia y venganza. Necesitamos que alguien

nos diga: ¡Yo tampoco te condeno, vete y no peques más! Ésta es la palabra creadora del mesianismo de Jesús: ella expresa el don de la vida que puede y debe edificarse sobre bases de perdón. Más allá de la ley de sangre (que sanciona la violencia, pues la emplea para castigar desde Dios a los culpables), Jesús ha revelado la fuerza de la gracia. La palabra final (¡vete y no peques más!) se dirige a la mujer y a los pretendidos jueces. Unos y otros deben reconciliarse e iniciar una vida en gratuidad, creando condiciones distintas de convivencia, una historia de comunicación no impositiva. Muchas veces hemos entendido el perdón (eclesial, social, comunitario) como instrumento de dominio: nosotros, los que perdonamos (sacerdotes, jueces), aparecemos de esa forma como superiores a los otros, convirtiendo a la pecadora perdonada en signo de nuestra propia bondad, para gloria del sistema. Pues bien, en contra de eso, el verdadero perdón ha de volverse principio de vida reconciliada y gratuita, donde todos, jueces y juzgados, se vinculan en amor generoso. Daniel distinguía bien a malos e inocentes: al final triunfaba la Ley, como en las buenas obras de cine o teatro, para gloria del sistema. Por el contrario, Jesús nos descubre pecadores, capacitándonos para iniciar un camino de amor, por encima de una Ley que nos encierra en la cárcel de nuestras propias obras. Pero, en Cristo, el hombre no vive por Ley, sino por gracia. En ese contexto, Jn 8,1-11 aparece como parábola cristológica. Todos se van, mujer y jueces, dejando a Jesús solo, con su gesto de perdón. Allí queda, en el centro, escribiendo sobre el polvo los mandatos de una (supra)ley de gratuidad, como el único inocente de la escena. Pues bien, Jesús no juzga, pero conforme al contexto inmediato (cf. Jn 7,45-52), él queda en manos del juicio de este mundo, pudiendo decirse que ha ocupado el lugar de la adúltera, de manera que las mismas piedras que hubieran servido para matarla a ella se alzarán después contra él (Jn 8,59). No ha juzgado a nadie, no ha empleado la ley para condenar (ni a la adúltera, ni a sus jueces), y de esa forma ha cargado con el pecado de todos, apareciendo al fin como peligroso en un mundo que quiere seguir apoyándose en principios de violencia. A los ojos de sus jueces,

Jesús acaba siendo una especie de adúltero universal, Mesías de aquellos que rompen la ley. En contra de eso, el Evangelio sabe que Jesús es amigo fiel universal, que ha querido bien a todos, muriendo por ellos.

Cf. R. BANKS, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28, Cambridge 1975; K. BERGER, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, WMANT 40, Neukirchen 1972; J. D. M. DERRET, *The Law in the New Testament*, Darton, Londres 1970; «The Story of the Woman Taken in Adultery», *NTS* 10 (1963-1964) 1-26; B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge University Press 1984.

## AGOBIO: NO OS PREOCUPÉIS

(→ *deseo, miedo, gracia, perdón*). En el centro de la vida humana, más allá del nivel de la ley y obligación, del miedo y juicio, donde se sitúa incluso el mensaje de Juan\* Bautista (cf. Mt 3,2-12 par), ha elevado Jesús una experiencia de gratuidad universal.

(1) *El don de ser hombre, hijo de Dios*: «No os agobiéis por la vida, qué comeréis, ni por el cuerpo, cómo os vestiréis. Pues la vida es más que la comida y el cuerpo más que el vestido. Mirad a los cuervos: no siembran ni siegan; no tienen despensa ni granero; y sin embargo Dios los alimenta. ¡Cuánto más valéis vosotros que esas aves! ¿Quién de vosotros podrá alargar una hora al tiempo de su vida a fuerza de agobiarse? Si no podéis hacer lo que es más simple, ¿cómo os preocupáis por otras cosas? Mirad a los lirios: cómo crecen. No hilan ni tejen y os digo que ni siquiera Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si Dios viste así a la hierba que hoy florece y mañana se quema, ¡cuánto más hará por vosotros, hombres de poca fe! Y vosotros no os preocupéis buscando qué comeréis o qué beberéis; por todas estas cosas se preocupan los gentiles, pero vuestro Padre sabe lo que necesitáis; buscad, pues, su Reino y todo esto se os dará por añadidura» (Lc 12,22-31; cf. Mt 6,25-32). Apoyándose en la página inicial de su Biblia, Jesús experimenta este mundo como bueno y en esa experiencia funda su tarea mesiánica. Dios no se ha escondido en un oscuro y difícil más allá, abandonando el mundo actual bajo poderes adversos, como suponía *1 Hen* 6-36 (apocalíptica\*, dualismo\*). No ha dejado que triunfen los violentos y lo manchen to-

do, sino que ha creado y sigue sustentando amorosamente la vida de los hombres y mujeres, especialmente la de aquellos que parecen más amenazados. El mundo no se encuentra infestado de demonios, ni necesita unos signos religiosos especiales, pues todas las cosas son señal de su presencia. Los cuervos que buscan comida (¡carroña!) y los lirios que despliegan su hermosura, aunque sólo florezcan por un día, son signo de gracia. Dios se preocupa de los hombres, de manera que ellos pueden confiar en Dios, como lo muestra la naturaleza material, incluso allí donde es más frágil (lirios) y más ambigua (cuervos). En esa línea se había situado el libro de la Sabiduría: «Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado» (cf. Sab 12,16-18).

(2) *Dos preocupaciones*. El Evangelio sabe que hay dos preocupaciones que agobian a los hombres: la ansiedad por la comida (supervivencia) y la ambición por el vestido (apariciencia), que convierten la vida de muchos en angustia y guerra. Pues bien, por encima de ellas, propone Jesús la búsqueda positiva del Reino, que se funda en Dios y que libera al hombre para la gracia. Ciertamente, los cuervos no siembran ni siegan y los lirios no hilan ni tejen, pero los hombres deben sembrar-segar e hilar-tejer si quieren comer y vestirse. Pero ellos han de hacerlo sin el agobio que les vuelve esclavos de la producción y del consumo, impidiéndoles vivir desde la gracia. La vida se mueve, por tanto, en dos planos. (a) *Plano de ley, agobio universal*. Reinterpretando un mito latino, M. Heidegger define al hombre como *Sorge*: cura, cuidado o preocupación. La tierra le dio cuerpo que a la tierra vuelve por la muerte. Júpiter divino le dio aliento (*spiritus*) que vuelve también a lo divino. Pero fue la cura (*Sorge*) la que vino a modelarle poniéndole bajo su dominio sobre el mundo. El hombre es, por tanto, un viviente que, hallándose abierto a un abanico de posibilidades, se descubre a la vez agobiado (angustiado) en la tarea de encontrar su puesto entre las cosas. Ha salido de la tierra madre; pero ella no consigue responder a sus problemas. Está huérfano de un Dios que le pueda tranquilizar. Entre la tierra y el cielo, lejos de

su naturaleza madre y separado de un padre Dios, habita el hombre, entregado a su preocupación o «cura» por su pan y vestido. (b) *Plano de contemplación, experiencia de gracia*. Dios no nos abandona en manos de nuestra propia cura o *Sorge*, no nos deja en la lucha por los bienes limitados de la tierra, sino que su presencia nos libera, con el fin de que podamos vivir conforme a la gracia del Reino. En el principio de la antropología de Jesús está el agradecimiento y la confianza por la vida. Ciertamente, Jesús sabe que este mundo es espacio de riesgo y que, si no buscamos el reino de Dios, podemos convertirlo en campo de batalla angustiada de todos contra todos («Se levantará nación contra nación y reino contra reino»: Mc 13,8). Pero, en sí mismo, como lugar donde se expresa el cuidado de Dios y puede buscarse su Reino, este mundo es bueno.

Cf. H. URS VON BALTHASAR, *El cristianismo y la angustia*, Caparrós, Madrid 1988; S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid 1976.

## AGUA

(↗ *creación, éxodo, Jerusalén, Jesús*). El agua tiene en la Biblia muchos sentidos, desde la primera página del Génesis (aguas-caos de Gn 1,1-2) hasta la culminación de la historia y la llegada de la nueva Jerusalén, con las aguas de vida que brotan del trono de Dios en Ap 22,1-2.

(1) *Las diversas aguas*. Entre los testimonios más significativos de la Biblia sobre el agua están los siguientes. (a) *Aguas de la creación*. Conforme a Gn 1, Dios ha creado el mundo sobre un caos de aguas, que él ha separado, poniendo una especie de cubierta o firmamento, para separar las aguas de arriba y las de abajo; ese mismo Dios ha separado las aguas del mar y la tierra firme, haciendo así posible el surgimiento de seres terrestres (cf. Gn 1,6-9). En este contexto puede citarse la lucha y victoria de Yahvé contra los monstruos de las aguas, como Tehom\* y Leviatán. (b) *Aguas del diluvio* (Gn 6-8). Ellas son como un signo de la vuelta al caos; allí donde los hombres se pervierten Dios deja que se rompan las compuertas que separan a las aguas superiores e inferiores, de manera que el mundo corre el riesgo de que-

dar aniquilado. (c) *Aguas del mar Rojo*. Uno de los relatos más significativos y simbólicos de la historia bíblica es el paso de los israelitas por el mar Rojo: el mismo Dios les protege, abriendo un camino entre las olas, mientras los egipcios se hunden en ellas (Ex 14-15); una variante del tema aparece en el paso del río Jordán, en Jos 4,1-19. (d) *Aguas de la tentación*. Ofrecen uno de los temas básicos del camino por el desierto. Los hebreos carecen de agua y murmuran contra Moisés tentado a Dios. Yahvé responde diciendo a Moisés: «Pasa delante del pueblo y toma contigo algunos ancianos de Israel; toma también en tu mano la vara con que golpeaste el Nilo y camina. Allí estaré yo ante ti sobre la peña, en Horeb; golpearás la peña, y saldrán de ella aguas para que beba el pueblo. Moisés lo hizo así en presencia de los ancianos de Israel. Y dio a aquel lugar el nombre de Massá y Meribá (= tentación y disputa), porque los hijos de Israel habían disputado y tentado a Yahvé diciendo: ¿Está o no está Yahvé entre nosotros?» (cf. Ex 17,1-7). Este motivo ha sido desarrollado por Nm 11-14 y por Dt 8,15; 32,51; 38,8). Precisamente allí donde la prueba es mayor (en el desierto) se vuelve más grande el signo de la presencia de Dios.

(2) *Las aguas de la promesa*. Aparecen en dos contextos básicos: las aguas del retorno a la tierra prometida y las aguas del templo. (a) *Aguas del retorno*. El Segundo Isaías proyecta sobre el retorno de los israelitas cautivos en Babilonia algunas de las imágenes del éxodo: «En las alturas abriré ríos, y fuentes en medio de los valles; abriré en el desierto estanques de aguas, y manantiales de aguas en la tierra seca» (Is 41,18). En ese contexto alude el profeta a la victoria de Yahvé contra los monstruos de las aguas: «Despierta, despierta, vístete de poder, oh brazo de Yahvé; despierta como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados. ¿No eres tú el que cortó a Rahab, y el que hirió al Dragón? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran abismo; el que transformó en camino las profundidades del mar para que pasaran los redimidos?» (Is 51,9-10). El agua caótica se pondrá al servicio de la vida, lo mismo que el desierto, convertido en vergel. (b) *Aguas del templo, aguas mesiánicas*. Por otra parte, aprove-

chando el signo de las aguas de la fuente de Siloé, que brotan debajo del templo de Jerusalén, la tradición profética ha desarrollado una preciosa visión de las aguas sagradas, que definirá la llegada del tiempo escatológico. El tema aparece ya en un texto antiguo de condena: «Por cuanto desechó este pueblo las aguas de Siloé, que corren mansamente, y se regocijó con Rezín y con el hijo de Romelía...» (Is 8,6). Las aguas de Siloé corren desde debajo del templo, apareciendo como signo de la protección de Dios, que los judíos desprecian, buscando alianzas militares peligrosas, en el tiempo de la guerra sirofrainita (a mediados del siglo VIII a.C.). Pues bien, después que Jerusalén ha caído ya en manos de los babilonios y ha sido destruida, eleva Ezequiel su profecía: «Del interior del templo manaba el agua hacia el oriente... El agua iba bajando por el lado derecho del templo... y crecía hasta convertirse en un gran río» (Ez 47,1ss). Ésta será la verdadera fuente y río de los tiempos mesiánicos, signo de presencia de Dios y de transformación de la misma tierra desierta, que va de Jerusalén hasta el mar Muerto. En esa línea se sitúa Zacarías: «Aquel día brotará un manantial de Jerusalén; la mitad fluirá hacia el mar oriental, la otra mitad hacia el mar occidental, lo mismo en verano que en invierno» (Zac 14,8-9). Éste será el río final del paraíso (Ap 22,1-2; cf. Gn 2,10). Desde esta base se puede afirmar que Dios mismo es la roca (lo más estable, lo más firme), siendo al mismo tiempo fuente perdurable: el origen del agua de la vida. Lógicamente, esta tradición de la roca de Dios en el desierto o en el templo de Jerusalén, roca de la que brota el agua de la vida, ha cautivado y enriquecido a los israelitas a lo largo de los siglos.

(3) *Interpretación cristiana*. Los textos cristianos han evocado algunas de las tradiciones anteriores, interpretándolas desde la nueva situación mesiánica. Éstos son algunos de los ejemplos más significativos. (a) *Sinópticos*: andar sobre las aguas, tempestad calmada. Diversos textos de la tradición sinóptica (Mc 4,25-41; 6,45-52 par) evocan los temas del éxodo, con el paso por el mar Rojo y la victoria de Dios sobre las aguas. (b) *Juan*: el agua de la vida. En dos momentos fundamentales, el evangelio de Juan presenta a Je-

sús como fuente de agua de vida, en Siquem (junto al pozo de Jacob) y en el templo de Jerusalén en el entorno de las aguas de Siloé (cf. Jn 4,7-15 y 7,38). (c) *Pablo*: la roca de agua. Retomando quizá una interpretación israelita antigua, Pablo dirá que la roca de Dios, de la que brotaba el agua, iba acompañando a los hijos de Israel por el desierto, precisando después que ella se identificaba con Cristo: «Todos nuestros padres bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de la roca espiritual que les seguía. Esa roca era el Cristo» (1 Cor 10,4-5). (d) *Apocalipsis*: presenta el agua en dos formas (en fuentes-ríos y en mares), formando con tierra y cielo los cuatro elementos cósmicos, amenazados por el juicio (cf. Ap 8,10; 14,7; 16,4). El Dragón antiguo es dueño del agua destructora (de muerte) con la que pretende ahogar a la Mujer (cf. Ap 12,5); en esa línea, el cauce sin agua del río puede convertirse en signo de condena, paso abierto para los poderes de la muerte (cf. 16,2), y las muchas aguas son un signo de los pueblos, multitud de gentes amenazadoras de la tierra (17,1.15). Pero, en otra perspectiva, el rumor de grandes aguas aparece como sonido y signo de la multitud de los salvados (cf. 1,15; 14,2,19,6); en esa línea ha de entenderse el símbolo final del Agua de vida que brota del trono de Dios y el Cordero, en la Ciudad salvada de la Nueva Jerusalén (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17; cf. Ez 47,1-12 y Zac 14,8).

Cf. G. BACHELARD, *El agua y los sueños*, FCE, México 1993; E. BOISMARD, «Agua», en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 47-51; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen I-III*, Schöningh, Paderborn 1977; M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, 200-223.

## ÁGUILA

(> *mujer, dragón, guerra, tetramorfo*). Suele aparecer como signo del poder de Dios que ayuda a sus amigos (cf. Ex 19,4; Dt 32,12; Jr 49,16). Ciertamente, en muchos pueblos se la asocia, de modo antitético o complementario, con la serpiente de las aguas, y así puede recibir, en la misma Biblia, un sentido negativo; lógicamente, algunos apócrifos judíos (4 *Esd* 11,1.4.7.45) la presentan como signo de Roma. Por



otra parte, ella es un animal impuro, que no puede comerse, lo mismo que el quebrantahuesos (Lv 11,13; Dt 14). A pesar de eso, el águila aparece como uno de los signos divinos (querubines) de Ez 1,10; 10,14. En esa línea, el Apocalipsis la presenta como uno de los cuatro Vivientes celestes, como expresión de la divinidad (Ap 4,7). Significativamente, el águila grande (¿Dios?) ofrece a la Mujer sus alas para liberarla del agua de muerte de la serpiente (Ap 12,14). Águila es, en fin, el ave que anuncia la gran crisis de las últimas trompetas (8,13). En el contexto de la persecución de la mujer por el dragón, se habla de unas alas de águila: «Y cuando vio el dragón que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz al hijo varón. Y se le dieron a la mujer las dos alas de la gran águila, para que volase delante de la serpiente al desierto, a su lugar, donde es sustentada por un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo» (Ap 12,13-14). Esta imagen evoca liberación (Dios no deja que la Iglesia sea destruida), pero también riesgo: la mujer debe mantenerse en el desierto, mientras sólo ve la salvación como esperanza. Evidentemente, aquí se evoca el camino de Israel hacia la tierra prometida, como en el texto en el que Dios mismo dice: «Habéis visto lo que hice a los egipcios: os llevé en alas de águila, os traje hacia mí» (Ex 19,4). La Sabiduría de Dios se había mostrado como ave (águila) que busca morada sobre el mundo y no la encuentra hasta que llega a la tierra israelita, a la ciudad del templo (Eclo 24,8-10). Ella aparece ahora como Mujer (Sabiduría/Iglesia) que debe morar perseguida, fuera de la cultura (imperio), en el desierto. Ciertamente, la alimentan, Dios la cuida (como al pueblo israelita en otro tiempo). Pero debe sufrir fuera del imperio, expulsada de la tierra, sin ciudad y sin derechos, sin ley ni garantías sociales, mientras el Dragón impone su terror sobre la corta historia (tres tiempos y medio, 1.260 días: Ap 12,6), hasta que llegue la liberación que espera el Apocalipsis.

## AKSAH

(↗ *mujer, guerra*). Mujer como trofeo de guerra y signo de una ciudad conquistada. En las más diversas tradi-

ciones de oriente y occidente las mujeres han aparecido como regalo normal (y legal) del guerrero. Así lo evoca un texto de la Biblia: «Y Kaleb dijo: A quien venza a Qiryat-Séfer y conquiste la ciudad le daré a mi hija Aksah como esposa. Y la tomó Otniel, hijo de Qenaz, hermano menor de Kaleb; y éste le dio a Aksah su hija como mujer... Kaleb le preguntó: ¿Qué te pasa? Y ella contestó: ¡Concédeme una bendición! Ya que me has dado una tierra desierta (= del Neguev), dame también fuentes de aguas. Y le dio Kaleb las Fuentes de Arriba y las Fuentes de Abajo» (Jc 1,12-13.14b-15). El padre guerrero aparece como dueño de su hija y se la concede al mejor guerrero, a quien sepa conquistar la ciudad, como Jefté que había prometido su hija a Dios si le concedía la victoria. La hija de Jefté (cf. Jc 11,37) quería llorar antes de morir. Por el contrario, la hija de Kaleb acepta positivamente su suerte, no para morir, sino para vivir; y así pide a su padre que, junto al campo yermo que rodea a la ciudad, le conceda un estanque de aguas (*berakah*: alberca, bendición). Ella sabe actuar de forma atrevida, actuando como mediadora entre su padre y su nuevo esposo. Tiene una palabra, un gesto de mujer, al servicio de la vida, y para ello necesita las fuentes del agua (Jc 1,14-15). A pesar de eso, ella aparece en el fondo como premio del guerrero, ciudad que se debe conquistar. No es sujeto-persona con quien hay que dialogar, sino dificultad, algo que se debe tomar (conquistar, dominar) por la fuerza, siendo objeto de contrato entre padre y marido. Ella no cuenta en el reparto o cambio de poderes entre un dueño y otro. Siendo objeto de conquista (tomar la ciudad, apoderarse de ella), se vuelve mercancía. Aquí no hay rapto de mujeres (como en Gn 6), sino contrato entre varones (padre y esposo). Ella acepta, pero no tiene libertad: no se le pregunta si quiere o no quiere, no se le ofrece elección entre un marido u otro, sino que está a merced del más astuto y/o violento, de quien sepa conquistar la ciudad (conquistándola a ella). El texto supone que ella es la mayor riqueza del padre que la pone como precio de conquista de Qiryat-Séfer, Ciudad del Libro. Ella aparece así como libro donde el guerrero tiene que inscribir su nombre, dejar su descendencia. Estamos

quizá en un momento en que la violencia puede volverse fuente de cultura: no hay robo ni rapto, hay guerra y comercio que puede expresarse luego en la vida sedentaria, en la Ciudad del Libro, junto a las fuentes-estanques de agua.

## ALEGRÍA

(↗ *gozo, placer, Zacarías*). La antropología bíblica es básicamente gozosa, pues valora la vida como don de Dios, ya desde la primera página de su relato: para la Biblia, la existencia humana es *tob*, algo bueno y valioso, desde su principio (Gn 1) hasta su meta (Ap 21-22). Esa alegría (vinculada al placer\*), que puede estar velada por la dura historia de muerte que domina en gran parte de la literatura bíblica y parabíblica (como en *1 Henoc*), nunca desaparece del camino de los creyentes y culmina, para los cristianos, en el mensaje de Jesús, que anuncia la llegada del reino de Dios, y de un modo especial en la experiencia pascual, que se entiende y despliega básicamente como mensaje de felicidad. En ese sentido podemos afirmar que la Biblia es el libro del gozo de Dios en los hombres. En el Antiguo Testamento, la alegría está vinculada a la victoria militar (1 Sm 18,6) y al culto divino (1 Cr 15,16). De un modo especial se pone de relieve la alegría en la celebración de las fiestas, en las que todo israelita debe alegrarse, comiendo, bebiendo, celebrando la vida (cf. Dt 12,18; 14,16; 16,11,15). En este contexto puede recordarse la alegría mesiánica de la Hija-Sión, a la que el profeta le dice: «Alégrate mucho, Hija-Sión, da voces de júbilo, hija de Jerusalén» (Zac 2,10; 9,9). Ésta es la alegría que el ángel de la anunciación ofrece en su saludo a la madre de Jesús, cuando le dice *khaire*, alégrate (Lc 1,28); es la alegría que la madre de Jesús expresa en su Magnificat\*: «Se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador».

## ALFA Y OMEGA

(↗ *libro*). Letras primera y última del alfabeto griego: representan a Dios y/o a Cristo como abecedario universal o totalidad del libro de la naturaleza y de la historia (Ap 1,8; 21,6; 22,13). Desde Cristo y con él se pueden decir todas las cosas. En esa línea, el Apocalipsis

presenta a Jesús como principio de un nuevo lenguaje universal, que se expresa en el libro de la vida. El mismo Ap ha querido interpretar este lenguaje, presentando a Dios como el que Es, el que Era y el que Viene (origen y final: 1,8; 21,6) y a Cristo como primero y último, principio y fin.

## ALIANZA

(↗ *pacto, mandamientos, eucaristía*). Gran parte de la teología bíblica puede entenderse a partir del paso o camino que ha llevado a los israelitas desde el plano de la solidaridad «natural» en que vivían (como pueblo o grupo sociológico) a la vinculación voluntaria y personal, que se expresa en forma de alianza. Aquí evocamos el tema de la alianza desde una perspectiva israelita. La visión cristiana está más vinculada con la eucaristía\*.

(1) *Dios y pueblo en alianza*. La alianza es una institución social que está en el principio de la historia israelita, pues ella es la base de la federación\* de tribus. Especial importancia tiene la alianza con Dios, en la que se definen tanto Dios como el pueblo israelita. (a) *El Dios de la alianza*. Los israelitas no se llaman sólo hijos o pueblo de Dios porque han nacido de los doce Patriarcas, sino porque han renacido de la esclavitud de Egipto, recibiendo de Dios y estableciendo con él un pacto de fidelidad perpetua sobre el monte Sinaí, por mano de Moisés. El Dios de la alianza de Moisés sigue vinculado al Dios\* de los padres, de manera que empieza diciendo: «Yo soy el Dios de tu padre, de Abrahán, Isaac y Jacob» (Ex 3,6), pero después añade «Soy el que Soy» (soy Yahvé: Ex 3,14), el Dios que hace un pacto con vosotros, para que seáis testimonio o ejemplo de mi vida y de mi gracia en medio de los pueblos. En este contexto podemos afirmar que los judíos son el pueblo que ha pactado con Dios y que sabe que sólo por pacto o alianza se puede vivir sobre el mundo (cf. Ex 19,4-5). (b) *Israel, pueblo de la alianza*. La religión de la Biblia es religión de alianza, es decir, de pacto o compromiso de solidaridad. Con cada israelita nace de nuevo el pueblo y se establece de nuevo el pacto. Cada israelita escucha y asume como propia la antigua palabra: «Si oís mi voz y guardáis mi

pacto, vosotros seréis mi propiedad especial entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes, un pueblo santo» (Ex 19,5-6). (c) *Dios y pueblo*. La alianza se define en forma de comunicación y pertenencia mutua, como experiencia de vinculación personal permanente: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Jr 11,4; Ez 36,28). El Dios de la alianza no es alguien que se cierra en sí mismo, sino que existe en apertura y comunicación hacia los hombres. Tampoco los israelitas existen como pueblo cerrado en sí, sino que son en su relación con Dios. Esta relación está en el principio de la vida del pueblo, que no existe por sí mismo, sino que nace por voluntad de amor de Dios. Pero, al mismo tiempo, ella es principio de exigencia: «Yahvé, tu Dios, te manda hoy que cumplas estos estatutos y decretos; cuida, pues, de ponerlos por obra con todo tu corazón y con toda tu alma. Has declarado solemnemente hoy que Yahvé es tu Dios, que andarás en sus caminos, que guardarás sus estatutos, sus mandamientos y sus decretos, y que escucharás su voz. Y Yahvé ha declarado hoy que tú eres pueblo suyo, de su exclusiva posesión... para que seas un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios, como él ha dicho» (Dt 26,16-19).

(2) *Sinaí, la alianza básica*. Puede hablarse de la alianza de Dios con Noé (Gn 9) y con Abrahán (Gn 15), pero la fundamental, la que define a Israel, es la del Sinaí, que constituye (tras el éxodo\* o paso por el mar Rojo) el momento fundante de nacimiento del pueblo. Éste es el esquema de conjunto y éstos los elementos del texto donde se inscribe la celebración: (a) *Teofanía*. La alianza es posible porque Dios se manifiesta al pueblo a través de una serie de signos tomados simbólicamente de los fenómenos cósmicos: «Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad. Y todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar. Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios... Todo el Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en forma de fuego. Subía el humo como de un horno y todo el monte retemblaba con violencia. El so-

nido de la trompeta se hacía cada vez más fuerte; Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno» (Ex 19,16-20). (b) *Ley. Mandamientos*. De los signos cósmicos, propios de las religiones de la naturaleza, el texto nos lleva a la palabra, en la que Dios se manifiesta como persona, en el contexto propio de Israel: «Dios pronunció todas estas palabras diciendo: Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud. No tendrás otros dioses frente a mí. No te harás ídolos, figura alguna... No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso. Fíjate en el sábado para santificarlo...». Ésta es la alianza de Dios y en ella se escucha y acoge su palabra (Ex 20,1-8). En contra de lo que sucede en el sacrificio griego de Prometeo, aquí no hay envidia entre Dios y los hombres, ni hay tampoco disputa sobre el reparto de los diversos elementos del toro: a Dios se le ofrece la sangre (que aparece como vida del toro) y con ella, con la misma sangre, se rocía el libro de sus mandamientos. Los israelitas empiezan a ser pueblo de Dios, de un Dios misterioso, cuyo rostro no ven, pero que les habla (cf. Ez 28,12-13). Misterioso es Dios y misterioso seguirá siendo a los largo de la historia israelita. Pero su más honda realidad se ha revelado ya en unos mandamientos que vienen a presentarse como documento de alianza: testimonio donde se refleja la voluntad creadora de Dios para con su pueblo y compromiso de acción (de actuación) del mismo pueblo.

(3) *El Código de la Alianza*. Las palabras de los mandamientos se hacen código, libro de la alianza. Sólo allí donde hay palabra puede haber pacto, es decir, diálogo amoroso y firme, promesa efectiva: sólo un Dios que promete y unos hombres que prometen pueden ratificar un compromiso de alianza. En este contexto el hombre se define no sólo como aquel que puede prometer en general, sino como aquel que puede prometer al mismo Dios. En este contexto ha transmitido la Biblia la primera de sus «constituciones», llamada precisamente el Código de la Alianza (cf. Ex 20,22-23,19). Éste sigue siendo el primero y más sagrado de los «libros» israelitas, contenido actualmente en el Éxodo: «Moisés bajó y contó al pueblo todo lo que le había dicho Yahvé, todos sus mandatos; y el pueblo

contestó a una: ¡Haremos todo lo que manda Yahvé! Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras de Yahvé...» (cf. Ex 24,1-8). Se trata, por tanto, de un libro que va a fijar las relaciones de Dios con el pueblo, ratificadas en forma de pacto. Todo lo anterior viene a condensarse en un texto o libro de pacto en el que Moisés lo ha escrito recogiendo las palabras de Dios para leerlas después ante el pueblo. Esto significa que el pacto se hace libro: texto escrito de palabras que expresan el sentido de la acción/norma de Dios y fundan un espacio de existencia consciente para el pueblo (24,7-8). Misterioso se muestra aquí Dios y misterioso seguirá siendo a lo largo de la historia israelita. Pero su más honda realidad se ha revelado ya en forma de libro (= *seper*). No es un texto de cantos de guerra, ni un poema que recoge antiguas tradiciones. El libro que aparece aquí como revelación de Dios y palabra constitutiva de la identidad israelita es documento de alianza: testimonio donde se refleja la voluntad creadora de Dios para su pueblo y compromiso de acción (de actuación) del mismo pueblo.

#### (4) *Sacrificio y sangre de la alianza.*

«Moisés puso por escrito todas las palabras de Yahvé, madrugó y levantó un altar en la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel. Mandó a algunos jóvenes israelitas que ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificio de comunión para Yahvé. Entonces puso la mitad de la sangre en vasijas y la otra mitad la derramó sobre el altar. Después tomó el libro de la alianza y lo leyó en alto al pueblo, que respondió: ¡Haremos todo lo que manda Yahvé y le obedeceremos! Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: Ésta es la sangre de la alianza que Yahvé establece con nosotros por medio de todos estos mandatos» (Ex 24,4-8). Ésta es la fiesta de la constitución del pueblo, el sacrificio de la alianza, donde se ratifica y culmina la pascua. Es una alianza llena de violencia, simbolizada en la sangre\* de los animales sacrificados, que se derrama sobre el altar. Sólo el animal sacrificado garantiza la fidelidad y unión de aquellos que celebran la alianza. De esa forma, la más honda experiencia de la religión israelita viene a quedar ratificada en el signo de la sangre, que así viene a mostrarse como elemento cen-

tral de la experiencia religiosa. Ésta es, sin duda, una experiencia hermosa: la experiencia de un pueblo que se sabe vinculado a Dios por una ley\* que se expresa a través de unos mandamientos\* concretos que Dios mismo ha revelado al pueblo para que viva en libertad. Es como si una misma sangre, potencial de vida, pasara por las venas de Dios y de su pueblo. Por eso se elevan en la falda del monte doce estelas, recordando que el pacto de Dios vincula por encima de las vicisitudes históricas a las doce tribus del viejo Israel histórico cuyos herederos serán, con matices distintos, judíos y cristianos. Para completar el gesto, ofreciendo en nombre de todos su palabra autorizada, Moisés sube al monte con Aarón, sus hijos sacerdotes (representantes de eso que pudiéramos llamar poder sacral) y los setenta dirigentes (*zeqenim* o ancianos) que forman el Consejo legal/ejecutivo (= Senado, Sanedrín) del pueblo israelita (24,9-10). Todos aceptan el pacto de sangre de la alianza y así lo ratifican los representantes legales (sacerdotes y ancianos). Queda así constituido el pueblo israelita con valor y responsabilidad jurídica ante Dios.

(5) *Ruptura y renovación de la alianza.* En la base de la alianza sigue estando la sangre\*, como signo de sacralidad originaria, que hallamos también en otros pueblos (en casi todas las religiones de la tierra). Pues bien, a pesar del compromiso de la sangre de ellos, el Pentateuco afirma que los israelitas han roto la alianza, de manera que cuando Moisés desciende de la montaña con las tablas de la ley, que ratifican y recuerdan la alianza, tiene que romperlas, porque encuentra a los israelitas bailando ante el becerro de oro (cf. Ex 32,1-20). Ellos han roto la alianza, pero Dios la renueva, en gesto de misericordia (cf. Ex 34). Varios profetas han condenado a Israel, porque ha negado la alianza (no ha respondido a Dios), pero anuncian una nueva: «He aquí que vienen días, dice Yahvé, en los cuales haré nueva alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como la alianza que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos invalidaron mi pacto, aunque yo fui un marido para ellos, dice Yahvé. Pero éste es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días: infundi-

ré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,31; cf. Ez 37,26).

(6) *Aplicaciones. Judíos y cristianos, pueblo de la alianza.* La exigencia de la fidelidad a la alianza ha definido y distinguido a los israelitas a lo largo de los siglos, pero se ha expresado de formas distintas. El Dios israelita de Ex 19-24 sigue siendo señor de teofanía cósmica: por eso se recuerda su presencia en el volcán y fuego de la montaña sagrada. Pero su verdad más honda no se expresa ya por el prodigio del fuego admirable, sino en la ley de vida que ofrece/revela a los humanos para establecer con ellos una alianza. Para cumplir mejor la alianza se separaron algunos y vivían separados, como los fariseos y esenios de Qumrán. Por su parte, el judaísmo rabínico ha condensado el cumplimiento de la alianza en el estudio y cumplimiento de la Ley, entendida de un modo nacional. También Jesús y sus seguidores cristianos han querido renovar (actualizar) y extender la alianza israelita a las naciones: ellos vincularon la alianza con la «sangre de Jesús», es decir, con su entrega a favor del Reino. Así pudieron hablar de una «alianza nueva» retomando y actualizando motivos del Antiguo Testamento (cf. Ex 34,1-13; Jr 31,31). Esa nueva alianza cristiana puede verse como una profundización de la antigua, que sigue teniendo valor (en esa línea parecen situarse los textos eucarísticos: Mc 14,24 par; 1 Cor 11,25), aunque algunos de ellos parecen presentarla como una sustitución, pues la antigua ha terminado (cf. 2 Cor 3,6; Heb 9,9; 8,13; 9,15; 12,24).

Cf. K. BALTZER, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchen 1964; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; R. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Herder, Barcelona 1992; D. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, AnBib 21, Roma 1963; J. PLASTARAS, *Creación y Alianza. Génesis y Éxodo*, Sal Terrae, Santander 1969; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel II*, Cristiandad, Madrid 1975, 379-430; J. VERMEYLEN, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Sal Terrae, Santander 1990.

## ALIMENTOS

(↗ *comida, vegetarianos, ecología*). La Biblia hebrea es en gran parte un libro de comidas, vinculadas de un modo

muy concreto a la tierra de Israel, como recuerda (Dt 8,7-8): «Yahvé, tu Dios, te introduce en una tierra buena, tierra en que corren las aguas, manantiales y fuentes que brotan en el valle y la montaña; tierra del trigo y la cebada, de la viña, la higuera y el granado, tierra de olivares y miel (de dátiles)». Estos siete alimentos constituyen para la memoria israelita la expresión privilegiada de una comida bendecida por Dios.

(1) *Lo puro y lo impuro.* En el principio, según la Biblia hebrea, todos los alimentos son puros, como suponen tanto Gn 1 como Gn 2. Pero poco después, tras el gran riesgo del diluvio que significa la ruptura del orden anterior, la misma Biblia nos habla de animales puros e impuros (Gn 7,2.8; 8,20), estableciendo de esa forma una distinción que ha sido detallada por Lv 11 y Dt 14,1-21. Como animales puros, es decir, comestibles, se toman aquellos que parecen responder a una lógica unitaria, de manera que su naturaleza es clara y definida (son sólo terrestres o acuáticos...). Entre los impuros se citan aquellos que parecen tener dos naturalezas, como si fueran mezclados. Sea como fuere, se pueden comer los que rumian y tienen pezuña hendida, pero no los que tienen sólo uno de estos rasgos; de los peces sólo se pueden comer los que tienen aletas y escamas... De todas formas, la división de los animales puros e impuros no responde a unos motivos biológicos, sino simbólicos y religiosos que hoy nos resultan difíciles de precisar. El más importante de los animales impuros es el cerdo, quizá por haber sido sacrificado a los dioses. Más que por su materialidad, entendida en forma de proteínas o calorías, en un plano religioso, los alimentos resultan importantes porque son un signo de Dios y sirven para distinguir la realidad, de un modo simbólico, dividiéndola entre aquello que es puro e impuro. Esta distinción se aplica en todos los campos de la realidad, entendida de un modo dual, desde el mismo principio de la Biblia, tal como muestra el árbol del conocimiento «del bien y del mal» (cf. Gn 2-3). En esa misma línea se sitúan los dos chivos\*, el expiatorio y el emisario. La *halaká* o normativa legal sobre alimentos puros e impuros constituye uno de los elementos distintivos del judaísmo del tiempo de Jesús, como indica la disputa de Mc 7, donde Jesús afirma

que, en sí mismos, todos los alimentos son puros (Mc 7,21). Así lo ha destacado también Pablo, en su polémica con los judeocristianos, aunque aquí el tema no es tanto la distinción de alimentos puros e impuros, sino la de alimentos sacrificados a los ídolos o no sacrificados (idolocitos\*; cf. Rom 14,2-4.21; 1 Cor 8,1-13; Ap 2,14.20).

(2) *Carne y sangre* (sacrificios\*). Según el Génesis, los hombres del principio eran vegetarianos\*: dominaban sobre los animales, pero sin matarlos (cf. Gn 1,28-30 y 2,19-22). Tras el diluvio, ellos se convierten, por ley de Dios, en dictadores o depredadores de animales, matándolos para alimentarse de ellos. Esa nueva actitud había aparecido ya en el gesto de Abel, que ofrece para Dios los primogénitos y la grasa de los sacrificios (Gn 4,4), pero sólo se confirma y ratifica con el sacrificio\* de Noé, que sacrifica a Dios tras el diluvio los primogénitos de los animales puros (cf. Gn 8,20). Dios y el hombre se vinculan por tanto sobre el fundamento de los animales sacrificados, en gesto cultural y alimenticio (cf. Gn 9,2-3). A Dios mismo le agrada el sacrificio de animales y en esa misma línea él concede a los hombres el poder para comerlos, instaurando así una nueva ley de alimentación, que sustituye a la vegetariana (paradisíaca) de Gn 1-2. «Vuestro miedo y terror se impondrá sobre todo animal de la tierra, y sobre toda ave de los cielos... Todo lo que se mueve y vive os servirá de alimento; yo os lo concedo, lo mismo que las legumbres y plantas verdes. Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis... El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios ha sido hecho el hombre» (Gn 9,2-6). (a) *Ésta es una ley de dominio*. El hombre ha dejado de ser rey pacífico y se convierte en señor-dominador de los animales, a los que Dios mismo pone bajo su poder, es decir, bajo el dominio de sus manos y su boca, de manera que los puede consumir. (b) *Es una ley de terror*. Los animales vivían antes en idilio de paz bajo el señorío de hombres, compartiendo el mismo suelo, comiendo los mismos frutos, enriqueciéndose con la misma riqueza de su vida. Pues bien, ahora ha surgido la ruptura, de manera que los animales tendrán miedo y terror (*mora, jat*) de los hombres. El señor bueno y protec-

tor de las fieras (en la línea de la *potnia therôn*, protectora de animales según el mito griego) se ha convertido en destructor, depredador y enemigo de los animales. (c) Ésta es una *ley de alimentación*. El texto supone que hay algo irregular en nuestra historia: el nuevo pacto de vida de Dios (expresado por el arco iris\*, amenazante y gozoso, que brilla en la tormenta de las nubes) es signo de la nueva humanidad violenta, dominada por varones que viven matando animales. Por eso, en este contexto, se introduce la ley de la sangre\*, en su doble nivel: no comer sangre animal, no derramar sangre humana.

Cf. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid 1991; P. DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie*, Istituto Biblico, Roma 1994; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000.

## ALMAS DE LOS MUERTOS

(↗ *espíritu, ruah, juicio*). En sentido estricto la antropología bíblica no es dualista sino unitaria: ve al hombre como unidad y no como un compuesto de alma y cuerpo. Por eso, la muerte no es una separación de dos sustancias (alma y cuerpo), como en cierto dualismo griego según el cual el cuerpo vuelve a la tierra y el alma sube al cielo o a Dios de donde había caído.

(1) *El alma, lo más débil*. En el principio, el alma no es lo más fuerte, la sustancia superior y poderosa que logra dominar el cuerpo y dirigirlo, sino lo más débil: es como una sombra, lo que queda del cuerpo que ha muerto, al menos por un tiempo, hasta que se pierda su memoria. Por eso, se puede decir que las almas son el recuerdo de los muertos. Dentro de la tradición israelita antigua, las almas o espíritus de los muertos están en el Sheol\*, campo de sombra (sin futuro ni evasión), donde todos los hombres y mujeres desembocan sin remedio, pues no se piensa que haya verdadera vida tras la muerte. Por eso, y sobre todo por el descubrimiento de la trascendencia de Yahvé, como Dios único, el Antiguo Testamento ha prohibido el culto de los muertos, es decir, la veneración de las almas de los muertos como realidades divinas (cf. Lv 20,27; Dt 18,11; 26,14; 1 Sm 28,3-9). Pero el mismo hecho de que se prohíba la veneración, culto y evocación de los

muertos significa que ha habido en el fondo de Israel un tipo de creencia en el carácter espiritual y superior de las almas, una creencia que el yahvismo no ha logrado erradicar nunca del todo. Pues bien, por una inversión normal, al prohibir el culto de los muertos como tales, es decir, al negar a las almas un carácter sagrado o divino por sí mismas, el culto israelita ha podido poner de relieve un tipo de relación distinta de las almas con Dios. En esa línea, al final del Antiguo Testamento se empieza a creer que los muertos (sus almas) pueden estar esperando la llegada del juicio o culminación (cf. Dn 12,1-3). El texto que más desarrolla el tema es *1 Henoc\**, donde se habla del lugar de los muertos, divididos en tres o cuatro compartimentos, que aparecen como cavidades lisas y profundas: «Son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos. Para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres. Estos lugares han sido hechos para que las almas de los muertos permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta que llegue su plazo... Y vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose» (*1 Hen 22,3-5*).

(2) *La suerte de las almas*. Estos muertos no son puros espíritus, han perdido el cuerpo antiguo, pero no son incorporeales, sino que siguen formando parte de la corporalidad cósmica. Por eso aguardan en sus propios espacios, en los confines de la tierra, y todos se lamentan. Unos se quejan porque han sido asesinados, como Abel, que clama contra la stirpe de Caín hasta que acabe su simiente sobre el mundo (cf. *1 Hen 22,7*), y lo mismo aquellos que murieron cuando la invasión de los Vigilantes (cf. *1 Hen 9,3.10*). Otros muertos, en cambio, parecen quejarse porque sufren ya una especie de castigo anticipado, hasta la llegada del gran juicio; son las almas de los asesinos y violentos. Así pueden separarse los diversos muertos. (a) Las almas de los justos viven ya una especie de gloria anticipada «allí donde mana una fuente de agua viva y sobre ella hay una luz» (*1 Hen 22,9*). (b) Los pecadores que no fueron castigados en el mundo empiezan a sufrir en esas cavidades hasta el día del juicio, cuando se complete y ratifique para siempre su castigo (*1 Hen 22,11*). (c) Los pecadores

castigados ya en el mundo parecen seguir sufriendo allí, sin necesidad de someterse a juicio nuevo (cf. *1 Hen 22,13*). (d) Los justos asesinados en el tiempo de los pecadores elevan su voz ante Dios, pidiendo la venganza final (cf. *1 Hen 22,7.12*). Nos hallamos, sin duda, ante una antropología judicial, de tipo moralista, que proyecta sobre el fin de los tiempos una forma especial de entender la historia y sociedad humana. Se trata de una antropología de tipo cósmico, en la que cielo y tierra se siguen vinculando (como en Gn 1,1 y Ap 21,11), de manera que no se puede hablar de espíritus o almas puras, sin ningún tipo de corporalidad.

(3) *Pervivencia de las almas, resurrección de los muertos*. Estrictamente hablando, el pasaje de *1 Henoc* no ha desarrollado la idea de una resurrección\* interpretada como nueva creación que ratifica (e invierte) la marcha anterior de la historia, en la línea de Dn 12,1-3; pero tampoco defiende una inmortalidad\* espiritual de tipo ontológico, propia de Platón o de aquellas religiones y filosofías que sostienen que las almas son en sí divinas y trascienden los límites del tiempo y el espacio, separándose del cuerpo por la muerte y pasando así a vivir en su nivel de eternidad afortunada, superado ya el tiempo de condena de la historia. Este pasaje, que ofrece uno de los testimonios más antiguos del valor trascendente de la vida humana, pone de relieve la importancia de la relación positiva, o negativa, de los hombres con Dios, a quien conciben como fuente y sentido de la existencia. Dn 12,2 afirmaba que «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados o se levantarán, unos para vida eterna, otros para vergüenza y confusión perpetua», poniendo así de relieve el aspecto más futuro de la culminación escatológica, entendida como nueva obra de Dios, en continuidad con la antigua. A diferencia de eso, *1 Hen 6-36* (sin negar el aspecto futuro) ha destacado ya el carácter actual de la salvación o condena de las «almas», suponiendo que la pervivencia de los muertos depende de la relación especial que hayan tenido y tengan con Dios, en dimensión de gracia (o de rechazo de la gracia). Al afirmar que las almas están esperando el juicio en las cavidades del extremo de la tierra, *1 Hen 6-36* supone que ellas se en-

cuentran todavía en camino: aguardan la culminación de su diálogo con Dios, siempre dentro del mismo contexto cósmico: ellas siguen formando parte de un mundo, distinto del nuestro, pero mundo verdadero. *1 Henoc* no espera una culminación inmaterial de los espíritus (en clave de inmortalidad extracorpórea), sino un tipo de relación cósmica distinta, que se expresa en el árbol de la vida y en la tierra (monte) de plenitud para los justos. El Nuevo Testamento, en general, sigue en esa línea, vinculando tres convencimientos: (a) El hombre tiene una relación especial con Dios, de manera que se puede afirmar que posee (o es) un alma-espíritu, que se abre al diálogo con Dios, superando el nivel de las otras realidades del mundo. (b) La relación del alma con Dios se plenifica en la resurrección, es decir, en la culminación de la historia, que se identifica con el reino de Dios. (c) El alma no puede separarse nunca del cuerpo, no es un espíritu puro, sino que sigue vinculada con el proceso cósmico, de manera que la posible salvación o plenitud tiene que formularse en la línea de Ap 21,1: «Un cielo nuevo y una tierra nueva».

Cf. H. C. C. CAVALLIN, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Part I - An Inquiry into the Jewish Background*, Lund 1974; G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HThStudies 26, Cambridge MA 1972; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien I-II*, Gabalda, París 1993.

## ALTAR

(↗ *templo, sacrificio*). Lugar sagrado donde se realizan los sacrificios. Hay en la historia antigua de Israel diversos altares, vinculados a los diversos santuarios en los que se veneraba a Yahvé, Dios de la alianza. Se dice que el primero en edificar un altar fue Noé y después Abrahán (cf. Gn 8,20; 12,7). Los altares israelitas antiguos podían ser de tierra, para evitar que llevaran talladas figuras de dioses. En caso de que fueran de piedra no debían tallarse, sino hacerse de piedras naturales, labradas a cincel (cf. Ex 20,24-25). También podían ser de madera, con el fin de que pudieran transportarse (cf. Ex 27,1; 38,1). Finalmente, encontramos altares de oro, donde se

quemaba el incienso. En el principio había en Israel muchos templos y altares. Pero con la unificación del culto decretada por Josías (639-609 a.C.) e impuesta tras el exilio, con el nuevo templo (515 a.C.), Jerusalén se convirtió en el único templo oficial del judaísmo y el altar de su templo en el único altar de Dios. Sobre esa base se entiende su etiología e importancia.

(1) *Un altar para el templo de Jerusalén. La era de Arauna*. El altar del templo de Jerusalén ha terminado siendo para los judíos de la comunidad del templo el único lugar donde podían ofrecerse sacrificios a Dios y así constituía, con el propiciatorio\* del Santo de los Santos, el centro de la geografía sacral israelita. El sentido y origen de ese altar quedó fijado en un texto etiológico donde se vincula el motivo de la peste y la era de un jebuseo llamado Arauna: «El ángel de Yahvé estaba junto a la era de Arauna, el jebuseo. Cuando David vio al ángel que castigaba al pueblo, dijo a Yahvé: "Yo pequé, yo hice lo malo. ¿Qué hicieron estas ovejas? Te ruego que tu mano se vuelva contra mí y contra la casa de mi padre". Vino Gad adonde estaba David aquel día, y le dijo: Sube y levanta un altar a Yahvé en la era de Arauna, el jebuseo» (2 Sm 24,16-18). El ángel de la peste se ha detenido ante la era de Arauna y ha cesado su trilla de muerte. Dios revela así, en la vieja ciudad jebusea, sobre la roca del trigo, su misericordia salvadora. Eso significa que la vida del mundo recobra su sentido y, a pesar de los pecados del reino (censo de David), hay un lugar donde los hombres pueden recordar y celebrar la gracia del perdón: la era o roca de Arauna, el jebuseo, convertida en altar para implorar la gracia de Dios y celebrar sus sacrificios. Las eras formaban, y han seguido formando, un lugar de reunión, a las afueras de la ciudad. Las eras de Jerusalén estaban sobre la roca, piedra dura donde se limpia el grano, lugar donde se celebra la fiesta de la Cosecha con sus sacrificios. Este dato ha suscitado muchas suposiciones. Puede pensarse que todo el texto es una leyenda cultural jebusita, cananea, aceptada en un momento posterior por los israelitas. Otros añaden que Arauna era el rey/sacerdote de la religión pagana, antes de la conquista de la ciudad por David, que integró su culto en el culto judío...



(2) *Un altar en la era. El Dios del trigo.* Sea cual fuere la realidad histórica de Arauna, el hecho es que la tradición del templo de Jerusalén conserva en su mismo relato fundante la memoria de un pagano (jebuseo) en cuya era detuvo Dios la ira, que se expresaba en la peste. La misma organización estatal del pueblo (expresada en el censo de David) ha suscitado la ira de Dios; por eso es necesario un nuevo tipo de revelación de su misericordia, para impedir que la ira se extienda y que la peste destruya a los hombres. Precisamente en el momento de máxima concentración de poder (en el momento en que David quería construir un estado fuerte, que se fundara en el número y eficiencia de los soldados) tiene que elevarse el altar (y después el templo), como recuerdo del Dios que detiene su ira dejando que el pueblo perviva. Como respuesta a esa gracia se eleva el altar, se ofrecen sacrificios, se construye un templo y se puede orar pidiendo a Dios perdón por los pecados en la antigua era de Arauna, el rey o sacerdote jebuseo. Ésta es, en la Biblia israelita, la última de las grandes teofanías. Judíos, cristianos y musulmanes conservamos el recuerdo de aquel templo, unos para llorar su destrucción (judíos), otros para descubrir que su verdad ha culminado en el Mesías (cristianos) o en el último profeta islámico (musulmanes).

(3) *Altar de bronce.* Con la unificación del culto, el altar central de Jerusalén vino a convertirse en símbolo de identificación nacional. Era el gran altar de los holocaustos\*, colocado delante del santuario. Se llamaba altar de bronce, por el material de su construcción. Tenía evidentemente una gran oquedad para el fuego y por encima una parrilla o enrejado de bronce sobre el cual se colocaban las carnes de las víctimas que debían quemarse (cf. Ex 38,1-7; 39,39; 2 Re 16,14-15). Éste fue, de alguna forma, el símbolo supremo de la sacralidad israelita, el lugar del fuego sagrado, donde se quemaban las víctimas. En este contexto se entiende que para Daniel el hecho de que los reyes sirios y/o los sacerdotes helenizados de Jerusalén quisieran poner sobre el altar de Yahvé un segundo altar, donde se pudiera sacrificar a Zeus u otros dioses, constituyera la abominación de la desolación (cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11). Simbólicamente, este altar judío del templo es el

centro de una sacralidad que se expresa a través de la violencia (sacrificio) y/o de la comunión (comida de las ofrendas).

(4) *El altar del Apocalipsis.* Con la caída del templo de Jerusalén (70 d.C.) cesó el culto del templo, y el gran altar, por el que los macabeos habían combatido, dejó de existir. De esa forma, las alusiones a la profanación del altar que hallamos en el Nuevo Testamento (Mc 13,14 par), que pueden referirse a la pretensión de Calígula, que quiso poner su estatua en el mismo centro el templo de Jerusalén, el año 41 d.C., cambiaron de sentido. Para los cristianos ya no existe en el mundo ningún altar, porque no existe para ellos templo externo alguno. Su templo es Cristo y la comunidad de los cristianos. Su altar es la propia vida de los creyentes, ofrecida y desplegada al servicio del reino de Dios. Pero el simbolismo del altar ha continuado, como supone el Apocalipsis cuando dice que los mártires y los degollados se encuentran bajo el altar de Dios, pidiendo venganza (Ap 6,9). Desde el mismo altar (que debe estar en el cielo) se elevan como incienso cultural, por medio del ángel, las oraciones de los santos (Ap 8,3-5). Por eso es normal que el altar se concibiera como signo de esos mismos santos y como lugar donde Dios habita (cf. 11,1-2). En este contexto simbólico se dice que ese altar toma la palabra y habla, dirigiendo y valorando el proceso final de la historia (Ap 9,13-14; 16,7). Han cesado los sacrificios animales. Queda el altar como expresión de fidelidad de los creyentes y de cumplimiento de la historia de la salvación, como sabe también Heb 13,10. Queda el recuerdo del altar que hubo en Jerusalén, queda la roca de Arauna, bajo la mezquita musulmana de la Roca, en la explanada del templo. Pero la verdadera roca, templo y altar de Dios, son ya los creyentes.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 518-528; K. GALLING, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, Curtius, Berlín 1925.

## AMISTAD

( $\rhd$  *amor, autoridad, Espíritu Santo*). La tradición del discípulo\* amado ha vinculado la experiencia del Espíritu Santo con la amistad entre los creyentes. Allí donde actúa el Paráclito, que es Consuelo y Abogado, los demás poderes o principios reguladores de la vida

acaban siendo secundarios. La comunidad del discípulo amado sólo reconoce la autoridad del Espíritu, que anima y dirige en amor mutuo a los creyentes, como muestra el Discurso de la Cena, que comienza con el deseo del amor mutuo («que os améis unos a otros como yo os he amado»: Jn 13,34) y culmina con la oración por la unidad («para que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros»: Jn 17,21), centrándose en la palabra clave sobre el amor interpretado como amistad y conocimiento compartido: «Vosotros sois mis amigos (*philoí*) si hacéis lo que yo os mando. No os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor, os llamo amigos porque os he manifestado todo lo que he escuchado de mi Padre» (Jn 15,14-15). Desde ese fondo se despliega en su plenitud la autoridad de la verdad («conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»: Jn 8,32), en línea de comunicación y transparencia personal. Esto nos permite distinguir dos modelos de relación mutua: uno es propio del esquema señor-siervo; otro se expresa como amor mutuo (en libertad y entrega personal) entre iguales.

(1) *Señores. Esquema señor-siervo.* Jn 15,14-15 interpreta ese esquema desde una clave religiosa, como signo de imposición. Señores son aquellos que mandan porque saben más, sin tener que justificar su mando, ni compartir su secreto con los subordinados, que son precisamente subordinados o siervos «porque no saben lo que hace su señor» (Jn 15,15). Pueden actuar con apariencia bondadosa (como los sabios de la República de Platón o de la Jerarquía Eclesiástica de Dionisio Areopagita), pero son, en sí mismos, dictadores, pues emplean su mayor conocimiento y/o poder para imponerse a los demás. De esa forma, interpretan el poder como un saber más alto, que sólo ellos poseen, y lo ejercen manejando el secreto, sin ser transparentes ni decir la verdad de lo que hacen. Quienes tienen un tipo de conocimiento como ése «pueden» (pues saber es poder); quienes manejan la buena información tienen oportunidad para imponerse a los demás. Estos sabios gobernantes piensan a veces que es bueno guardar su secreto y dirigir desde arriba, por su don o magisterio, la vida de los otros, pero al fin se vuelven dictadores anticristianos, pues Je-

sús no oculta nada a quienes quiere y habla, nunca miente.

(2) *Amigos. Comunicación transparente.* En Jesús (y en la Iglesia) no puede existir más poder que el poder o autoridad\* de la amistad (de la verdad), que se expresa en forma de comunicación y encuentro directo, de persona a persona. Ésta es una autoridad y comunión transparente, que hace a los hombres *philoí* (amigos): «Os he llamado amigos, porque os he dicho (= os he dado) todo lo que yo he recibido (= he escuchado) del Padre» (Jn 15,15). Jesús comparte con los suyos (les dice) lo que ha oído de su Padre. La misma contemplación se vuelve fuente y sentido de la comunicación, como autoridad comunitaria de amigos que se dicen lo que son y lo que saben. Éste es el sentido de la autoridad cristiana, que supera los secretos del esquema amo-siervo y se despliega como encuentro de personas. La dictadura sacral se funda en la superioridad jerárquica de algunos, que se apoderan en secreto de un poder o saber y de esa forma manejan a los otros (afirmando a veces que lo hacen por su bien). En contra de eso, el Evangelio ha desplegado el poder de la amistad, como transparencia comunicativa, en línea de encuentro personal. Allí donde la autoridad del amor se pone al servicio de otra cosa (poder administrativo o sistema económico-social), el amor se pervierte. Jn sabe que ha llegado el fin de los tiempos, que hemos recibido el Espíritu de Jesús, la Autoridad del amor, que es magisterio interior, testimonio personal y transparencia comunicativa: «Para que todos sean Uno, como nosotros somos Uno: tú, Padre, en mí y yo en ti; para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). No hay autoridad de uno sobre otro, sino comunión de todos. Esa misma comunión es la autoridad, presencia del Espíritu Santo. Las mediaciones ministeriales son por tanto secundarias. Pueden cambiar las formas de organización eclesial, las acciones concretas de la comunidad. Pero debe permanecer y permanece la verdad como libertad y la autoridad como amor mutuo que vincula a los creyentes.

Sobre la relación señor-siervo, cf. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, cap. 4, y MARX, *Manifiesto comunista*. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Amistad con Jesús*, Sigueme, Sala-

manca 1998; C. SPICO, *Teología moral del Nuevo Testamento* I-II, Eunsa, Pamplona 1970-1973; *Agapé en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977.

## AMOR 1. Antiguo Testamento

(↗ *gracia, amistad, gratuidad, she-má, confesión*). Aparece de diversas formas en la Biblia israelita, especialmente en los profetas del amor (como Oseas) y en el Cantar\* de los Cantares, que ha desarrollado la antropología erótica más importante de la historia de Occidente. Del amor de Dios, entendido como misericordia\* universal, que se expresa y expande en el amor entre los hombres, hablan de manera intensa algunos libros del Antiguo Testamento y de un modo muy intenso el libro de la Sabiduría\*. Pero sólo el Nuevo Testamento ha desarrollado de un modo consecuente esa experiencia y exigencia creadora del amor (ágape), dirigido de un modo preferente, aunque no exclusivo, a los enemigos, como muestra el mensaje de Jesús y la teología de Pablo (Rom 12-14 y 1 Cor 13), que estudiaremos de un modo especial.

(1) *Los términos griegos del amor*. Las mejores distinciones antiguas sobre el amor se han hecho en griego y por eso evocaremos las palabras que emplean la Biblia griega y el Nuevo Testamento: eros, ágape y philia: (a) *Eros*. Éste es el término básico para el pensamiento griego, que entiende al amor como deseo y tendencia del hombre hacia aquello que le falta y puede completarle. El Nuevo Testamento utiliza esa palabra en el sentido de «agradar». Así dice que el baile de la hija de Herodías agradó a Herodes (Mc 6,22; Mt 14,6). También dice que Cristo no buscó su propio agrado (*ouk heautô êresen*), sino que aceptó los sufrimientos que le impusieron los otros (Rom 15,3). (b) *Ágape*. La terminología vinculada al ágape constituye la mayor novedad del Nuevo Testamento en este campo. Ágape significa básicamente el amor desinteresado y creador, el amor del que no se busca a sí mismo, sino que ofrece su vida a los demás. Ciertamente, el ágape puede tener un sentido más neutro, de amor en general (como en Lc 7,5), pero en la mayoría de los casos se utiliza para expresar el sentimiento y gesto intensamente cristiano del amor de gratuidad, aplicado a los diversos campos de la vida. Así se ha-

bla del ágape en el amor a Dios (Mc 12,30) y en el amor al enemigo (Mt 5,44; Lc 6,27). Éste es el amor al que Pablo ha dedicado su canto (1 Cor 13), el amor que Dios nos ha mostrado, enviándonos a su propio Hijo como salvador (Jn 3,16), el amor que el mismo Jesús mostró al hombre que quería alcanzar la vida eterna (Jesús, mirándole, le amó: *êgapêsen auton*, Mc 10,21). Sólo este amor gratuito y creador libera a los pobres y hace posible el seguimiento mesiánico. Jesús no impone una ley, no acude al mandamiento. Más allá de la ley, desde la total libertad del amor, invita al hombre que quiere alcanzar la vida eterna, diciéndole que le siga. A pesar de eso, el hombre no acoge la mirada de amor de Jesús, no se deja transformar por él, no le responde con amor. Calcula sus bienes y se marcha, porque es rico. No se ha dejado transformar por el amor mesiánico. (c) *Philia, amistad*. Ciertamente, el amor mutuo es ágape, como dice Jesús cuando pide a los suyos «que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado, pues nadie tiene un amor más grande que aquel que da la vida por sus amigos» (Jn 15,12-13). Les dice que se amen (con ágape) y habla del ágape como amor mutuo. Pero después al referirse a sus amigos les llama *philoí*, añadiendo que los discípulos serán «amigos suyos» (*philoí mou*) si escuchan y cumplen su palabra, viviendo en amor (Jn 15,14). Desde esa base añade la palabra clave del amor cristiano: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; yo os llamo amigos, porque os he dicho (= os he dado) todo lo que yo he recibido (= he escuchado) del Padre» (Jn 15,15). Los hombres no son siervos (*douloi*), sino libres porque son amados y pueden amarse en amistad (*philia*), siendo amigos los unos de los otros. En este contexto puede hablarse del amor entre el Padre y el Hijo (Jn 5,20; 16,27) y del amor que los hombres deben tener a Jesús (1 Cor 16,22). Llegando al final, el ágape (que es amor de donación y gratuidad) se identifica con la *philia*, que es el amor de amistad. En ese contexto se entiende el bellissimo juego de palabras del final del evangelio de Juan, donde Jesús le pregunta a Pedro por dos veces si le ama con amor de ágape (*agapás me?*: Jn 21,15-16), pero la tercera vez le pregunta si le

ama con amor de *philia* (*philéis me?*: Jn 21,17), ofreciéndole el encargo de apa-  
centar las ovejas de Jesús.

(2) *Dios, un amor: Amarás a Yahvé tu Dios...* Una religión como la del Antiguo Testamento consta de muchos elementos sacrificiales y sociales, legales y festivos. En el centro de la fe israelita está la confesión\* del *shemá*, que ha seguido marcando hasta hoy la religión de los judíos y de los cristianos. Éstas son las palabras centrales de la Biblia israelita: «Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es Yahvé (Dios) Único. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Estas palabras que yo te mando estarán en tu corazón. Las repetirás a tus hijos y las dirás sentado en casa o haciendo camino, cuando te acuestes y cuando te levantes...» (Dt 6,4-7). Israel ha sido un pueblo de leyes que han ido fijando su identidad, desde el dodecálogo\* de Si-  
quem (en torno al siglo IX a.C.) hasta la Misná\* (siglos II-III d.C.). Pues bien, en el fondo de todas ellas emerge esta ley del *shemá*, como la más importante. Más que ley coactiva, ésta es una experiencia gozosa de llamada (¡escucha!) y de invitación al amor (¡amarás!). El Dios que aparece en este mandamiento originario no necesita nombres o adjetivos especiales (padre o madre, hijo o esposo...), sino que se presenta simplemente como Yahvé, manifestándose como Amor total que llama (escoge) de un modo gratuito y de esa forma suscita y fundamenta la vida de los hombres. Ciertamente, ese Dios sigue siendo el misterioso Señor de la experiencia de la zarza ardiente (El que Es: Ex 3,14), pero aquí aparece más bien como el que ama y pide amor. Este Yahvé Amor, a quien Israel ha descubierto y reconocido sobre todas las cosas, es Unidad suprema, fuente de vida que se expresa y expande en el corazón (afecto), en la mente (pensamiento) y en la acción (vida entera) de sus fieles, por encima de todas las restantes distinciones nacionales o sociales. Éste es el Dios de la experiencia liberadora, que se expresa a través de los restantes mandamientos: «Yo soy Yahvé, que te saqué de Egipto» (cf. Ex 20,2; Dt 5,6), pero en el fondo de todos ellos se expresa y despliega como amor. Así lo ha sabido y ratificado Jesús, judío entre judíos (cf. Mc 12,28-34). Éste es el Dios

a quien la tradición israelita ha visto como «Dios compasivo y clemente, lento a la ira y rico en misericordia y lealtad, misericordioso hasta la milésima generación, que perdona culpa, delito y pecado...» (Ex 34,6-7). Éste es el Dios del amor para los israelitas, Dios que ellos han querido testimoniar ante todos los pueblos.

(3) *Dios y el prójimo: dos amores* (confesión de fe\*). Cuando le preguntan por el mandamiento más importante de la Ley, Jesús, con buena parte de la tradición judía, cita el *shemá*\*, pero añade el mandato de Lv 19,18: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mc 12,28-34). La novedad de Jesús está en su insistencia en el término común amarás (en griego *agapêseis*, en hebreo *'ahabta*) de Dt 6,5 y Lv 19,18, uniendo los dos mandamientos (amores) y diciendo que no hay otro mayor que ellos. Los dos forman un solo mandamiento: son aquello que el escriba llamaba el primero de todos (*prôte pantôn* de Mc 12,28). Quizá pudiéramos decir que en el principio está la dualidad: la relación con Dios se vuelve relación con el prójimo, es decir, de persona con persona. Se vinculan de modo profundo mi yo y el yo del otro, de modo que no pueden separarse. Éste es el lugar de la genealogía radical de la existencia humana: Dios mismo suscita el yo del hombre, como ser capaz de amarle; pero, al lado de Dios y con Dios, emerge el otro (el prójimo), de manera que la dimensión vertical del amor recibido (¡escucha!) se vuelve relación horizontal del amor compartido. En el lugar donde estaba el amor previo de Dios, y para confirmarlo, viene ahora a expresarse el amor al otro, es decir, al hombre concreto, hombre o mujer, que está a nuestro lado. En el Levítico, ese prójimo es el hermano o miembro del propio pueblo israelita; pero, en un sentido más extenso, es también el pobre y extranjero, es decir, el que rompe las fronteras resguardadas de la propia comunidad (cf. Lv 19,10 y en especial Dt 10,19), como verá el Jesús de Lucas cuando cuenta en ese contexto la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37). Entre el amor a Dios y al prójimo hay una relación que todo el Nuevo Testamento se esforzará por explicitar, desde el anuncio del Reino de Jesús y la experiencia eclesial de la pascua.

(4) *Dios Sabiduría, esposa amada.* La tradición israelita (cf. Prov 8; Eclo 24) ha presentado a Dios como Dama Sabiduría\*, mujer amante que se sitúa en la puerta de su casa, tocando su música, invitando con amor a los que pasan. El libro de la Sabiduría contiene la respuesta positiva de Salomón, rey sabio y signo de todos los verdaderos israelitas que escuchan su llamada y la desean, emocionados: «A ella la quise y la busqué desde muchacho, intentando hacerla mi esposa, convirtiéndome en enamorado de su hermosura. Al estar unida (*sympiôsis*) con Dios, ella muestra su nobleza, porque el dueño de todo la ama... Por eso decidí unirme con ella, seguro de que sería mi compañera en los bienes, mi alivio en la pesadumbre y en la tristeza» (Sab 8,1-2,9). La vida entera se define, según esto, como proceso afectivo. Está en el fondo el simbolismo del Banquete de Platón, con el ascenso amoroso hacia las fuentes de toda realidad (el Bien Supremo). Pero hay una diferencia: el entusiasmo divino parece que lleva a los platónicos más allá del mundo; por el contrario, Salomón enamorado se introduce dentro de este mundo. Pero no se debe exagerar la diferencia. El sabio de la República platónica, transformado por la sabiduría del amor, puede gobernar con justicia a los humanos. El Rey israelita, enamorado desde joven de la sabiduría superior, descubre en ella su gozo (disfruta) y gobierna con su ayuda. El varón/mujer perfecto no es aquel que se clausura en un ejercicio contemplativo, aislado de este mundo. El verdadero amante de la Sabiduría sale al mundo, escucha el misterio de la realidad y deja que ella le emocione, le dé fuerza, le transforme. Al llegar aquí reciben su sentido los rasgos filosóficos con los que se describe a la Sabiduría en Sab 7,22-28: ella es efluvo del poder divino, emanación de la gloria de Dios... Descubrimos así que ella es el mismo Dios en cuanto amable; hay en nuestro corazón un gran vacío: estamos hechos para Dios, a él buscamos en camino amoroso. Desde ahí se puede entender el tema del amor en el Nuevo Testamento.

Cf. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; C.

SPICO, *Agapé en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969.

## AMOR 2. Pablo: 1 Cor 13

( $\rightarrow$  *gracia, perdón, juicio, Pablo*). El amor constituye el tema central del Nuevo Testamento, que podemos interpretar como revelación del ser de Dios en Cristo: «Tanto amó Dios al mundo que le ha dado a su Hijo unigénito, para que no se pierda, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,13-17). Tratar del amor es tratar de todo el Nuevo Testamento, partiendo del Sermón de la Montaña (Mt 5-7; Lc 6,20-45) hasta el Apocalipsis (Ap 21-22). Por eso hemos introducido el tema en diversas entradas: gracia, perdón, juicio, etc. Aquí, de forma unitaria, trataremos de las falacias, cualidades y permanencia del amor, tal como ha sido evocado por Pablo en 1 Cor 13, que ha partido, sin duda, de unos motivos anteriores, que él ha encontrado y desarrollado dentro de su Iglesia.

(1) *Falacias o riesgos del amor.* El amor es lo más grande, lo más fuerte. Pero es también lo más frágil, de forma que puede convertirse en principio de engaño. En esa línea, en la primera parte de su canto al amor (1 Cor 13), Pablo desarrolla los tres posibles engaños de un amor aparente, que toma en la Iglesia «formas de bondad» o de grandeza para engañar mejor a los hombres. (a) *Si hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles* (1 Cor 13,1). La primera ideología o falsedad del amor está vinculada a una perfección mística, que se autodeclara importante, pero que es sólo palabra vacía, propia de aquellos que dicen conocer y hablar las lenguas de los hombres (en plano de mundo) y de los ángeles (en plano de perfección espiritual), pero sin amar a los demás. Éstos son los que todo lo hablan, dominando lenguajes, con apariencia de verdad más alta, para sentirse perfectos e imponerse sobre los demás, pobres hombres de la baja tierra. Estos hablantes de lenguas son hombres y mujeres «poderosos», en línea individual o social. Pablo no niega ni discute sus capacidades, pero diría que ellas pueden alcanzarse con medios psicológicos o parapsicológicos (de penetración mental), poniéndose al servicio de la des-

trucción humana (diabólica). En nuestro tiempo se podría decir que esos hombres que todo lo hablan controlan las redes informáticas y los grandes canales de propaganda, como si fueran dueños de la palabra universal, y en algún sentido lo son: la voz de sus falsas campanas parece la única que tañe en el mundo. Pero en realidad están vacíos, son como metal que suena sin contenido humano, o con el contenido de la violencia dominadora (del bronce de campana hecho cañón para la guerra). (b) *Y si yo tuviera profecía...* (1 Cor 13,2). Posiblemente, esta segunda unidad trataba, en principio, sólo de la profecía, pues de ella y de las lenguas en la Iglesia se ocupa todo el capítulo siguiente de la carta (1 Cor 14), pero el texto actual distingue y vincula profecía, gnosis y fe posesiva. (1) «Si yo tuviera profecía...». En sentido externo, la profecía es algo que se tiene, como cualidad que se posee, sin que ella se identifique con la propia persona. Por eso, se puede afirmar que aquellos que tienen profecía y no aman están vacíos, son como una simple voz ambulante, pura máscara sin interioridad. (2) «Y si yo viera todos los misterios y toda la gnosis...». La profecía, especialmente en los apocalípticos (como en los libros de Daniel\* o Henoc), está llena de visiones y revelaciones, de tal forma que, en tiempos de Jesús, se tomaba a los profetas como videntes que penetraban en los misterios (del fin de los tiempos) y en la gnosis (conocimiento del Dios escondido). Pues bien, Pablo se considera vidente y gnóstico, pues ha visto a Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15,3-7) y ha sido raptado al tercer cielo, donde ha contemplado y escuchado cosas indecibles (2 Cor 2,1-11). Pero, al mismo tiempo, sabe que una visión sin amor es nada o menos que nada, es mentira. (3) «Si yo tuviera fe hasta para trasladar montañas...». Esta fe que «se tiene» y de la que uno puede estar orgulloso (cf. también 1 Cor 12,9), entendida como capacidad de hacer cosas milagrosas (mover montañas: cf. Mt 17,20 par), puede vaciarse de sí misma, convirtiéndose en máscara externa sin amor, como sabe el mismo Evangelio (cf. Mt 7,22); la verdadera fe como experiencia de gratuidad en el amor es para Pablo una cosa distinta (cf. Rom 1,17; 5,1; Gal 2,16). (c) *Y si yo repartiera todos mis bienes...* (1 Cor

13,3). De las lenguas (mística) y de la profecía (visiones, gnosis, milagros) pasamos al nivel de la comunicación económico-personal. Muchos piensan que las cosas se arreglan con dinero y en parte tienen razón, como la misma Biblia sabe cuando pide que demos a los pobres aquello que tenemos, para que así puedan saciar sus necesidades (cf. Mc 10,17-22; Mt 25,31-46). Pero el simple «dar» material no es suficiente, como matiza, por ejemplo, el relato de las tentaciones de Jesús (Mt 4; Lc 4). En esa línea se sitúa este pasaje, cuando habla de un engaño de los que sólo dan dinero, pues se buscan a sí mismos al hacerlo, y de un engaño del martirio de aquellos que convierten su entrega en un medio de imposición sobre los otros. Éste es el lugar de la patología del amor, el lugar del engaño supremo de los que parecen emplear medios mejores y más desprendidos (costosos) para imponerse sobre los otros.

(2) *Cualidades del amor*. En contra de las falacias (1 Cor 13,1-3), eleva luego Pablo (1 Cor 13,4-7) un canto al amor (ágape), como experiencia de gratuidad y comunión de Dios que vincula a los hombres de un modo interior (en la comunidad eclesial) y exterior (en apertura hacia los demás). Pablo no habla aquí de una pura emoción sentimental, ni de un poder de unidad erótico-filosófica (como Platón en su Banquete), ni de la vinculación legal de un grupo de personas (como en cierto judaísmo), sino de la experiencia radical de Dios en la vida de los hombres que se aman simplemente como humanos. Éstos son sus rasgos: (a) *El amor tiene gran ánimo, el amor es bondadoso* (1 Cor 13,4). En griego se dice *makro-thymeí*, es decir, tiene un gran *thymos* o ánimo. Algunas traducciones prefieren decir que es paciente, en el sentido de capaz de aguantar y mantenerse. Ambos matices, el más activo (animoso, longánime) y el más receptivo (paciente), son apropiados y expresan la capacidad de aguante y la potencia creadora del amor, que permanecen firmes allí donde todas las restantes cualidades fallan o se acaban. En ese sentido se añade que es bondadoso (*khresteuetai*), con el matiz de útil: aquello que siempre sirve y siempre vale. (b) *No tiene envidia, no se jacta, no es engríe* (1 Cor 13,4). De las

notas positivas (es animoso, bondadoso) pasa el canto a las negativas, que nos irán acompañando desde ahora, pues del amor hacemos mejor lo que no es que lo que es. La primera dificultad que el amor debe superar es la envidia (*zelos*), aquella actitud o vicio que nos lleva a enfrentarnos a los otros para destruirles (pues sentimos que nos impiden ser) o para utilizarles, poniéndoles bajo nuestro dominio. Frente a la envidia está el descubrimiento gozoso del otro en cuanto distinto, el gozo de que el otro sea, de que viva, de que triunfe. En este sentido, el amor nos capacita para salir de nosotros mismos, transformando la envidia mimética (que es vivir a costa de los otros, dependiendo de ellos o luchando contra ellos) en comunión gratuita. Por eso, el que ama no se jacta ni engríe, es decir, no se encierra en sí mismo, para imponerse a los demás, en actitud de miedo perpetuo (tengo que elevarme sobre los demás para sentirme seguro), sino que al gozarse en los otros descubre también su propio valor y no tiene que luchar por conseguirlo ni imponerse. (c) *No se porta sin decoro, no busca su propio provecho* (1 Cor 13,5). Portarse indecorosamente se dice en griego *a-skhêmonein*, romper el *skhêma* o forma apropiada de existencia, quebrar el equilibrio de la vida, romper una armonía que nos permite convivir. Eso significa que el amor vincula, traza puentes, de manera que ofrece a cada uno un lugar en la vida, un espacio decoroso y digno, en humanidad, distinto para cada uno, apropiado para todos. El *skhêma* (= esquema o decoro) del amor puede resultar diverso en las diversas circunstancias, de manera que lo que en un momento o contexto parece decoroso (que las mujeres vayan veladas: cf. 1 Cor 10,1-16) resulta indecoroso en otros. Hay, sin embargo, un decoro fundamental, que se expresa en la segunda parte del texto: «el amor no busca su provecho propio». Ésta es la melodía firme, ésta es la base del amor: que cada uno busque el bien de los otros, no el propio; que piense, sin cesar, en lo que al otro le conviene, no según el esquema del que ama, sino según el del amado. Para eso es necesario que el amor dialogue, que dialoguemos en igualdad, escuchándonos unos a los otros, para así conocer lo que nos piden o quieren de nosotros.

(d) *No se irrita, no piensa en el mal* (1 Cor 13,5). En el caso anterior se supone que hay un orden o decoro, que se expresa allí donde cada uno busca el bien ajeno. Ahora se supone que la vida de los hombres se encuentra amenazada por una gran irritación o paroxismo de violencia, para la que sólo existe un remedio: el amor que se expresa y mantiene en forma de concordia (el amor que lleva al gozo y la paz: Gal 5,22). Sólo en este contexto se puede añadir: «no piensa en el mal», no toma en cuenta el mal que le hacen. Esta formulación nos lleva al centro del Sermón de la Montaña, donde Jesús pedía a los suyos que no respondieran al mal con lo malo, sino que perdonaran a los enemigos (Lc 7,27-36). Así lo ha dicho el mismo Pablo en Rom 12,17, al proclamar el perdón que nace del amor y que supera la violencia con la paz interior (no se irrita), renunciando a responder a la violencia con violencia. (e) *No se alegra de la injusticia, sino que se alegra con la verdad* (1 Cor 13,6). Al lado de la envidia, con la falta de decoro y la irritación anterior, se eleva ahora la injusticia, como riesgo básico de un mundo amenazado por la mentira y por la lucha de todos contra todos. Injusticia (*a-dikia*) es aquello que va en contra de la *dikaiosisyne*, tanto en el sentido griego (orden social), como en el bíblico (acción salvadora y gratuita de Dios). Alegrarse en la injusticia significa asumir la maldad de los hombres y aprovecharse de ella, para provecho propio. Frente a eso está la alegría por la verdad, entendida como gozo más alto del amor. Lo opuesto a la injusticia no es sin más la justicia, sino la verdad o fidelidad de Dios, que se muestra divino al amar, fundando así la más alta alegría. (f) *Todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera* (1 Cor 13,7). Igual que un tejado cubre la casa y permite que sus habitantes vivan al resguardo de viento y lluvia, así el amor resguarda y cubre a los amantes de un modo total y para siempre. El amor es esa cobertura de Dios que mantiene protegida nuestra vida, libre de la irritación y la tormenta de los tiempos, en fe y en esperanza. Por eso se añade que el mismo amor «lo cree todo, todo lo espera». Fe y esperanza son aquí expansiones del amor, porque sólo el amor es capaz de confiar siempre (de ponerse

en manos de Dios, estando en manos de los otros) y de mantenerse a la espera, sabiendo que la vida es camino de Dios. (g) *Siempre permanece* (1 Cor 13,7). Al decir que permanece (*hypomenei*) no se quiere indicar que aguanta simplemente de un modo pasivo, sino que se mantiene firme, de manera activa, en todo tiempo y lugar (en el doble sentido de la palabra *panta*). Quizá pudiéramos añadir que el mismo amor es paciencia creadora, dando a esa palabra el sentido que recibe en el Apocalipsis (cf. *hypomoné*: Ap 1,9; 13,10; 14,12): en medio de la gran lucha de la historia permanece y triunfa la paciencia del amor que es Dios y que se revela en los creyentes, es decir, en aquellos que son fieles al Cordero sacrificado. Pero en 1 Cor 13 Pablo no habla del Cordero-Cristo, ni de otros motivos confesionales cristianos, sino de amor universal, abierto a la humanidad en cuanto tal, un amor que siempre permanece. Las realidades del mundo cambian, todas se acaban y mueren. Sólo la paciencia activa queda, como presencia y permanencia de un amor que todo lo cubre, lo cree y lo espera, superando así el desgaste del tiempo y revelando en medio de esta vida de engaños el rostro verdadero del hombre (es decir, el mismo ser divino).

(3) *Permanencia del amor*. El canto de 1 Cor 13,4-7 terminaba diciendo que el amor lo cubre todo (como tejado firme que cobija lo que está bajo su amparo) y siempre permanece (porque tiene el poder de la paciencia duradera). El nuevo pasaje (1 Cor 13,8-13) retoma ese motivo, para desarrollarlo de un modo aclaratorio. Por eso empieza con una frase programática, que condensa lo anterior e inicia lo que sigue: el amor nunca cae (1 Cor 13,8). Las realidades de este mundo se derrumban, todas caen con el tiempo (por ser tiempo), como sabe la tradición apocalíptica cuando anuncia la catástrofe del fin del mundo (Mc 13,25: «los astros del cielo caerán...»). Mueren las culturas, acaban los estados, perecen las personas. Pues bien, en este trance de gran acabamiento en el que muchos repiten el dicho popular de «comamos y bebamos que mañana moriremos» (cf. 1 Cor 15,32), se eleva nuestro texto y dice: el amor nunca cae. Esta permanencia define la antropología escatológica de Pablo (1 Cor 15) y se expresa aquí en

cuatro partes. (a) *De la profecía imperfecta al conocimiento pleno*: «La profecía desaparecerá, las lenguas cesarán, la gnosis desaparecerá. Pues sólo conocemos en parte y sólo en parte profetizamos; pero cuando llegue lo perfecto desaparecerá lo que es parcial» (1 Cor 13,8-10). Don de lenguas, gnosis y profecía expresan un conocimiento inicial y parcial, son signo de un mundo tanteante que busca la plenitud (lo que es *teleion*). Pues bien, esa perfección, a la que aspira el cosmos (cf. Rom 8,8-25), se identifica en el fondo con el amor; por eso, cuando llegue el amor pleno, cesará todo lo restante. (b) *El niño y el adulto*: «Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño. Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño» (1 Cor 13,11). Los evangelios sinópticos han dado al niño un valor y estatuto religioso, haciéndolo signo del reino de Dios (cf. Mc 9,33-37; 10,13-16). Pablo, en cambio, le mira aquí de otra manera: el niño es heredero de los bienes del padre, pero mientras sea menor de edad se encuentra sometido a los poderes de este mundo, que son como administradores y ayos, que organizan y resuelven los asuntos en su nombre; sólo cuando alcance la mayoría de edad el niño podrá ser dueño de sí mismo y decir ¡padre!, en libertad de amor (Gal 4,1-7). Profecía, don de lenguas y gnosis son experiencia y tanteo de niños que aún no han crecido y no viven del todo, porque están bajo la ilusión de su conocimiento parcial, bajo el dominio de los mayores. El amor, en cambio, se interpreta como expresión de edad adulta, descubrimiento y cultivo de la libertad al servicio de la vida. (c) *El espejo y la realidad*: «Ahora vemos por un espejo, en enigma, entonces, en cambio, veremos cara a cara. Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré como he sido conocido» (1 Cor 13,12-13). El ahora, tiempo de este mundo (que antes se hallaba definido por la profecía y el don de lenguas, con un conocimiento imperfecto), aparece aquí simbolizado por la imagen de un espejo borroso, que no nos permite descubrir el sentido más hondo de la realidad, de manera que sólo vemos imágenes confusas, enigmáticas, que nos obligan a ir adivinando la verdad más honda. Parecemos así condenados a un conocimiento parcial, como niños que quie-



ren ser grandes un día y conocer lo que ha sido y será, para volverse dueños de sí mismos. Pues bien, en medio de este mundo enigmático tenemos una seguridad superior, algo que es firme, la certeza del amor, que es anticipo del futuro, comienzo de paraíso. El amor abre, por tanto, la puerta del cielo, anunciándonos la llegada de un tiempo en que veremos cara a cara, conoceremos como somos conocidos... «Veremos cara a cara», «conoceremos como somos conocidos», es decir, veremos a Dios como él nos ve, penetraremos en el misterio de su entendimiento total, que es comunión de amor. Ésta es la experiencia y esperanza del amor completo de las bodas finales de Ap 21-22.

Cf. A. NYGREN, *Eros y Ágape. La idea cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona 1969; R. SCHNACKENBURG, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; X. PIKAZA, *Palabras de amor*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006; C. SPICO, *Teología moral del Nuevo Testamento I-II*, Eunsa, Pamplona 1970-1973; *Agapé en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977.

## ANA, CÁNTICO DE

(↗ *Magnificat, inversión*). El cántico de Ana (1 Sm 2,1-10) vincula dos de los temas centrales de la vida de una mujer israelita: el nacimiento de un hijo y la victoria del pueblo, simbolizada precisamente por el nacimiento de ese hijo (como en el Canto de María, la madre de Jesús: Lc 1,46-55). En este contexto evoca Ana la gran inversión de la historia: «Se rompen los arcos de los héroes, mientras los cobardes se ciñen de valor. Los hartos se contratan por el pan, mientras los hambrientos engordan. La estéril da a luz a siete hijos, mientras la madre de muchos queda baldía» (1 Sm 2,4-5). Esas palabras recogen las tres contradicciones principales de la historia: (1) la militar, que enfrenta a los *gibbôrim* o valientes con los cobardes, incapaces de hacer guerra; (2) la económica, que escinde y divide a los hombres en ricos y hambrientos; (3) la demográfica, que enfrenta a las familias y grupos numerosos con las familias más pequeñas. La acción del Dios Yahvé, cantada por la madre Ana, invierte y supera esa ruptura e injusticia, abriendo a los hombres un camino distinto de existencia,

más allá de los valores impositivos de este mundo, de manera que los cobardes venganzan, los pobres se enriquezcan y se asegure el despliegue de la justicia de Dios en la historia israelita. Frente al tema de la guerra\* injusta (opresión cananea) emerge y se sitúa en primer plano la experiencia y esperanza de una guerra justa en la que triunfen precisamente aquellos que se encuentran en el margen de la sociedad, es decir, los oprimidos, los pobres y los poco numerosos. Ana, madre antes estéril, mujer antes despreciada, ha sabido proclamar la esperanza de los oprimidos y los pobres, abriendo un camino real de transformación donde el cambio militar (inversión revolucionaria y creadora) se inscribe dentro de un cambio total del ser humano, que comienza por la economía (supresión de la riqueza injusta) y culmina en la demografía (abundancia de vida). En la línea de su canto se inscribe no sólo el programa de Jesús, tal como aparece en el canto de su madre (cf. Lc 1,46-55), sino el anhelo de la humanidad que busca la justicia, aunque, desde la gran tradición profética de la paz y desde el Nuevo Testamento, ese anhelo ha de expresarse en forma de no violencia activa.

## ANALEPSIS Y PROLEPSIS

Términos que suelen emplearse en el análisis o crítica narrativa de los textos bíblicos, evocando las referencias al pasado (analepsis, retrospectivas) y al futuro (prolepsis, anticipaciones). Hay retrospectivas internas, cuando se alude a acontecimientos que se han narrado en un momento anterior del mismo texto (cf. Mc 8,15-21), y retrospectivas externas, cuando se alude a hechos que no han sido narrados por el redactor del texto, pero que el lector ya conoce, pues forman parte del macro-texto de la Biblia (o de la cultura de los lectores), como cuando Jesús dice que «al principio» no era así o cuando supone que Dios creó en ese principio todas las cosas (cf. Mc 10,6; Jn 1,28). Las anticipaciones aluden a hechos que aún no han sucedido en el momento en que se sitúa la historia narrada, pero que el redactor del texto y los lectores pueden y deben conocer. Así cuando se dice en Jn 11,48 que los destruirán o que Jesús volverá a Gali-

lea (Mt 26,32). Las analepsis y prolepsis permiten entender la Biblia como un metarrelato unitario, donde los diversos momentos y personas se vinculan entre sí hasta formar un conjunto textual, abierto por la creación (Gn 1-2) y culminado por la nueva creación (Ap 21-22). En esta línea, los exegetas antiguos decían que el Antiguo Testamento se cumple en el Nuevo y que el Nuevo está latente en el Antiguo. Ellos desarrollaron, además, con métodos de tipo simbólico, un conjunto de tipos y antitipos, que servían como referencias cruzadas para entender en su unidad el conjunto de la Biblia canónica.

### ANANÍAS Y SAFIRA

(Hch 5,1-11) (↗ *Simón Mago*). Personajes probablemente simbólicos que Lucas ha introducido en el libro de los Hechos para poner de relieve el valor vital de la comunicación de bienes y de la verdad dentro de la Iglesia. La historia de Ananías y Safira está llena de rasgos parabólicos (con paralelos en otros contextos culturales), aunque es posible que entre los «pobres» de Jerusalén (cf. Rom 15,26; Gal 2,10) se conservara algún recuerdo de este tipo. Por medio de esta historia, Lucas ha querido indicar la exigencia de claridad económica: la Iglesia no tiene medios de control y presión (medios de sistema, con policía y cárcel) para obligar a sus fieles a compartir los bienes; pero allí donde esos fieles se comprometen a vivir en comunidad y comparten sus posesiones han de hacerlo en claridad, sin mentir a los hermanos (pues empiezan a vivir para la Iglesia y de la Iglesia: dan lo que tienen, reciben lo que necesitan). Un engaño en este campo conduce a la muerte. El primer dogma de esta Iglesia es la comunión voluntaria de bienes; su primera y más peligrosa heterodoxia consiste en aprovecharse de esa comunión, bajo capa de piedad, mintiendo a los hermanos. Quien eso hace, cristianamente, ha muerto. Así debe entenderse esta durísima historia, que se eleva como aviso primero, parénesis sangrienta, al principio de Hechos: el dinero de la Iglesia no puede organizarse en forma de sistema, sino en línea de gratuidad; pero quien engaña en este campo a los hermanos se destruye a sí mismo.

### ANARQUISMO

(↗ *conquista, federación de tribus*). Algunos autores han supuesto que, al rechazar el feudalismo de los estados cananeos y de las monarquías militares del oriente, en el tiempo de la federación de tribus (siglos XII-XI a.C.), los israelitas condenaron toda forma de poder político. Ciertamente, como supone el libro de los Jueces y el comienzo de 1 Sm, ellos se opusieron al ejército centralizado y clasista de los reyes de Canaán, pero no para negar el poder, sino para mantenerlo en manos de todo el pueblo, creando así un ejército unido de federados de Yahvé (cf. 1 Sm 8,10-22; Jc 9,7-15). El poder no era privilegio de una clase militar, sacerdotal o administrativa, sino responsabilidad del pueblo. Muchos suponen que el poder es ciego o destructivo y que, si quedara en manos de una «masa», acabaría desembocando en la violencia pura o en la batalla universal y por eso quieren concentrarlo en manos de unos pocos (reyes, clases superiores, militares). Pero los israelitas no fueron masa informe, sino pueblo bien estructurado, de manera que el poder se hallaba en manos del conjunto de las familias y tribus federadas, al servicio de la justicia. Las guerras\* de Yahvé no eran eclosión de violencia irracional, ni deseo de conquista militar, sino expresión de fe al servicio de la constitución pacífica del pueblo. Todos asumían y defendían un proyecto económico-social de libertad tribal o comunitaria, bajo la inspiración y ayuda de Yahvé. En esa línea de «anarquismo» de Yahvé se sitúa según muchos el mensaje y camino de Jesús, con los valores y riesgos que ello implica, aunque superando la mediación militar y los medios de violencia.

Cf. N. K. GOTTWALD, *La Biblia hebrea. Una introducción socioliteraria*, Seminario Reformado, Barranquilla 1992; G. E. MENDENHALL, «The Hebrew Conquest of Palestine», *BibArch* 25 (1962) 66-87; *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1973.

### ANCIANO DE DÍAS

(↗ *Hijo del Hombre, Dios, Daniel*). Conforme a la visión de Dn 7, toda la historia anterior de la humanidad ha venido a quedar representada por tres vivientes-bestias\* (Dn 7,2-8), que cul-

minan en una cuarta que, conforme a lo que luego dirá Dn 7,25, se ha elevado contra Dios y ha blasfemado. Se puede pensar que esa bestia va a triunfar para siempre, dominando sin piedad sobre el conjunto de los hombres, pero el vidente descubre a Dios que viene, para responder a la Bestia y realizar el juicio de la historia: «Estuve mirando hasta que fueron puestos unos tronos y se sentó un Anciano de Días. Su vestido era blanco como la nieve; el cabello de su cabeza, como lana limpia; su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo. Un río de fuego procedía y salía de delante de él; miles de miles lo servían, y millones de millones estaban delante de él. El Juez se sentó y los libros fueron abiertos» (Dn 7,9-10). Es evidente que Dios no está solo; hay otros que se sientan y actúan a su lado, en compañía de juicio. Queda velada su faceta creadora, su gesto de amor apasionado hacia los hombres, y aparece su rasgo de anciano que parece haber dejado la historia en manos de la perversión de los violentos. Pero ahora cuando el pecado alcanza el límite de lo intolerable, cuando la blasfemia del «cuerno insolente» (Dn 7,8) lo exige, viene a desvelarse en gesto de gran juicio: es Anciano de Días, conforme a una expresión cercana a viejos textos de Ugarit donde Dios se mostraba como rey antiguo, «padre de años». Éste es sin duda el Dios originario que existe desde el mismo principio de los tiempos. No emerge de improviso: estaba allí por siempre, velaba al origen y allí sigue velando. Por eso le vemos con albo cabello, vestido de blanco. Nada se dice de su rostro y de su cuerpo, aunque es evidente, por su forma de sentarse sobre un trono, que tiene un cuerpo. Ez 1,26-27 le presentaba como «semejanza de ser humano». Nuestro texto ha preferido dejarle sin rostro, para aplicárselo luego al «como Hijo\* de Hombre» (Dn 7,13). En la línea de Is 6, Ez 1 y 1 Hen 14, nuestro pasaje ha destacado la esencia incandescente de Dios. En el principio era el fuego\*, pudiéramos decir con todos esos textos. Culminando una tradición milenaria, que aparece sobre todo en los salmos, el signo principal de Dios es un trono. Pero aquí no es trono para reinar, sino para juzgar. Se abre la sesión suprema del Supremo Tribunal; se han sentado

los miembros del jurado; están los libros (*siphri*) abiertos y marcan su Ley de Juicio. Esta revelación de Dios constituye el centro del pasaje. No hay en su figura ningún rasgo de violencia militar, ningún acceso de ira. Sobriamente ha presentado el texto su conducta, conforme a los esquemas forenses más perfectos. En los libros de Dios están escritas todas las acciones de los hombres, con las leyes de conducta que dimanan al principio de la creación. En este libro ha de escribirse la sentencia.

Cf. S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971.

## ANCIANOS

(↗ *presbíteros*). El tema de los ancianos está vinculado con los «presbíteros», que la Iglesia católica ha tomado como jerarquía básica (junto a los obispos). Pero aquí hemos preferido separarlos, tratando ahora del consejo israelita de ancianos y de los ancianos «honorarios» del Apocalipsis. En otra entrada nos ocupamos de los presbíteros\* en cuanto institución jerárquica cristiana.

(1) *Israel. Institución directiva y judicial*. Los padres de familia y jefes de clanes más extensos, llamados en general ancianos, tendían a ser primera autoridad de Israel, sobre todo en el tiempo de la federación\* de tribus. Ciertamente, Gn 2-4 conserva la memoria de un primitivo poder matriarcal, de mujeres, dadoras de vida (Eva\*). Pero luego esa memoria se ha borrado, de manera que las mujeres ya no aparecen como institución central del pueblo, ni en las genealogías oficiales de tribus, clanes y familias. En esa línea, la primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos, que han adorado a los antepasados), pero sí muy importantes, pues constituyen un recuerdo de la elección y de las promesas de Dios: ellos (Abrahán\*, Isaac, Jacob y los Doce) definen el Génesis del pueblo; sólo después viene el Éxodo o nuevo nacimiento marcado por Moisés (legislador, garante de la Ley) y los caudillos militares (Jueces). Esta división (ancianos, legisladores, jueces) no destruye el poder de los an-

cianos, sino que lo ratifica, de manera que los patriarcas masculinos, jefes de familia ampliada, con siervos y parientes, constituyen la autoridad primera del pueblo. De esa forma, el poder de los patriarcas antiguos pasa al consejo de ancianos (*zequenim*), que son la autoridad más alta (y casi única) en la federación de tribus: son representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo (cf. Ex 3,16.18; Nm 11,6.24; Dt 5,23; 19,12). Ellos han seguido siendo la institución judicial básica, desde la monarquía (1 Re 21,8-11) hasta el tiempo de Jesús (como indica la historia quizá simbólica de Jn 8,1-11, donde los ancianos son los que tienen el poder de condenar a la adúltera). En esa línea, cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como representante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En este contexto debemos incluir otras instituciones derivadas: matrimonio, hijos e, incluso, esclavos. En tiempo de Jesús, los ancianos forman, con sacerdotes y escribas, el Sanedrín o Consejo (Parlamento y Tribunal) del pueblo (cf. Mc 8,31 par) y dirigen de forma colegiada la comunidad israelita. Representan la tradición, que es signo de Dios y garantía de continuidad: son poder establecido de forma engendradora (masculina), orden genealógico. Jesús, en cambio, interpreta y presenta a los hombres y mujeres como hermanos, de manera que sólo Dios es Padre/Anciano para todos (cf. Mc 3,31-35; 10,28-30 y Mt 23,1-12). Los primeros ministros de la Iglesia no serán ancianos, sino servidores comunitarios.

(2) *Apocalipsis. Institución honoraria* (↗ *vivientes, trono*). El Apocalipsis no alude directamente a los ancianos o presbíteros\* como dirigentes de las comunidades cristianas (en la tierra), pero los presenta en el cielo, como autoridad colegiada de alabanza, liturgos de gloria, junto al trono de Dios. «Alrededor del trono había veinticuatro tronos; y vi sentados en los tronos a veinticuatro ancianos, vestidos de ropas blancas, con coronas de oro en sus cabezas» (Ap 4,4). Los tronos simbolizan el poder compartido (como en Dn 7,9) y los ancianos representan el Consejo divino; son testigos y consejeros de su autoridad. Son veinticuatro (dos por

cada una de las doce tribus), simbolizando la totalidad de lo humano: rodean a Dios y celebran el triunfo del Cordeiro (Ap 4,4.10; 5,6.8.11.14; 7,11.13; 11,16; 14,2; 19,4). Pero ellos pueden simbolizar también otras instituciones y valores de la historia israelita y cristiana: (a) Pueden ser un *consejo de ángeles*, que formarían el entorno celeste de Dios, Sanedrín de espíritus, que rodean su trono y comparten (realizan) su poder sobre el universo, en dos grupos de doce, que son los astros (meses) primordiales. En esa línea se situaba la epifanía de Dn 7, donde Dios aparece rodeado de espíritus celestes (lo mismo que en *1 Hen* 14), de manera que se le llama el «Señor de los Espíritus». (b) Pueden representar a los *veinticuatro grupos de levitas*, como aquellos que se iban turnando a lo largo del año en el templo (cf. Cr 24,7-18). Estos ancianos serían los oficiantes de la nueva liturgia cristiana, organizada como la de Israel, de forma sacral. (c) En esa línea, podemos entenderlos como un *compendio de la historia de la salvación*, representada por los doce Patriarcas de Israel más los doce apóstoles del Cordeiro, unidos en Ap 21,12-14 (cf. los doce tronos de los apóstoles en Mt 19,28). El profeta Juan habría proyectado en torno a Dios el modelo de una comunidad judeocristiana, dirigida por veinticuatro ancianos o presbíteros. (d) *Ancianos, autoridad colegiada*. Conforme a lo anterior, los ancianos son un signo de la Iglesia cristiana perfecta, gobernada por un Consejo de doce o veinticuatro presbíteros que el Apocalipsis habría proyectado sobre el cielo, identificándolos con el coro de alabanza de Dios.

(3) *Los presbíteros. Una autoridad en el camino de la Iglesia*. Se han defendido, con buenas razones, las cuatro interpretaciones anteriores de los ancianos y aun otras. Pero ellas no deben excluirse, ni imponerse como definitivas. Los presbíteros forman parte de un momento concreto de la historia. Así podemos afirmar que son como la anticipación de un final en el que ya no son necesarios. Tengan el sentido que tuvieren, un coro de presbíteros y profetas guía la liturgia y alabanza de los fieles, en el camino que se abre hacia un final de bodas donde su liturgia al fin cesa. Los profetas reflejarían el aspecto carismático de la Iglesia, el testi-

monio de la entrega de la vida. Los ancianos representarían el aspecto más institucional. Pues bien, unos y otros desaparecen en la escena final del Apocalipsis (Ap 21-22), como si hubieran cumplido su función y no fueran necesarios. De esa manera, los ancianos van apareciendo y cantan a lo largo del drama en que concluye y se cierra la historia (cf. Ap 5,6-14; 7,11.13; 11,16; 14,2; 19,4), pero al final del trayecto no actúan ya más (Ap 21,1-22,5), a no ser que los identifiquemos con los patriarcas y apóstoles (cf. 21,12-14), que quedan también en las puertas y cimientos de la muralla, fuera de la ciudad. Dentro, en la plaza de la gran ciudad de Dios, junto al río de la Vida, con Dios y su Cordero, no habrá ya distinciones. No hay al fin Ancianos (= presbíteros, varones) dirigiendo o representando a la comunidad, como entorno patriarcalista de Dios, sino que todos los hombres y mujeres vivirán en igualdad de amor, en amor definitivo.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 109-124; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## ÁNGELES

(↗ *dualismo, apocalíptica, Espíritu Santo*). Los ángeles son seres celestes, expresión de la majestad de Dios: forman su corte, son sus mensajeros, realizadores de su voluntad o señal de su presencia. Así aparecen en muchas religiones antiguas y modernas, en las que en general no se distinguen de Dios o su gloria. Están vinculados a eso que pudiéramos llamar la dimensión «divina» del hombre y así desempeñan un papel muy importante en la experiencia religiosa del conjunto de la humanidad. Distinguimos la visión israelita, la del Nuevo Testamento y evocamos después en concreto la aportación del Apocalipsis.

(1) *Israel. [I] El Ángel de Yahvé*. Dentro de la religión israelita, tenemos que distinguir entre el ángel y los ángeles. *El Ángel de Yahvé*. Aparece desde un tiempo bastante antiguo como personificación o presencia de Yahvé, Dios trascendente. En el momento en que Yahvé\* se separa del mundo y actúa como autónomo e invisible, Dios en sí mismo, puede hablarse y se habla del *Malak Yahvé*, es decir, del *Angelos Ky-*

*riou* (que aparece aún en Mt 28,2, en el relato de la pascua). No es un espíritu cualquiera, no es un ángel entre otros, sino «el Ángel», es decir, la presencia actuante de Dios. Se trata, por tanto, de una verdadera teofanía o manifestación de Dios, pues el *Angelos Kyriou* (*Malak Yahvé*, Ángel del Señor) no es otro que el mismo Dios que despliega su poder y actúa. Frente a los ángeles, que rodean a Dios y le alaban, realizando las tareas y funciones que Dios les encomienda, aparece aquí el mismo Dios como Ángel, es decir, Poder de Presencia. Así le vemos en muchos relatos del Antiguo Testamento: se aparece a Agar (Gn 16,7-11); llama a Abrahán desde el cielo para que no sacrifique a su hijo (Gn 22,11-15); se revela a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3,2) y con mucha más frecuencia a los jueces, liberadores del pueblo. Éste es un Ángel guerrero, que interviene en la conquista de la tierra de Palestina: «Yo envíé mi ángel delante de ti... Mi ángel irá delante de ti y te llevará a la tierra del amorreo, del heteo, del ferezeo, del cananeo, del heveo y del jebuseo, a los cuales yo haré destruir. No te inclinarás ante sus dioses ni los servirás, ni harás como ellos hacen, sino que los destruirás del todo y quebrarás totalmente sus estatuas» (Ex 23,20.23-24).

(2) *Israel. [II] Los ángeles*. Se distinguen del Ángel de Yahvé porque son muchos y porque no se identifican con Dios, sino que son sus servidores y así expresan su presencia y cantan su alabanza. Suele decirse que, en principio, estos ángeles eran más bien «hijos de Dios», seres divinos o dioses inferiores; pero que al ponerse de relieve el monoteísmo y trascendencia de Yahvé ellos aparecen más bien como una corte celestial, un consejo de alabanza. Ellos aparecen sobre todo en los textos más tardíos del Antiguo Testamento. Así se puede hablar de los ángeles de Dios que marcan su presencia en Betel\*; son espíritus poderosos, que bendicen a Dios y cumplen su voluntad (Sal 103,20). Así podemos presentarlos como hijos de Dios poderosos en Sal 29,1 o como servidores cuya función es simplemente la alabanza a Dios (Sal 148,2). Son miles y millones de servidores de Dios (Dn 7,10), envueltos en un río de fuego. La tradición posterior ha identificado a todos los seres sagrados que rodean a Dios con los ángeles:

así ha hecho con los serafines\* de Is 6 y con los querubines\* de Ez 1. De éstos habla la carta a los Hebreos y los presenta como espíritus de Dios, llamas de fuego (Heb 1,5-7).

(3) *Ángeles y demonios*. Quizá el rasgo más distintivo del Antiguo Testamento en este campo sea la dualización de los ángeles, que se dividen en buenos (los que aceptan a Dios y cumplen sus órdenes) y en malos (los que rechazan a Dios y se vuelven perversos). Entre los ángeles buenos pueden citarse los arcángeles\*, que actúan como protectores y guardianes de los hombres. Entre los perversos está Satán\* (Azazel). De ellos se ocupa el estudio del dualismo\* bíblico. Sobre esa base, algunos libros parabíblicos (como *1 Henoc\**) han desarrollado una fuerte antropología angélica, presentando a los grandes ángeles buenos (arcángeles) como enemigos de los ángeles\* o espíritus perversos (satánicos) y como portadores de la salvación de Dios.

(4) *Nuevo Testamento. Anunciación y pascua*. No hay en el Nuevo Testamento una doctrina elaborada de los ángeles, aunque ellos aparecen con cierta frecuencia, sobre todo en los relatos del nacimiento de Jesús (anunciación\*) y en los relatos de su victoria sobre la muerte (resurrección\*). En la anunciación de Lucas (Lc 1,26-38) interviene Gabriel\*, que es signo del Dios poderoso. En la de Mateo (Mt 1,18-25) y en todos los relatos posteriores de Mt 2 actúa el Ángel\* de Yahvé, que va iluminando a José y guiando la historia del niño. El Jesús de los evangelios comparte la visión que tienen los judíos de su tiempo y así puede hablar no sólo de los ángeles de Dios, sino también de los ángeles del Hijo del Hombre (cf. Mt 13,39; 25,31) y de un modo especial de la escatología (cf. 13,27 par). El más significativo de los pasajes evangélicos es aquel que habla de los ángeles de Dios que protegen a los niños y pequeños (cf. Mt 18,10). Más compleja resulta la presencia e influjo del ángel en las historias de pascua. El evangelio de Marcos habla de un joven sentado a la derecha del sepulcro vacío de Jesús; evidentemente se trata de un ángel intérprete o guía, que muestra la tumba vacía y dirige a los discípulos hacia Galilea, pero sin que se diga expresamente que es un

ángel (cf. Mc 16,5-8). Alguien podría decir que es el mismo Cristo pascual, que se presenta a sí mismo de un modo velado, para revelarse plenamente después, en Galilea. El evangelio de Mateo habla, en cambio, del ángel de la pascua: «En la madrugada posterior al sábado... vinieron María Magdalena y la otra María a mirar el sepulcro. Y he aquí que sucedió un gran terremoto: el Ángel del Señor, bajando del cielo, y adelantándose, descorrió la piedra (del sepulcro de Jesús) y se sentó encima de ella; era su rostro como relámpago, sus vestidos, blancos como la nieve». Éste es, sin duda, el Ángel de Yahvé, el mismo Dios, que ha descorrido la piedra de la tumba que los hombres habían extendido sobre el Cristo (Mt 28,1-3). Mateo desarrolla de esa forma la experiencia de la tumba vacía, haciendo que intervenga en ella el Ángel de Dios. Se aterrorizan los soldados guardianes, que sacerdotes y romanos han colocado allí para vigilar la tumba; temen las mujeres, de manera que el Ángel del Señor tiene que hablar y apaciguarles, diciéndoles que no teman. Todo esto significa que la pascua de Jesús pertenece al misterio de Dios, como afirma Pablo (cf. Rom 1,34; 4,14): ella nos conduce hasta la entraña del misterio: al lugar donde Dios Padre acoge y plenifica a su Hijo Jesucristo, haciéndole Señor de todo lo que existe. El Ángel de Dios que descorre la piedra y se sienta encima de ella, en gesto de triunfo, no es otro que el mismo Dios activo, creador y resucitador. Sobre el frío y la muerte de la losa en que Jesús yacía ha venido a desvelarse el misterio más alto del Dios que da la vida. El evangelio apócrifo de Pedro ha retomado esta escena, elaborándola de un modo más detallado.

(5) *¿Culto a los ángeles?* Hemos dicho que el Nuevo Testamento en su conjunto ha dejado en un segundo plano a los ángeles, de manera que ellos no son protagonistas de la salvación, que pertenece solamente a Cristo. En esa línea podemos recordar que Pablo ha tenido que rechazar un posible riesgo de adoración angélica: los ángeles pertenecen a una etapa ya superada de la historia de la salvación, de manera que se sitúan en el nivel de la ley mosaica (cf. Gal 3,19); por eso, los cristianos no pueden dejarse llevar por un tipo de falsa humildad y reverencia,

adorando a los ángeles, como si fueran dioses (cf. Col 2,19). Más aún, Cristo ha vencido a todos los principados y potestades, de tipo angélico (a veces demoníaco), que tenían a los hombres sometidos (cf. Rom 8,38; Col 1,16; 2,15; Ef 3,10; 6,12). Éste es un tema clave de Heb 1-2, que está polemizando con un grupo de judíos de tendencia heterodoxa que promueven el culto de los ángeles. Frente a ellos coloca el autor de la carta a Jesucristo, único Hijo de Dios, Dios encarnado, superando un tipo de adoración angélica que en el fondo acaba siendo un escapismo, una forma de evadirse de los problemas de la historia.

(6) *Apocalipsis. Un mundo angélico* (→ *dualismo, Apocalipsis, espíritu*). En sentido radical, para el Apocalipsis, el ángel salvador de Dios para los hombres es Jesús, de manera que la angelología queda asumida en la antropología (en la cristología). A pesa de ello, este libro ofrece el mayor despliegue angélico-demoníaco del Nuevo Testamento y del conjunto de la Biblia. Quizá pudiéramos decir que los ángeles son el lenguaje del Apocalipsis. A continuación presentamos algunos de los ángeles y seres superiores más característicos del libro que, como hemos dicho, tiene como protagonistas a los ángeles.

(7) *Ángeles de la presencia*: los siete espíritus. Son «lámparas de fuego que arden delante del trono» (Ap 4,5), como la luz originaria de Dios. Significativamente, en otro pasaje, esos mismos espíritus aparecen como pertenecientes al Cristo, Cordero sacrificado: son sus ojos, bien abiertos, mirando en todas direcciones (Ap 5,6; cf. Zac 4,10), ofreciendo su amor y cuidado hacia todas las iglesias (cf. Ap 3,1). Dando un paso más, Ap 1,4-6 identifica implícitamente a los siete espíritus de Dios y su Cordero con el Espíritu Santo cuando dice: «Gracia y paz a vosotros de parte del que es, era y será, de parte de los siete espíritus que están sobre su trono y de parte de Jesús, el Cristo». Dios Padre, el Espíritu y Jesús constituyen el único misterio de la divinidad (cf. también Ap 3,12-13, donde los espíritus se identifican con la nueva Jerusalén). En este contexto se ha producido la mayor radicalización de lo angélico: mirados en su hondura más profunda, los espíritus (ángeles de Dios) se pueden identificar con el Espíritu Santo.

(8) *Ancianos y vivientes* pueden ser también seres angélicos. En torno al trono se sientan veinticuatro ancianos\* (Ap 4,4.10; 5,5; etc.), como representantes de la Iglesia que ha culminado su camino: son la plenitud (el doble) de las doce tribus de Israel, son quizá los ángeles de la totalidad de la historia. Alrededor del trono hay cuatro vivientes (animales, *dsoa*; cf. Ap 4,6.7.8; etc.) que representan las fuerzas del cosmos divino, el mundo original y escatológico de la presencia de Dios. Dentro de una tradición cosmológica, reflejada no sólo en el Antiguo Testamento, sino en otros pueblos del oriente, los poderes del cosmos se encuentran personificados de una forma angélica.

(9) *Ángeles de la naturaleza*. La tradición judía les presenta como poderes cósmicos, personificación sacral de las fuerzas materiales. El Apocalipsis los divide así: los cuatro ángeles de los ángulos del mundo, vinculados con los cuatro vientos (Ap 7,1); el ángel de las aguas (16,5); el ángel del fuego, vinculado a los sacrificios (8,3-5) y a la siega de la historia (14,18). En esa perspectiva ha de entenderse el ángel sentado sobre el sol, invitando a las aves carroñeras al banquete de los cuerpos muertos (19,17).

(10) *Los siete ángeles de las iglesias* (Ap 1,20; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14) pueden ser sus dirigentes o sus protectores celestiales, una especie de guías o guardianes colectivos de las comunidades. Ellos sirven para mostrar que en el fondo de la Iglesia (las iglesias) hay un misterio de gratuidad y exigencia, de promesa y juicio, que desborda el nivel de los poderes sociales. Las iglesias pertenecen al misterio de Dios, son una revelación de su gracia. En ese contexto se entienden los ángeles litúrgicos, que están en torno al trono (con los Vivientes y Ancianos), cantando la grandeza de Dios y del Cordero (Ap 5,11; 7,11). Pero ellos no sólo cantan, sino que ejercen su tarea al servicio de Dios y el Cordero: un ángel fuerte presenta el Libro de los siete sellos (5,2), para ofrecérselo después al profeta (10,1); un ángel del altar prepara el juicio de los siete ángeles de las trompetas (8,3-5); Miguel es jefe de los ángeles que luchan al servicio del Cordero (12,7-8), como defensor de la Iglesia.

(11) *El ángel profético (hermeneuta)*. Aparece en el prólogo (donde Dios en-

vía a su ángel, que actúa en singular, como el Ángel de Yahvé del Antiguo Testamento, para que revele a Juan el despliegue de la profecía: Ap 1,1) y en el epílogo (Ap 22,6.8.18) del libro. Sin embargo, en el cuerpo del libro parece identificarse con uno de los siete ángeles de la presencia ya evocados (cf. 17,1; 21,9), vinculando así trascendencia angélica (los siete espíritus que están ante Dios) y cercanía reveladora. El profeta se siente inclinado a ofrecerle adoración, pero el ángel la rechaza, apareciendo como compañero suyo y vinculándole al círculo más íntimo de los siete arcángeles supremos (19,9-10; 21,6-11).

(12) *Ángeles del juicio*. Pueden identificarse con los arcángeles de la tradición judía (Ap 8,2.6; 17,1) y con los ángeles de la presencia, que hemos citado al principio de este tema. Ellos definen y despliegan el juicio: llevan y tocan las siete trompetas (Ap 8,7-13; 9,1.13-14; 10,7; 11,15); llevan y derraman las siete copas (15,1-8; 16,1; 17,1; 21,9). Los ángeles de las trompetas\* realizan su función cuando se abre el séptimo sello: ellos desatan las potencias de la tierra destructora, del granizo, de la peste, del terremoto y del desquiciamiento cósmico (Ap 8,6ss); son también los ángeles de las siete grandes plagas de Dios sobre la tierra (Ap 15,1; 16,1ss), ejerciendo su acción devastadora sobre el mundo que se opone al Evangelio y tiende a endiosarse; son el signo de un orden social que al absolutizarse a sí mismo se destruye; por eso, indican la trascendencia del Dios, que, siendo gracia, se desvela como fuerza destructora sobre todo el Mal del cosmos. Los ángeles del juicio dirigen y realizan también el gran signo de la siega y vendimia finales (14,6-20); uno anuncia la caída de Babel (18,1), otro encierra a Satán en el abismo (20,1). Pero el portador final de la victoria de Dios contra los males del mundo no es un ángel, ni un grupo de ángeles, sino el mismo Cordero sacrificado que lleva los signos de Dios y que en su muerte, es decir, en su debilidad radical, transforma y redime la violencia de la tierra. Por eso puede abrir el libro y desatar los sellos, por eso marca el ritmo de la historia (Ap 5,6ss). Con la séptima trompeta del séptimo sello se recorren sobre el mundo las puertas de los cielos: aparecen el Dragón y la mujer que da a luz al

Salvador; se sitúan frente a frente los poderes de la historia, la verdad y la mentira de este cosmos. Todo lo anterior fue preparación, era envoltura. Los vencedores de Dios no son los ángeles, sino el Cordero sacrificado. Los verdaderos enemigos no son las fuerzas del cosmos, sino el Dragón con sus Bestias y la prostituta (cf. Ap 12,1ss). El Dragón, al que directamente se identifica con la serpiente original del paraíso, es Satanás, el tentador o Diablo que pretende pervertir la tierra entera (Ap 12,3-4.9). Nada puede contra Dios y contra Cristo. Por eso persigue a la mujer (ahora a la Iglesia), obligándole a vivir en el desierto (Ap 12,13ss). En terminología mítico-simbólica se dice que ha sido derrotado por Miguel, el primero de los ángeles (Ap 12,7ss). Dentro del contexto total del Apocalipsis, el texto añade que el Dragón ha sido vencido por el Dios de Jesucristo y por el testimonio de fe de los cristianos (cf. Ap 12,10ss).

(13) *Ángeles caídos y Bestias*. El Dragón parece un (el) ángel expulsado del cielo (Ap 12,1-18): podemos identificarle con el Astro que cae de la altura y abre la puerta del abismo, subiendo a la tierra como Rey Abbadón\*, Exterminador (9,1-11). Con ese ángel caído (Satán o Dragón) se vinculan los cuatro ángeles perversos, atados junto al río del oriente (9,14) y soltados para la batalla final, como los ángeles soldados del ejército del Dragón, que luchan contra Miguel (12,7). Pero más que los ángeles caídos le importan al Apocalipsis las bestias. La primera Bestia es encarnación y signo del Dragón sobre la humanidad (13,1-10); no es un ángel pervertido ni un demonio, sino un imperio político. La segunda brota de la tierra (Ap 13,11ss); tampoco es un ángel ni un demonio, sino los poderes satánicos de una cultura que quiere endiosarse y se pone al servicio de la primera Bestia. Eso significa que al Apocalipsis no le interesa directamente la demonología en sí, sino el poder y riesgo de las bestias sociales, que actúan en la historia.

(14) *Ángeles de la Nueva Jerusalén\**. Juan sabe (como Lc 12,8 par) que Dios se encuentra rodeado de ángeles y que Cristo intercede por sus fieles ante ellos (Ap 3,5). Pero ese tema resulta al fin secundario: en la intimidad de la Nueva Jerusalén (Ap 21,1-22,5) ya no



son necesarios los ángeles, pues Dios y su Cordero se vinculan de manera inmediata a los salvados. Al llegar aquí descubrimos que ángeles y demonios no tienen valor en sí, como realidades separadas y autónomas, sino que son símbolos del despliegue de la historia y de la salvación de Dios. Al final de todo, lo que importa son Dios y los hombres, el Cordero que es Cristo y la novia que es la Iglesia. El Dragón y sus poderes satánicos han sido vencidos y derrotados, encerrados para siempre en el lago de fuego, aniquilados (cf. Ap 20,8-15). Los ángeles acaban teniendo una función ornamental: están a las puertas de la Nueva Jerusalén (Ap 21,12); dentro está la novia, la nueva humanidad de Dios con el Cordero.

Cf. S. R. GARRETT, *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Augsburg, Mineápolis 1989; R. LAURENTIN, *Il demonio mito o realtà. Insegnamento ed esperienza del Cristo e della Chiesa*, Massimo, Milán 1995; B. MARCONCINI (ed.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bolonia 1991; E. PETERSON, *El libro de los ángeles*, Rialp, Madrid 1957; H. SCHLIER, «Los ángeles en el Nuevo Testamento», en *Problemas exegeticos fundamentales del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1970, 201-222; E. N. TESTA, *Nomi personali semitici. Biblici, Angelici, Profani*, Porziuncula, Asis 1994; W. WINK, *Naming the Powers; Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1984, 1986, 1992.

## ANIMALES

(↗ *sacrificios, comida, vegetarianos, ecología, vivientes*). La teología bíblica resulta inseparable de la visión de los animales, como entorno vital y compañía (aunque insuficiente) para los hombres. Conforme a Gn 1-3, el hombre es «señor» de los animales, pero no los puede matar, sino que debe guiarlos y dirigirlos. Signo especial del carácter ambiguo de algunos animales es la serpiente\* de Gn 2, que simboliza la tentación y que más tarde se convierte en expresión del Diablo. El carácter «sagrado» de los animales se pone de relieve en los sacrificios, que, de algún modo, suponen que ellos tienen un rasgo superior, que están relacionados con la divinidad. En esa línea, algunos pueblos como los egipcios han tomado a los animales como revelación de Dios (zoolatría). Por su parte, el libro de Job

ofrece una visión numinosa de algunos animales de gran poder como Leviatán\* y Behemot (que puede identificarse con el cocodrilo y el hipopótamo). De todas formas, el conjunto de la Biblia sabe que los animales son criaturas al servicio del hombre. El libro de la Sabiduría ha condenado de un modo especial la zoolatría\*, defendiendo así la singularidad del hombre.

(1) *Creación*. Gn 1,26-30 ha vinculado a los hombres y a los animales (sobre todo a los terrestres, en un mismo espacio y tiempo). En esa línea avanza Gn 2,18-20: «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad (= domine) sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Los bendijo Dios y les dijo: Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced señorío sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Después dijo Dios: Mirad, os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, así como todo árbol en que hay fruto y da semilla. De todo esto podréis comer. Pero a toda bestia de la tierra, a todas las aves de los cielos y a todo lo que tiene vida y se arrastra sobre la tierra, les doy toda planta verde para comer» (Gn 1,26-30). Así podemos decir que los animales emergen sobre el hueco de la soledad humana. Dios se dice: no es bueno que Adam esté aparte (separado) o solo. El texto supone que Adam habla con Dios y posee un jardín del que vive, pero en sentido profundo sigue estando solitario. Por eso, Dios decide darle un auxiliar o amigo (un compañero) semejante a él, pues Dios no es para Adam otro como él, pero puede ofrecerle un «otro»: otro ser humano con quien mantener comunicación (encuentro), superando así su soledad. Los animales están ahí para empezar a remediar la soledad del hombre, aunque sólo pueden ofrecerle una compañía limitada. Dios crea a los animales, pero Adam los recrea al darles un nombre que implica señorío y comunicación, en gesto de dominio o domesticación. De algún modo, los animales forman parte de la *domus* o

casa del hombre, como sus «domésticos», pero no le ofrecen compañía plena, ni sacian su soledad. Adam puede llamarles y ellos de algún modo le responden. Poner un nombre es más que clasificar al animal (en la serie de Linneo); es llamarle de manera que nos pueda responder y acompañar en un trecho de la vida (como hará el camello o el perro, la oveja o la vaca). Los animales no son árboles de un jardín que el hombre cultiva para su provecho (comida), sino sus compañeros. Por eso el hombre les puede llamar, iniciando con ellos un diálogo.

(2) *El hombre, rey de los vivientes.* Hombres y animales comparten un mismo nicho ecológico, presidido por el hombre. Un tipo de biología científica puede afirmar que los hombres son un accidente, seres fortuitos, que han surgido en el despliegue muy complejo del azar y necesidad de la vida, dominando por un tiempo sobre los restantes animales, pero que terminarán un día, cuando las condiciones cósmicas se vuelvan diferentes. La Biblia, en cambio, se sitúa en una perspectiva antropológica o antrópica y supone que el proceso de la creación ha culminado en los hombres, concebidos como señores de la creación, que durarán para siempre. Los hombres son señores, pero no déspotas que pueden utilizar a su capricho la vida de los animales; son delegados de Dios que deben cuidar su creación, para que pueda existir en armonía, siendo cada uno lo que es. En este momento primero, la Biblia supone que el hombre, rey pacífico, organiza y vincula bien a los animales, incluso a los reptiles. No parece que con esto se quiera aludir a los métodos y ejemplos de domesticación de serpientes, que se conocían ya por entonces en oriente, sino al hecho del dominio general del hombre sobre la naturaleza. Una visión semejante se expresa en otras culturas del entorno, como Grecia, con Artemisa, *Potnia Therôn*, Señora de los animales, y con Orfeo, que les amansa con su lira. El hombre es así rey: se eleva sobre los animales, en cuyo espacio habita, no para destruirlos, sino para organizarlos en armonía. En esa línea, varios pueblos del entorno (cananeos y egipcios...) han divinizado algunos animales (toro, cocodrilo...), para mostrar su parentesco con los dioses (zoolatría\*). En contra de eso, la Bi-

blia es más sobria. Sabe que los animales son signo de Dios, pero añade que sólo el hombre es su imagen y semejanza pacificadora sobre el mundo.

(3) *Bestiario.* El conjunto de la Biblia, y de un modo especial el Apocalipsis, incluyen un amplio bestiario, en el que figuran animales reales (águila\*, serpiente\*, cordero\*, toro\*, caballo\*) y simbólicos (dragón, serpientes voladoras, monstruos marinos). Fijándonos de un modo especial en el bestiario del Apocalipsis, podemos destacar algunos de sus signos. (a) *Vivientes o tetramorfo* (Ap 4,7; figuras tomadas de Ez 1,5-1). Representan la vida originaria que brota de Dios y le alaba. Son león, toro, humano y águila, que la tradición relaciona con el Cordero e identifica con los cuatro evangelistas. (b) *Escorpión.* Vinculado a la cola destructora de las langostas (Ap 9,3.5.10). Lleva veneno de muerte. (c) *Langosta* (Ap 9,3.7; cf. Jl 1-2). Poder del abismo que destruye toda vida sobre el mundo. (d) *León.* Animal poderoso, peligroso, pavoroso (Ap 9,8.17), vinculado a la Bestia (13,2). Pero, al mismo tiempo, aparece en sentido positivo: es uno de los Vivientes, signo de la fuerza original de Dios (4,7), y título de Cristo (León de Judá, rey de los animales: Ap 5,5). Como león que ruge, así es la voz del ángel del Libro (10,3; cf. Am 1,2). (e) *Pájaros.* Aves nocturnas, vinculadas a los espíritus impuros, a las ciudades muertas, signo de Babel (18,2). Realizan también función de carroñeras, devoradoras de los cadáveres de hombres y animales: celebran su fiesta tras la batalla y destrucción del ejército de las bestias (Ap 19,17.21). (f) *Ranas.* Son en muchos pueblos signo positivo de lluvia y/o resurrección. En Ap 16,13 representan en cambio la impureza y perversión.

Cf. F. FROGER y J. P. DURAND, *Le bestiaire de la Bible*, DesIris, París 1994.

## ANTEPASADOS DE ISRAEL

(↗ *conquista*). Entre el año 1700 y el 1000 antes de Cristo, en las tierras de los actuales Estados de Israel, Jordania, Líbano y Siria, rodeados por las grandes potencias del entorno (egipcios y mesopotamios), vivían una serie de pueblos más pequeños (fenicios y sirios, moabitas, amonitas, edomitas) que habían creado monarquías, con

estructuras sociales y administrativas unificadas, en torno a un rey sagrado. Eran pueblos sin gran importancia militar, pero de gran cultura, pues estaban en el cruce de caminos entre Egipto y Babilonia. Pues bien, en ese tiempo, como aparece en el libro de los Jueces\*, los israelitas siguieron siendo una federación\* de doce tribus, asociadas en el ámbito social y religioso, pero no unificadas de un modo político estricto. Ellas estaban vinculadas por la fe en el mismo Dios, con un proyecto religioso compartido, más que por un rey o una estructura nacional de tipo político y administrativo. De esa forma conservaron (o crearon) una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad: cada casa, clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni plan social unificado. Esta federación se formó a partir de diversos grupos raciales y sociales, vinculados desde su marginación.

(1) *Pastores trashumantes* (a veces nómadas) de la estepa oriental, de más allá del Jordán, que conservaban tradiciones de antepasados (patriarcas), que habrían sido ya adoradores de un Dios personal, vinculado a sus familias (cf. Gn 24,27.42; 31,42.53; etc.). Su historia se cuenta sobre todo en el libro llamado Génesis (Gn 12-36), que es el primer libro de la Biblia. Esas historias de los patriarcas (Abrahán\*, Isaac\* y Jacob\*), que no eran todavía israelitas estrictos, sino padres de los israelitas, constituyen la prehistoria del judaísmo.

(2) *Fugitivos de Egipto: Éxodo y libertad*. Siendo descendientes de los viejos patriarcas, los judíos se sienten herederos de los hebreos, trabajadores extranjeros que huyeron de Egipto, donde habían sido esclavizados. La historia de esa huida, interpretada como liberación, se cuenta de un modo ejemplar en el Éxodo, donde se dice que los hebreos atravesaron el mar Rojo con la ayuda del Dios Yahvé\*, que se les apareció sobre el monte Sinaí, dándoles los Diez Mandamientos y todas las leyes básicas de su vida social y religiosa.

(3) *Campesinos y soldados pobres*, arrendatarios y esclavos de los antiguos reinos cananeos (es decir, de la tierra de Canaán, que hoy se llama Palestina). Los judíos no son sólo descendientes de los patriarcas y de los fugitivos de Egipto, sino también de otros muchos hombres y mujeres que vivían

ya en Canaán. El libro de Josué afirma que los judíos que vinieron de Egipto conquistaron la tierra con violencia, matando a los habitantes anteriores. Pero otros libros de la Biblia (de Jueces a 1 Reyes) suponen que los judíos pactaron de diversas formas con muchos habitantes de Canaán, que se integraron en su «federación de tribus». Esos tres grupos (pastores trashumantes, fugitivos de Egipto y habitantes pobres de la tierra) consiguieron el milagro de crear una alianza o federación\* igualitaria de familias libres, sin un Estado superior de tipo sagrado, sin unos reyes divinizados, como los que existían en las fuertes ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin milicia permanente (todos los varones en edad militar eran soldados en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les juntaba la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social. Éstos fueron los antepasados de los israelitas, cuya historia se cuenta, desde perspectivas convergentes, en los primeros libros de la Biblia. Los israelitas no han divinizado a los antepasados, como han hecho otros pueblos, desde China al África central; pero les han dado una gran importancia en su estructura social y religiosa.

Cf. R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980.

## ANTIFEMINISMO

(> *Eva, mujer, patriarcalismo*). Las cartas pastorales, escritas por un hombre de Iglesia, que asume la tradición de Pablo para justificar un orden eclesial ajustado a las nuevas condiciones sociales, han elaborado un pensamiento que podemos llamar antifeminista. Lo hacen básicamente por reacción: a los cristianos les han acusado de perturbar el buen orden social, fundado en la división de funciones y espacios: la mujer en la casa, los hombres en la vida pública. Las primeras iglesias cristianas, al menos en la línea de Pablo, habían roto ese modelo, juntando a varones y mujeres en un mismo espacio eclesial, con unas mismas funciones y tareas. Por esa razón, ellas empezaron a verse como un peligro para la estruc-

tura social del mundo helenista, siendo criticadas por ello. Pues bien, tomando el nombre y autoridad de Pablo, algunos cristianos han querido hacer que las iglesias respeten el modelo social del entorno. Ésa fue posiblemente una reacción que se fundaba en la «prudencia»: los «buenos» obispos y/o presbíteros patriarcales que fueron tomando la dirección de las comunidades tuvieron quizá miedo de la libertad de las mujeres y quisieron oponerse a sus pretensiones (cf. 2 Tim 3,6-7). En ese contexto surgió una palabra que ha tenido un gran influjo en toda la historia cristiana: «Las mujeres callen en la Iglesia» (1 Tim 2,11-15; cf. 1 Cor 14,25). Ellas aparecen como sexo débil y pecador: han pervertido a Adán; por eso están condenadas al silencio comunitario, sometándose a sus maridos, que aparecen como portadores de la palabra de Dios para ellas. En esta línea se sitúa la glosa de 1 Cor 14,23-36. A pesar de ello, las cartas pastorales reconocen la existencia de un orden de viudas\* que sirven en la Iglesia, aunque reaccionan ante ellas a la defensiva: han de ser mayores de sesenta años, bien probadas; las más jóvenes han de casarse de nuevo, para no dar escándalo en la Iglesia y fuera de ella (1 Tim 5,3-16).

## ANTIOQUÍA

(↗ *comer juntos, Concilio de Jerusalén*). Una de las mayores ciudades helenistas de oriente. Había sido capital de los reyes sirios en la época de los macabeos\*. En tiempos del Nuevo Testamento tenía una gran comunidad judía. De allí provenía Nicolás, «prosélito de Antioquía» (Hch 6,5), uno de los siete helenistas\* impulsores de la apertura de la Iglesia a los gentiles. Fueron precisamente los helenistas los que implantaron el cristianismo en Antioquía y lo hicieron con tal éxito que fue allí donde los seguidores de Jesús empezaron a verse como grupo separado del judaísmo, recibiendo el nombre de «cristianos», es decir, «los del Cristo» (cf. Hch 11,19-27). En ese sentido, podemos decir que en Antioquía surgió la primera Iglesia cristiana en el sentido posterior de la palabra: una comunidad mixta, con creyentes de origen israelita y gentil, separada de la matriz más estrictamente judía de Jerusalén, aunque

en contacto con ella (Hch 11,27). En el despliegue de esa Iglesia influyeron, sin duda, Bernabé y Pablo\* (Hch 11,25), quienes aparecieron, junto a Simeón, Lucio y Manahén, como dirigentes de la comunidad. Éstos son los acontecimientos básicos de la comunidad de Antioquía para el Nuevo Testamento.

(1) *Antioquía y el Concilio de Jerusalén*. Fue allí donde se planteó el primer gran conflicto de la Iglesia, vinculado al tema de comer\* juntos, que Pablo ha desarrollado desde su perspectiva en Gal 2 y Lucas desde la suya en Hch 15. El llamado Concilio\* de Jerusalén, convocado para resolver ese conflicto (Hch 15,1-29), reconoce la validez y legitimidad de la incorporación eclesial de los paganos por la fe en Jesucristo, sin tener que asumir la circuncisión judía, pidiéndoles sólo el cumplimiento de unas normas generales de pureza, vinculadas a la tradición de Noé (Gn 9,1-7): abstenerse «de la contaminación de los ídolos, de la fornicación [prostitución\*], de la carne ahogada [no bien sangrada] y de la sangre\*» (cf. Hch 15,20.29). En ese contexto, Pablo recuerda que los líderes de las iglesias judías (Santiago\*, Cefas-Pedro\*, Juan\*) no exigieron nada a los cristianos de origen gentil, sino sólo que «no olvidaran a los pobres», es decir, a los cristianos de Jerusalén (Gal 2,9-10), manteniendo con ellos una solidaridad económica (colecta\*) y creyente. Pues bien, ese llamado concilio solucionaba el tema de las comunidades separadas, pero no los conflictos que podían surgir cuando se juntaban cristianos de un origen y de otro, especialmente en las comidas\*. La crisis estalló con la llegada de Pedro a Antioquía.

(2) *El problema de las comidas*. Pedro había aceptado en principio la unidad de mesa (comida normal y eucaristía) de todos los creyentes, suponiendo que unos y otros (sobre todo los de origen judío) tenían que ceder algo para compartir mesa y alimentos. Pero luego, cuando vinieron los partidarios de Santiago, portavoces de la iglesia de Jerusalén, cambió de estrategia, manteniendo, como judío, las normas de pureza legal de las comidas, cosa que le impedía comer en una misma mesa con los cristianos de origen gentil. De esa manera surgieron, de hecho, dos iglesias (dos eucaristías) en la misma ciudad de Antioquía. Unos y otros

(cristianos de origen judío y gentil) creían en Cristo y esperaban su venida, pero comían en mesas y casas separadas, para que los de origen judío no se «contaminaran». Pablo sabe que el problema es de práctica eclesial, no de principios de fe. Más aún, él afirma que Pedro comparte su visión en lo que se refiere a los principios básicos del Evangelio (cf. Gal 2,14-21). Ambos se asientan sobre bases firmes y de esa forma avanzan por un mismo camino de universalidad mesiánica (humana), que debe expresarse en las comidas. Pero luego no concuerdan en la forma de actualizar esos principios. Pablo quiere que unos y otros coman ya juntos, formando así una comunidad alimenticia, en torno al Cristo Eucaristía. Pedro, en cambio, piensa que no hay que adelantar etapas, ni escandalizar a los hermanos de Jerusalén: hay creyentes de tipo distinto, grupos que por ahora no concuerdan... No se pueden forzar los momentos; hay que esperar para comer juntos. En Gal 2,13, Pablo ha criticado a Pedro, tachándole de hipócrita. Nos gustaría conocer la versión de Pedro, escuchar su defensa. Posiblemente, él nos diría que no estaba simulando, que no era un hipócrita, como le acusaba Pablo, sino que intentaba ajustarse a los tiempos, insertando el evangelio de Jesús en la cultura concreta de la comunidad de Antioquía, adaptándose a las circunstancias. Le pareció que no podía imponerse las cosas, como Pablo quería. El camino estaba abierto, la fe era clara, pero los hechos le obligaban a ser cauto: no quiso romper de forma drástica con los judeocristianos de Jerusalén, partidarios de una separación ritual en las comidas.

(3) *Consecuencias*. Todo nos permite suponer que la actitud de Pedro fue la que se impuso, de manera que Pablo tuvo que abandonar la comunidad de Antioquía, donde quedó incluso su compañero Bernabé\*, que optó por la postura de Pedro (cf. Gal 2,13), como puede verse también leyendo entre líneas la información de Hch 15,36-41 (donde se dice que, en un plano externo, Bernabé y Pablo se separaron por causa de Marcos). Se trazaron así dos caminos eclesiales, ambos abiertos a la misión universal, pero con ritmos distintos. Pedro quedó en Antioquía y parece haber sido inspirador de la vida y

despliegue de esa Iglesia, al menos por un tiempo. La herencia de Pedro quedó fijada y sancionada en el evangelio de Mateo\*. Por el contrario, el evangelio de Marcos\* está más cerca de Pablo. Ambos caminos siguieron en contacto y se encontraron en la historia posterior de la Iglesia.

Cf. R. E. BROWN y J. P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Chapman, Londres 1993; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegetico a Hch 1-12*, El Almendro, Córdoba 1989; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

## ANTÍTESIS

( $\rhd$  *ley, gracia, juicio, éxodo, sabiduría, Magnificat*). El tema de la antítesis o de las diversas suertes de los hombres constituye el motivo central de los grandes cantos del Antiguo Testamento (el de Ana\*, Débora\* y Moisés\*). También está en el centro del Magnificat\* y ha sido desarrollado en la trama de Ester\*, que los judíos siguen recordando en la fiesta de los Purim\*. Aquí destacamos, por su importancia teológica, las antítesis del libro de la Sabiduría y las del Sermón de la Montaña, según san Mateo.

(1) *El libro de la Sabiduría*. Ha desarrollado y convertido el tema de las antítesis en principio de interpretación de la historia, partiendo del relato del Éxodo, que había distinguido ya la suerte de los hebreos y de los egipcios. Éste es el tema de las siete antítesis con las que Sab reinterpreta las diez plagas del Éxodo. Se trata de antítesis en la forma de ser y comportarse de los hebreos y egipcios. (a) Sab 11,1-14. Río turbio, agua de roca (cf. Ex 1,15-16; 17,1-7; Nm 20,2-3). Los egipcios que oprimieron a los hebreos tuvieron que beber el agua sucia y ensangrentada del Nilo. Los hebreos, en cambio, recibieron como don de Dios el agua pura de la roca en el desierto. (b) Sab 16,1-4. Ranas y codornices (cf. Ex 16,9-13; Nm 11,10-32). Rodeados de ranas impuras, los egipcios no pudieron ni probar bocado. Los hebreos, en cambio, saciaron su deseo en el desierto con las muchas y puras codornices. (c) Sab 16,6-14. Langostas y serpiente de bronce (cf. Ex 8,16-20; 10,4-15; Nm 21,4-9). Los egip-

cios fueron perseguidos por tábanos y langostas, que consumían su cosecha. A los hebreos, sin embargo, no pudieron destruirlos ni siquiera las serpientes venenosas, porque Dios les ayudó con la serpiente de bronce en el desierto. (d) Sab 16,5-19. Pedrisco y maná (cf. Ex 9,13-35; 16,1-36). La naturaleza descargó su tormenta de agua y fuego, nieve y lluvia, contra los egipcios. Los hebreos, en cambio, descubrieron y acogieron la lluvia providente del maná en el desierto. (e) Sab 17,1-18,4. Tinieblas y luz (cf. Ex 10,21-29; 13,21-22). Los egipcios, que perseguían a los hebreos, acabaron encerrándose en un tipo de cárcel angustiosa de tiniebla. Los hebreos, en cambio, descubrieron la luz de Dios que alienta y guía en la noche a sus amigos. (f) Sab 18,5-23. Primogénitos muertos, pascua liberadora (cf. Ex 12-13; Nm 17,6-15). Una misma noche fue tiempo de muerte para los primogénitos de Egipto y de nuevo nacimiento (pascua) para los hebreos. La Sabiduría de Dios aparece aquí como palabra todopoderosa, realizando su tarea divisora (de muerte y salvación) sobre la tierra. (g) Sab 19,1-12. Juicio del mar Rojo (cf. Ex 14-15). Las aguas del mar fueron tumba para los egipcios perseguidores y cuna de vida para los hebreos. Éstas son la siete antítesis de Sab, en las que se recogen siete recuerdos de la liberación de Egipto, reelaborados en forma de *midrás*\* del Éxodo; ellas trazan el sentido de la acción de Dios y ponen de relieve la salvación de los pobres-perseguidos y la destrucción de los perversos, sea de forma histórica (la justicia de Dios triunfa en este mundo), sea de forma escatológica (esa justicia triunfará al fin de los tiempos).

(2) *Mateo 5,17-48. Introducción.* El evangelio de Mateo, que ha crecido en diálogo interior con el judaísmo, ha trazado en forma de antítesis las relaciones de los judíos mesiánicos (cristianos) y de otros más legalistas. El punto de partida lo ofrece la formulación general de Mt 5,17-20: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a cumplir, porque en verdad os digo que el cielo y la tierra pasarán antes que deje de cumplirse ni una “yota” o una tilde de la Ley, hasta que todo se haya cumplido. De manera que cualquiera que quebrante uno de estos mandamientos muy pequeños y así se lo enseñe a los

hombres será muy pequeño en el reino de los cielos; pero cualquiera que los cumpla y los enseñe, éste será llamado grande en el reino de los cielos. Por tanto, os digo que si vuestra justicia no fuera mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos». Se trata por tanto de una antítesis en el cumplimiento de la Ley: hay un cumplimiento propio de los escribas y fariseos, que para Mateo no es radical, ni responde a la voluntad de Dios; y hay un cumplimiento cristiano de la misma Ley, que Jesús ha radicalizado. Este pasaje recoge una extensa y dura polémica. Muchos cristianos (especialmente Pablo) no estarían de acuerdo con el planteamiento exterior de Mateo, y le dirían que la ley ha cumplido ya su función y ha terminado (cf. Rom 10,4). Mateo piensa que la ley ha cumplido su función, pero no para quedar sin valor, sino para alcanzar su valor completo. Desde ahí presenta el Evangelio como una experiencia que se funda en la Ley de Israel, no para negarla, sino para trascenderla desde el interior. Jesús no ha venido a abolir y abrogar, como algunos judíos y judeo-cristianos afirman, sino para cumplir la ley, es decir, para llevar a plenitud lo que está latente en ella. La interpretación cristiana no destruye la Ley, sino que le da una consistencia mayor que la que tienen cielo y tierra. Por medio de esa nueva interpretación de la Ley, los cristianos que están en el fondo de Mateo se fueron separando de los fariseos, no para abandonar el judaísmo, sino para fundar una nueva línea de interpretación de sus leyes básicas.

(3) *Las seis antítesis de Mateo 5.* En este contexto se entienden las seis antítesis que desarrollan la formulación anterior, antítesis que son para Mateo una aportación específica de Jesús al judaísmo. Quizá más que antítesis se podrían llamar síntesis, porque en general no niegan la ley anterior, sino que la profundizan. (a) Mt 5,21-26. *No matar.* Lo que se dijo a los antiguos (¡no matar!) es para Jesús insuficiente. No basta con evitar el asesinato externo, sino que es necesario que los hombres superen todo tipo de ira y violencia contra el prójimo. (b) Mt 5,27-30. *No adulterar.* Conforme a un esquema antropológico muy común, el adulterio se vincula al homicidio. Evidentemente, la ley condena el adulterio des-

de la perspectiva del esposo (porque a la mujer se le considera propiedad del varón), no por la posible maldad del placer erótico, sino para asegurar la procedencia paterna de los hijos. Pues bien, por encima de eso, Jesús quiere que sea posible un amor personal, permanente, entre el esposo y la esposa. De esa forma, Jesús niega, al mismo tiempo, la superioridad o dominio del esposo sobre su esposa. Dicho eso, debemos añadir que para Jesús la maldad del divorcio no empieza en el hecho externo, sino en el mal deseo del corazón, en un nivel en el que varones y mujeres son iguales. (c) Mt 5,31-32. *Ley de divorcio*. Va en la misma línea de la anterior. La ley en cuanto tal sirve para restringir el derecho absoluto del varón, que no puede actuar por capricho, sino que debe extender un documento legal a la mujer a la que despide. Pues bien, Jesús va en contra de esa ley, para situar el matrimonio en el plano del compromiso definitivo de amor de un hombre y de una mujer; en este contexto introduce Mateo la cláusula restrictiva «a no ser en caso de fornicación [*porneia*, prostitución\*]», que puede entenderse de diversas formas, pero que sirve para destacar el valor de la unión matrimonial por encima de una norma legal; el matrimonio en sí es indisoluble, pero en el caso de que esté roto por *porneia* no es obligatorio mantenerlo. (d) Mt 5,33-37. *No perjurará*s. La ley exige mantener el juramento como acto religioso (pues Dios mismo es quien avala los juramentos). La prohibición de Jesús (¡no jurarás!), matizada por el mismo Mateo en otro contexto (Mt 23,16-22), tiene un sentido básicamente religioso: Dios no está ahí para avalar los juramentos, sino que tiene valor en sí mismo, por encima de ese tipo de palabras sagradas. La verdad religiosa del hombre se sitúa en el plano de la vida profana, sin necesidad de introducir una palabra religiosa (de juramento) para ratificar por ella las relaciones humanas. (e) Mt 5,38-42. *Talión* (guerra). La Ley se sitúa en un plano de oposición, suponiendo que para vencer el mal hay que aplicar otro mal (ojo por ojo). De esa forma, ella se sitúa en la línea del juicio, con la violencia que ello implica. En contra de eso, Jesús quiere que la vida de los hombres sea experiencia y expresión de gratuidad, renunciando

de esa forma a la violencia. (f) Mt 5,43-47. *Amor al amigo, odio al enemigo*. La ley aplica el talión en el campo de las relaciones humanas, dividiendo a los hombres en amigos y enemigos (en buenos y malos para mí). En contra de eso, Jesús presenta la vida como don universal, que puede abrirse a todos, superando la división de amigos y enemigos. En el fondo de las antítesis se expresa la oposición entre la ley (que sostiene lo que existe a través de la fuerza y la venganza) y la gracia (que entiende la vida como fidelidad personal y amor activo).

(4) *El alcance de las antítesis*. En sentido estricto, Jesús no va en contra de la ley, ni discute sus exigencias, matizando sus implicaciones (como hará la tradición rabínica de la Misná\*), sino que se sitúa por encima de ella: busca y ofrece un principio de gratuidad creadora, que va más allá de la ley, en la línea de un mesianismo de la gratuidad. Ciertamente, ha existido en Israel un mesianismo militar, vinculado a la figura del Hijo\* de David guerrero, como muestran los *Salmos de Salomón*. Pero Jesús propone otro tipo de mesianismo, fundado en la fidelidad personal y el amor gratuito. Las antítesis pueden entenderse en un plano personal y social (eclesial), pero normalmente los cristianos sólo las han entendido y aplicado en un plano personal, suponiendo que las instituciones (incluso la Iglesia) sólo pueden subsistir aplicando la ley. En esa línea se encontraría ya la interpretación de Pablo en Rom 13,1-10, cuando distingue la justicia (plano social) y el amor (plano cristiano). Pero Pablo ha querido aplicar y ha aplicado los principios del amor a la vida eclesial, cosa que a veces las instituciones sociales de la Iglesia posterior no han hecho.

Cf. J. R. BUSTO, «La intención del midrásh del libro de la Sabiduría sobre el Éxodo», en *Salvación en la palabra. Homenaje a Díez Macho*, Cristiandad, Madrid 1986, 65-78; J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt 5,17-48*, AnBib 71, Roma 1976; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 309ss.

## ANTROPOLOGÍA 1. Apocalíptica

(↗ *almas, hombre, mujer, apocalíptica, dualismo*). La Biblia ha sido y sigue siendo uno de los libros más importan-

tes de la historia de Occidente. Su visión del hombre (su antropología) ha influido de manera poderosa en la cultura occidental, no sólo en el plano religioso, sino también en el plano personal y social. En ese contexto queremos destacar de un modo especial los elementos básicos de la antropología apocalíptica, que está en el fondo del Nuevo Testamento y de toda la visión cristiana del hombre.

(1) *Aportaciones principales.* Entre las aportaciones básicas de la antropología bíblica a la visión del hombre de Occidente y del conjunto de la humanidad podemos citar las siguientes: (a) El principio de la vida humana: la Biblia ha puesto de relieve el valor individual de cada ser humano y el carácter «natal» de la existencia y la esperanza mesiánica. (b) Ética fundamental: el descubrimiento de la justicia social y la responsabilidad personal, con la experiencia originaria de la prioridad de los pobres y expulsados de la sociedad (niños y ancianos, viudas y extranjeros). (c) Plano social: la exigencia de una liberación política, el sentido del pacto como vinculación personal y la superación de las estructuras políticas y militares en la visión del ser humano. (d) Plano religioso: el valor de la interioridad personal ante Dios y la posibilidad de salvación y de condena, la experiencia del pecado y de la gratuidad, la posibilidad del perdón y de la superación de la violencia... Estos y otros muchos elementos de la visión bíblica del hombre han hecho posible el surgimiento de la cultura occidental estrictamente dicha. De todas formas, la antropología bíblica no se ha desarrollado de un modo consecuente, pues ella ha venido a mezclarse muy pronto con otros modelos y formas de entender la vida humana.

(2) *Apocalíptica. Tendencias básicas.* La Biblia en su conjunto, y en especial el Nuevo Testamento, ha terminado defendiendo una visión apocalíptica del hombre. Apocalípticos de un tipo o de otro eran los que realizaron la última redacción de los libros proféticos de Israel lo mismo que Jesús, Juan Bautista y Pablo. Dicho eso, debemos añadir que la apocalíptica constituye un fenómeno complejo, en el que deben distinguirse varias formas y tendencias que nos ayudan a comprender el sentido e implicaciones de la antropología bíblica y occidental. En ella

pueden distinguirse dos tendencias fundamentales. (a) La apocalíptica dura está formada por textos que no han sido aceptados en la Biblia (*1 Henoc\**, *Jubileos*, muchos documentos de Qumrán), porque tienden a negar la libertad del hombre y a introducir una dualidad en el mismo Dios. (b) La apocalíptica blanda se mantiene dentro de los límites de la «ortodoxia» bíblica; ella aparece no sólo en algunos libros bíblicos (Dn, Ap), sino en numerosos apócrifos (desde los *Testamentos de los XII Patriarcas* hasta *4 Esdras* y *2 Baruc*). Pero, dicho eso, debemos añadir que las diferencias no son a veces tan claras, de manera que resulta difícil distinguir unos textos de otros. Aquí tomamos como referencia principal los textos de la apocalíptica más dura, ofreciendo así una visión del hombre que no está del todo aceptada en el canon, pero que nos ayuda a entender numerosos elementos de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

(3) *El riesgo antropológico de la apocalíptica.* La apocalíptica ofrece una visión fascinante, pero sesgada, de la vida humana. Ella nos ayuda a comprender la Biblia, pero, al mismo tiempo, puede llevarnos a desvirtuar la aportación básica del Antiguo y Nuevo Testamento. (a) *Riesgo de fatalidad y pecado.* La lejanía de Dios, que parece abandonar el mundo en manos de espíritus perversos (del bien y el mal), suscita una experiencia de fatalidad generalizada. Los hombres han perdido el optimismo de Gn 1. El mundo en el que viven ya no es un templo donde se celebra la liturgia buena de la vida, sino un campo de sospecha y pérdida, pues las mismas estrellas han perdido su rumbo (cf. *1 Hen* 19,13-16). Una salvación intracósmica sería insuficiente y angustiada: volveríamos a hundirnos en el pozo de un abismo de perversión (en manos del Dios dual o de sus ángeles perversos); más que pecado del hombre (como en Gn 2-3) hay aquí un pecado cósmico, propio del Dios que ha dejado que su creación se pierda o propio de los ángeles perversos, que violan y destruyen a los hombres. (b) *Riesgo de falta de libertad.* Los hombres no son libres: no pueden retornar a la patria buena del Dios bueno, ni liberarse por sí mismos. Por eso triunfa el pesimismo: son juguete de poderes que les utilizan y manejan.



Más que un Dios de libertad, que nos dejaba en manos de la propia opción (árbol del bien/mal), haciéndonos capaces de pecado, pero abriéndonos también hacia el futuro del árbol de la vida (cf. Gn 2-3), lo que domina sobre el mundo es un tipo de «fatalismo sagrado»; somos esclavos de poderes que nos hacen y deshacen, sin que podamos guiarlos y guiarnos a nosotros mismos; ellos son la raíz y poder de nuestro pecado. (c) *Riesgo de impotencia humana*. Las obras buenas son incapaces de salvar a los hombres y mujeres, rompiendo el muro de violencia que les aprisiona. Por eso, en lugar del compromiso social o personal a favor de los demás, se extiende y triunfa una actitud de curiosidad cósmico-sacral, que les lleva a buscar unos poderes superiores capaces de salvarles. En ese sentido, la antropología de los apocalípticos se encuentra centrada en un tipo de esperanza «externa»: debemos seguir aguardando, dejando que las cosas pasen, mientras observamos, en el tiempo de la espera, las señales de la voluntad de Dios, los signos de sus ángeles más fieles que vendrán para vencer a los perversos. Nuestra pequeña lucha humana forma parte de una guerra universal (de extraterrestres), de manera que estamos a merced de lo que hagan con nosotros. (d) *Intolerancia*. Los apocalípticos tienden a satanizar a los contrarios, presentándoles casi como una «encarnación» de los ángeles perversos. Por eso les condenan de antemano: los adversarios de Israel (o los mismos judíos de otros grupos distintos) vienen a mostrarse ahora como signo de violencia demoníaca. Con esos enemigos no es posible la piedad, ni se puede desear su conversión. Lo mejor que puede suceder es que aumente su maldad, hasta el momento en que sean destruidos. Dado que son signo y presencia satánica debemos ser intolerantes con ellos.

(4) *Drama apocalíptico*. El tema de ser hombre. La antropología apocalíptica, que ha terminado siendo dominante en los últimos estratos de la Biblia, corre el riesgo de interpretar la historia en clave de apariencia. El mundo viene a presentarse como un teatro donde los hombres van y vienen como juguetes de poderes superiores. No son responsables de lo que hacen, pues se encuentran como poseídos por

ángeles buenos o perversos. Debemos mantenernos de un modo pasivo, de manera que sólo podemos esperar que caiga ya el telón y pueda verse lo que había de verdad en nuestra historia. No somos ni siquiera actores, sino marionetas de un gran drama que está representando Dios con sus espíritus buenos y perversos. Esa actitud ha desembocado muchas veces en una satanización de los sistemas políticos y sociales. Ciertamente existe un germen bueno, que son los justos, fieles a Dios, los sabios, que conocen la verdad oculta. Pero ellos sufren dentro de un orden perverso, dominado ya y determinado por el Diablo, que ha perturbado la obra de Dios. Eso significa que el sistema político-social de los imperios que dominan en el mundo no es ya signo de Dios, sino del Diablo (como supone no sólo *1 Henoc*, sino el mismo Dn 7). En contra de eso, Jesús afirmará que este mundo sigue siendo creación buena de Dios, añadiendo que los imperios de la tierra no son sin más perversos, a pesar de algunas afirmaciones que parecen mostrar lo contrario, como en el texto donde el Diablo le dice a Jesús que él es el dueño de todos los reinos del mundo (Lc 4,6). Éste es, sin duda, un diablo apocalíptico. Pues bien, en este contexto, los apocalípticos abren un camino de utopía y proyectan su fantasía hacia el futuro, esperando una más honda intervención de Dios. La utopía sólo podrá darse y triunfar de una manera sobrehumana: vendrá con la destrucción de los poderes actuales, cuando acabe el mundo viejo, cuando empiece un orden social y temporal distinto. Ningún hombre es capaz de participar realmente en la creación del mundo nuevo. Sólo Dios puede lograrlo, por medio de sus ángeles. Por eso, el apocalíptico no puede programar ni iniciar la llegada del Reino, sino sólo anunciar el gran cambio, la transformación que vendrá cuando Dios quiera enviar a sus ministros salvadores.

(5) *Judíos y cristianos*. Una nueva antropología. En contra del esquema anterior, desde el fondo de la misma apocalíptica, han reaccionado judíos rabínicos y cristianos. Unos y otros se apoyan en la misma Biblia, asumiendo algunos de los rasgos apocalípticos de la experiencia de su tiempo, pero los reinterpretan de una forma creadora,

pudiendo así crear formas de experiencia religiosa que perviven hasta el momento actual. Los judíos rabínicos han reintroducido el elemento apocalíptico de su tradición dentro de una experiencia general de la Ley, entendida como experiencia válida de vida para siempre; de esa forma, ellos conservan una raíz apocalíptica, pero la traducen en forma de fidelidad a la Ley. Por su parte, apoyados en el mensaje de Jesús, los cristianos anuncian la presencia del reino de Dios como buena nueva para los pobres y como curación para los enfermos, precisamente en este mundo, pues el tiempo final ya ha llegado; la misma experiencia apocalíptica se ha convertido para ellos en principio de nueva forma de vida sobre el mundo (Mc 1,14-15).

(6) *Interpretación helenista de la antropología bíblica.* Ya en el tiempo de la composición de los últimos libros del Antiguo Testamento, y de una forma aún más intensa en el Nuevo Testamento, la visión bíblica del hombre ha quedado influida por una visión dualista de la vida humana, marcada por la filosofía griega, que separa alma de cuerpo y que entiende la religión como experiencia de sometimiento jerárquico. En esa línea, a partir de la introducción del helenismo en la Iglesia y del desarrollo de las instituciones de poder eclesial (siglo IV d.C.), la Biblia se ha tomado como defensora de una antropología de tipo ontológico y jerárquico, de carácter espiritualista: ella ha servido para avalar el orden social establecido, tanto en línea de ontología (pensamiento filosófico), como en línea social (la Iglesia se ha estructurado como una institución de poder). En este contexto, reinterpretando la Biblia en sentido helenista y romano, los cristianos han construido una antropología defensiva, que intenta proteger al hombre, más que desarrollar sus potencialidades creadoras.

Cf. W. EICHRD, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres?*, CB 5, Verbo Divino, Estella 1982; E. HILL, *Being Human. A Biblical Perspective*, Chapman, Londres 1984; W. MORK, *Sentido bíblico del hombre*, Marova, Madrid 1970; F. PASTOR, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Estella 1995; F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale Monferrato 1986; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975.

## ANTROPOLOGÍA

### 2. Temática actual

(↗ *crítica bíblica, lecturas bíblicas*). En la entrada anterior hemos presentado la antropología bíblica de base desde una perspectiva apocalíptica, indicando, al final, que ella se ha expresado y abierto en dos caminos, uno judío, otro cristiano. Esos dos caminos han superado la apocalíptica estricta, pero lo han hecho con grandes riesgos. El judaísmo nacional ha corrido el riesgo de encerrarse en una visión nacionalista y purista de las aportaciones bíblicas. Por su parte, el cristianismo ha corrido el riesgo de perder la base israelita para diluirse en un tipo de helenismo espiritualista y jerarquizante.

(1) *Superar el modelo helenista.* Se viene diciendo desde hace algún tiempo que el modelo helenista se encuentra en crisis, de manera que han podido surgir y están surgiendo nuevos acercamientos en el campo de la antropología bíblica. Son muchos los que se han acercado a la Biblia con los esquemas liberales de la cultura de la modernidad, tal como fueron formulados hace más de dos siglos por Kant: la Biblia tendría en su fondo una visión moralista del hombre, matizada con rasgos espiritualistas. Otros muchos, desde hace más de un siglo, vienen pensando que la antropología de fondo de la Biblia es de tipo arcaico, de manera que ella no puede apoyar una visión del hombre que sea válida para fundar unas instituciones duraderas sobre el mundo, porque la Biblia en su conjunto y el Nuevo Testamento en particular suponían además que este mundo se acaba. Otros han aplicado a la Biblia otros modelos de tipo antropológico, en línea mística o existencialista, revolucionaria o esotérica. Todos esos y otros modelos pueden aplicarse para comprender mejor la Biblia, pero ellos tienen que ser matizados partiendo de un estudio más preciso de la visión bíblica del hombre.

(2) *Antropología cultural.* Los investigadores actuales no están de acuerdo sobre el modelo o modelos antropológicos de fondo de la Biblia, pero la mayoría piensan que es bueno emplear unos métodos de antropología cultural para entenderla mejor. Esto significa que es preciso establecer una distancia frente a ella, situándola en su propio contexto

histórico-social. De esa forma se pueden tener en cuenta los elementos religiosos y sociales, estructurales y familiares, económicos e ideológicos del texto y contexto de la Biblia (situada en el ámbito del Mediterráneo), consiguiendo una visión más abarcadora del ser humano. En esta línea se está moviendo gran parte de la investigación anglosajona. Este tipo de lectura antropológica de la Biblia quiere ser de carácter neutral, y no emplearse para un posible cambio religioso de la humanidad, aunque en el fondo ése sea un proyecto imposible, pues no existe exégesis neutral, ni lectura totalmente imparcial de los textos; toda comprensión de la Biblia se realiza desde una determinada perspectiva hermenéutica. Sea como fuere, en este campo se está abriendo una nueva puerta para una mejor comprensión del sentido y mensaje de la Biblia. Hemos pasado del estudio dogmático o filosófico al acercamiento cultural del conjunto de la Biblia; para ello debemos utilizar los métodos y formas de la antropología cultural.

(3) *Una antropología práctica.* El mayor reto del estudio de la Biblia en el momento actual se encuentra en la forma de aplicar y actualizar su visión del hombre. Las grandes iglesias establecidas definen las aportaciones de la Biblia desde sus propias coordenadas sacrales, que están en gran parte separadas de las preocupaciones del hombre actual y del hombre de la Biblia. Los nuevos movimientos eclesiales, que buscan un apoyo en la Biblia (teología de la liberación y experiencia carismática), no acaban de encontrar unos modelos de inserción en el mundo presente y de transformación de la vida humana desde el mensaje de la Biblia. Nos hallamos en un momento delicado. Se escuchan voces, se abren caminos, pero todavía no hemos logrado trazar unas directrices que nos permitan actualizar el sentido del hombre bíblico desde una perspectiva personal y comunitaria, social y espiritual. Éste es el reto mayor de la lectura bíblica en la actualidad. No es un reto teórico, sino práctico. Los temas principales de la Biblia no se resuelven con un estudio puramente filológico o teórico, sino con una transformación de la vida humana.

(4) *¿Nueva apocalíptica?* Son muchos los que piensan que hemos vuel-

to, por desgracia, a unos tiempos apocalípticos, con lo que implican de riesgo de destrucción de la cultura actual. Otros pensamos que ese retorno a la apocalíptica resulta positivo, pues nos permite empalmar mejor con los problemas y respuestas de Jesús y del judaísmo del siglo I-II d.C. No existe una respuesta fijada, pero hay un camino que parece abrirse. El estudio teórico de la Biblia no resolverá los problemas, pero ayudará a situarse ante ellos, con lucidez, en medio del gran riesgo. Hoy podemos decir, como Jesús, «no pasará esta generación sin que algunos vean la llegada del reino de Dios con poder...» (cf. Mc 9,1).

Cf. A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Sal Terrae, Santander 2003; J. B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento, Verbo Divino*, Estella 1995; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

## ANUNCIACIÓN 1. Zacarías

( $\rightarrow$  Juan Bautista). Hay en el Antiguo Testamento diversos relatos en los que se anuncia el nacimiento y se presenta la figura de algunos personajes importantes, como Ismael (Gn 16,10-12), Isaac (Gn 18,9-15), Sansón (Jc 13), Samuel (1 Sm 1) e incluso Gedeón (Jc 6,11-24). Las anunciaciones suelen seguir un esquema semejante, en el que se incluyen estos momentos: presentación del sujeto, aparición de un ser celeste, turbación del sujeto, mensaje del ser celeste, pregunta del sujeto, signo y despedida o marcha del ser celeste. Por la importancia que tienen para el cristianismo evocamos dos anunciaciones del Nuevo Testamento: la de Zacarías y la de María, la madre de Jesús. La primera es la de Zacarías (Lc 1,5-25), un relato ejemplar que sirve para introducir el nacimiento y misión de Juan Bautista.

(1) *Presentación. Espacio sagrado.* Zacarías es sacerdote. Su lugar es el templo. «Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías, de la clase de Abías; su mujer era de las hijas de Aarón y se llamaba Isabel. Ambos eran justos delante de Dios y andaban irreprensibles en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor. Pero no tenían hijos, porque Isabel era estéril. Ambos eran ya de

edad avanzada. Aconteció que ejerciendo Zacarías el sacerdocio delante de Dios, según el orden de su clase, le tocó en suerte entrar, conforme a la costumbre del sacerdocio, en el santuario del Señor para ofrecer el incienso» (Lc 1,5-9). Zacarías, sacerdote estéril, oficia sobre el santuario. Le ha tocado el turno (pertenecía a la clase sacerdotal de Abías, la octava de las veinticuatro: cf. 1 Cr 24,10) y en nombre de los restantes sacerdotes de Israel, signo del pueblo entero, como liturgo de una humanidad que alaba a Dios, debe officiar con el incensario dentro del templo. No penetra en el Santo de los Santos, donde sólo el Sumo Sacerdote puede introducirse una vez al año, intercediendo de un modo oficial por los pecados del pueblo entero (cf. Lv 16), sino en el *naos* o Santo, el espacio de alabanza y plegaria cotidiana de los sacerdotes. La gente queda fuera. Participa del culto en aquello que el culto tiene de visible para los israelitas varones que pueden acercarse al patio de los sacrificios. Todos contribuyen en el culto diario, pero sólo el sacerdote con vestidos sagrados penetra en el Santo, *naos* de Dios, con el incensario de la gloria y perfume, del fuego sacral, balanceándose en sus manos. Allí entra Zacarías y allí le espera el ángel\* de Dios, rostro visible del mismo ser divino, que se abre hacia los hombres para comunicarles su misterio. Zacarías sabe que Dios habita en ese espacio sacral, pero no ha esperado a su ángel de esa forma. Por eso teme. Desde el lugar de Dios habla su ángel. Es como si todo el Antiguo Testamento viniera a culminar en su palabra.

(2) *Palabra del ángel: ¡tendrás un hijo!* El culto de Israel se concentra y culmina en ese gesto del ángel que habla. «No temas, Zacarías, porque ha sido escuchada tu plegaria y tu mujer engendrará un hijo para ti y le pondrás por nombre Juan» (Lc 1,13). La sacralidad del templo se pone al servicio de ese hijo. En un primer momento podemos suponer que Dios mismo ratifica desde el santuario la esperanza del anciano sacerdote, dándole un vástago que pueda renovar el árbol muerto de su genealogía. En esa línea ha de entenderse la expresión «engendrará un hijo para ti» (*soi*): en el centro de atención emerge la función genealógica, sacerdotal del viejo padre. La preocu-

pación de Zacarías era no tener descendencia. Si todos los sacerdotes de Israel (con sus esposas) resultaran estériles, el mundo sacral acabaría: no podrían elevarse sacrificios sobre el templo; cesaría la liturgia, el mismo pueblo israelita vendría a terminarse. Por eso se destaca desde antiguo la promesa de la descendencia sacerdotal en los levitas y en los hijos de Aarón. De esa forma puede mantenerse, también a través de Zacarías y su hijo (por supuesto, un varón), la alianza eterna de Dios con Leví, con Aarón, con los sacerdotes (cf. Nm 3; 1 Cr 6.9). La escena resultaba hasta ahora transparente: es como si el mismo Dios ratificara la esperanza sacral de su pueblo. La promesa del ángel podría haber terminado aquí. Todo habría recibido así pleno sentido, dentro de la estructura sacral israelita. Pero el ángel continúa con palabra sorprendente.

(3) *Un nazareo\*, hijo profeta.* «Y será alegría y gozo y muchos se alegrarán en su nacimiento, pues será grande delante del Señor, y no beberá vino ni sidra, y le llenará el Espíritu Santo desde el vientre de su madre; y convertirá a muchos israelitas al Señor su Dios; y él mismo irá delante del Señor, con el espíritu y fuerza de Elías, para hacer que los hijos tengan el corazón de los padres y los rebeldes la sensatez de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,14-17). El hijo esperado del buen sacerdote no será ya sacerdote, no destacará por sus rasgos sacrales. Desaparece la función del templo, no se habla ya de sacrificios ni de incienso. El hijo del anciano sacerdote será nazareo y profeta. (a) Nazareo, consagrado, es alguien que renuncia por ascetismo fuerte al vino y la bebida fermentada (= sidra); se aparta de la vida ordinaria del pueblo, no asiste a los banquetes, no crea comunión de amor con otros fieles (cf. Nm 6,2-21). El hijo del sacerdote será nazareo, duro asceta que prepara con su misma vida la llegada de Dios sobre la tierra: vivirá al servicio de la transformación del pueblo entero, comprometido incluso a participar en lo que suele llamarse guerra santa o combate en favor de Yahvé y de sus principios religiosos. (b) Profeta es quien habla y actúa al servicio de la causa de Dios. El hijo del sacerdote será profeta como Elías (cf. 1 Re 17-19; 2 Re 1-2), portador de conversión y fue-

go. Amplios círculos del judaísmo esperaban la vuelta de Elías, escondido o raptado en Dios (no muerto), que vendrá para transformar al pueblo y preparar la llegada de Dios. Esa esperanza está en el fondo de una visión popular de Jesús (cf. Mc 6,15; 8,28) y ha sido ratificada por el mismo Evangelio al presentar a Elías con Moisés como testigos de Jesús en el Tabor (cf. Mc 9,2-8).

(4) *Zacarías, un hombre de frontera.* Zacarías se inscribe dentro de la espera sacerdotal israelita, en el contexto de la alianza de Aarón. Pero al mismo tiempo desborda ese nivel: necesita y quiere la conversión de su pueblo; de la vena más profunda de su vida y pensamiento sacral ha brotado esta palabra que le anuncia el ángel en el templo. En la frontera donde sacerdocio y profecía se vinculan, allí donde el sacerdote abre su espíritu y tiende por un lado hacia la transformación apocalíptica y por otro hacia la guerra santa, en defensa de su pueblo, nos sitúa este sacerdote. Por un lado, Lucas le presenta sobre el templo de Jerusalén, ratificando de esa forma la continuidad del templo y de sus sacerdotes legítimos, en contra del rechazo y condena de algunos grupos de renovación, como los de Qumrán. Por otro lado, aun vinculándose al culto oficial del templo, donde Dios le habla por su ángel, Zacarías aparece vinculado a una esperanza que desborda los límites del templo y que se expresa por su hijo prometido, que será nazir y profeta de Dios.

Cf. M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almendro, Córdoba 2000; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, BEB 19, Sígueme, Salamanca 1978; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia I-IV*, BAC, Madrid 1987.

## ANUNCIACIÓN 2. María

Lucas ha redactado la Anunciación a María (Lc 1,26-38) en paralelo con la anunciación a Zacarías. El texto comienza así: «Al sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón que se llamaba José, de la casa de David; y el nombre de la virgen era María. Entrando el ángel en el lugar donde ella estaba, dijo: ¡Alégrate, agraciada de

Dios! El Señor es contigo; bendita tú entre las mujeres...» (Lc 1,26-28). Las diferencias con respecto a la anunciación de Zacarías son claras: estamos en Nazaret, no en el templo de Jerusalén; estamos ante una mujer, no ante un sacerdote... Sobre esa base puede entenderse el conjunto del texto, que dividimos como sigue.

(1) *Introducción* (Lc 1,27-28). El ángel de Dios que se llama Gabriel (que significa «poder de Dios»), que aquí no es un ángel separado (como en Dn 8,16; 9,21), sino el mismo Dios (es el *Angelos Kyriou*, el *Malak Yahvé* o Dios mensajero del Antiguo Testamento), saluda a María (¡Ave, alégrate!) y ella se extraña y turba porque ese saludo rompe los esquemas normales de palabra y cortesía de este mundo. Suele ser el inferior el que comienza presentando sus respetos; aquí es Dios, ser Supremo, quien se inclina ante María y le ofrece su presencia.

(2) *Promesa y objeción* (Lc 1,29-34). Ella se turba y Dios le tranquiliza (¡no temas!), prometiéndole precisamente aquello que María, como buena israelita y madre, había deseado más que nada sobre el mundo: «¡Concebirás, tendrás un hijo, será grande, y Dios mismo le dará el trono de David su padre!». Su hijo cumplirá la esperanza de Israel, el sueño y deseo de la humanidad entera. Pero María se atreve a objetar al mismo Dios: «¡no conozco varón!». De esa forma se coloca en manos de Dios, desde su misma carencia, que se convierte aquí en plenitud. María supera el deseo más normal de muchas mujeres que, como Eva, ansían al marido, siendo dominadas por él (cf. Gn 3,16). María no conoce (¿no quiere conocer?) varón, estando, sin embargo, desposada; desde esa situación paradójica trasciende el nivel en que se sitúa el deseo de la mujer hacia el hombre, de manera que pudiéramos pensar que ella desea al mismo Dios a quien dice que no conoce varón.

(3) *Espíritu de Dios y voluntad de María* (Lc 1,35-38). Dios acepta el argumento de María. Ella le ha dicho que no se ha situado (¿no quiere situarse?) en la línea de generaciones de la historia, como una mujer más en la espiral de deseos y conocimiento de varones. Dios acepta y responde a María diciéndole que ponga su vida a la luz del más hondo deseo y poder de Dios: «El Espí-

ritu Santo vendrá sobre ti...». Al escuchar esa propuesta, ella responde libremente: «¡Hágase en mí según tu palabra!». Voluntad de Dios (Espíritu Santo) y voluntad de María se han unido: María ha dejado que Dios haga (*genito*), que cumpla por medio de ella su Palabra. Ellos ya no son dos seres separados, cada uno por su rumbo, Dios por un lado, María por otro. Dios y María comparten un camino a través del Espíritu. De esa manera se ha unido el deseo de Dios y el deseo de María: Dios quiere como Padre que su Hijo nazca en la historia de los hombres; para eso necesita y busca la colaboración libre de María; María pone su más honda fecundidad de mujer, persona y madre, al servicio de la manifestación salvadora de Dios. Se han juntado así dos voluntades, dos deseos, dos palabras: la de Dios y la de María. Así han colaborado: Dios todopoderoso necesita que María le escuche, que confíe y responda con toda su persona (cuerpo y alma) para que su Hijo se encarne entre los hombres; María necesita que Dios se revele, que actúe a través de ella (con ella), para realizar de esa manera su más hondo deseo de mujer y de persona.

(4) *Ampliación*. La gracia de Dios en María. Las reflexiones anteriores han vinculado esta anunciación con el relato de la creación y caída de Gn 2-3. Pues bien, ahora podemos decir que el pecado original de Gn 2-3 era el mismo deseo de hombre que se escinde de Dios y que se encierra en un círculo de falso endiosamiento que termina siendo fuente de ruptura personal y de angustia que conduce hacia la muerte. Pues bien, ahora se expresa la gracia original: Dios y el hombre (María) han dialogado en libertad, se han unido los dos en un mismo deseo, poniendo cada uno lo más hondo de su vida en manos del otro. Dios como Padre ha confiado en María, entregándole su tesoro más hondo y perfecto, la riqueza y gracia de su vida, el Hijo eterno. Por su parte, María ha puesto en manos de Dios lo que ella es (como mujer, persona) y lo que ella puede engendrar (su mismo hijo). En este trueque o intercambio, que la liturgia católica suele presentar como admirable comercio, Dios se expresa plenamente como divino (Padre) sobre el mundo y María viene a realizarse en plenitud como persona huma-

na en gracia. En esa línea, los católicos se atreven a decir, partiendo de este mismo pasaje (Lc 1,26-38), que María es Inmaculada, es decir, que ella supera, por gracia de Dios, el pecado de la historia humana, abriendo un camino a través del cual otros muchos, como ella, pueden también superar el pecado. Quizá podamos decir que se va haciendo Inmaculada al dialogar con Dios en plenitud, sin egoísmo. Allí donde un frágil ser humano (una mujer y no una diosa, una persona de la tierra y no una especie de monstruosa potencia sobrehumana) puede escuchar a Dios en libertad y dialogar con él en transparencia surge el gran milagro: nace el ser humano desde Dios, el mismo Hijo divino puede ya existir en nuestra tierra. No quiere Dios el sometimiento de María, no busca su silencio, ni se impone sobre ella como los dioses griegos violadores de mujeres (sobre todo Zeus). Dios la quiere a ella, en persona: desea su colaboración; por eso le habla y espera su respuesta. Por eso, esta escena de Anunciación podría titularse «diálogo de consentimiento mutuo»: María ha respondido a Dios en gesto de confianza sin fisuras; ha confiado en él, le ha dado su palabra de mujer, persona y madre. Por su parte, Dios ha confiado en María. Ella y Dios se han vinculado a través del Hijo común, que es hijo de Dios, siendo hijo de la misma historia humana (de María). Éste es el misterio, éste el enigma: que Dios puede querer, con su propio ser divino e infinito, lo que quiere una mujer; y que una Mujer pueda desear en cuerpo y alma (en carne y sangre, en espíritu y en gracia) aquello que Dios quiere. Ciertamente son distintos, pero ambos se han unido para compartir una misma historia de amor y gracia, la historia del Hijo eterno y Cristo de los hombres.

Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; Ch. PERRON, *Los relatos de la infancia de Jesús. Mt 1-2 y Lc 1-2*, CB 18, Verbo Divino, Estella 1987.

## APOCALIPSIS

(↗ *apocalíptica*). El autor del Apocalipsis, llamado Juan (distinto del que ha escrito el Cuarto Evangelio), es un judeocristiano que parece haber emigrado de Palestina en los años de gue-

rra y convulsiones del 67 al 73 d.C., integrándose en una comunidad de Asia (probablemente Éfeso). Fue profeta y guía de profetas (cf. Ap 19,10; 22,9). Es probable que conociera la teología de Pablo, fundador o promotor principal de la iglesia efesina (del 52 al 55 d.C.), y la tradición sinóptica, pero quiso mantenerse fiel a su herencia apocalíptica judeocristiana, escribiendo en torno al 96 d.C. (en tiempos de Domiciano), en momentos eclesiales y políticos duros, el único libro canónico de apocalíptica cristiana. Quizá no había una gran persecución externa. Otros autores cristianos (como 1 Pe y, sobre todo, *1 Clem*) querían mantener la paz con Roma. Juan supone que esa paz es imposible, pues ella implicaría un riesgo de contaminación para las iglesias.

(1) *Finalidad*. En ese contexto, el autor del Apocalipsis eleva su voz de alarma y pone de relieve los dos peligros de la Iglesia: (a) *Peligro externo*. El Imperio romano quería imponer (al menos en Asia) su modelo económico e ideológico. Ciertamente, en un plano, era tolerante: dejaba que individuos y grupos expresaran hacia dentro (en sus casas y grupos cerrados) sus creencias religiosas y sociales. Pero, al mismo tiempo, exigía un tipo de sacralización estatal, vinculada a la comida (idolocitos\*) y a la fidelidad o adoración al mismo Imperio (que Juan considera *porneia*, prostitución\* política). (b) *Peligro interno*: prostitución eclesial. Otros cristianos (vinculados por un lado a la gnosis o religiosidad interior y por otro al orden social imperante) querían colaborar de forma irénica con Roma (como hacían según Ap 2-3 los llamados *baalamitas\** y *jezabelianos\**). Contra ellos eleva Juan su manifiesto antirromano. Los destinatarios de su libro no son las «bestias y prostituta» del Imperio, sino aquellos cristianos que corren el riesgo de asumir la cultura y forma de vivir de Roma. Más que sentimiento o vivencia interior, para el Apocalipsis, el cristianismo es un tipo integral de cultura, expresada en comida y vinculación social. En su fondo, todo resulta religioso (símbolos de Dios, visión del Cordero degollado, nueva Jerusalén), pero todo se expresa y realiza de un modo social: los cristianos deben vincularse como Iglesia, rompiendo el círculo de opresión que traza Roma (cf. Ap 18,4), sin convertirse en puro grupo de identidad

doméstica. Por eso, las visiones del Ap sirven para alimentar la resistencia de los cristianos, ayudándoles a mantener la fidelidad a su mesianismo social, en las circunstancias socioculturales del entorno romano. El Apocalipsis, en su conjunto, puede presentarse como un libro judío, pues judíos son casi todas sus imágenes y su misma experiencia de fondo. Pero esas imágenes de fondo y esa experiencia base son, al mismo tiempo, cristianas, pues están al servicio de lo que podemos llamar el mito apocalíptico cristiano, es decir, la victoria de Jesús (Cordero sacrificado) sobre los emisarios del Dragón o Satanás (las bestias y la prostituta).

(2) *Estructura*. Desde el fondo de esas imágenes, con una fuerte experiencia del Cristo, ha escrito Juan este libro, que podemos dividir de una manera circular, haciendo que los textos de principio y fin se vayan correspondiendo, en camino ascendente (a-b-c-d-e-f-g), que culmina en la h, y descendente (g'-f'-e'-d'-c'-b'-a'). Presentamos de un modo detallado esta estructura porque ella refleja el sentido teológico y mensaje del libro. (a) Ap 1,1-8. Prólogo. El profeta y su libro. Juan se presenta como profeta que debe escribir a las Siete iglesias, que representan la Iglesia universal. (b) Ap 1,9-3,33. Visión del Hijo del Humano y Cartas a las Siete iglesias. El Hijo del Humano se aparece a Juan no sólo como Señor escatológico (juez final), sino como aquel que revela a las iglesias su palabra de exigencia y fidelidad. Partiendo de esas cartas, todo el resto del Ap sirve para ratificar esa palabra: la apocalíptica se traduce en forma de exigencia eclesial. (c) Ap 4,1-11. Dios-Rey. Visión del trono. Como muestran *1 Hen\** 14 o Dn 7, en el principio de la apocalíptica hay una teofanía o visión de Dios. También aquí, en la base dramática del Ap, viene a presentarse Dios, como creador y plenitud del universo. Vivientes y Ancianos cantan su gloria. (d) Ap 5,1-14. Cordero degollado. Según Dn 7, Dios realizaba su juicio y/o culminaba su obra a través del Hijo del Humano. En su lugar aparece aquí el Cordero sacrificado, que es, al mismo tiempo, León victorioso. Toda la trama del Ap se presenta desde ahora como historia de ese Cordero: ésta es la historia del poder de la impotencia, la victoria del Degollado. (e) Ap 6,1-7,17. Los siete (seis) se-

llos. El Cordero abre los sellos del libro de la historia y se despliegan los poderes de la muerte. Pero, mientras ellos van apareciendo, fatídicos, terribles, Dios protege con su signo a los elegidos, en medio de la lucha de la historia. (f) Ap 8,1-9,21. Seis trompetas (séptimo sello). Ellas anuncian la guerra de Dios, el juicio del mundo, que Dios mismo realiza a través de la fragilidad cósmica y/o de la emergencia de los poderes infernales. Siendo revelación del misterio de Dios, el Apocalipsis es revelación y despliegue del mal de la historia humana. (g) Ap 10,1-11,14. Intermedio: Libro profético y testigos mesiánicos. Juan recibe (come, hace suyo) el libro profético del Cordero, para así proclamar su mensaje, el despliegue de la historia, que implica el testimonio y martirio de los enviados de Jesús. (h) Ap 11,15-13,4. Agentes de la historia: Mujer y Dragón, las dos Bestias. Como indica todo el esquema que estamos presentando, estos capítulos forman el centro simbólico y temático del Ap. Ellos contienen la revelación de Dios (que expresa su vida a través de la Mujer que da a luz al Hijo) y el desvelamiento supremo de los poderes del mal: el Dragón que quiere devorar a la Mujer, las dos Bestias de la perversión suprema de la historia. (g') Ap 14,1-20. Intermedio: Evangelio eterno: siega y vendimia. Conforme a la más honda tradición israelita, el Apocalipsis anuncia el juicio de Dios, que se expresa en la caída de Babel (ciudad perversa) y en el cumplimiento del talión escatológico. (f') Ap 15,1-16,21. Seis copas. Las trompetas eran un anuncio, aviso de los males que amenazan. Ellas se expresan y expanden ahora a través de las copas derramadas, que llevan la plaga destructora (para los habitantes perversos del mundo), hecha medicina salvadora (para los elegidos del Cordero). (e') Ap 17,1-19,10. Babel, la Prostituta. Los males de la historia humana (desvelados al abrir sus sellos) se condensan en Babel, la Prostituta, signo del poder humano que se absolutiza como imperio, que todo lo compra y vende, destruyéndose a sí mismo. (d') Ap 19,1-20,6. Triunfo de Cristo. Milenio. El mismo Cordero degollado es Jinete victorioso, Capitán del ejército de Dios que vence con su Palabra (Logos) a las bestias de la historia, instaurando el Milenio, es decir, los mil años simbóli-

cos del triunfo mesiánico en el mundo. El reino del Apocalipsis es tiempo de la palabra amorosa, dialogada. (c') Ap 20,7-15. Juicio de Dios. Reino eterno. Dios asume y despliega su reinado de una forma definitiva, ratificando la obra del Hijo del Humano (del Cordero sacrificado) y realizando el juicio. Tras la victoria de Cristo (y el milenio) llega el reino de Dios. Culmina la creación, se cumple la historia. (b') Ap 21,1-22,5. Nueva Jerusalén, Bodas del Cordero. El Hijo del Humano se vuelve Cordero amoroso, que ofrece a la Iglesia ya unida (Jerusalén celeste) su amor pleno. La palabra de exigencia viene a traducirse en gozo de amor y la apocalíptica culmina en la visión de las bodas. De esa forma, el Apocalipsis nos ofrece la más poderosa imagen de esperanza. (a') Ap 22,6-21. Conclusión. Reasume el tema del prólogo, presentando el libro entero como despliegue de una gozosa, amorosa, liturgia cristiana. Siendo muy tradicional por sus imágenes y fondo, el Ap es una obra absolutamente nueva, que ha logrado sustituir, dentro del cristianismo, a casi todos los libros apocalípticos anteriores (o contemporáneos). Sólo algunos eruditos conocen hoy las obras de Henoc, Baruc o Esdras. Por el contrario, el Apocalipsis llamado de Juan sigue vivo, porque ha evocado y sigue evocando algunos de los sentimientos más poderosos de miedo y violencia, de justicia, gracia y ternura que pueden encontrarse en la literatura social y religiosa del conjunto de la humanidad.

(3) *Lectura literaria. Libro de símbolos.* El Apocalipsis de Juan ha ejercido un gran influjo en la experiencia cristiana. En ese contexto se entienden sus diversas lecturas, empezando por la literaria. El Ap es un símbolo textual, un Libro-imagen, elaborado de forma unitaria, con una fuerte unidad simbólica. Por eso resultan importantes sus diversos símbolos: Dios y Cristo son Alfa y Omega (1,8; 21,6; 22,13), la Bestia es 6.6.6 (Ap 13,18). En principio, el Ap se concibe como carta o cartas que el vidente ha de escribir a las iglesias (Ap 1,4,19; 2,1; etc.). Pero al final podemos definirlo como libro de un Libro: libro concreto (lleno de símbolos y profecías) cuyo argumento es el Gran Libro de Dios (de la historia humana). Por eso hallamos en su centro el Libro total (del mundo, de la historia, de Dios) que el



Cordero debe ir abriendo (Ap 5) y que el vidente ha de comer (Ap 10). (a) *Símbolos litúrgicos*. El Ap es un libro celebrativo, un manual de representación de *El gran teatro del mundo* (Calderón de la Barca). Sus lectores son, al mismo tiempo, actores y espectadores dentro de ese teatro total. Desde aquí, en plano performativo y catártico (de acción y curación) han de entenderse sus símbolos concretos. Lógicamente, en esta ópera apocalíptica intervienen coros de diverso tipo, hay cantos de lamentación y gozo (Ap 18-19), con una escenificación final gozosa del triunfo de los santos (Ap 21-22). Más que los pequeños símbolos concretos importa el libro entero como expresión del drama cristológico y bestial del ser humano. (b) *Símbolos cósmicos*. Sobre esa base, el Ap puede presentar los grandes símbolos del cosmos, entendidos en clave espacial (cielo y tierra) y en clave histórica (pasado, presente y futuro). Al lado del cielo y de la tierra, que son signos básicos de la acción y juicio de Dios, han de citarse de un modo especial otros signos cósmicos: siete astros, cuatro puntos cardinales, agua (mar, ríos), tormenta (rayos, truenos), fuego, piedras preciosas y bellos metales... En contra de la gnosis, el Ap no concibe el mundo como malo, pervertido; ciertamente, está amenazado, tiene gérmenes de destrucción, pero participa del camino salvador de Dios en Cristo. Por eso resultan importantes los signos cósmicos de la destrucción (caída de astros, terremoto, relámpago-tormenta), pero son más importantes aún sus elementos positivos (los siete astros que Jesús lleva en la mano, la nueva Jerusalén celeste, que es cielo nuevo y nueva tierra, con muros de oro, agua fecunda, árboles medicinales, etc.). (c) *Símbolos animales*. Los diversos animales tienen en el Ap mucha importancia, tanto en sentido positivo como negativo. Son positivos los cuatro Vivientes buenos (4,7-8), lo mismo que el Cordero o el León de Judá (5,5-6). Son neutrales las águilas (4,7; 8,13; 12,14). Pueden ser positivos o negativos los caballos (6,2-8; 19,11.14). Son negativos: Dragón (12,3-4; etc.) o serpiente (9,19; 12,9.14-15; 20,2), Bestias (6,8; 11,7; 13,1-4.11; etc.), escorpiones infernales (9,3.5.10), pájaros (19,17.21) y ranas (16,13). En el centro del bestiario negativo de Juan, como signo fundante de la historia de pecado, sobresale el

Dragón celeste, caído a la tierra (Ap 12), y las Bestias imperiales (Ap 13), que se oponen al Cristo (= Cordero) y a la Mujer (= Ciudad de los salvados).

(4) *Lecturas antropológicas*. *Un libro de hombres*. El protagonista real del Ap es el ser humano, amenazado por la destrucción cósmica (e infernal), pero llamado a la plenitud en Cristo. En su conjunto, el Ap es un canto al cuerpo (cabeza, ojos, oídos, manos, piernas) concebido como signo de vida. Un símbolo especialmente importante en este contexto es la mujer, que aparece no sólo como expresión del aspecto femenino de la vida, sino como humanidad entera. Ella puede presentarse como madre celeste y perseguida (Ap 12,1-5 es una relectura de Gn 2-3) y prostituta amenazada (Ap 17; cf. 14,4), para acabar apareciendo como esposa o novia del Cordero, plenitud de la creación (Ap 21-22). En ese contexto decimos que el Ap es canto al despliegue y triunfo de lo humano. (a) *Lectura histórica*: destrucción humana, libro de los oprimidos. El Ap ofrece la más honda genealogía del pecado: es libro de dragones y bestias, que parecen evocar e interpretar el mal en formas cercanas al mito. Pero, al mismo tiempo, es libro de los exiliados y perseguidos, de los amenazados y torturados, que gritan a Dios desde el fondo de su opresión. No es una ópera de propaganda y celebración de los triunfadores del sistema, no es el drama mentiroso de unos sabios y ricos que exponen en un libro sus falsas razones, sino drama y lamento de los perseguidos; sólo así, en el reverso de la historia, desde el lugar del cautiverio, pueden entenderse sus duras razones, sus protestas hirientes, sus más hondas esperanzas. (b) *Lectura social*: Gran Ópera de la historia. Hemos dicho ya que el Ap es una tipo de ópera o liturgia donde intervienen, como actores, agentes y espectadores (si se permite esta distinción) todos los humanos, desde la perspectiva de los oprimidos. Sobre esa base ha destacado la función social del poder (Bestia, imperio) que tiende a pervertirse (reyes, prostituta, comerciantes) y la fidelidad en el amor (Cordero, ciudad reconciliada) que vincula a los humanos en torno a la comida compartida de intimidad y compañía universal (Bodas), a partir de las iglesias (comunidades de fidelidad cristiana). (c) *Lectura utópica*: salvación, ca-

tarsis y esperanza. El drama del Ap se abre hacia la plenitud y libertad más honda, en plano personal (de maduración de los cristianos) y social (de transformación de la humanidad en conjunto). Por eso, los símbolos de la destrucción (Dragón, Bestias, Prostituta...) han de entenderse dentro de un despliegue de conjunto que lleva a las Bodas finales. El Ap no ha querido silenciar la violencia de la vida, sino todo lo contrario: quiere enseñarnos a mirar con ojo abierto la violencia, a fin de que ella no consiga dominarnos. De esa forma, en medio de la más fuerte persecución, los que creen en Jesús conservan la esperanza, son capaces de morir en la prueba, pero se mantienen fieles y tienden hacia la reconciliación final, buscando desde aquí el futuro de un mundo liberado. Éstos son los temas principales de un libro que, en contra de lo que puede pensarse, ha influido mucho en varios momentos de la historia de la Iglesia.

(5) *Apocalipsis, libro mesiánico cristiano*. Los aspectos anteriores se vinculan en Jesús de Nazaret, representante de Dios y protagonista del drama. Éstos son sus títulos y signos: es Hijo del Humano que dirige y amonesta a las iglesias (Ap 1,13), Cordero sacrificado que abre los sellos del libro de la historia (5,6), Hijo de la Mujer que pertenece a Dios y nace de la historia humana (Ap 12,1-5), Jinete vencedor y Palabra (Ap 19) del juicio final, Cordero entronizado junto a Dios, Esposo de la nueva humanidad (21,1-22,5)... Quizá pudiéramos añadir que el Ap es el drama y libro de las metamorfosis simbólicas de Jesús. No es un libro de simples mutaciones, donde todo vuelve a ser al fin lo mismo (aquello que ya era), sino el libro de la mutación fundamental, la gran transformación del ser humano. Sólo Jesús es punto de apoyo donde puede sostenerse el peso de la historia: siendo Cordero sacrificado, hombre que muere, es la Victoria de Dios, el futuro de las Bodas de amor para los humanos. (a) *Libro escatológico* (destrucción y salvación). La liturgia del Ap acaba siendo una representación de la salvación de la humanidad en Cristo (en Dios), que supera la violencia (de los monstruos del mal y de la guerra) y llega así a la meta de las Bodas. A lo largo del camino emergen (y han de ser vencidos) los símbolos del mal, la fantasía y realidad

del odio y de la muerte, con sus formas personalizadas, no personales (Dragón, Bestias, Prostituta, Reyes perversos, animales destructores), que van siendo amenazadas y destruidas a medida que avanzan los signos del juicio: sellos que se abren para mostrar lo que hay en el fondo de la realidad; trompetas que anuncian el día de ruina; copas de ira que se van derramando... El mal de la historia (con los signos de la destrucción del mundo) queda superado por el despliegue de Vida del Cordero sacrificado. (b) *Libro del cielo*. Salvación final. En esta ópera apocalíptica intervienen muchos agentes del cielo y de la tierra, del pasado, presente y futuro de la realidad. Por eso, es lógico que en el principio de su movimiento (de su trama) venga a presentarse Dios y el mundo superior de gloria, que está representado en Ap 4-5 por diversos signos de tipo cósmico (cuatro Vivientes que llevan el trono), comunitario (veinticuatro Ancianos, humanidad perfecta) y angélico (poderes de Dios). A esa trama pertenece el Dios del Ap, lo mismo que el Dragón, que aquí aparece como enemigo divino. Entendido así, el Ap es la historia de la separación de lo divino y lo infernal, de Dios y de Satán. Por eso, lo satánico queda al fin destruido, de manera que en el futuro y plenitud de la historia desaparece la escisión y lucha de la realidad, cesando el arriba y abajo, uniéndose cielo y tierra, ambos renovados y centrados en la Ciudad-Esposa del final del libro.

Cf. R. A. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Gabalda, París 1971; J. BONSIRVEN, *El Apocalipsis de san Juan*, Paulinas, Madrid 1966; L. CERFAUX y J. CAMBIER, *El Apocalipsis de san Juan leído a los cristianos*, Fax, Madrid 1968; J. P. CHARLIER, *Comprender el Apocalipsis I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997; U. VANNI, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Verbo Divino, Estella 1994; *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

## APOCALÍPTICA

### 1. Origen, historia

(↗ *Henoc, Daniel, antropología, Apocalipsis, redacción*). Literatura de carácter simbólico, que trata del surgimiento del pecado y de la perversión

de la historia (caída angélica), con el conflicto entre aquellos poderes que intentan destruir o salvar a los hombres (ángeles\* y demonios). Gran parte del mensaje final de la Biblia se sitúa en un nivel apocalíptico, como muestran dos hechos principales: la redacción final de los textos proféticos del Antiguo Testamento, tal como ahora los conservamos, se ha realizado desde una perspectiva apocalíptica; por su parte, el Nuevo Testamento ha surgido y crecido en un contexto apocalíptico, de revelación de las cosas escondidas. Ciertamente, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento contienen estratos no apocalípticos, de tipo legal y sapiencial, profético y sacerdotal. Pero la apocalíptica ha influido de algún modo en la redacción final del conjunto de la Biblia. La apocalíptica se relaciona con la ley sacerdotal y con la experiencia sapiencial (como saben bien los esenios de Qumrán\*); pero en sentido más profundo, ella va unida con la profecía y con el mesianismo: ella está vinculada a la revelación de la palabra de Dios y al compromiso ético de transformación humana que los profetas han proclamado en Israel.

(1) *Profetas, apocalípticos y sabios.* Como ha destacado la tradición kerigmática protestante, que tiende a destacar el valor de la profecía y a condenar el aspecto visionario y fatal (vengador) de la apocalíptica, pueden y deben precisarse las diferencias entre profetas y apocalípticos. Los profetas critican la infidelidad y riesgo de la historia (sobre todo israelita), porque quieren transformarla; los apocalípticos suponen que ella ha perdido su sentido, de manera que Dios debe destruir este mundo, creando un mundo nuevo para justos o creyentes. Los profetas apelan a la libertad y responsabilidad humana; así abren un camino de transformación ética, de cambio de la historia humana, pues, según ellos, Dios habla en la historia. Los apocalípticos, en cambio, anuncian la presencia de agentes sobrenaturales (demonios y ángeles) que decidirán el futuro de la humanidad. Los profetas preparan la obra histórica de Dios y buscan la respuesta fiel de los creyentes; los apocalípticos piensan que la hora final se encuentra decidida de antemano, de manera que los creyentes sólo pueden aguardar el tiempo definido para el juicio y fin del

mundo. A pesar de esas diferencias (más o menos marcadas según los casos), podemos y debemos afirmar que la apocalíptica es hija legítima (aunque no única) de la profecía, siendo hermana de la sabiduría, de manera que las imágenes y temas de la una perduran en la otra. Los motivos principales de la profecía, encuadrados en las nuevas circunstancias políticas y culturales de Israel en los siglos IV-III a.C., reinterpretados en un contexto sapiencial, desembocan en la apocalíptica, que, a pesar de su mayor distancia frente al mundo, sigue empeñada en entender o enriquecer la historia, para que los fieles (justos, elegidos) se mantengan firmes en la prueba. Ella ha sido y sigue siendo literatura de sabiduría (conocimiento de la realidad oculta) y de resistencia. Por eso, los apocalípticos se presentan a sí mismos como sabios (cf. Dn 12,3). Así lo muestra Juan, autor del Apocalipsis, que se siente mensajero de Jesús, de manera que presenta su libro como Apocalipsis (o revelación) profética de Jesucristo.

(2) *Origen. Teorías básicas.* En el surgimiento y despliegue de la apocalíptica han influido diversos factores de tipo político y religioso, que se desencadenaron de un modo especial tras la llegada del helenismo\*, aunque estaban latentes desde tiempos anteriores. La racionalidad política anterior, muy vinculada a la visión de los profetas, había fracasado. La ruptura del orden persa y los estallidos militares vinculados a las guerras helenistas (con los diádocos o sucesores de Alejandro Magno) implicaron, a finales del siglo IV a.C., el despliegue de una forma de vida que no podía entenderse ya con las categorías anteriores. Parecía que una inmensa maldición había descendido sobre el mundo, de tal forma que los matices proféticos anteriores se fueron perdiendo y muchos israelitas empezaron a entender la historia y a entenderse a sí mismos desde unas perspectivas de dualismo y lucha, que estaban ya presentes en la religión de los persas. En ese contexto, para explicar el origen de la apocalíptica se han trazado diversas hipótesis: (a) *¿Mito mesopotámico?* Algunos piensan que en el fondo de la apocalíptica hay un viejo mito mesopotámico, que hablaba de unos reyes-dioses, sabios antiguos, que conocían la realidad oculta de las co-

sas y salvaron a la humanidad de su desastre. Para interpretar su propia situación de riesgo, los nuevos pensadores judíos habrían reformulado la sabiduría suprahistórica y politeísta de los mesopotamios de forma histórica y monoteísta. Según eso, los apocalípticos judíos serían ante todo unos sabios empeñados en resolver el problema del mal y el sentido de la historia. (b) *¿Teología del templo de Jerusalén?* Otros autores suponen que la apocalíptica sería una continuación de la teología del templo de Jerusalén, que (en contra de la teología del Norte: reino de Israel) destacaba la intervención judicial de Dios más que el pacto. Tras la caída del reino de Israel (721 a.C.) y, sobre todo, después del exilio, muchos judíos de Jerusalén habrían asumido la visión israelita del pacto, fundada en el diálogo personal con Dios y en la responsabilidad del hombre, redactando en esa línea su Escritura (que se inicia con Gn 1–11). Pero otros judíos, más fieles a su propia tradición de Jerusalén, siguieron poniendo en el centro de su teología la intervención positiva de Dios, que ahora se realiza a través de intermediarios (ángeles y diablos). En esa línea surgió la apocalíptica, con su visión dramática de la historia. (c) *¿Reinterpretación judía del pensamiento helenista?* En ese contexto se puede afirmar también que las figuras celestes de la apocalíptica judía cumplen una función semejante a la que tienen las «ideas» griegas (especialmente significativas en el platonismo). Los griegos intentan superar la caducidad del mundo proyectando sobre el cielo las realidades eternas, entendidas como dioses; nosotros pasamos, ellas quedan, son nuestra esencia. En contra de eso, los videntes judíos han proyectado sobre el cielo sagrado las figuras intermedias de los ángeles y diablos, entendidos como verdadera esencia de lo humano, principio antropológico. Es posible que los tres elementos se vinculen. Los apocalípticos son, ante todo, unos videntes sabios que conocen el secreto del origen y meta de la vida humana, son hombres que buscan lo esencial y permanente, más allá de los cambios de la historia. En ese último plano, los apocalípticos acentúan el desnivel entre lo que existe (la situación actual) y aquello que se espera (la liberación escatológica). Por eso entienden este

mundo como diabólico y proyectan hacia el futuro un orden distinto, que no está en su mano, sino en la de Dios. Ellos han sido los creadores de una visión antropológica que tendrá un gran influjo en toda la experiencia y pensamiento posterior de Occidente.

(3) *Los momentos básicos.* Desde la base anterior podemos distinguir tres momentos principales de su historia. (a) *La primera apocalíptica* (1 Hen 6–36) nació en el tiempo de las guerras helenistas (al final del siglo IV a.C.), tras la muerte de Alejandro Magno, cuando los judíos percibieron que se desmoronaban todas sus certezas anteriores. En este contexto se sitúan las primeras tradiciones de la literatura de Henoc. (b) *La segunda apocalíptica* (reflejada sobre todo por Daniel) se desarrolló cuando los seléucidas de Siria (del 175 al 164 a.C.), con la ayuda de un partido prohelenista de Jerusalén, quisieron imponer su unidad social y religiosa sobre su imperio, amenazando la identidad y autonomía del pueblo israelita; en ese contexto se sitúan los movimientos o «sectas» (fariseos, esenios, celotas...) entre los que deben contarse varios grupos apocalípticos. (c) *La tercera apocalíptica* está vinculada a la crisis social y cultural del comienzo de nuestra era, que está unida al surgimiento del cristianismo. En sentido histórico, esa crisis se puede centrar en torno a la guerra judía del 67 al 70 d.C., con el surgimiento de un judaísmo posterior que ya no será apocalíptico y con el despliegue de un cristianismo que abandonará también su matriz apocalíptica.

(4) *Problemática de fondo.* En el surgimiento de la apocalíptica influyeron no sólo los problemas planteados por Gn 2–3 (división del bien-mal), sino también los de Gn 11 (la torre de Babel): los grandes imperios, que querían construir con violencia su ciudad-torre, son violadores perversos que actúan en nombre de Azazel-Satán\* (Semyaza). El pueblo de Israel, portador de una fuerte identidad religiosa de tipo nacional, vivió traumatizado por el intento de «unificación mundial» de asirios, babilonios y persas (del 539 al 333 a.C.), intento que culmina y recibe su expresión definitiva con la expansión de los reinos helenistas, que, tras las conquistas de Alejandro Magno (a partir del 332 a.C.), quisieron favorecer un

sincretismo donde los antiguos cultos y costumbres nacionales vinieran a integrarse en un modelo universal de vida humana, de manera que el judaísmo perdiera su propia identidad. En esa línea, podemos afirmar que la apocalíptica surgió como respuesta judía, a partir de los retos y amenazas de la primera globalización social y religiosa del oriente mediterráneo, que se inició con la conquista de Alejandro Magno y que culminó para el judaísmo con la crisis de los macabeos\* (en torno al 175-164 a.C.), cuando surgieron y se plantearon de una manera más intensa los grandes problemas de la identidad de Israel (macabeos\*, Daniel\*, Ester\*). Unos tendieron a dejar a un lado los aspectos más específicos de la identidad judía, pactando con la cultura del entorno; serán los partidarios del proselitismo helenista, que fracasará tras el 70 d.C. Otros procuraron mantener la tradición del pacto, en clave de fidelidad nacional, pero reconociendo de alguna forma el valor de los poderes sociales no judíos; en esa línea surgirá el judaísmo rabínico posterior, que tendió a superar las tensiones apocalípticas. Otros, más influidos por los cambios sociales y por la amenaza de unas guerras que parecen anunciar el fin del mundo, fijarán su experiencia en claves de ruptura total, en línea apocalíptica.

(5) *Contexto helenista*. La segunda apocalíptica (*apocalíptica*\* 2) está vinculada al rechazo del riesgo de asimilación helenista\* del tiempo de los macabeos\*. Los judíos que se sintieron amenazados respondieron de diversas maneras, marcando lo que será en lo esencial la historia del judaísmo y del cristianismo posterior. (a) *Asimilación*. Algunos judíos identificaron al Yahvé del pacto antiguo con el Zeus Olímpico de Grecia, entendido de un modo universal, de modo que Israel debía integrarse, ofreciendo su propia aportación, dentro del orden de la cultura mundial, aceptando el sincretismo dominante. Ésa fue la opción del partido helenista, poderoso en el momento de la crisis helenista, cuando los reyes de Siria y muchos sacerdotes judíos de la clase alta quisieron convertir a Jerusalén en una polis autónoma al estilo griego (cf. 2 Mac 4-5). (b) *Rebelión política*. Los macabeos, miembros de una familia sacerdotal menos elevada y otros muchos judíos, interpretaron ese

pacto con la cultura helenista como apostasía religiosa y nacional, y respondieron con las armas para defender las tradiciones nacionales, es decir, la autonomía social, religiosa y cultural del pueblo; a su juicio, Israel no podía integrarse en la cultura global dominante, sino que tenía que conservar su independencia, en un plano más político-militar (1 Mac) o más religioso-sapiencial (2 Mac). (c) *Protesta apocalíptica*. Algunos entendieron la asimilación helenista como signo de perversidad completa, como expresión de un tipo de invasión angélica: los verdaderos enemigos de Israel no eran hombres concretos, como los helenistas, sino poderes satánicos, en los que se expresaba un pecado sobrehumano, propio de Azazel y de los grandes espíritus perversos. Era imposible la asimilación al helenismo y carecía de sentido la lucha militar (al menos en su forma externa). Sólo una revelación nueva de Dios y un cambio radical en las condiciones de la misma vida humana podía resolver la crisis. Por eso, los representantes de la apocalíptica no eran partidarios de una guerra nacional, sino que querían ser soldados de una guerra de Dios, dirigida por ejércitos celestes, como se dice en los grandes textos que van de *1 Henoc* y Daniel al Cuarto Esdras o al Apocalipsis. (d) *Fidelidad moral*. Es una actitud que de algún modo puede hallarse en los momentos anteriores, pero que se expresa de un modo especial en grupos que, sin dejarse asimilar por el helenismo ni buscar la ruptura apocalíptica, quieren recrear los principios de la vida israelita desde una perspectiva social y personal, reinterpretando en esa línea los principios básicos de la Ley antigua. En ese contexto podemos hablar de los fariseos\*, que están en la base del judaísmo rabínico posterior, que se ha extendido y triunfado desde el siglo II d.C., al lado del cristianismo mesiánico y apocalíptico. También los cristianos, aunque en su origen han tenido elementos apocalípticos, pueden situarse en esta línea por la importancia que han dado a los valores de la fidelidad moral, retomando los mejores elementos de la tradición profética.

Cf. G. ARANDA, F. GARCÍA y F. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; H. S. KVANVIG, *Roots of Apo-*

*calyptic*, WMANT 61, Neukirchen 1988; B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism* I-III, Nueva York 1998s; G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, Londres 1981; D. S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; *El período intertestamentario*, Casa Bautista, El Paso TX 1973.

## APOCALÍPTICA

### 2. Personajes y temas

Había en Israel, en los siglos que precedieron al nacimiento de Jesús, diversos tipos de apocalíptica. Por otra parte, la apocalíptica cristiana es una reformulación pascual (fundada en Jesús) de algunos temas básicos de la apocalíptica judía. Por esas y otras razones, resulta difícil resumir en un esquema los elementos básicos de la apocalíptica. De todas formas, podemos evocar algunos de ellos:

(1) *↗ Ángeles y demonios*. En sí mismos, ángeles y demonios pertenecen al sustrato general del judaísmo de ese tiempo, pero sólo han recibido un desarrollo sistemático y una función esencial (destructora y salvífica) en la visión apocalíptica de la realidad. De ella seguimos dependiendo todavía. Resultaría fascinante penetrar en la selva ordenada de ángeles y demonios, interpretando su sentido, catalogando sus nombres y funciones, en camino cultural y religioso que nos llevaría, desde la apocalíptica judía, a través de las sistematizaciones patrísticas cristianas, de tipo helenistas (Pseudo-Dionisio: «De Coeleste Hierarchia») y de las aportaciones del islam, hasta las grandes obras literarias de los maestros del medioevo o de la modernidad (Dante, Milton, Dostoievski).

(2) *La supremacía del pecado*. Partiendo del pecado angélico, vinculado a la violación sexual y a la violencia militar, los apocalípticos han podido ofrecer un fuerte catálogo de pecados de tipo legal y ritual. Algunos textos apocalípticos han condenado la riqueza, entendida como fuerza destructora del ser humano, y han combatido también el desorden sexual, vinculado a la misma caída angélica (cf. especialmente *1 Hen* 37-71; *Test XII Pat*). En general, la ética apocalíptica tiende a ser antimundana, condenando como pecado los goces y conquistas de la historia, pues se encuentran vinculados a los triunfadores del siste-

ma político o social injusto que domina sobre el mundo.

(3) *Interpretación de la Ley*. ¿Nuevas leyes? El descubrimiento de los *pesher* (comentarios bíblicos) de Qumrán nos ha ayudado a comprender el gran esfuerzo hermenéutico de los apocalípticos que han querido reinterpretar, aplicándolas a su tiempo, las tradiciones protohistóricas o patriarcales (diluvio) y las promesas proféticas (por ejemplo las de Habacuc). En general, los apocalípticos han querido ser fieles a la historia antigua, pero la han reescrito desde su propia perspectiva (*1 Hen* 83-90; *Jub*, etc.). También han sido fieles a la Ley del Pentateuco, pero han tenido la libertad de reinterpretarla (cf. *Rollo del Templo*, de Qumrán). Para los maestros de la Misná (siglo II y III d.C.), la Ley es ya un libro cerrado, que se puede interpretar, partiendo de las tradiciones, pero no cambiar. Los apocalípticos, en cambio, se sintieron aún capaces de recrearla, dándole sentidos nuevos.

(4) *Vida de los justos y elegidos*. *Plano ritual y cultural*. Dentro de los apocalípticos han podido existir y han existido formas distintas de entender y de cumplir la Ley. Parece que, en general, ellos han sido más estrictos que los otros grupos judíos en el cumplimiento de las normas rituales de pureza. Eso les ha llevado en algunos momentos a rupturas interiores y exteriores: algunos, como los de Qumrán, se han separado del resto del judaísmo, abandonando el mismo culto oficial del templo, por considerarlo impuro y no ajustado a los ritmos astrales de las celebraciones impuestas por Dios. Quizá pudiéramos decir que los apocalípticos vinculan una fuerte experiencia visionaria (conocen los secretos de Dios), que les hace autónomos, en sentido interior, con un intenso nomismo, de tal manera que han corrido el riesgo de acabar cayendo en una fuerte obsesión legal.

(5) *Vida de los justos y elegidos*. *Plano ético*. El ritualismo legalista (codificado en textos normativos muy precisos) no es más que un elemento de la ética apocalíptica. Los apocalípticos, elegidos de Dios, se sienten llamados a practicar el bien, conforme a los principios de la ética judía. Es normal que evoquen y preparen un tiempo nuevo de reconciliación interhumana, vinculada a la curación de los enfermos y a

la libertad de los presos (temas de la tradición judía del jubileo). Pero, al mismo tiempo, la urgencia ante el tiempo final les ha llevado a vivir en actitud de fuerte desprendimiento y de intensa apertura hacia los justos. Se ha dicho que en el fondo de su opción ética sigue habiendo un fuerte dualismo, que llevaría a amar a los buenos y odiar a los malos, con las consecuencias personales, sociales e incluso bélicas que eso supone y que han suscitado el rechazo de Jesús (cf. Mt 5,43-48); pero ése no es un tema exclusivo de la apocalíptica, sino que, en formas diversas, ha influido en todos los estratos del judaísmo de aquel tiempo. Otro elemento al menos parcialmente negativo de la ética de los apocalípticos sería la misoginia: ellos han elaborado una ética para varones «que no se han manchado con mujeres», como de forma extrema ha formulado Ap 14,4.

(6) *La oración apocalíptica*. Los apocalípticos se sienten capaces de elevarse hasta un Dios lejano, en fuerte paradoja antropológica. Se ha dicho que son pesimistas y pueden serlo. Se ha dicho que pueden sentirse abandonados de Dios, y quizá es cierto. Pero, al lado de todo eso, la apocalíptica judía nos ha legado algunos de los testimonios más hermosos de plegaria de la tradición judía, tanto en los añadidos griegos de Dn como, y sobre todo, en los *Salmos de Qumrán* (1QH). Dentro de este contexto han de situarse también los himnos y cantos del Ap, que pueden interpretarse como libreto litúrgico de una comunidad de perseguidos que cantan a Dios desde el horno ardiente donde han sido arrojados por los perseguidores (como en Dn 3).

(7) *Predestinación*. Es un tema que se encuentra unido a la visión astronómica y a la teoría de los dos espíritus. La suerte de los hombres y mujeres (de los pueblos y de la humanidad en su conjunto) se halla escrita en unos Libros celestiales, vinculados al orden de los astros. Por otra parte, los dos espíritus dominan y dirigen la vida de los seres humanos, que corren el riesgo de aparecer como autómatas, dirigidos desde arriba, sin libertad ni autonomía. Pues bien, en otro nivel, ellos, los apocalípticos, se sienten autónomos: están iluminados por la sabiduría de Dios (son sabios, maestros...), son voluntarios, al servicio de la causa del

bien. Por un lado, todo está ya escrito y decidido, fijado y sellado, para que se cumpla en su tiempo oportuno. Pero, al mismo tiempo, Dios pide a los hombres una respuesta de libertad, para que acojan su palabra y respondan a su petición. Pero este tema (dificultad para relacionar predestinación y libertad) no es exclusivo de los apocalípticos judíos. También podemos hallarlo y lo hallamos en un (apocalíptico) cristiano como Pablo (cf. Rom 9-11) y de un modo especial en el Corán de los musulmanes.

(8) *Los cómputos de la historia*. Todo nos permite suponer que los apocalípticos han contado y fijado la historia, buscando apasionadamente los tiempos de cumplimiento de la promesa de Dios. Sólo desde ese trasfondo se entiende el libro de las Visiones/Sueños de *1 Hen* 83-90, lo mismo que la fijación de las semanas de *Jub* o los cómputos de Dn 9. También podemos suponer que los elegidos de Qumrán, inspirados por las revelaciones del Maestro de justicia, han mantenido diversas concepciones sobre el fin cercano (inminente) de los tiempos; la esperanza de ese fin cercano les ha llevado al desierto, donde se mantienen en actitud de combate interior, como indica el *Rollo de la Guerra*. En una perspectiva semejante se sitúa Jesús y/o la primitiva comunidad cristiana que ha formulado dichos como Mc 9,1 («algunos de los aquí presentes no morirán hasta que vean venir al Hijo del Humano...»), lo mismo que Pablo y el autor del Apocalipsis cristiano (Ap). Parece que la esperanza del fin inminente es un elemento importante de la experiencia apocalíptica.

(9) *Mesianismo*. Es difícil catalogar todas las figuras mesiánicas de la apocalíptica, empezando por un Hijo de David, rey histórico (que aparece en los *Salmos de Salomón* y en varios textos de Qumrán y de los *Test XII Pat*), hasta culminar en la visión de Dios mismo como Mesías verdadero (Oráculos Sibilinos). Sería importante distinguir y vincular los ángeles supremos (Miguel) con los héroes mesiánicos, que revelan la verdad final y simbolizan y/o realizan la salvación (Hijo del Humano, Henoc, Melquisedec, Noé) y con los escribas y visionarios que reciben las revelaciones divinas (Esdras, Baruc, etc.). Habría que precisar la rela-

ción de esas figuras con un determinado grupo social: ¿se puede hablar de un grupo de Henoc, de unos fieles de Melquisedec...? Éste es un campo que, a mi juicio, sigue abierto y que tiene gran importancia para fijar el sentido del grupo de Jesús, es decir, de los cristianos que interpretan a su Maestro como Mesías apocalíptico definitivo.

(10) *Símbolos fundantes*. La apocalíptica es una literatura de imágenes. Más que con argumentos, opera con símbolos. Sería bueno que pudiéramos trazar un mapa apocalíptico de imágenes, clasificándolas por grupos semióticos, pero ello requeriría un trabajo mucho más extenso. Entre las más utilizadas están algunas que se han hecho muy comunes en la tradición de Occidente: ángeles y demonios (con sus nombres y funciones), personajes míticos y mesiánicos, figuras reveladoras, símbolos animales (toro, caballo, águila, oveja...), signos bestiales (fieras, escorpiones), símbolos humanos (Mujer, Novia, Madre, Anciana; Varón, Joven, Guerrero...). Muchos de estos símbolos pertenecen a la historia profética (Ciudad, Árbol de la Vida, Paraíso, etc.). Sin un conocimiento básico de sus códigos simbólicos, resulta imposible conocer el mensaje de la apocalíptica.

(11) *Guerra final*. Un elemento importante de la simbología e historia apocalíptica ha sido el despliegue de la guerra final, que aparece ya en Ez 38-39 (Gog y Magog) y que ha sido codificado en el *Rollo de la Guerra* (1QM). Las formas de esa lucha pueden variar en los diversos textos: en unos casos se acentúa la guerra interangélica (ángeles y demonios), en otros la humanosatánica (hombres contra demonios). Sería bueno relacionar esta guerra final con las guerras históricas y los levantamientos mesiánicos de aquel tiempo (desde la guerra de los macabeos, pasando por la del 67-70 d.C., hasta la de Bar Kokba, en el 132-135 d.C.). El tema ha sido estudiado desde una perspectiva histórico-política. Ese aspecto debe completarse con un estudio más preciso de sus presupuestos e implicaciones apocalípticas: nos hallamos, sin duda, ante la guerra del fin del mundo.

(12) *Inmortalidad y resurrección de los muertos*. Se ha solido decir que la apocalíptica judía defiende la resurrección

de los muertos, frente a la visión helenista, partidaria de la inmortalidad. Los hechos resultan más complejos. Parece indudable que la apocalíptica en general está vinculada a la esperanza de la resurrección; pero son también numerosos los textos que hablan de una inmortalidad de las almas (vinculada a veces a la misma resurrección). Éste es un tema central, que los cristianos han reinterpretado a partir de la experiencia pascual de Jesús, diciendo que Dios le ha resucitado de entre los muertos, como luego indicaremos. Se ha dicho, con cierta frecuencia, que la fe en la resurrección constituye la aportación máxima de la cultura y religión apocalíptica al cristianismo y a la historia humana; en ese sentido, los cristianos seríamos ante todo unos apocalípticos mesiánicos, que vinculamos la esperanza de la resurrección (el fin y salvación de la historia) con la experiencia mesiánica de Jesús. Sin entrar ahora en discusiones eruditas, podemos y debemos afirmar que la resurrección constituye un elemento clave de la experiencia apocalíptica, en su relación con judíos y cristianos.

Además de las obras citadas en la entrada anterior, cf. N. COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995; M. DELCOR, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid 1977; A. GONZÁLEZ LAMADRID (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; S. MOWINKEL, *El que ha de Venir: Mesías y Mesianismo*, Fax, Madrid 1975; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990; W. SCHMITHALS, *La apocalíptica: introducción e interpretación*, Ega, Bilbao 1995.

## APOCALÍPTICA

### 3. Apocalipsis sinóptico

(↗  *Marcos, Hijo del Hombre*). Constituye, con el Apocalipsis de Juan, el testimonio básico de la apocalíptica del Nuevo Testamento. Nadie ha logrado explicar el enigma del origen y sentido total de ese pasaje. Es posible que transmita recuerdos de Jesús y experiencias fuertes de la Iglesia primitiva, en el tiempo de la crisis de Calígula, que quiso poner su estatua en el templo de Jerusalén (en torno al 40/41 d.C.). Ciertamente, refleja una experiencia apocalíptica de origen judío, recreada desde la confesión pascual cristiana.



Mc ha querido introducirla en su evangelio, como palabra final de Jesús, vinculada al anuncio de la ruina del templo de Jerusalén y del final del tiempo.

(1) *Jesús, revelador apocalíptico.* El revelador apocalíptico es aquí el mismo Jesús, no ya Henoc o Melquisedec, patriarcas heroicos que habían logrado subir a la altura de los cielos, descubriendo allí el misterio divino. Es evidente que, al situarse en diálogo y disputa con otros grupos judíos, los cristianos han tenido que interpretar a Jesús como el mensajero apocalíptico, presentándole como aquel que conoce y anuncia el final de los tiempos, con los signos definitivos de la ruina y salvación del mundo. Más aún, Mc 13 ha situado este discurso apocalíptico de Jesús en el contexto más solemne del judaísmo legal y sacral: sobre el monte de los Olivos, frente al templo de Jerusalén. Por disputas sobre ese templo y sus ritos se habían separado los elegidos y/o voluntarios de Qumrán. En torno al templo vendría a realizarse conforme al judaísmo el gran drama de los últimos tiempos (como sabe incluso Ap 11,19). Lógicamente, el Jesús de Mc ofrece su discurso ante el templo, evocando y recreando los motivos fundamentales de la apocalíptica judía de su tiempo. Es muy posible que algunos de los elementos de este discurso provengan del mensaje evangélico; pero los signos fundamentales derivan del contexto apocalíptico judío. En su forma actual, este pasaje ha sido creado por la Iglesia cristiana, es decir, por judeo-cristianos que centran en Jesús la esperanza y experiencia final de la consumación del siglo. Situado frente al templo judío (sacralidad de Dios, signo del pasado), cercano ya a su muerte, con una aureola pascual, Jesús puede abrir y abre el libro secreto de los acontecimientos del final (como hará el Cordero en Ap 5). Tiene delante a sus cuatro discípulos preferidos, que son signo escatológico de la plenitud humana (no son los Doce del mensaje y promesa judía). Habla como aquel que va a morir o ha muerto por los otros. Precisamente, su entrega de la vida (su fidelidad mesiánica) le capacita para descubrir y proclamar los signos del final.

(2) *Comienzo de la Tribulación:* «Que nadie os engañe: vendrán muchos en mi nombre diciendo “Yo soy”

y engañarán a muchos. Cuando oigáis hablar de guerras y rumor de guerras, no os alarméis. Eso tiene que suceder, pero no es todavía el fin. Pues se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino. Habrá terremotos en diversos lugares. Habrá hambre. Ése será el comienzo de la tribulación» (Mc 13,5-8). Jesús, revelador escatológico, ofrece a su comunidad los signos del fin de los tiempos. Unos están vinculados a la misma fragilidad del cosmos (terremotos), pero los más significativos derivan de la violencia y mentira humana: la guerra de todos contra todos y el engaño mesiánico de los que hablan en nombre de Jesús (de Dios) diciendo «Yo soy».

(3) *Batalla última, persecución.* «Tened mucho cuidado. Os entregarán a los sanedrines, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por mi causa para testimonio de ellos; pero primero se anunciará el Evangelio a todos los pueblos. Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de lo que vais a decir. Decid lo que Dios os sugiera en aquel momento, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo. Entonces el hermano entregará a su hermano y el padre a su hijo. Se levantarán hijos contra padres para matarlos. Todos os odiarán por mi causa; pero el que perseverare hasta el fin, será salvado» (Mc 13,9-13). La apocalíptica judía corría el riesgo de interpretar la batalla final en claves de enfrentamiento sobrehumano entre Satán y el Hijo del Humano (o los ángeles de Dios). En contra de eso, Marcos entiende esa batalla en clave de lucha interhumana (de todos contra todos) y de persecución del conjunto de la humanidad contra los seguidores del Evangelio. Pasamos así de la batalla universal a la persecución: se abren los frentes; por un lado queda la violencia del mundo; por otro la debilidad de los cristianos, que, en su propia pequeñez, son signo supremo de Dios sobre la tierra, portadores de un Evangelio universal que se extiende a todos los pueblos.

(4) *Abominación de la desolación:* «Cuando veáis la abominación de la desolación estando allí donde no debe (quien lea entienda), entonces los que estén en Judea que huyan a los montes; el que esté en la azotea, que no ba-

je ni entre a tomar nada de su casa; el que esté en el campo, que no regrese en busca de su manto. ¡Ay de las que estén encinta o criando en aquellos días! Orad para que no ocurra en invierno. Porque aquellos días serán de tribulación como no la ha habido igual hasta ahora desde el principio de la creación, que Dios creó, ni la volverá a haber. Si el Señor no acortase aquellos días, nadie se salvaría. Pero, en atención a los elegidos que él escogió, ha acortado los días» (Mc 13,14-20). Este pasaje, que asume elementos judíos, cercanos a los de 2 Tes 2,4 (el anti-Dios o anti-Cristo se sienta en el templo, queriendo ser adorado), puede haber surgido en un momento en que los cristianos están vinculados a la comunidad israelita: la abominación de la desolación es la estatua idólatra que se quieren poner sobre (o en) el altar del templo (en los años de Calígula), la huida de Judea puede referirse a la guerra judía del 67-70. Sea como fuere, Mc ha universalizado esa experiencia, situando el fin del tiempo en un contexto de amenazas político-religiosas (el emperador quiere divinizarse a sí mismo) y sociales: hay lucha universal dirigida en contra de los fieles.

(5) *Falsos profetas y cristos*: «Si alguno os dice entonces: ¡Mira aquí al cristito! ¡Mira allí!, no le creáis. Porque surgirán falsos cristos y falsos profetas, realizando signos y prodigios capaces de engañar, si fuera posible, a los mismos elegidos. ¡Tened cuidado! Os lo he advertido de antemano» (Mc 13,21-23). De la persecución exterior pasamos al engaño interno. En ese contexto se entiende el surgimiento de falsos mesías, que pueden aliarse a la violencia del entorno y/o engañar a los creyentes... En este contexto puede evocarse el tema de la lucha entre el verdadero y falso Cristo (que aparece en 2 Tes 2,1-12 y en el conjunto del Apocalipsis).

(6) *Verán al Hijo del Hombre*: «Pasada la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán; y entonces verán venir al Hijo del Humano entre nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo» (Ap 13,24-27). Se ofrece aquí la visión final de la salva-

ción, que se logra sin guerra ni batalla externa. La temática es muy sobria: recoge elementos de la ruina o cambio cósmico (cf. Is 13,10; Jl 2,10.31; 3,15) con la venida del Hijo del Hombre (cf. Dn 7,13-14); pero no incluye signos guerreros, ni alude a la lucha del enviado de Dios contra el poder de lo satánico. Sobre la violencia y el engaño de una humanidad que lucha y persigue a los creyentes se eleva la Señal de Jesús, Hijo de Hombre que viene.

Cf. J. MATEOS, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid 1986; G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997; *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Verbo Divino, Estella 2003.

## APÓCRIFOS

Libros escondidos o secretos, que se suponen escritos por inspiración directa de Dios o de un ser sobrenatural y narran lo que ha de suceder al fin de los tiempos; se les atribuye gran antigüedad y autoridad.

(1) *Apocalípticos*. Gran parte de los libros apocalípticos son apócrifos, por tema y doctrina. Pues bien, el Ap no es libro escondido sino público; ha sido revelado a un profeta conocido (Juan) y debe transmitirse abiertamente en la Iglesia: quiere ser canónico y abierto a todos los creyentes, no secreto (Ap 1,1-8.19; 22,6-20).

(2) *Evangelios populares*. Textos de tipo legendario y piadoso que pretenden rellenar el hueco que han dejado los evangelios canónicos, ofreciendo para el conjunto de los fieles una noticia más detallada de la infancia de Jesús o de la pascua. Ellos no quieren diluir la encarnación como los gnósticos. No intentan superar o destruir la historia, sino al contrario: quieren fijarla de manera piadosa, edificante, para alimentar así la fantasía y vida interna de los fieles. Durante muchos siglos estos textos, algunos tan conocidos como el *Protoevangelio de Santiago*, el *Pseudo-Mateo* o *El evangelio árabe de la infancia*, han servido para fortalecer, al mismo tiempo, la curiosidad y la vida espiritual de los creyentes. Son como novelas edificantes que interpretan la vida de la Virgen María o la infancia de Jesús partiendo de modelos biográfi-

cos del Antiguo Testamento de la espiritualidad eclesial (monástica) del tiempo. La Iglesia los ha aceptado como libros de piedad, sin darles un valor canónico o vinculante. Estos evangelios apócrifos respetan de manera general el valor de la encarnación, pero corren el riesgo de entenderla de un modo milagrista, hasta doceta. Jesús niño aparece a veces como un sabio universal que puede resolver todos los problemas; es un joven caprichoso que va haciendo milagros sin más fin que demostrar su propia autoridad de Hijo de Dios y hombre perfecto. En ese aspecto, tomados al pie de la letra, estos relatos corren el riesgo de hacernos olvidar el auténtico evangelio de la cruz y encarnación que Pablo ha proclamado de manera tan intensa y que reflejan, de formas convergentes, paralelas y distintas, los evangelios canónicos (Mc y Mt, Lc y Jn).

(3) *Textos gnósticos*. Una parte considerable de los apócrifos han sido escritos o reescritos desde una perspectiva gnóstica\*, como ha puesto de relieve la colección de textos encontrados en Nag Hammadi. En esa línea ha empezado a situarse ya el *Evangelio\* de Tomás*; en ella fundan su mensaje textos más tardíos como el *Evangelio de Felipe*, el *Evangelio de María*, el *Diálogo del Salvador* o el *Apócrifo de Santiago*. Frente al riesgo que presentan la gnosis y los mismos evangelios apócrifos, la Iglesia ha recibido y presentado ante los fieles los cuatro evangelios canónicos y ellos resultan más fiables, pues resguardan la encarnación histórica del Hijo de Dios, frente a los peligros de idealización y desencarnación de los «evangelios gnósticos». Los evangelios canónicos testifican y proclaman de manera suficiente el escándalo del Cristo, frente a todas las curiosidades milagrosas de los evangelios apócrifos de tipo popular.

Cf. G. ARANDA (ed.), *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1982-1984; A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. I. Tratados filosóficos y cosmológicos. II. Evangelios, hechos, cartas. III. Apocalipsis y otros escritos, Trotta, Madrid 1997-2000; A. Santos Otero, *Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, BAC 148, Madrid 1975; R. Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Preñicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Verbo Divino, Estella 2002.

## APÓSTOLES

(↗ *discípulos, Doce, Iglesia 1*). Jesús no ha querido fundar una religión, sino culminar la historia israelita, escogiendo para ello Doce seguidores, como signo de la totalidad del pueblo elegido. No los hace apóstoles en el sentido posterior, como enviados a misionar a todos los pueblos, sino testigos y garantes de la plenitud israelita, que, una vez lograda, puede abrirse de un modo universal. Son representantes suyos (*saliah*) ante Israel y así los envía, sin duda, como supone Mt 10,6: «Id a las ovejas perdidas de la casa de Israel». En ese sentido, como enviados de Jesús, podrían llamarse y se llaman apóstoles, según ha recordado la tradición de Marcos, cuando dice que Jesús «constituyó a los Doce, a los que llamó apóstoles, para que estuvieran con él y para enviarlos a proclamar (el Reino)» (Mc 3,14). Pero todo nos invita a suponer que Mc ha mezclado dos grupos: los Doce (que, en principio, no son apóstoles-enviados, sino compañeros de Jesús) y los apóstoles (enviados escatológicos del Cristo pascual o de las comunidades). En esa misma línea, podemos afirmar que Pedro reconstruyó el grupo de los Doce tras la pascua (cf. Hch 1,15-26); pero esos Doce ya no fueron apóstoles universales ni siquiera en el sentido que habían tenido en el tiempo de Jesús (enviados para anunciar el Reino a los más pobres), sino que vinieron a convertirse, desde Jerusalén, en signo de la plenitud israelita en cuanto tal (en la línea de Mt 19,28).

(1) *Historia: los apóstoles de la iglesia helenista*. Los apóstoles propiamente dichos surgen con la misión de los helenistas, tal como supone Pablo cuando dice en 1 Cor 15,5-8: «Jesús se apareció a Pedro y después a los Doce. Luego a más de quinientos hermanos a la vez... Luego a Santiago, y después a todos los apóstoles y al último de todos, como a uno nacido fuera de tiempo, se me apareció también». La sucesión es clara. Los Doce constituyen un grupo propio, quizá en torno a Pedro. Santiago representa a la Iglesia posterior de Jerusalén, después de que el grupo de los Doce va perdiendo importancia. Los apóstoles forman parte de aquellos que Hch 6-7 llama los helenistas, que aparecen como verdaderos enviados de Jesús y de las comunida-

des, especialmente de la comunidad de Antioquía. Pablo se considera a sí mismo apóstol de Cristo, no de otros hombres (Gal 1,1). Pero, en perspectiva eclesial, Lucas le presenta en Hch 13,1-2 como delegado de la comunidad antioquena que le envía (junto a Bernabé), con la fuerza del Espíritu Santo. Ambos planos van unidos: Cristo actúa a través de la comunidad; la comunidad actúa en nombre de Cristo. Lo que no quiso o pudo realizar Jerusalén, que no envió a sus Doce como apóstoles al mundo (a pesar de Hch 1,8), lo hace Antioquía, enviando a sus profetas-maestros más significativos (Bernabé y Saulo, el primero y último de la lista de Hch 13,1) para realizar la obra mesiánica. Posiblemente no ha existido un plan previo, sino un despliegue carismático, que Lucas presenta como obra del Espíritu Santo, verdadera autoridad en la Iglesia. Tuvo que ser una eclosión, una nueva experiencia de comunidad e Iglesia. Por eso, de ahora en adelante, Pablo empieza citando siempre a los apóstoles, enviados de Iglesia y fundadores de iglesias, en el primer puesto dentro de las comunidades: «A unos los ha designado Dios en la Iglesia: primero *apóstoles*, segundo *profetas*, tercero *maestros*...» (1 Cor 12,27-28). Los primeros en la Iglesia son los *apóstoles*, avalados por Jesús (y por la comunidad que les envía) para fundar nuevas comunidades. Ciertamente, pueden ser delegados o enviados de una iglesia, pero su autoridad básica es carismática: proviene de la experiencia de Jesús, no de un tipo de ley judía ni de una simple delegación eclesial (cf. 1 Cor 9,1-2; 15,7). Sólo así pueden ser y son creadores de iglesias, portadores de una llamada que les desborda y desborda a las mismas comunidades. Aquí se funda la defensa apasionada que Pablo realiza de su apostolado, no sólo en Gal, sino en Flp 3, en 1 Cor y 2 Cor. Frente a los falsos obreros que ponen el Evangelio al servicio de sus intereses (ley, grupo nacional, dinero), Pablo defiende su autoridad pascual para fundar iglesias, desde la palabra de gratuidad (justificación del pecador), que constituye el centro de su evangelio.

(2) *Reinterpretación: los Doce son los apóstoles*. El camino de Pablo, conforme al cual todos los que «han visto» al Señor pueden presentarse como apóstoles y fundadores de iglesia, resulta a

la larga arriesgado, pues en esa línea se corre el riesgo de olvidar el origen, haciendo que las iglesias nieguen la historia de Jesús. Por eso, de un modo consciente, fiel a su intento de recrear el cristianismo desde el seguimiento de Jesús, con el fin de superar el peligro que representan los «hombres divinos», que se arrogan el derecho de crear comunidades nuevas sobre fundamentos de grandeza, olvidando el camino de entrega concreta de Jesús, el evangelio de Marcos identifica ya a los apóstoles con los Doce compañeros de Jesús: ellos, los frágiles seguidores de Jesús, fueron en verdad los creadores de la Iglesia, de manera que su misión (que históricamente estuvo limitada a Galilea o centrada en Jerusalén) puede entenderse como principio y sentido de la misión de todas las iglesias posteriores (cf. Mc 3,14; 6,30). Por su parte, Mateo ha seguido el modelo de Marcos, siempre que se vincule la misión israelita de los Doce (Mt 10) con la misión universal de Mt 28,16-20, donde los Once (los Doce menos Judas) aparecen como apóstoles de todos los pueblos. Pero el que ha desarrollado de manera consecuente esta línea de identificación de los Doce con los apóstoles ha sido Lucas, que, en el libro de los Hechos, ha ofrecido una visión teológico-simbólica de los orígenes cristianos que se ha hecho casi normativa para los tiempos posteriores. Conforme a esa visión, sólo los Doce son verdaderos apóstoles, enviados por Cristo a extender el Evangelio en todo el mundo (Hch 1-2). Por eso, a su juicio, ni siquiera Pablo se puede presentar como apóstol, sino sólo como un misionero importante, pero que se encuentra ya fuera del grupo de los doce apóstoles. Esta visión se ha impuesto en la historia posterior, a partir del siglo II d.C., de tal manera que los Doce y los apóstoles se han identificado, convirtiéndose en signo de misión y autoridad para la Iglesia posterior. Este signo de los doce apóstoles, escenificado después en la teología y en la administración de la Iglesia, es muy hermoso y, en el fondo, sigue siendo verdadero, pues nos obliga a fundar el cristianismo en la historia de Jesús. Pero acaba siendo limitado. De hecho, los verdaderos apóstoles de la primera iglesia fueron los misioneros helenistas de los que nos habla el libro de los

Hch (Hch 6-9). Ellos han sido los verdaderos fundadores de la Iglesia que se ha mantenido en los siglos posteriores, aunque la tarea de los Doce (la conversión de Israel) sigue pendiente.

Cf. L. GOPPELT, *Les origines de l'Église*, Payot, París 1961; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, Iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; Pedro, *Una roca sobre el abismo*, Trotta, Madrid 2006; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neue Testament*, GNT 10, Vandenhoeck, Gotinga 1993; *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Mohn, Gütersloh 1965; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; G. SCHILLE, *Die Urchristliche Kollegialmission*, ATANT 48, Zürich 1967.

## ARAUNA (ORNÁN)

( $\rightarrow$  David, altar, templo). Fue un jebusita de Jerusalén, cuya era compró David para edificar allí un altar, en el lugar donde, según su visión, había cesado la peste. El nombre puede tener origen hitita o ugarítico (y significaría «noble, señor»). Algunos lo han vinculado con el indoeuropeo *uranos*, «cielo», convirtiéndole en signo de una divinidad celeste (como Várana en la India). Teniendo en cuenta los matices y variantes del texto hebreo (2 Sm 24,16-23), muchos han supuesto que Arauna fue el último rey jebusita de Jerusalén y que David consagró para Yahvé su era (que solía ser un lugar sagrado, junto al templo). Sea como fuere, el nombre y función de Arauna está vinculado a un relato etiológico, que explica y justifica la función expiatoria del templo de Jerusalén, donde se ofrecen sacrificios que aplacan a Dios, que así perdona los pecados de su pueblo. David había querido contar el número de los israelitas, ejerciendo un control sobre el pueblo elegido. Dios ha respondido con la peste, para así mostrarse señor y dueño de los súbditos del rey, que van muriendo, en gran número, desde Dan hasta Berseba (en toda la tierra prometida). «Y el ángel (portador de la peste) extendió su mano contra Jerusalén para asolarla. Pero Yahvé se arrepintió del castigo y dijo al ángel que estaba asolando al pueblo: ¡Basta! ¡Detén tu mano! Y el ángel de Yahvé se hallaba junto a la era de Arauna, el jebuseo... Y Gad (el profeta) fue a decirle a David aquel día: Vete a edificar un altar a Yahvé en la era de Arauna, el je-

buseo... Así compró David la era, construyó un altar y ofreció sacrificios... y Yahvé se aplacó y cesó la mortandad en Israel» (2 Sm 24,15-25; cf. 1 Cr 21). El patriarca Abrahán había aparecido vinculado con Melquisedec\*, rey/sacerdote jebuseo de Salem. David, descendiente de Abrahán, se relaciona con Arauna, posible rey/sacerdote de la ciudad, también jebuseo, dueño de la era sagrada de Jerusalén, antes de la conquista judía. Pues bien, según el texto, David ha querido sustituir de alguna forma a Dios, contando a su pueblo, y Dios le ha respondido con la peste, que se ha detenido precisamente ante la era de Arauna, lugar sagrado donde se trilla el trigo de la vida (y se ofrecen sacrificios por la cosecha). En la vieja ciudad jebusea, sobre la roca del trigo, revela Dios su misericordia salvadora, en la parte alta de la antigua ciudad de Jerusalén, en el lugar de reunión y culto donde se celebra la fiesta del trigo (la trilla). Pues bien, asumiendo la sacralidad jebusea del pan, que Arauna celebra en su era, edificará David su nuevo altar israelita y Salomón su templo.

## ÁRBOLES

( $\rightarrow$  creación, ecología, vegetarianos). Árboles y plantas forman un entorno básico de la vida\* de los hombres, como aparece ya en el principio, en el relato del paraíso (Gn 2-3), con el árbol de la vida y del conocimiento\* del bien/mal.

(1) *Árboles sagrados*. La Biblia está llena de árboles significativos, entre los que destacan aquellos que Dt 8,8 considera fuente de alimentos básicos: higueras y olivos, granados y datileras. Hay árboles nobles, que no quieren reinar porque son verdaderos reyes de la creación, como el olivo y la higuera (Jc 9,9-10). Por otra parte, la Biblia ha condenado el culto de los árboles sagrados, vinculados en general con la diosa Ashera\*. Suelen ser árboles frondosos (cf. Dt 12,2; 1 Re 14,23; 2 Re 16,4; Is 57,5), entendidos casi siempre como símbolo de una divinidad femenina. De todas formas, la misma Biblia conserva el recuerdo de árboles o bosques vinculados a la divinidad, como es normal en el contexto del antiguo Oriente. Así tenemos la encina sagrada de Moré o de la visión, que está cerca de Siquem, junto al santuario de Yahvé (Gn 12,6; 35,4; Dt 11,30; Jos 24,26;

Jc 9,6.36) y el encinar de Mambré (Gn 13,18; 14,13; 18,1); también es sagrada la palmera de Débora (Jc 4,5). En esa línea se sitúan las referencias al árbol de la vida en *1 Hen* y a los árboles del paraíso en Ap 21–22.

(2) *Árboles del paraíso*. En el paraíso de Gn 2–3 hay muchos árboles, pero sólo dos son significativos para el texto, y los dos tienen carácter simbólico. (a) El árbol de la vida (Gn 2,9; 3,22.24) resulta conocido en diversas culturas de Oriente (Mesopotamia...) y muchos han querido poseerlo desde antiguo, para alcanzar aquello que les falta (la inmortalidad). Pues bien, el texto bíblico dice que ese árbol de Vida de Dios está en el centro del huerto, al alcance de las manos, de manera que Adán-Eva podrían haberlo comido. (b) Árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn 2,9.17). De manera sorprendente, al lado del árbol de la vida hay otro del conocimiento del bien/mal, que los mitos del entorno no conocen, porque ignoran la más honda unión que Israel ha destacado entre opción moral (árbol del bien/mal) y plenitud escatológica (árbol de vida). (c) Relación entre los dos árboles. El hombre sólo puede alcanzar el árbol de la vida (la gracia de la trascendencia) caminando a través del árbol de la Ley (bien/mal), pero sin comerlo, sin adueñarse de él por la fuerza. Según eso, la gracia de la vida es anterior a toda ley, pero sólo podemos recibirla de forma responsable si asumimos la ley fundadora, sin querer hacernos dueños del bien y del mal. En este contexto se sitúa la paradoja de la existencia del hombre, que necesita la Ley para ser humano (debe situarse ante el árbol del conocimiento del bien/mal), pero no puede apoderarse de ella y comerla (como se comen las plantas). Sin Ley (árbol del bien/mal) no existe humanidad. Pero donde sólo existe ley y donde el hombre quiere apoderarse de ella para adueñarse por sí mismo de la vida, él se destruye, como supone el «pecado» de Eva, del que Adán participa (cf. Gn 3,1-8). El árbol de la vida se identifica de algún modo con Dios, como meta y sentido de la existencia de los hombres. Por el contrario, el árbol de la ciencia del bien y del mal está vinculado a la opción de los hombres y constituye el hilo conductor de la visión bíblica de la historia.

(3) *El árbol de la ciencia. Sentido*. Este árbol ocupa en la Biblia un lugar

muy importante. (a) Es un árbol de Ley, que nos permite distinguir entre lo bueno y malo, como dice la palabra clave de Dt 30,15: «Pongo delante de ti bien y mal, vida y muerte... mira ya y escoge». Por eso es señal del compromiso que el pueblo asume ante Dios, prometiendo así cumplir las leyes de su pacto. (b) Es un árbol de amenza, que muestra a los hombres-mujeres el riesgo en que se encuentran de cerrarse en sí mismos, convirtiendo su vida en objeto de deseo violento y de muerte. (c) Pero puede y debe convertirse en principio amoroso de gracia, que nos lleva más allá de la pura ley, dominada por el bien y el mal, hacia el lugar donde ya no hay ley, sino sólo amor universal. Por eso, «comer» de ese árbol significa rechazar a Dios, queriendo ocupar su lugar, rechazando así la vida.

(4) *El árbol de la vida*. También es importante el árbol de la vida, conocido ya en otras culturas de Oriente, desde Mesopotamia hasta Grecia. Dentro de la Biblia, este árbol forma parte del relato de la creación (cf. Gn 2,9.17; 3,17), donde se identifica de algún modo con lo divino, como expresión y sentido de la vida humana. Al querer apoderarse del árbol del conocimiento del bien y del mal, los hombres han perdido el árbol de la vida (Gn 3,22-24), que el Serafín de Dios custodia con su espada de fuego. Sin embargo, la nostalgia y deseo del árbol de la vida ha venido siguiendo a los israelitas desde entonces, como supone el libro de Henoc cuando promete: «Entonces ese árbol será dado a los justos y humildes. Vida se dará a los elegidos por sus frutos... y vivirán una larga vida, como vivieron tus padres en sus días, sin que les alcance pesar, dolor, tormento ni castigo» (*1 Hen* 25,4-6). De todas formas, el sentido de ese árbol en *1 Hen* 6–36 es diferente, porque se supone que no han sido los hombres los que han comido de sus frutos, sino que lo han hecho por ellos (contra ellos) los Vigilantes, que han querido ocupar de esa manera el lugar de Dios y han destruido la vida de los hombres por el deseo inmoderado (sexo), la violencia destructora y el conocimiento pervertido. A pesar de ello, los hombres podrán comer al fin sus frutos y vivir sin miedo. En esa misma línea se sitúa el Apocalipsis, cuando dice que los justos podrán alcanzar el árbol de la vida, curarse con sus hojas y alimentar-

se con sus frutos en la nueva Jerusalén (cf. Ap 2,7; 22,2.14).

(5) *Apocalipsis*. En sentido general, los árboles (*dendra*) son para el Ap un signo privilegiado de la vida del mundo. Por eso, mientras haya hombres (justos), los árboles resultan necesarios para su sustento (Ap 7,1; 9,4), de manera que la primera trompeta\* sólo destruye la tercera parte de ellos. Hay algunos especiales. (a) Olivo. Produce aceite de lujo, propio de ricos, en tiempo de hambre, apareciendo así como signo de injusticia (6,6; 18,13). Pero, en otra perspectiva simbólica, los dos profetas finales de 11,4 son olivos buenos: producen aceite para alumbrar el santuario de Dios (cf. Za 4,2). (b) Árboles de perfumes. El cinamomo y el incienso (cf. 8,3.5; 18,13) provienen de árboles y pueden emplearse tanto para el servicio de Dios como para acentuar la injusticia social y económica, lo mismo que los restantes perfumes (cf. 5,8; 8,3-4; 18,13). (c) El árbol de la vida\*. No se le llama *dendron* sino *xylon* (palabra que se aplica en 9,20 a la madera de los ídolos, y en 18,12 a las maderas ricas). Este *xylon*, que recuerda al de Gn 2, es el don final de la vida (comida\*) que Jesús ofrece a los salvados, a los lados del río que brota del trono de Dios y del Cordero (2,7; 22,2.19).

Cf. E. O. JAMES, *The Tree of Life, an Archaeological Study, Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden 1966; H. HÖHLER, *Die Bäume des Lebens. Baumsymbole in den Culturen der Menschheit*, DVA, Stuttgart 1985.

## ARCA

(↗ *ecología, templo, Noé*). Hay en la historia de Israel dos arcas simbólicas fundamentales, cuyo sentido puede vincularse. Ambas expresan la presencia de Dios y abren un camino de salvación para los hombres.

(1) *El arca de Noé* se llama *tebah* y no *aron* como el arca de la alianza, pero está vinculada al pacto de Dios (cf. Gn 6,18) y constituye una simbolización dramática de la alianza de Dios con los hombres. Pues bien, en este contexto, lo novedoso y grande es que Dios haya tenido compasión de Noé (que eso significa el nombre), enseñándole a construir un *arca-tebah*, una gran *casa flotante o barco* en el que hombres y animales puedan oponerse al riesgo de su destrucción, haciendo

así la travesía del diluvio. Hombres y animales han sido compañeros desde el comienzo de la travesía de la vida y juntos han compartido un riesgo, que ha surgido en gran parte por razón de la violencia humana. Por eso han de ser compañeros en la salvación. Esto significa que los hombres deben abrir un espacio en su arca no sólo para ellos (o para algunos privilegiados de entre ellos), sino para los mismos animales, como espacio de existencia compartida para todos los vivientes. El *arca* es un paradigma ecológico, de solidaridad y salvación universal. Una humanidad en la que sólo quisieran permanecer unos pocos, una humanidad que sólo quisiera salvarse a sí misma se destruiría. En otro tiempo, según el símbolo de Gn 6-7, en el arca se salvaron sólo algunos hombres y animales. En el arca de la futura humanidad, conforme al testimonio de Cristo, tiene que haber espacio para todos.

(2) *El Arca de la Alianza* (*aron berit*: cf. Ex 25,10-22, Nm 10,33) es una de las instituciones y símbolos más importantes de la historia de Israel. En muchos pueblos han existido arcas sagradas que contienen documentos o testimonios religiosos de diverso tipo. En Israel hay un arca de la alianza, que actúa como relicario (*aron*) y sirve como lugar y signo de presencia de Dios. (a) *Descripción*. Aparece citada en textos antiguos, como en 1 Sm 4-6, 2 Sm 6 y 1 Re 8,1-11. Un texto más tardío del Pentateuco la describe de esta forma: «Harán también un arca de madera de acacia; su longitud será de dos codos y medio, su anchura de codo y medio, y su altura de codo y medio. La recubrirás de oro puro por dentro y por fuera, y pondrás encima y alrededor de ella una cornisa de oro... Harás un propiciatorio de oro fino, cuya longitud será de dos codos y medio, y su anchura de codo y medio. Harás también dos querubines de oro; los harás labrados a martillo en los dos extremos del propiciatorio... Los querubines extenderán por encima las alas, cubriendo con ellas el propiciatorio; estarán uno frente al otro, con sus rostros mirando hacia el propiciatorio. Después pondrás el propiciatorio encima del Arca, y en el Arca pondrás las tablas de la alianza que yo te daré. Allí me manifestaré a ti, y hablaré contigo desde encima del propiciatorio, de entre los dos querubi-

nes que están sobre el Arca del testimonio, todo lo que yo te mande para los hijos de Israel» (Ex 25,10-22). El arca era signo del Dios israelita, «entronizado sobre querubines» (1 Sm 4,2-4), y la tradición de Israel supone que servía para contener objetos sagrados del culto de Yahvé y de la alianza de las tribus de Israel. (b) *Arca militar*. Ella era también un símbolo guerrero, de manera que los sacerdotes la llevaban a la batalla como insignia totémica suprema de los federados de Israel, como signo de presencia de Dios y portadora de triunfo para los israelitas, que se pensaban invencibles mientras la tenían en su posesión. A pesar de eso, ella vino a caer en manos de los filisteos, que la guardaron con terror sagrado, hasta que David la recuperó y la entronizó en su ciudad de Jerusalén (cf. 2 Sm 4-7) y Salomón la introdujo después en el templo (cf. 1 Re 8,6-12). La tradición del arca está ligada al paso del Jordán y a la conquista, histórica o simbólica, de Jericó (Jos 1-6), apareciendo como signo de presencia de un Dios que camina con su pueblo. El Dios de los israelitas más antiguos no necesitaba templos, ni edificios estables, sino que caminaba con sus fieles, pudiendo ser llevado en un arca, lugar de su presencia y signo de su trascendencia. (c) *Arca propiciatoria y querubines*. En un momento determinado se colocó sobre el arca una cubierta sagrada que se llamaba propiciatorio, de manera que vino a convertirse en el signo supremo de la presencia y del perdón de Dios. Esa cubierta era una tablilla de oro fino que tapaba el arca por arriba y que sostenía a dos querubines que son una expresión de la santidad de Dios. El Dios de Israel no se identificaba con los querubines, pero se expresaba por medio de ellos, como presencia sagrada que sobrevuela y sostiene la vida de los fieles. Dios no es tampoco el propiciatorio o placa sagrada, pero los israelitas descubren allí su presencia y celebran su perdón. Dios no es tampoco el arca, pero el interior del arca es como el espacio de su presencia entre los hombres. Finalmente, como expresión suprema de la presencia de Dios se colocan en el arca las tablas de la alianza, en las que se contienen los mandamientos de Dios y los compromisos de fidelidad del pueblo. (d) *El fin del arca*. El arca del templo

antiguo de Jerusalén quedó destruida en la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor (587 a.C.), como evoca Jr 3,16 (¡el pueblo se lamenta por la pérdida del arca!) y no volvió a reconstruirse. En el segundo Templo (construido hacia el 515 a.C.) no había ya arca, a pesar de las referencias quizá sólo simbólicas que Lv 16 hace al propiciatorio, que solía estar vinculado con el arca (cf. Lv 16,2.13-15). En el nuevo templo ideal de Ez 41,3 no parece que exista ya lugar para el arca. Por otra parte, Flavio Josefo afirma que el santuario interior del templo estaba totalmente vacío (*BJ* 5,5,5). Conforme a una leyenda de 2 Mac 2,4-8, Jeremías había escondido el arca en un lugar secreto, que no se conocería hasta la revelación final de Dios. En esa línea, el arca recibió una gran importancia simbólica y así la recuerda el Nuevo Testamento en algunos textos muy significativos como Heb 9,4 y sobre todo en Ap 11,19, donde ella aparece en medio de los rasgos teofánicos de la tormenta, como anunciando que a través de la Mujer y de su Hijo (Ap 12) se realizará la obra creadora de Dios.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 392-398.

## ARCÁNGELES

( $\rightarrow$  *ángeles, Henoc*). La historia de la caída del mundo no empieza en *1 Henoc* con los arcángeles buenos, sino con los ángeles violadores que oprimen a los hombres. Pues bien, el lamento de los oprimidos despierta o pone en pie a los arcángeles, es decir, a los seres celestes que, permaneciendo fieles a Dios, realizan su justicia sobre el mundo. *1 Hen* 20 supone que son seis (o siete), pero *1 Hen* 9,1 sólo cita expresamente a cuatro (Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel), que forman sin duda una totalidad sagrada. Ellos escuchan el lamento de los oprimidos y lo elevan ante Dios en forma de plegaria, realizando así una función de intérpretes (conocen lo que pasa) e intercesores ante Dios, diciendo: «Tú eres Señor de Señores, Dios de dioses. Rey de reyes. Tu trono glorioso permanece por todas las generaciones del universo; tú has creado todo y en ti está el omnímodo poder... Tú has visto lo que ha hecho Azazel al enseñar toda clase de iniqui-



dad por la tierra y difundir los misterios celestes que se realizaban en los cielos; Semyaza, a quien tú has dado poder para regir a los que están junto con él, ha enseñado conjuros. Han ido a las hijas de los hombres, yaciendo con ellas; con esas mujeres han cometido impureza y les han revelado esos pecados. Las mujeres han parido gigantes, por lo que toda la tierra está llena de sangre y crueldad. Ahora, pues, claman las almas de los que han muerto, se quejan ante las mismas puertas del cielo, y su clamor ha ascendido y no puede cesar ante la iniquidad que se comete en la tierra. Tú sabes todo antes de que suceda; tú sabes estas cosas y las permites sin decirnos nada: ¿qué debemos hacer con ellos a causa de todo esto?» (1 Hen 9,4-9). Los ángeles perversos habían actuado en contra de Dios, de un modo violento. Por el contrario, los arcángeles buenos interceden ante él, presentándole el pecado de los vigilantes y la opresión de los hombres por quienes elevan su plegaria. Sólo los ángeles buenos de Dios pueden derrotar a los espíritus perversos, en una guerra superior, de «extraterrestres» (cuyos ecos aparecen también en Ap 12,7-12, donde, en contra de la tradición de Henoc, resulta esencial el influjo de la «sangre del Cordero»). Si espíritus fueron los causantes de la perversión, espíritus serán los mensajeros y caudillos de la salvación, en una especie de historia judicial cuya verdad se expresa y actualiza, en uno y otro caso, en un plano suprahumano. Estos arcángeles son cuatro, como los puntos cardinales, aunque después se pone de relieve la función de dos (Rafael y Miguel), que se oponen a los jefes del ejército satánico: Semyaza y Azazel (cf. 1 Hen 10). Entre arcángeles y espíritus perversos se entabla la gran lucha, en la que los hombres no son protagonistas, sino objeto de des-gracia (unos) o de gracia (otros).

## ARCO IRIS

(↗ *diluvio, alianza, Noé*). Conforme a la visión de conjunto del Génesis, la historia anterior al diluvio ha sido como un ensayo general: Dios ha dejado que los hombres definan su existencia; les ha dado el árbol de la vida y de la muerte, ha permitido que ellos mismos escojan y sean (Gn 2-3). El resultado

ha sido claro: centrados en su libertad, impulsados por su propio deseo, los hombres se destruyen a sí mismos (Gn 4), suscitando el diluvio (Gn 6-7).

(1) *Signo en el cielo*. Pasado el diluvio, el mismo Dios se compromete a garantizar la estabilidad y permanencia del mundo, a pesar de la maldad de los hombres, como ha dicho ya en Gn 8,22: «Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche». Desde ahí se entiende la nueva palabra de bendición, que retoma la de Gn 1,28: «creced (= sed fecundos), multiplicaos y llenad la tierra (*parah, rabah, mala'*: Gn 9,1). La vida humana es el primero de todos los valores; por bendición ha surgido, en la bendición se mantiene. Pues bien, esa bendición queda garantizada a través de un pacto (*berit*) de Dios con todos los vivientes: «Yo establezco mi pacto con vosotros, y con vuestros descendientes después de vosotros; y con todo ser viviente que está con vosotros; aves, animales y toda bestia de la tierra que está con vosotros... Estableceré mi pacto con vosotros, y no exterminaré ya más toda carne con aguas de diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra... Ésta es la señal del pacto... Pongo mi arco en las nubes. Y sucederá que cuando haga venir nubes sobre la tierra, se dejará ver entonces mi arco en las nubes» (Gn 9,9-14). Éste es un pacto unilateral, fundado sólo en la fidelidad de Dios, de manera que no depende de la respuesta de los hombres, pues Dios les ofrece protección perpetua, a pesar de lo que ellos hagan.

(2) *Arco celeste, pacto de la vida*. Es un pacto abierto no sólo a todos los hombres (judíos y no judíos), sino a hombres y animales: todos son destinatarios de la misma protección divina. Esto significa que las cosas ya no existen por bondad del hombre, sino por gracia providente de Dios. Éste es un pacto con un signo (*'ot*) de tipo cósmico: el arco iris del cielo (*geshet*). Difícilmente podría haberse hallado una señal más hermosa y dura. (a) El arco es signo de paz, como resalta el mismo texto: «Cuando envíe la lluvia y aparezca el arco en las nubes me acordaré del pacto...», expresado en colores de perdón y vida. (b) Pero el arco es también signo de paz en medio de la gue-

rra, como sigue diciendo el mismo texto: cada vez que se encienda la tormenta y explote la lluvia será como si el mundo se pusiera en trance de muerte, como si un arco (arma) de guerra nos amenazara por doquier; por eso Dios ha de acordarse (*zakar*) del pacto y detener la lluvia de su ira destructora. El arco de guerra es para la Biblia hebrea (y para el oriente antiguo) el arma militar por excelencia: cada vez que los hombres veían la forma de un arco se acordaban de la guerra; pero el arco es también signo de paz, siendo expresión de amenaza de guerra. El arco celeste de Dios es más poderoso que los arcos de los soldados.

### AREÓPAGO Discurso de Pablo

(↗ *helenismo, Atenas, Pablo, Hechos*). El discurso de Pablo en el Areópago (Hch 17,22-31) constituye un tema central en la teología de Lucas (del libro de los Hechos) y sirve para marcar la relación y diferencia entre el Evangelio y la cultura griega. Pablo ha estado hablando en la plaza de Atenas (Hch 17,17), como hacía Sócrates en otro tiempo. Pero los filósofos le llevan al Areo-pago o monte-colina (Pagus) de Ares (Marte), Sede superior del famoso Tribunal, que había condenado a muerte al mismo Sócrates. En ese lugar, como nuevo Sócrates, hablará Pablo en el Areópago, pero los atenienses no le condenarán a muerte, como al filósofo antiguo, sino que le despreciarán. Este discurso de Pablo, con su conclusión negativa, constituye el primero y más hondo de todos los intentos de vinculación entre cristianismo y helenismo. Pablo empieza apareciendo como griego entre los griegos, retomando un camino que había quedado truncado en la crisis de los macabeos\*. De esa forma anuncia el mensaje de Jesús en clave universal, sin aludir a la historia peculiar judía ni a sus leyes de tipo sacral, social o alimenticio. Así elabora una especie de Antiguo Testamento griego del Evangelio, en clave de diálogo religioso y filosófico, como indicaremos, evocando las diversas partes del texto.

(1) *Exordio o proemio* (Hch 17,22b-23). Los filósofos buscan novedades (Atenas\*), pero Pablo les toma en serio y conecta con ellos y empieza incluso

alabándoles, al llamarles, en palabra ambigua, *deisidaimonesterous*, es decir, muy religiosos. También les halaga refiriéndose a un *bômon* o altar particular que han alzado al Dios desconocido. Pablo se ha fijado en un símbolo que expresa de forma intensa el desamparo de Atenas (y del mundo entero) que no conoce a Dios, pero eleva un altar al dios desconocido. Parece que no había entonces en Atenas un altar a ese dios en singular, sino a los dioses desconocidos, en plural. Pero esa distinción resulta secundaria. Debajo de los dioses desconocidos, Pablo ha visto a Dios (o lo divino) y de esa forma ha aceptado la búsqueda religiosa de los griegos, pero advierte que su Dios desconocido es sólo un *touto*, una deidad impersonal.

(2) *Dios y el mundo* (Hch 17,24-25). A partir del dios desconocido, Pablo expone su visión religiosa en un lenguaje que puede ser aceptado por judíos (desde Gn 1) y griegos (al menos por muchos estoicos y platónicos), que ven a Dios como *ho poiesas*: el hacedor de todo. Ese Dios universal de judíos y griegos ofrece vida/aliento (*dsôè/pnoè*) a cada una de las cosas, de manera que no necesita templos ni culto divino: es él quien nos da a nosotros todo; nosotros no tenemos que darle nada.

(3) *Dios y la historia*. Universalismo humano (Hch 17,26-29). Pablo nos lleva después desde el nivel cósmico al humano, con afirmaciones judías (todos provenimos de un mismo Adán) y helenistas (somos *genos*, familia de Dios). De esa forma supera el posible particularismo judío, propio de aquellos que insisten en la necesidad de mantener la Ley y el pueblo separado (en la línea de los macabeos\*), pero también un tipo de universalismo elitista de la razón, propio de los griegos sabios. Sólo Dios creador vincula para Lucas a todos los humanos, superando así la división de varones y mujeres, judíos y griegos, esclavos y libres (cf. Gal 3,28). En esa línea ha trazado una relación intensa entre la unidad de Dios (uno mismo, sobre todos) y la unidad humana (hay un *ethnos* o pueblo universal, formado por todos los hombres y mujeres), que habitan en una misma tierra, en la que hay tiempos (*kairous*) y lugares (*horothesias*) para cada uno de los pueblos, llamados a buscar al mismo Dios.

(4) *Diálogo con el paganismo filosófico*. Como prueba de su tesis, Pablo no quiere citar su Escritura israelita, sino que prefiere apoyarse en un autor griego que afirma que en Dios vivimos nos movemos y somos, pues formamos parte de su estirpe (Arato, *Phaen* 5). Éstos son los temas fundamentales del diálogo religioso-cultural de Pablo con el helenismo. Ciertamente, su discurso puede aceptarse también en una línea israelita (cf. Is 46,1-7; Sab 13-15). Pero, en el fondo, es un discurso filosófico pagano. Pablo ha empezado hablando del altar elevado al Dios Desconocido, pero luego lo identifica con el *logos* religioso-filosófico de los estoicos que son sus verdaderos interlocutores, pues ellos afirman que Dios (o lo divino) es vida/aliento de las cosas. La afirmación de que somos familia de Dios (*genos Theou*) se puede interpretar en sentido panteísta, como harán algunos estoicos; pero también puede entenderse en la línea de Gn 1,27 (a su imagen y semejanza los creó...). Pablo deja el tema abierto. No dice que los hombres hayan encontrado a Dios, sino que están hechos para hallarle. Él está hablando a personas que han buscado y que de alguna forma han logrado ya palpar a Dios (*psêlaphaô*), como dice en palabra de gran plasticidad (Hch 17,27).

(5) *La diferencia cristiana: el Dios del resucitado* (Hch 17,30-31). En este momento cambia el tono del discurso. Pablo entiende ahora la historia anterior como tiempos de ignorancia (*khronous tês agnoias*) que Dios ha pasado por alto (*hyperidôn*), para manifestarse ya desde lo más profundo, de manera que los hombres y mujeres puedan convertirse (*meta-noia*), superando su ignorancia (*ag-noia*). Aquí resuena la experiencia penitencial judía, pero sobre todo está presente la gracia cristiana de la conversión como don de Dios en Cristo. En este contexto habla del día (*hêmëra*), entendido como tiempo en que Dios va a juzgar (*krinein*) el universo con justicia (*dikaïosynê*), a través del «hombre» a quien ha designado (*en andri hô hôri-sen*) y testificado al resucitarlo de (entre) los muertos (*anastêsas auton ek nekron*). Éste es el contenido particular de la fe cristiana: un hombre resucitado. Ciertamente, a partir de aquí sería necesario contar la historia de ese hombre (evangelios). Pero Pablo no lo hace, no se lo dejan hacer los atenienses.

(6) *Reacción de los atenienses* (Hch 17,32-33). Tiene dos momentos. Uno «negativo»: los sabios de Atenas se van; podrían haber aceptado a Jesús como sabio o taumaturgo (un hombre con poderes divinos); pero no pueden aceptar su muerte/resurrección como signo radical de Dios. Más aún, podrían aceptar su muerte heroica, al estilo de Sócrates, a quien condenaron los sabios jueces de este mismo Areópago, pero no aceptarían su resurrección. Sócrates no la necesitaba, pues creía que su espíritu era eterno. Pero Jesús no es Sócrates, ni el Dios cristiano es la pervivencia del espíritu, sino aquel que ha resucitado a Jesús (cf. Rom 4,24). Así, Pablo fracasa, pero su gesto ofrece también un momento «positivo»: un areopagita, llamado Dionisio, escucha y acepta el mensaje de Pablo, con una mujer llamada Damaris. Ellos son los primeros testigos de la vinculación del Evangelio con Atenas.

Cf. A. M. DUBARLE, «Le discours à l'Aréopage (Act 17,22-31) et son arrière-plan biblique», *RSPHTh* 57 (1973) 576-610; J. DUPONT, «Le discours devant l'Aréopage et la révélation naturelle», en Id., *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1967, 157-170; *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Turín 1985, 359-400; L. LEGRAND, «The Areopagus Speech», en J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu*, BETL 41, Lovaina 1985, 337-350; E. DES PLACES, *De oratione S. Pauli ad Aeopagum*, Istituto Biblico, Roma 1970.

## ARMAGUEDÓN

Lugar donde según el Apocalipsis se entablará la batalla final de la historia, en contexto de destrucción: «El sexto ángel vertió su copa sobre el gran río Éufrates; el cauce del río se secó y quedó preparado el camino para los reyes de oriente. Vi entonces cómo salían de la boca del Dragón, de la boca de la Bestia y de la boca del Falso profeta, tres espíritus inmundos que parecían sapos. Son, en efecto, espíritus demoníacos que realizaban prodigios, para congregar a todos los reyes de la tierra para la batalla del gran día del Dios todopoderoso. (Mirad que vengo como un ladrón. Bienaventurado quien se mantenga vigilante y guarde sus vestidos, pues no tendrá que andar desnudo y nadie verá sus vergüenzas). Y reunieron a los reyes en el lugar que en hebreo se llama Armagedón» (Ap 16,10-16). Ésta es la penúltima de las copas de la «ira de

Dios» sobre la humanidad perversa, la copa que el ángel derrama sobre el río Éufrates donde estaban atados los cuatro espíritus perversos de la ira, que el ángel de la sexta trompeta desataba para que juntaran su ejército infinito sobre el mundo (cf. Ap 9,13-21).

(1) *Guerra de la tríada infernal*. El veneno de la copa de Dios cae en la tierra, secando el agua del río y preparando la invasión inmensa, la guerra donde acaba (culmina y se destruye) toda guerra. Ésta es la guerra de la Tríada Infernal de Ap 12-13, del Dragón (ángel perverso, muerte originaria), la primera Bestia (poder absoluto y violento) y el Pseudoprofeta (mentira al servicio del sistema), que lanzan sus espíritus impuros, como ranas (impuras según Lv 11,10, destructoras en Ex 7,26-8,10), para engañar y reunir sobre el campo de batalla a todos los poderes de maldad que hay en la tierra. Es la guerra de los reyes de oriente (cf. 16,12) y de todo el mundo (16,14). La apocalíptica judía, partiendo de los salmos de Sión (cf. Sal 48) y de Ez 39-40, había anunciado esta lucha final universal: los reyes se unirán contra la Ciudad santa, para atacarla y destruir al pueblo de Dios sobre la tierra (cf. 1 Hen 56; 4 Esd 13).

(2) *Ésta es la guerra del día grande de Dios Omnipotente* (Ap 16,14; día de Yahvé: Am 5,18-20; Jl 4,9-14; Mal 3,2-5; etc.). Por eso, superando el engaño de la Tríada Infernal se manifiesta la providencia creadora de Dios que actúa de manera definitiva. Piensan los reyes que tienen poder; piensa la Tríada que es suyo el destino de la historia. Pero sólo Dios conoce y sabe, dando el triunfo a Cristo.

(3) *En un lugar llamado en hebreo Armagedón* (16,16), que parece aludir a la *har* (montaña) de Meguido, lugar israelita de famosas batallas antiguas (cf. Jc 5,19; 2 Re 9,27; 23,29) y grandes momentos (cf. Zac 12,11). Pero esa alusión al lugar de Meguido, en la llanura de Esdrelón, cerca de Galilea, no es segura, pues, conforme a una vieja tradición, recogida por Ez 28,8.21; 19,2.4, la gran batalla final debería realizarse en el entorno de Jerusalén. Por eso se han buscado otras posibles traducciones (Monte Fructuoso, Ciudad deseable...). Posiblemente, el Apocalipsis ha dejado la identidad del lugar en una penumbra misteriosa, abierta a la imaginación de los lectores. Lo cierto es que la maldad del

mundo se condensa y concentra, para luchar contra Dios en una especie de inmenso pandemonio o batalla de todos los espíritus perversos. La humanidad ha llegado al momento y lugar del no retorno, al momento de la decisión final. Se ha cerrado el horizonte, las fuerzas de lo malo parecen dominar todo lo que existe; pero un Dios más sabio que ellas las está conduciendo al Armagedón de su muerte.

## ARMAMENTO COMO IDOLATRÍA

(↗ *Sión*). La misma formulación de los primeros mandamientos («no tendrás otros dioses frente a mí»: Ex 20,3; Dt 5,7), que se expresa en el Dios celoso\*, lleva a la condena de las armas y pactos militares, pues ellos van en contra de Dios, porque aparecen como dios falso para el pueblo. El Dios israelita es padre, amigo, esposo y protector de sus fieles, con quienes ha establecido un pacto\* o alianza de fidelidad absoluta. Por eso, cuando Israel quiere buscar su seguridad en el poder de las armas está negando a Dios, desconfía de su fuerza. *Las armas* son pecado contra Dios (Os 8,14; 10,13). No salva el arco ni la espada, los caballos militares ni las guerras (Os 1,7), sino sólo la confianza radical en Dios y su presencia poderosa. Esta certeza está en el fondo del mensaje profético (cf. Miq 5,9-10; Hab 1,16; Zac 4,6). Por eso, cuando Isaías afirma que el pecado de Israel son los tesoros y las armas («confían en los carros porque son numerosos y en los jinetes porque son fuertes, sin mirar al Santo de Israel ni preocuparse del Señor»: Is 31,1; cf. 2,7-9), está expresando la certeza fundante del yahvismo: el hombre no se salva por su fuerza, la guerra no es camino de paz. Al pueblo le sostiene la confianza en Dios que actúa por encima de la guerra, como muestra el signo de Emmanuel (cf. Is 7,14). El rechazo de las armas se amplía en la condena de los pactos\* militares.

Cf. J. L. SICRE, *Los Dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristianidad, Madrid 1979.

## ARRIANISMO

(↗ *Hijo de Dios, Trinidad*). Una de las interpretaciones más influyentes de la Biblia cristiana, iniciada por Arrio (250-336 d.C.), diácono de la iglesia de

Alejandría, que entiende a Jesús desde una perspectiva de subordinación y sometimiento a Dios. Piensa que la grandeza y la piedad de Jesús se identifica con su sumisión a Dios y con su obediencia, entendida en forma de inferioridad y sometimiento del Hijo de Dios respecto al Padre. De esa forma entiende el cristianismo desde la clave de un platonismo medio, inspirado en Filón\* de Alejandría, pero poniendo más de relieve los aspectos devocionales que los ontológicos. El adopcionismo arriano, de carácter jerárquico y piadoso, alaba a Jesús, Hijo de Dios, por su obediencia: es inferior al Padre, en sumisión religiosa, haciéndose ejemplo para todos los hombres. Esta postura concuerda con un sometimiento político o social: como el Hijo está subordinado al Padre, los súbditos de un reino deben someterse a su monarca, signo de Dios sobre la tierra. Se vinculan así la obediencia religiosa y social: la fe es servicio a los poderes superiores, la religión es orden. El arrianismo ha querido fusionar la herencia cristiana (revelación) y una ideología de dominio, estructurando jerárquicamente a los seres, en sometimiento armónico. Por eso habla de un Logos intermedio, inferior a Dios (Hijo), superior a los humanos (Señor), encarnado en Cristo, para consagrar una experiencia jerárquica de buena obediencia (el Hijo se somete al Padre) y buen poderío (el Hijo señorea por su parte a los humanos). En contra de ello, la Iglesia ha proclamado la igualdad de esencia (*ousía*) entre el Padre y el Hijo, superando el sometimiento y afirmando la comunión como centro del evangelio cristiano. Eso significa que el Hijo depende del Padre que le engendra, y el Padre del Hijo, que le conoce y responde (cf. Mt 11,25-27 y todo Jn), de tal forma que no hay entre ellos jerarquía, sino igualdad y comunión de amor. Se entregan en diálogo mutuo, sin sometimiento. Ambos existen (son) al darse y compartir la esencia, en gratuidad, sin dominio de uno sobre otro. Éste es el límite y principio de toda institución cristiana. El sistema impone estructuras de superioridad y dependencia. La Iglesia ha rechazado esa piedad jerárquica, que se expresa en forma de sumisión, defendiendo la igualdad del Hijo Jesús con el Padre Dios. Ciertamente, el Hijo Jesús vive su filiación de

forma humana (en los límites del tiempo, en las formas de la historia); pero no está sometido al Padre en inferioridad jerárquica, sino unido a él en comunión de amor, en igualdad de esencia. En esa línea, el Evangelio abre caminos de encuentro personal de iguales, en amor que supera la muerte. Por eso el Credo (Nicenoconstantinopolitano) dice que Jesús es «Dios de Dios, consustancial al Padre, de su misma naturaleza...». Según eso, la fe\* bíblica es confianza y no sumisión, la religión\* es amor de iguales.

### ARTE CRISTIANO. Jesús

(↗ *poeta y profeta, estética*). El arte bíblico está vinculado a la prohibición de las imágenes\* y al descubrimiento del valor de la palabra y de la vida humana (del hombre como imagen de Dios). En esa línea, podemos presentar a Jesús como un artista de la palabra, un hombre que ha sabido encontrar las parábolas adecuadas para decir y expresar el sentido de la realidad, y como un artista de la vida, viniendo a presentarse como verdadera imagen de Dios.

(1) *Parábolas*. Jesús habla de la *pescaca*, entendida como experiencia de llamada personal para una tarea de tipo escatológico (cf. Mc 1,16-20; Mt 13,47); habla de la *siembra*, que expresa la tarea de una vida que sólo entendemos si nosotros mismos respondemos (Mc 4); de las *bodas*, que son invitación a la abundancia, banquete de gracia, que nos pone ante la miseria de los expulsados de la tierra (cf. Lc 14,15-25); de la *viña*, que los agricultores entendían como propiedad privada, pero que Jesús entiende como signo de generosidad con riesgo de perder la vida, etc. (cf. Mc 12,1-12). Pero Jesús no cuenta estas parábolas\* para instruir deleitando a sus oyentes (¡el arte por el arte!), sino para comprometerles, caminando juntos, de tal forma que sólo en ese camino y compromiso despliegan ellas su belleza. Por eso, él no puede escribir libros y acabarlos, dejándolos ya hechos, sino que inicia relatos para que los oyentes los asuman, interpreten y culminen. Es como si ofreciera los primeros versos o notas musicales de una trama vital que otros (sus oyentes o lectores) han de interpretar y resolver con su vida. Eso significa que es artista haciendo que todos puedan

ser artistas. Jesús nunca ocupa nuestro lugar para hacer las cosas por nosotros, sino que nos hace capaces de que las hagamos, descubriendo y expresando así el sentido de la realidad. Él no sanciona nunca un tipo de arte hecho, ya fijado para siempre.

(2) *Contra la belleza muerta del templo.* Lógicamente, por haber descubierto la presencia de Dios en el despliegue de la vida humana, Jesús ha tenido que enfrentarse con el templo\* de Jerusalén, donde el judaísmo oficial había condensado la sacralidad y belleza de Dios y del mundo. Con su esplendor arquitectónico y sus rituales sagrados (vestiduras sacerdotales, sacrificios y cantos de levitas), el templo era para los judíos la expresión más alta del arte, la primera maravilla para todos los creyentes: el tesoro estético y económico, político y sacral de los devotos de Israel. Generaciones y generaciones de judíos habían expresado su más honda experiencia artística y ritual en las ceremonias del templo, desde los colores de los ornamentos hasta los cantos de las grandes ceremonias, desde el incienso hasta el ritual de sacrificios. Pues bien, Jesús interpretó la belleza física del templo como una mentira y la piedad sacrificial como un engaño, como una higuera de hojas falsas, seductoras, que atraían desde lejos a los fieles, que nunca daban frutos, pervirtiendo de esa forma a los devotos (cf. Mc 11,12-26 par). Jesús vio el templo de Jerusalén como signo supremo de patología estética y moral, falsedad de un arte grandioso y multiforme, pero fijado desde fuera y puesto al servicio de la opresión, mentira y muerte. Poemas y cantos, sacrificios animales y contratos de dinero se elevaban sobre el templo, para gloria del sistema y de sus poderes de imposición, de manera que lo habían convertido en una cueva de bandidos (Mc 11,27), arte sacralizado para oprimir a los devotos. Asumiendo la inspiración profética de los grandes creyentes (Amós, Isaías, Jeremías), proclamó Jesús su palabra de juicio y condena en contra de esta suma perversión del arte, en gesto fuerte que inspira la estética cristiana posterior, que debe mantenerse atenta frente a todo riesgo de manipulación del arte (cf. Mc 11,12-26).

(3) *Jesús, artista condenado.* Rechazó el servicio del templo, que él interpretaba como arte de bandidos-sacerdotes,

que se valen de Dios y de un tipo de culto sagrado para oprimir a los pequeños. No lo ha condenado en nombre de un tipo de barbarie regresiva o de un resentimiento contra la autoridad oficial, sino como testigo de una belleza más alta, que él mismo ha ofrecido a todos, a través de las parábolas. Lógicamente, por mantener el arte de su templo y fundar mejor la estructura de su imperio, los sacerdotes de Jerusalén y los soldados de Roma condenaron a Jesús a muerte. Por defender su experiencia de libertad y abrir para los hombres un «cara a cara» de diálogo con Dios ha muerto Jesús. Aquí se definen los frentes, en este lugar viene a mostrarse el sentido más hondo de la estética cristiana.

(4) *Belleza, lugar de conflicto.* Por un lado se eleva el arte al servicio del sistema, representado por el templo y el imperio, que dictan su ley sobre todos los hombres, en una línea que acaba siendo dictadura. Por otro, está el arte de la vida abierta a Dios en libertad de amor, en palabra compartida, tal como culmina en Jesús crucificado. Aquí se sitúa para los cristianos el juicio central de la historia, el principio de la gracia y la belleza universal de Dios. Los sacerdotes de Jerusalén han decidido mantener el ritual del templo, con su estética de sacralidad impositiva, al servicio del sistema; por eso han matado a Jesús. En contra de eso, los cristianos, de manera paradójica y hermosa, han descubierto y contemplado la belleza más alta en la cruz, confesando que Dios ha resucitado a Jesús, a quien admiran y cantan, como Icono de Dios, arte supremo en forma humana (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15).

(5) *Jesús, inversión estética.* Éste es el lugar donde se despliega el nuevo principio cristiano del arte, la experiencia suprema de Dios. Aquí se produce la inversión de la estética griega, hecha de representaciones generales de una belleza que está fuera del tiempo. Aquí se produce la inversión de la estética judía del templo, que sacraliza un tipo de ley impositiva, también elitista. En contra de eso, asumiendo el espíritu de las parábolas, la estética cristiana se centra en la belleza de un hombre concreto, a quien las autoridades del Imperio grecorromano y del sacerdocio judío habían condenado por juzgarle peligroso, porque era simplemente un

hombre, al servicio de los pobres y excluidos de la sociedad, y no al servicio del sistema social o religioso. Por eso, cuando Poncio Pilato proclamó «éste es el hombre» (Jn 19,5) y señaló hacia Jesús sufriente y torturado, estaba iniciando la nueva estética cristiana.

(6) *Jesús, la belleza.* Para los cristianos, el arte más alto será el descubrimiento de la belleza de Dios en el rostro de Jesús, en el conjunto de su vida. En el fondo de la pasión y cruz de Jesús descubren ellos la hermosura de pascua: la belleza del hombre de las parábolas, de aquel que ha vivido y muerto al servicio de los demás. Éste es el lugar donde se despliega la estética del Evangelio, tal como de formas distintas ha sido interpretada por los artistas cristianos posteriores, especialmente por los pintores de iconos. Jesús supera así la distancia de los ídolos griegos, que buscan y expresan la belleza en una imagen separada de la vida y supera también un tipo de ley judía, que vincula el orden y belleza de Dios con una ley y templo. La belleza de Jesús es simplemente el ser humano, la comunicación de amor entre los hombres. Así podemos verle como palabra sembrada, grano de trigo en el surco de la tierra, al servicio de todos los humanos. Así viene a presentarse como imagen de Dios, poesía hecha carne, frente a todas las estatuas y poemas separados de la estética griega. La tradición israelita sabía que Adán-Eva eran imagen de Dios (cf. Gn 1,26-28), cuya gloria se expresaba también en Moisés, que ocultaba su rostro con un velo, para que no deslumbrara a quienes le miraban (2 Cor 3,13; cf. Ex 34,23-35). Pues bien, superando las limitaciones de Moisés y cumpliendo lo anunciado en Adán-Eva, Jesús resucitado ha venido a presentarse como el hombre verdadero, imagen plena de Dios, encarnación de la belleza, a quien podemos ya mirar sin necesidad de un velo que nos impida descubrir su rostro. Ahí, en el rostro de un hombre concreto, se expresa y despliega toda la gloria de Dios (cf. 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,18-4,6; Rom 5,12-21).

(7) *Estética cristiana. Nicea II.* Desde esta base se define la *estética cristiana*, tal como ha sido elaborada y defendida en el Segundo Concilio de Nicea (año 787), en contra de una visión del cristianismo que parecía negar la encarnación de Dios en Cristo. La estética cris-

tiana consiste en descubrir la gloria de Dios en el rostro y en la vida de un humano, varón o mujer (centrado en Cristo), mirarle cara a cara y venerarle en gozo y gloria, acompañándole en dolor de amor (en amor redentor). Éste es el lugar donde se expresa el arte del Evangelio. Desaparecen o quedan en segundo lugar las mediaciones de imágenes y cantos, de poemas e instituciones sacrales o sociales: la belleza suprema es la vida de los hombres, especialmente de los pobres; el arte más alto es la entrega a favor de los rechazados y expulsados del sistema. Después que se han fijado en Jesús y han descubierto en su vida la presencia de Dios, los cristianos ya no tienen miedo al rostro, como lo tuvieron los que no se atrevían a mirar a Moisés (y lo tienen, de algún modo, judíos y musulmanes, que no lo representan). Los cristianos ya no ocultan la humanidad para que brille el Dios celeste, pues el ser divino se expresa en el rostro y en la vida entera de un hombre que ha muerto al servicio de los demás. Para ellos, el principio de toda estética será el rostro de Jesús crucificado. De esa forma *superan el idealismo griego*: los cristianos no buscan ni expresan ya el rostro perfecto, en su abstracción eterna, de Apolo o Afrodita, sino en la mirada de amor y dolor, de diálogo y encuentro concreto que ofrece Jesucristo (cf. 2 Cor 3,12-4,6). Así podemos añadir que Dios se ha encarnado en Jesús y «hemos visto su gloria, gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (cf. Jn 1,14). Los dioses griegos expresan la belleza ideal; Jesús es la belleza concreta del hombre que muere al servicio de los demás.

Cf. F. BOESPFLUG y N. LOSSKY, *Nicée II. 787-1987: Douze siècles d'images religieuses*, Cerf, París 1987; F. BOESPFLUG, «Le décret de Nicée II sur les icônes et la théologie française contemporaine», en *Connaissance des religions (= Lumière et Théophanie: l'Icone)*, París 1999, 7-23; P. EUDOKIMOV; *El Arte del Icono. Teología de la Belleza*, Claretianos, Madrid 1991; C. VON SCHÖNBORN, *L'icône de Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I et le II Concile de Nicée (325-787)*, Éditions Universitaires, Friburgo 1976.

## ASCENSIÓN

(↗ *resurrección, exaltación, sentado a la derecha del Padre*). La tradición más antigua de la Iglesia relaciona pascua y glorificación: Jesús ha nacido (rena-

cido) como Hijo de Dios, en poder, por la resurrección de entre los muertos (Rom 1,1-3); Dios le ha exaltado, dándole el Poder supremo, de manera que al nombre de Jesús se postren todos los poderes del cielo y de la tierra (Flp 2,9-11). En esta concepción triunfal del Cristo ha jugado un papel muy importante el Salmo 110, que la Iglesia ha interpretado en clave cristológica: «Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies» (Sal 110; cf. Hch 2,34-35; Mt 22,44 par). El mismo Dios Yahvé, que ahora se viene a desvelar como Padre, ha entronizado a su derecha al Hijo, que es Señor y Cristo de los cielos y la tierra (cf. Mc 14,62 par).

(1) *El tema en Lucas-Hechos*. En esta línea ha dado un paso más el autor de Lucas-Hechos, interpretando la victoria mesiánica del Cristo en forma de Ascensión. En sentido estricto, el símbolo de la Ascensión constituye una forma de expresar la resurrección y glorificación de Jesús y, en ese sentido, está latente en el conjunto del Nuevo Testamento, pero Lucas lo ha desarrollado de forma explícita, al final de su Evangelio (Lc 24,50-53) y al comienzo de los Hechos (Hch 1,1-11), para culminar de esa manera las apariciones de la pascua y para señalar que el Cristo no sigue actuando en la forma antigua sobre el mundo. Por representar las cosas de esa forma, Lucas ha tenido que poner un límite temporal a las apariciones pascuales. En un primer momento no era necesario trazar unas fronteras entre el tiempo de pascua y el comienzo de la vida de la Iglesia (cf. 1 Cor 15). Por eso, lo mismo que se había mostrado en el principio a las mujeres y a Pedro con los discípulos, Jesús podía seguirse revelando para abrir nuevos caminos y experiencias dentro de la Iglesia. Pero, en un determinado momento, una vez que los creyentes fueron tomando distancia en relación con los principios de la Iglesia, resultaba necesario precisar las fronteras del primer tiempo de pascua, para distinguirlo de las etapas posteriores.

(2) *Tiempo de Pascua y Ascensión*. Así lo ha hecho Lucas-Hechos de una forma canónica, ofreciendo el esquema de la liturgia posterior de la Iglesia. (a) Hubo un tiempo de pascua, centrado en los cuarenta días de las apariciones

de Jesús a los apóstoles. Aquellos fueron días de nacimiento: tiempo de gran recreación y de enseñanza final para los discípulos antiguos, como un idilio de comunicación entre Jesús y sus discípulos. Los que tuvieron la fortuna de vivir aquellos días participaron de un acontecimiento único que ya no volverá a repetirse nunca más dentro de la historia (cf. Hch 1,1-5). (b) Este tiempo ha culminado y terminado en la Ascensión. Terminó el tiempo fundante y Jesús tuvo que dejar su antigua forma de presencia. Así aparece claramente en el gesto solemne del ascenso al cielo, desde el monte de los Olivos (Lc 24,50-53; Hch 1,6-11). De ahora en adelante los cristianos ya no pueden apelar a nuevas formas de revelación fundante de Jesús. El tiempo de pascua ha terminado. Ya no pueden darse más apariciones normativas del Señor resucitado, porque la época pascual ha pasado.

(3) *Relato de la Ascensión*. Posiblemente, el autor de Lucas-Hechos ha reelaborado tradiciones anteriores que hablaban de una aparición de Jesús en la montaña, en la línea de Mt 28,16-20. Pero no ha situado esa montaña en Galilea (en un lugar desconocido), sino al lado de Jerusalén, en el monte de los Olivos, lugar por donde pasan y paran gran parte de los peregrinos para ver la Ciudad Santa (cf. Mc 13,3). Pues bien, Jesús sube con sus discípulos a esa montaña, pero no para quedarse allí o volver a Galilea, sino para Ascender al misterio de Dios, a la plenitud de la gloria, para sentarse a la derecha de Dios Padre (cf. Hch 2,33). De esa forma, la aparición en la montaña se convierte en última aparición, la visión pascual se vuelve experiencia de despedida: «Jesús les dirigió fuera (de la ciudad), hacia Betania, y levantando las manos les bendijo. Y sucedió que al bendecirles se separó de ellos y se elevaba hacia el cielo» (Lc 24,50-51).

(4) *Ascensión y reino de Dios*. El libro de los Hechos ha precisado el tema, introduciendo una última conversación de Jesús con sus discípulos: «Los discípulos le preguntaron diciendo: ¿Es éste el tiempo en que debes restablecer el reino de Israel? Jesús les dijo: no os es dado conocer los tiempos y señales, pues el Padre los ha puesto bajo su dominio; pero recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en



Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,6-8). Los discípulos comienzan situándose en un plano de triunfo nacional judío. Quieren la victoria de Israel sobre los pueblos. Jesús no ha rechazado ese deseo, no les ha negado lo que piden. Pero pone su camino y la verdad de su reinado a la luz del poder y del amor del Padre. Desde ese mismo fondo ofrece su promesa: la venida del Espíritu, el camino de la Iglesia. Eso significa que el poder del Reino debe traducirse en forma de mensaje universal de salvación. Jesús no viene a imponer su ley por fuerza, sino a ofrecer su salvación gratuita a todos los que buscan gracia sobre el mundo. Éste ha sido su mensaje, éste el sentido de su vida. Así lo muestra a sus discípulos, mientras «retorna» hacia el Padre. «Y diciendo estas cosas, mientras ellos le miraban, fue elevado y una nube lo arrebató de su mirada. Y miraban hacia el cielo, viendo cómo se elevaba; y he aquí que aparecieron ante ellos dos varones, vestidos de blanco. Y les dijeron: varones galileos, ¿qué hacéis mirando al cielo? Este mismo Jesús que ha sido elevado de vosotros al cielo volverá de nuevo, en la forma en que le habéis visto subir hacia los cielos» (Hch 1,9-11). Éste es el texto básico de la Ascensión de Jesús, que significa plenitud y cumplimiento: ha terminado su misión; por eso tiene que marchar, dejando espacio a sus discípulos. La Ascensión aparece así como Despedida (fin del tiempo pascual), como Elevación (queda acogido en el misterio de Dios) y como Promesa (envía el Espíritu a los suyos y volverá al fin de los tiempos). Jesús ha subido hacia la altura de Dios, desbordando el plano de historia y geografía de la tierra, para culminar el despliegue de su vida (evangelio de Lc) de manera que puede comenzar el tiempo de la Iglesia (Hechos). Literariamente, la Ascensión marca el fin de la historia de Jesús y se expande como promesa de retorno. El mismo Jesús que ha subido volverá. De esa forma, entre ascenso y retorno del Cristo se abre un tiempo nuevo, propio de la misión y tarea de la Iglesia. En una línea convergente se sitúa el testamento de Juan (Jn 14-16), donde Jesús afirma que conviene que él se vaya, para culminar su tarea y enviarnos su Espíritu. Ésta es la experiencia que está

en la base de los primeros discursos pascuales de Hechos: «Dios ha resucitado a este Jesús, de lo cual todos nosotros damos testimonio. Pues bien, elevado a la derecha de Dios, (Jesús) ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y lo ha derramado (sobre la comunidad, sobre los hombres). Esto es lo que vosotros observáis y escucháis» (Hch 2,32-33).

(5) *Ascensión de Cristo, asunción humana*. Entre ascenso y retorno del Cristo se abre un tiempo de acción para los hombres. Jesús se eleva al cielo y así deja un hueco para que los hombres puedan ser plenamente humanos, haciéndose cristianos. Ellos ya no pueden andar buscando sin fin el ser de Cristo, en una especie de experiencia mística ansiosa. De esa manera, la elevación de Cristo abre para los creyentes un tiempo y espacio nuevo de creatividad universal en el Espíritu. Al celebrar la fiesta de Jesús que culmina su revelación pascual en el principio de la Iglesia y sube al cielo, nuestro texto lo vincula a todos los creyentes que recorren su camino, completan su tarea y suben igualmente a su gloria. Desde este contexto se suelen distinguir dos palabras. (a) *Ascensión*: ha quedado reservada para Jesús y resalta el carácter activo de su gesto: sube o se eleva por sí mismo. (b) *Asunción*: se emplea para la madre de Jesús y puede utilizarse también para el resto de los fieles. La Madre de Jesús y todos los creyentes pueden subir y suben también como Jesús, siendo ascendidos a la gloria de la plena humanidad. Jesús no ha subido simplemente al lugar o estado anterior (como si fuera un ser divino que simplemente baja para volver luego a la altura donde estaba previamente); a través de su ascensión, elevación o cumplimiento pascual, Jesús ha venido a ocupar (a suscitar) un *lugar* (estado, forma de ser) que previamente no existía, culminando así la creación. En ese sentido decimos que vuelve (está volviendo) para ofrecer su lugar a los creyentes, como supone Jn 14,1-10.

Cf. M.-É. BOISMARD, *¿Es necesario aún hablar de Resurrección?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento*, CSIC, Madrid 1943; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, SANT 16, Múnich 1971.

## ASENET

El libro de *José y Asenet* constituye una novela apócrifa\* judeohelenista, escrita (como Sab) en la comunidad de Alejandría, en los años de Jesús (siglo I d.C.), en un tiempo y contexto de fuerte apertura universal, con los problemas que ello implica en las relaciones de judíos y paganos (matrimonios\*, comidas\*). Asenet, hija virgen de un sacerdote pagano de Egipto, ha rehusado a sus pretendientes y vive en soledad; pero encuentra a José y quiere hacerlo su esposo. Pues bien, este José tiene los mismos rasgos del antiguo patriarca israelita, hijo de Jacob, visir supremo del faraón de Egipto que, conforme a su deber, inspecciona las riquezas del reino. En ese contexto evoca nuestro libro las relaciones entre judíos y gentiles en Egipto. José y Asenet representan lo mejor de los dos mundos culturales y religiosos. José es el buen israelita, verdaderamente virgen, porque, conforme a lo exigido por Esdras-Nehemías\*, rechaza a toda mujer extranjera (*José y Asenet* 8,1). Ella, Asenet, es virgen porque sólo quiere casarse con el primogénito del rey de Egipto (cf. 4,15), rey divino de la tierra. Pues bien, en un momento dado, ella mira a José, queda prendada de su gracia y quiere besarle, pero él empieza rechazándole porque «Un varón piadoso que bendice con su boca al Dios vivo, que come el pan bendito de la vida, bebe la copa bendita de la inmortalidad, no puede besar a una mujer impura (extranjera) que bendice con su boca imágenes muertas y mudas, come carnes ahogadas, en la mesa de la idolatría, bebe la copa de traición de sus libaciones y se unge con unción de perdición» (8,5). A causa de esa negativa, ella llora y él ruega por ella: «Señor, Dios de mi padre Israel, Altísimo, Fuerte, que llamas de las tinieblas a la luz, del error a la verdad y de la muerte a la vida, vivifica y bendice a esta doncella... para que coma el pan de tu vida y beba la copa de tu bendición» (8,10-11). A partir de aquí, el libro va trazando los momentos básicos de un proceso de iniciación judía, que culmina en la conversión y nuevo nacimiento de Asenet; de manera que puede comer y beber con José y con los judíos. El judaísmo se interpreta aquí en formas de vinculación alimenticia y sponsal. Lógicamente, Asenet tiene que abandonar sus

costumbres paganas, simbolizadas por los vestidos lujosos, y destruir todos sus ídolos, dando a los pobres el oro y plata de su riqueza material y arrojando a los perros la comida de los ídolos (10,9-20). Este proceso de conversión queda ratificado por una teofanía: José aparece ante Asenet en su verdad sagrada, en forma de comandante del ejército de Dios (Miguel\*, el más alto de los ángeles), diciéndole: «Ten ánimo, el Señor ha escuchado las palabras de tu confesión... A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a comer el pan de vida, a beber la copa de la inmortalidad, y serás ungida con la unción de la incorruptibilidad. Ya no serás llamada Asenet, sino que tu nombre será *Ciudad de Refugio*, ya que en ti se refugiarán muchas naciones, y bajo tus alas se abrigarán muchos pueblos, y en tu muralla serán protegidos quienes se unan a Dios a través de la conversión» (15,1-7). Esta Asenet puede interpretarse como signo de todos aquellos egipcios que, en tiempos de Jesús, estaban dispuestos a integrarse en un tipo de judaísmo helenista, deseoso de hacer prosélitos, abierto al conjunto de la humanidad. Ése fue por un tiempo un camino lleno de esperanza, pero acabó fracasando. Tras las crisis del siglo I-II d.C., el judaísmo helenista perdió su importancia, siendo sustituido, en gran parte, en el mismo Egipto, por el cristianismo. El nuevo judaísmo rabínico\* tomaría otros caminos de identidad no misionera.

Texto castellano en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, Cristiandad, Madrid 1982, 209-238.

## ASESINATO

El pecado que aparece con más fuerza a lo largo de la Biblia es el homicidio, que empieza con la muerte de Abel (Gn 4) y culmina en la de Jesús, asesinado por las autoridades legales de su tiempo. En ese sentido, el hombre podría definirse como un ser que puede matar y mata a otros hombres. La ley se establece ante todo para impedir el asesinato (Gn 9,6; Ex 30,13; Dt 5,17). Jesús quiere impedirlo, pero no por ley, sino por gracia, promoviendo el perdón y amor al prójimo (cf. Mt 5,21-30). El Evangelio vincula el pecado del homicidio con el Diablo (Jn

8,44) y con el deseo de dinero\* (mahoma). Desde esa perspectiva se puede concebir como pecado original y central de la humanidad, vinculando en Jesús todos los asesinatos de la historia.

## ASHERA

Diosa de los pueblos del entorno bíblico. Puede significar «la Brillante» o «la Feliz», y su nombre y función divina aparece, de formas convergentes, en Amón y Moab, en Edom, Filistea y Siria.

(1) *Ashera, la diosa*. La figura y función de Ashera, muy criticada por la Biblia, ha sido evocada con cierta precisión en los textos prebíblicos de Ugarit (cultura cananea del norte de Fenicia, del siglo XIII-XII a.C.). En su base encontramos la pareja engendradora (Ilu-El y Athiratu-Ashera), que en algún sentido ha sido relegada, pues más que Ashera actúan Baal\* y Anat-Astarté\*, los dioses jóvenes. Pero El y Ashera no están inactivos, sino que desde el fondo de la realidad, desde la fuente de las aguas dulces y saladas, engendran todo lo que existe y actúan de jueces sobre el conjunto de la realidad. Al mismo tiempo, ellos expresan la potencia engendradora, el principio de todo surgimiento. Ellos son el Padre y la Madre. El Padre se llama Ilu o El, nombre que más tarde, tanto en hebreo (El, Elohim) como en árabe (Alláh), ha pasado a significar simplemente Dios. Su función originaria consiste en ser padre de todo lo que existe, especialmente de los dioses que reciben casi invariablemente el nombre de *bn il* o *bn ilm*, es decir, hijo de Dios o de los dioses. *Ilu* aparece también como *mlk* o rey: es soberano y juez que mantiene el orden tanto en el plano de los dioses como en el plano de los hombres. Es sabio y anciano (*ab shaninim*, padre de años), guardián y sentido profundo de todo lo que existe. *La Madre* es Athiratu-Ashera, esposa de Ilu, engendradora o creadora de los dioses (*qnyt ilm*), que normalmente se presentan como sus hijos. Ella aparece algunas veces como *ilt* (= *Ilat*), es decir, como la diosa por excelencia. De manera más usual ella viene a manifestarse como *Athiratu ym*, es decir, como diosa del mar, quizá en recuerdo de su origen marino: ella es reflejo de las aguas primigenias, portadoras primeras de la vida. Los cananeos posteriores, igual que

los hebreos, la presentan como *Ashera*, la gran Diosa Madre originaria.

(2) *Ashera, diosa engendradora*. En esta perspectiva, crear es engendrar. Entre los Padres divinos primigenios y el conjunto de la realidad (dioses inferiores, elementos cósmicos, hombres...) hay una relación procreadora, como supone un famoso canto de Ugarit: «Voy a invocar a los dioses apuestos, a los voraces ya de sólo un día, que maman de los pezones de Athiratu, de los pezones de la Señora» (*Textos de Ugarit*, KTU 1.23,23-24). Athiratu-Ashera es madre de leche abundante y de sus pechos reciben vida los dioses nuevos, dioses apuestos. Ella, la gran diosa, vinculada en pareja con Ilu, su marido, es la dueña de la fertilidad, señora de la generación y el alimento. Ella preside el gran rito que Ilu, su esposo, realiza con las diosas que la representan. Se trata del rito de la generación desde la perspectiva del Dios masculino que copula (se une sexualmente) con dos sacerdotisas (consagradas) de Ashera: «Se dirigió Ilu a la orilla del mar, y marchó a la orilla del océano. Tomó Ilu a las dos consagradas... Mira, una se agachaba, la otra se alzaba; mira, una gritaba ¡padre, padre!, la otra ¡madre, madre! Se alargaba la mano [= miembro] de Ilu como el mar, la mano de Ilu como la marea... Tomó Ilu a dos consagradas...» (*Textos de Ugarit*, KTU 1.23,30-36). Este ritual de la generación nos sitúa a la orilla del mar (lugar del que proviene Ashera). Allí están sus consagradas, allí muestra Ilu su potencia (parece fecundar el mar entero con su gran miembro viril). Éste es el centro y argumento siempre repetido del gran mito: Ilu, padre primigenio, está engendrando el mundo en gesto de poder y deseo, gesto que sus fieles celebran en el rito hierogámico del templo donde las hieródulas o sacerdotisas (representantes de Ashera) vuelven a ser poseídas (fecundadas) por el Dios de gran potencia (¡como el mar era su «mano»!). Ilu se define por su miembro fecundante, Athiratu por sus pechos. Los dos unidos forman la pareja originaria. De su unión brotan los dioses apuestos: Sahru (hebreo *sahar*) es la Aurora, Salimu (hebreo *salem*) el Ocaso. Conforme a los esquemas de paralelismo de totalidad, Aurora y Ocaso significan el día entero: son el principio y fin de la existencia. En otra perspectiva, Sahru y Salimu apare-

cen como la estrella matutina y la estrella vespertina (la doble Venus o Marte y Venus), identificándose de esa forma con Astarté-Anat\*.

(3) *Testimonio bíblico. La ley deuteronomista.* Dentro de la Biblia, por lo menos hasta después de la reforma de Josías\* y el exilio (finales del siglo VII y principios del VI a.C.), el culto a la diosa madre aparece bien atestiguado en la vida y religión de Israel. Ciertamente, se va imponiendo el culto de Yahvé, como Dios único y sin imagen, sobre todo en los santuarios oficiales (y de un modo especial en Jerusalén). Pero de un modo constante se ponen a su lado otros dioses y especialmente la diosa Ashera, en su función de madre divina engendradora. La palabra *asherá* puede significar tanto la diosa como su imagen o lugar de culto, vinculado en especial con los árboles y fuentes, pero también con imágenes de diosas-madres (de grandes pechos), que los arqueólogos han encontrado con frecuencia en las excavaciones de Palestina. Podemos citar varios contextos en los que la imagen y culto de Ashera resulta especialmente significativa, aunque debemos recordar que la Biblia no contiene pasajes «teóricos» de condena contra Ashera, demostrando sus «falsedades» (como los que aparecerán más tarde en la controversia contra los ídolos, en el libro de la Sabiduría\*). Los israelitas la condenan de un modo práctico, como muestran una serie de textos que podrían vincularse a un «pacto de conquista» establecido entre Yahvé y los israelitas. Yahvé les promete la tierra de Palestina, pero ellos deben comprometerse a destruir el culto de la diosa: «Derribaréis sus altares, quebraréis sus estatuas y destruiréis las imágenes de Ashera» (Dt 7,5); «Derribaréis sus altares, quebraréis sus estatuas, quemaréis sus imágenes de Ashera, destruiréis las esculturas de sus dioses y borraréis su nombre de aquel lugar» (Dt 12,3). «No plantarás ningún árbol para Ashera cerca del altar de Yahvé, tu Dios, que hayas edificado» (Dt 16,21); «Destruiréis sus altares, quebraréis sus estatuas, destruiréis sus imágenes de Ashera y quemaréis sus esculturas en el fuego» (Éx 34,5).

(4) *Elías y el juicio del Carmelo.* El culto de Ashera no constituye sólo un elemento de la religión de los cananeos, sino que se encuentra vinculado

a la política de las relaciones con los pueblos vecinos. En ese contexto se sitúa la gran reforma de Elías\*, reflejada en el juicio del Carmelo, donde actúan los profetas de Baal; pero el mismo texto se ha referido antes a los profetas de Baal y Ashera: «Manda, pues, ahora que todo Israel se congregue en el monte Carmelo, con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y los cuatrocientos profetas de Ashera, que comen de la mesa de Jezabel» (1 Re 18,19). La «victoria» de Elías contra los profetas de Baal-Ashera constituye uno de los acontecimientos básicos de la historia religiosa israelita.

(5) *Reforma de Josías (rey de Judá: 639-609 a.C.).* Uno de los momentos esenciales de la reforma de Josías, que definirá toda la historia posterior del judaísmo, reforma que está vinculada a la ley del Deuteronomio y a la centralización del culto en Jerusalén, fue la destrucción de los cultos de Ashera: «El rey mandó al sumo sacerdote Hiltías, a los sacerdotes de segundo orden y a los guardianes de la puerta, que sacaran del templo de Yahvé todos los utensilios que habían sido hechos para Baal, Ashera y todo el ejército de los cielos. Los quemó fuera de Jerusalén, en el campo del Cedrón, e hizo llevar sus cenizas a Betel. Después quitó a los sacerdotes idólatras que habían puesto los reyes de Judá para que quemaran incienso en los lugares altos de las ciudades de Judá y en los alrededores de Jerusalén, así como a los que quemaban incienso a Baal, al sol y a la luna, a los signos del zodiaco y a todo el ejército de los cielos. Hizo también sacar la imagen de Ashera fuera de la casa de Yahvé, fuera de Jerusalén, al valle del Cedrón, la quemó en el valle del Cedrón, la convirtió en polvo y echó el polvo sobre los sepulcros de los hijos del pueblo» (2 Re 23,4-6). «Quebró las estatuas, derribó las imágenes de Ashera y llenó el lugar que ocupaban con huesos humanos. También derribó el altar que estaba en Betel y el santuario que había hecho Jeroboam hijo de Nabat, el que hizo pecar a Israel. Destruyó aquel altar y su santuario, lo quemó y lo hizo polvo, y prendió fuego a la imagen de Ashera» (2 Re 23,14-15).

(6) *Caída de los reinos y exilio como castigo por el culto de Ashera.* La tradición deuteronomista, responsable de la redacción de los libros históricos, concier-

be la caída de Israel como castigo por el culto de Ashera: «Yahvé sacudirá a Israel al modo como la caña se agita en las aguas, arrancará a Israel de esta buena tierra que había dado a sus padres, y los esparcirá más allá del Éufrates, porque ellos han hecho imágenes de Ashera, enojando a Yahvé» (1 Re 14,15). Lo mismo se aplica a la caída del reino de Judá: «levantaron estatuas e imágenes de Ashera en todo collado alto y debajo de todo árbol frondoso» (2 Re 17,10). «Dejaron todos los mandamientos de Yahvé, su Dios; se hicieron imágenes fundidas de dos becerros, y también imágenes de Ashera; adoraron a todo el ejército de los cielos y sirvieron a Baal (2 Re 17,16). Lógicamente, la conversión del pueblo tiene que ir vinculada a la superación del culto de Ashera: «Ya no mirará a los altares que hicieron sus manos, ni mirará a lo que hicieron sus dedos, ni a los símbolos de Ashera ni a las imágenes del sol» (Is 17,8).

(7) *¿Ashera consorte de Yahvé?* En el fondo de esos textos puede vislumbrarse una vinculación antigua entre Yahvé y Ashera. En esa línea, 2 Re 23,3-7.14.15, dice que Josías «hizo sacar la imagen de Ashera fuera de la casa de Yahvé», destruyendo todas las vinculaciones de Yahvé con la diosa. Esos textos suponen que la diosa había estado antes en el templo, compartiendo culto con Yahvé, como su esposa. En 1 Re 14,15 se supone que las imágenes y el culto de Ashera enojan a Yahvé, pues van en contra de su identidad como Dios único (sin esposa) e irrepresentable, sin imagen. Como prueba de esa vinculación entre Yahvé y Ashera se citan unos textos descubiertos en excavaciones de Khirbet el Qom y en Kutillet Ajrud, en plena tierra de Israel, en los que se habla de «Yahvé y su Ashera», es decir, su esposa divina. Esto resulta totalmente lógico: Yahvé ha heredado gran parte de las funciones de El-Ilu, el Gran Dios del panteón semita; entre ellas está la de tener una esposa. Sólo a través de una honda reforma profética Yahvé terminará siendo el Dios único atestiguado por la tradición oficial de Israel.

Citamos los textos de Ugarit conforme a KTU: M. DIETRICH, O. LORETZ y J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. I. Transcription*, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1976 [= KTU]. Cf. M. DIETRICH y O. LORETZ, *Yahwe und seine Aschera*, UBL 9, Münster 1992.

## ASIRIOS

(> *Judit, Babilonia*). Habitantes de un imperio del norte de Mesopotamia que en el siglo VIII y VII destruyó el reino de Israel y luchó contra los judíos. Siguiendo una teología israelita tradicional, Judit\* los concibe como personificación de los poderes contrarios a Dios: «Aquí están los asirios, crecidos en su fuerza, orgullosos por sus caballos y jinetas, ufanos con el vigor de su infantería, confiados en sus escudos, lanzas, arcos y hondas; no reconocen que tú eres el Señor que pones fin a las guerras. Tu nombre es Señor: destruye su poderío con tu fuerza, aplasta con tu cólera su dominio. Porque han decidido profanar tu santuario, manchar el tabernáculo donde descansa tu nombre glorioso, echar abajo con la espada los cerros de tu altar» (Jdt 9,7-10). Judit refleja la teología tradicional israelita de la historia. El sentido y hasta las mismas frases en que viene a desplegar esta oración están tomadas de Ex 15,1-17 y 1 Re 18-19. Los asirios son el anti-Dios, fuerza divinizada, poder militar que pretende aparecer como absoluto. Estrictamente hablando, ellos son el ídolo supremo, signo del hombre que se vuelve antidivino. Son pecado original concretizado: se colocan en lugar de Dios y quieren destruir su santuario/tabernáculo/altar, es decir, los tres signos privilegios de la presencia divina en el mundo, conforme a la visión israelita. Frente a ello se eleva Yahvé, Dios de Israel, Señor, el *Kyrios* de la historia. Éste es el Dios que, conforme a la experiencia de la guerra santa (en cita de Ex 15,3 LXX), pone fin a toda guerra; no necesita luchar por medio de un ejército; no se apoya en los soldados y las armas, como hacen los asirios. El verdadero Dios demuestra su poder de otra manera, actuando a través de la misma Judit. Ella es débil, una simple viuda (Jdt 9,9), mujer sometida a la violencia o prepotencia de los otros. No empuña la *romphaia* o espada cortante de su padre Simeón (9,2); pero tiene buena mano y puede actuar; tiene labios de engaño (*apatês*) y desea engañar. Esto es lo que ofrece a Dios, esto es lo que pone al servicio de su pueblo: una mano de viuda/mujer, una astucia de labios seductores.

## ASTARTÉ-ANAT

(↗ *Ashera, Baal*). Una de las diosas más importantes de la mitología semita, que ha tenido un gran influjo en los mitos de Oriente y del mundo helenista (en la figura de Attargatis e incluso de Afrodita). Su presencia en la Biblia es significativa.

(1) *La diosa*. No es madre (como Ashera), sino más bien diosa amiga (hermana y amante) y guerrera. Ella está vinculada en los mitos de Ugarit con Anat (Anatu), de la que resulta difícil separarla. *Anatu* se identifica no sólo con Astarté (*Ashtartu, Ashtoret*) de los textos de Ugarit, de los fenicios y los cananeos y de la misma Biblia, sino con *Ish-tar* de Babilonia. Es diosa fuerte del amor y diosa violenta de la guerra, que acompaña y libera a su hermano Baal (*Ba'lu*), compartiendo de algún modo su reinado. Ella empieza apareciendo como esposa/tierra de Baal, en clave de unión hierogámica y de fecundación sagrada, y al final inicia el movimiento de «retorno vital y de triunfo» de Baal tras su muerte cada año (como Dios de la cosecha). Ella acompaña a Baal, que lleva el arco y las flechas en la mano y está cazando toros salvajes en las riberas de Samaku (tierra que alude probablemente al lago Hule, en las zonas altas del Jordán). Caza el Dios, viene la diosa: «Entonces alzó sus ojos Ba'lu, el Victorioso, alzó sus ojos y vio a la Virgen 'Anatu, la más graciosa entre las hermanas de Ba'lu. Ante ella se apresuró a ponerse, a sus pies se prosternó y cayó (*Textos de Ugarit*, KTU 1.10.II, 13-16). Ella es la que viene; él es quien se postra. Él es fuerte, gran cazador; ella es vigorosa, por eso se la llama *bilt*, doncella florecida o virgen. No envejece, no pierde su gracia. Así se dice de ella: «Tus vigorosos cuernos, virgen 'Anatu, tus vigorosos cuernos Ba'lu los unguiré... Así atravesaremos en la tierra a mis enemigos, en el polvo a los adversarios de tu hermano...» (cf. *Ibid.*, 1.10.II, 21-34). Ambos aparecen representados de manera *theriomorfa*. Baal es toro, Anat novilla; juntos representan el aspecto fuerte de la vida (los cuernos son la fuerza). Ellos son el signo de la búsqueda amorosa que vincula todo lo que existe, la unión de cielo y tierra, la atracción de los más bravos animales, la tensión vital humana. En sentido estricto, los dioses progenitores

siguen siendo *Ilu* y *Ashera*, padres universales. Pero en otro plano el orden cósmico se funda en la armonía y unión de Baal con Astarté-Anat (sentido de KTU en Ashera\*).

(2) *Presencia en la Biblia*. La figura de Baal ha crecido en importancia a lo largo de los tiempos, de tal forma que en el siglo IX-VIII a.C. vino a presentarse como el antagonista principal del Dios Yahvé para los hebreos, de manera que cuando El-Ilu casi desaparece de la Biblia, absorbido por Yahvé-Elohim, Baal sigue ejerciendo una función muy grande, no sólo en cuanto «Señor», en sentido general, sino también como un Dios particular. Pues bien, a su lado no se encuentra ya Astarté (*Ashtartu-Anatu*), como en los textos de Ugarit, sino la misma Ashera (que ya no aparece como esposa de El-Ilu, sino como diosa-esposa del mismo Baal). Esta Ashera, esposa o consorte de *Baal*, asume ahora los rasgos y funciones de Astarté, apareciendo así como la divinidad femenina abarcadora. Pero Astarté en cuanto tal no desaparece del todo. Así lo vemos no sólo por la pervivencia del nombre en diversos toponímicos (cf. Gn 14,15; Dt 1,4; Jos 9,10; 12,4; 13,12), sino por la forma en que la Biblia critica su culto. Ciertamente, ella no es tan popular como Ashera, pero tiene también su importancia en la Biblia, donde la encontramos con el nombre de Astarot o Astoret.

(3) *Astarté aparece en el libro de los Jueces*, como causante de la caída e idolatría de los israelitas: «Dejaron a Yahvé, y adoraron a Baal y a Astarot» (Jc 2,13). «Pero los hijos de Israel volvieron a hacer lo malo ante los ojos de Yahvé y sirvieron a los baales y a Astarot, a los dioses de Siria, a los dioses de Sidón, a los dioses de Moab, a los dioses de los hijos de Amón y a los dioses de los filisteos. Abandonaron a Yahvé y no lo sirvieron». En el primer pasaje Baal y Astarté forman una pareja, como en los textos de Ugarit. Pero en el segundo Astarté aparece como figura independiente, vinculada a los dioses de los países del entorno (Jc 10,6).

(4) *Astarté está relacionada a la memoria de Samuel y de Saúl*. La figura y obra de Samuel ha sido vista como la de un reformador religioso: «Habló entonces Samuel a toda la casa de Israel, diciendo: Si de todo vuestro corazón os volvéis a Yahvé, quitad de entre vo-

sotros los dioses ajenos y a Astarot. Dedicad vuestro corazón a Yahvé y servidle sólo a él, y él os librará de manos de los filisteos. Entonces los hijos de Israel quitaron a los baales y a Astarot, y sirvieron sólo a Yahvé» (1 Sm 7,3-4). Este pasaje, lo mismo que el correspondiente de 1 Sm 12,10, habla de los baales en general (como poderes divinos de tipo masculino), mientras presenta a Astarté como diosa única. Es evidente que ella ha tenido su importancia en Israel. En ese mismo contexto de lucha contra el baalismo y contra el culto de Astarté se sitúa la noticia de que los filisteos, tras vencer al rey israelita Saúl\*, apoyado por Samuel, «pusieron sus armas en el templo de Astarot y colgaron su cuerpo en el muro de Bet-sheán» (1 Sm 12,10). Es evidente que los filisteos consideran a Astarté como la vencedora.

(5) *Astarté, diosa de los sidonios*. En esa línea, y a pesar de los textos en que ella se encuentra vinculada a Baal, como figura venerada por los israelitas, Astarté aparece en la Biblia más relacionada con los cultos extranjeros y especialmente con los de la ciudad fenicia de Sidón: «Cuando Salomón era ya viejo, sus mujeres le inclinaron el corazón tras dioses ajenos... y siguió a Astoret, diosa de los sidonios, y a Molok, ídolo abominable de los amonitas... y a Qamós, dios de Moab...» (cf. 1 Re 11,5; 5,33). Lo mismo se dice al evocar la reforma de Josías\*, que profanó y destruyó los lugares que Salomón había construido en un colina, frente a Jerusalén, en honor de Astoret, «ídolo abominable de los sidonios», y de Molok y Qamós (cf. 2 Re 3,11).

## **ASTROS**

(↗ *creación, cielo*). Significativamente, no están al principio, sino que forman parte del cuarto día de la creación\*: «Haya lumbreras en la bóveda del cielo para separar el día de la noche; y sirvan de señales para distinguir las fiestas [= asambleas], para los días y los años, y sirvan de lumbreras en la bóveda de los cielos para alumbrar sobre la tierra. Y fue así. E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease el día, y la lumbrera menor para que señorease la noche; hizo también las estrellas. Y las puso Dios en la bóveda de los cielos pa-

ra alumbrar sobre la tierra, y para señorear el día y la noche, y para separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios que era bueno. Y fue la tarde y la mañana el día cuarto» (Gn 1,14-19). Están en el centro de la creación (el día 4º), entre el primero (luz) y el último (sábado). En los días anteriores (2º y 3º), Dios había dispuesto el espacio habitable, pero no había creado (organizado, separado) el tiempo. Ahora lo hace: crea el sol para regir el día/luz y la luna para regir la noche/oscuridad y con ellos las estrellas, para separar los tiempos y ofrecer las señales de las asambleas (= fiestas), los días y los años. Ciertamente, los astros no son Dios, en contra del paganismo antiguo, tanto mesopotamio como egipcio y cananeo, que ha sido siempre una tentación para los israelitas (cf. Dt 4,19; 2 Re 23,5; Jr 44,17; Sab 13,2); pero ellos traducen la presencia de Dios, dando sentido y relieve a los diversos tiempos que se alternan de manera significativa, empezando por el día/noche y siguiendo por los tiempos de las asambleas litúrgicas y sociales. Dios conversa con el hombre a través de la alternancia de los tiempos, convertidos en signo de trabajo y fiesta, como indicará el sábado final (día 7º), anunciado desde ahora con la creación de los astros y con el mismo orden del tiempo. La bóveda del cielo se convierte de esa forma en templo: un espacio abierto hacia *los tiempos* de la realización humana y del descubrimiento del misterio.

(1) *Astrología planetaria*. La vinculación del hombre con los astros se expresa ya en Gn 1, donde sol, luna y planetas marcan los ritmos sagrados de la vida. Pero sólo en *1 Hen* encontramos una antropología astral desarrollada, donde los ángeles-astros\* caídos determinan la vida de los hombres. Conforme a *1 Hen* 18,13-16, hay *siete astros malos*, contra quienes se elevan los siete buenos (*1 Hen* 20), para mantener el orden cósmico y la historia de los hombres. Los astros aparecen con frecuencia en el judaísmo y cristianismo primitivo: cf. Tob 12,15; *Test Leví* 8; Hermas, *Vis* III, 4, relacionando tiempo (siete días), espacio (siete astros o planetas) y sacralidad (siete ángeles). *La tradición gnóstica* concibe a los ángeles planetarios (*arkhontes*) como seres que se han pervertido, testigos de la falsa religión: el mismo judaísmo esta-

ría encerrado en su ritmo destructor, de manera que habría que abandonar el esquema sabático (siete días) pasando al pléroma cristiano (de cuatro y ocho elementos). Sab condena la adoración de los astros, aunque la considera como la forma más perfecta de idolatría (Sab 13,1-3). Los poderes astrales aparecen en diversos pasajes del Nuevo Testamento, pero carecen de importancia salvadora. San Pablo supone que Jesús nos ha liberado del dominio de esos poderes, que aparecen también como vencidos (al servicio de los hombres) en el Apocalipsis. En ese sentido, podemos afirmar que la Biblia no ha desarrollado una antropología astral propiamente dicha, cosa que sólo han hecho los apócrifos (*1 Hen, Jub*) y algunos textos parabíblicos (como algunos de Qumrán). En una línea convergente se podría citar la *estrella de oriente* (Mt 2,2-10) que aparece como un símbolo divino para los magos, que se vinculan por ella con el Rey de los judíos (cf. Lc 1,78). También puede evocarse el texto de Lc 10,18: «He visto a Satanás caer como un rayo». Es evidente que Satán es aquí una imagen astral, como el Dragón de Ap 12,1-5, que arrastra con su cola a la tercera parte de las estrellas del cielo, para caer derribado después en la tierra.

(2) *Pecado de los* (ángeles\*, Henoc\*). *1 Hen* interpreta el pecado de ángeles y hombres dentro de un des-astre cósmico: algunos poderes astrales, concebidos como elementos o potencias primigenias del mundo, quebrantaron el orden de Dios y ahora se consumen entre llamas, en una región desértica y terrible: «Este es el lugar donde se acaban los cielos y la tierra, el cual sirve de cárcel a los astros y potencias de los cielos. Los astros que se retuercen en el fuego (siete estrellas) son los que han transgredido lo que Dios había ordenado antes de su orto, no saliendo a tiempo. Se ha enojado (Dios) con ellos y los ha encarcelado hasta que expíen su culpa en el año del misterio... Éstas son aquellas estrellas que transgredieron el orden de Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la mirada eterna, el número de los días de su culpa» (*1 Hen* 18,14-16; 21,6). Se ha invertido así o por lo menos ha quedado como insuficiente la visión del cosmos positivo y bueno que había presentado Gn 1. Vivimos en un mundo lleno de

amenazas, dirigido por espíritus que se alzaron contra Dios y se negaron a cumplir su cometido. Avanzando en esta línea se dirá (o podrá decirse) que el mismo mundo es malo, como han afirmado los diversos dualismos que irán apareciendo en el entorno de la Biblia israelita y cristiana, sosteniendo que el hombre se encuentra sometido a los *arkhontes* (astros) perversos, como supone veladamente Pablo (cf. 1 Cor 2,6-8) y aseguran de manera expresa muchos gnósticos. Los apocalípticos abren así un camino que lleva a la especulación esotérica, la gnosis y la magia o a un tipo de espiritualismo anti-cósmico que concibe todo el cosmos como malo, entendiendo la salvación como salida del mundo. En contra de esa tendencia, una de las afirmaciones básicas de la teología paulina (sobre todo en la línea de Col y Ef) será proclamar que Cristo nos ha liberado del determinismo y de la sujeción de los astros (Rom 8,38-39; Ef 3,10; 6,12; Col 1,16; 2,15).

(3) *Astronomía y astrología*. (1) *Presentación del tema* (*1 Hen* 72-80). La apocalíptica se encuentra vinculada a la búsqueda sapiencial del orden cósmico, situándose así en la línea de Gn 1, que destaca la estructura buena (= bella) de la creación, organizada litúrgicamente en seis días de armonía, trabajo y alabanza, abiertos al séptimo del descanso de (que es) Dios. Pero, al mismo tiempo, la apocalíptica ha puesto de relieve el pecado de los astros (astros 2\*), que arrastran en su caída a los espíritus perversos y a los hombres (cf. Ap 12,4). Sólo puede conocer el final o descanso sabático de la realidad cósmica y de la historia de los hombres quien ha descubierto, más allá del desorden actual, el orden bueno del cosmos. La apocalíptica se vincula con la astronomía (astrología) sagrada. Los profetas habían destacado la novedad antropológica, la libertad humana, frente al cosmos. Los apocalípticos, en cambio, han vuelto a poner de relieve la conexión (cósmica) astronómica de la vida humana, pero no como adoración de los astros, sino como expresión del orden divino que ellos reflejan. Para los apocalípticos\* duros, el pecado no es un desajuste humano (como suponen Gn 3 y Pablo, en Rom 5), sino *caída astral*, pues ángeles/demonios y estrellas se encuentran vinculados: han



delincuendo (han perdido su armonía). Según eso, los astros primordiales (guardianes cósmicos, ángeles) han bajado a perturbar nuestra existencia y son los causantes de nuestra condena. Sólo a partir de ese desastre o caída cósmica se puede interpretar la salvación, como nuevo descubrimiento de la realidad divina que se encuentra en el fondo de los hombres. Ciertamente, el pecado de los hombres sigue vinculado a la violencia y opresión interhumana, pero hay un nivel de perdición más profunda, que muchos apocalípticos identifican con el pecado por excelencia, expresado en la mutación del calendario astral y religioso. A través de sus purificaciones y fiestas, los justos guardaban la sintonía con el orden cósmico, expresado en el ciclo de los astros (de los días del año, del mes, de la semana). Pues bien, al cambiar su calendario, los judíos infieles de Jerusalén (los no esenios o apocalípticos) se han separado del orden astral y se han pervertido, como muestra de forma impresionante la literatura de Qumrán\* (que se sitúa en la línea del *Libro de los Jubileos*\*). El apocalíptico es un hombre (¿una mujer?) que sabe descubrir el orden de los astros, para expresarlo en la liturgia humana (terrestre) de las fiestas y purificaciones, pues sólo es justo (sabio) quien se encuentra en sintonía con el conjunto cósmico. En contra de lo que a veces se ha pensado, el Dios de lo apocalíptico no es a-cósmico, sino Señor del recto orden del tiempo y del espacio en este mundo. Sólo es vidente apocalíptico aquel que ha sabido descubrir, en Dios y desde Dios, la estructura sacral del cosmos, pudiendo superar de esa manera el pecado de ángeles (astros) y humanos, que han pervertido el orden y armonía de los tiempos.

(4) *Astronomía y astrología*. (2) *Testimonios básicos*. Comenzamos presentando un testimonio del libro primero del «pentateuco» de *1 Henoc*, llamado *Libro de los Vigilantes*: «Continué mi recorrido hasta el caos y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba, ni la tierra estaba asentada, sino [que era] un lugar desierto, informe y terrible. Allí vi siete estrellas del cielo atadas juntas en aquel lugar, como grandes montes, ardiendo en fuego... Éstas son aquellas estrellas que transgredieron la orden del Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se

cumpla la miríada eterna, el número de los días de su culpa...» (*1 Hen 21,1-6*). Este pasaje pertenece al *Libro de los Vigilantes*, que vincula el pecado de los ángeles invasores, que violan a las mujeres, con la caída de los astros: el orden cósmico fundante ha sido quebrado por los siete astros rectores (principios cósmicos, ángeles originarios) que se alzaron contra Dios y no aceptaron la ley que les había ofrecido; de su mal dependen todos los restantes; el pecado original tiene carácter astronómico. Pero donde el tema ha sido desarrollado de forma expresa, formando un verdadero tratado astronómico, es en el *Libro del curso de las luminarias celestes* (*1 Hen 72-82*), totalmente dedicado al estudio y fijación sagrada de los astros. «Cada astro como es, según sus clases, su ascendiente, su tiempo, sus nombres, apariciones y meses, tal como me mostró Uriel, su guía, el santo ángel que estaba conmigo; y toda su descripción, como él me enseñó, según cada año del mundo, hasta la eternidad, hasta que se haga nueva creación que dure por siempre» (*1 Hen 72,1*). «Ésta es la primera ley de las luminarias: la luminaria sol tiene su salida por las puertas del cielo que dan a oriente y su puesta por las puertas del cielo a occidente... El año tiene exactamente 364 días, y la longitud o brevedad del día y la noche difieren según el curso solar... Así sale y entra (el sol) sin menguar ni descansar, sino corriendo día y noche su carrera, y su luz brilla siete veces más que la luna, aunque los tamaños de ambos son iguales» (*1 Hen 72,2.33-37*). «Después de esta ley vi otra, que es propia de la luminaria pequeña, llamada luna... Cada mes cambia la salida y entrada de la luna y sus días son como los del sol y, cuando su luz es normal, es un séptimo de la luz solar... También vi el recorrido y la ley de la luna, con su curso mensual. Todo esto me mostró el santo ángel Uriel, que es su guía... En determinados meses cambia sus puestas y en determinados meses hace un curso especial» (*1 Hen 73,1ss*). El texto de *Henoc* sigue, precisando las relaciones entre calendario\* solar y lunar, con la necesidad de intercalar cada cierto tiempo un mes, para mantener siempre idéntico el ciclo y orden de las fiestas, a fin de que el tiempo celeste de los astros y el tiempo terrestre de los ritmos de la vida de los fieles sea concordante.

Cuando esa concordancia se rompe surge una gran perturbación, pues las acciones de los hombres influyen en los astros, de forma que cuando se extienden las obras de los pecadores se pone en riesgo la estructura del cosmos, pues los pecados humanos y astrales están relacionados: «En aquellos días me dirigió la palabra Uriel y me dijo: Todo te lo he mostrado, Henoc, y todo te lo he revelado, para que vieras este sol, esta luna, y a los que guían las estrellas del cielo, y a todos los que las cambian, su acción, tiempo y salida. En los días de los pecadores, los años serán cortos, y la siembra en sus campos y tierras será tardía... La luna cambiará su régimen y no se mostrará a su tiempo. Muchos astros principales violarán la norma, cambiarán sus caminos y acción, no apareciendo en los momentos que tienen delimitados. Toda la disposición de los astros se cerrará a los pecadores, y las conjeturas sobre ellos de los que moran en la tierra errarán, al cambiar todos sus caminos, equivocándose y teniéndolos por dioses. Mucho será el mal sobre ellos, y el castigo les llegará para aniquilarlos a todos» (cf. *1 Hen* 80,1-8). Esta sacralidad cósmica ha sido amenazada por el pecado de algunos astros/ángeles y de aquellos hombres (incluso israelitas) que siguen su mentira, celebrando erradamente las fiestas del cosmos. Por el contrario, los fieles apocalípticos conocen el orden del mundo y celebran la gloria de Dios conforme al verdadero calendario, separándose de la corrupción del mundo malo.

(5) *Los apocalípticos, conocedores de los astros*. Ellos leen los *libros astrales*, donde se encuentra la verdadera sabiduría, de manera que sus textos pueden presentarse como una expansión y despliegue de la verdad original de la *tablas celestiales\**. Porque habían descubierto y quisieron mantener el verdadero culto y calendario astral se separaron del resto de Israel algunos grupos apocalípticos, entre ellos los apocalípticos esenios vinculados a la literatura de Qumrán. Esta veneración astral de la apocalíptica judía está relacionada con la religiosidad cósmica de algunos círculos de pensamiento griego y con otros tipos de religiosidad oriental (sobre todo babilonia). Muchos apocalípticos, opuestos al desorden astral del mundo viejo, han sido básicamente astrónomos sagrados, ini-

ciando así una línea que desembocará en la especulación y religiosidad astrológica de la cultura del bajo helenismo y de la modernidad. El Nuevo Testamento ha vinculado también el pecado de los hombres con la ruptura del orden celeste, vinculando así el orden humano y el astral: «Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor. Las estrellas caerán del cielo y las potencias que están en los cielos serán conmovidas. Entonces verán al Hijo del Hombre, que vendrá en las nubes con gran poder y gloria» (Mc 13,24-26). Pero en contra de la observación y expectación astral de los apocalípticos, los cristianos no pueden fijar su conducta a través de una observación de los astros, pues ellos la fundan en la presencia y acción del Hijo\* del Hombre (Mc 13,32-34).

(5) *Apocalipsis*. Especial atención han recibido los astros en el Apocalipsis, donde aparecen cargados de polivalencia significativa. Éstos son sus sentidos fundamentales. (a) *Los Siete Astros* que el Hijo del Hombre lleva en su mano (Ap 1,16; 2,1; 3,1) simbolizan en principio la totalidad cósmica (celeste), vinculada al Cristo, que aparece como eje y sostén del conjunto de la realidad. Para Juan, ellos son los ángeles (sentido y plenitud) de las iglesias (Ap 1,20). El libro del Apocalipsis ha mantenido el valor sacral del siete, revalorizando el cosmos en perspectiva cristiana. Por eso ha tomado a los astros como ángeles guardianes de las iglesias y realizadores del juicio escatológico. Algunos han pensado que esos ángeles-*astros* son los delegados o inspectores (obispos) de las comunidades de Asia, a las que Juan dirige las siete cartas. Pero el Ap no favorece esa lectura, pues sus astros-ángeles son espíritus, custodios (vigilantes) de las iglesias, más que hombres concretos. La tradición bíblica sabe que las naciones y grupos tienen ángeles guardianes (cf. Dn 10,13.20.21; 11,1; 12,1; Eclo 17,17; Dt 32,8 LXX). Pues bien, en el Apocalipsis, los siete ángeles aparecen como fondo o sustrato cósmico y celeste de las iglesias: frente a la Ley eterna del judaísmo (con su ciudad o templo perdurable) se revelará aquí la iglesia originaria, expresada por los siete ángeles. Ellos pueden identificarse también con los siete espíritus de la

Presencia, que están junto a Dios, como intermediarios de su obra (hacen sonar las trompetas, derraman las copas del juicio: Ap 8-16). (b) *Los Doce Astros* que forman la corona en torno a la cabeza de la Mujer (Ap 12,1) son una expresión celeste de su dignidad y están vinculados de un modo simbólico a las doce constelaciones del zodiaco. Ellos, lo mismo que los siete astros de Ap 1,20, son una expresión del carácter celeste de la Iglesia, simbolizada ahora en la Mujer. (c) *El Astro de la mañana* aparece como símbolo divino en multitud de pueblos, sobre todo en Babilonia, donde se vincula con Ishtar (cf. Is 14,12). Pues bien, en Ap 22,16 el mismo Cristo se identifica con el astro luciente (lucero) de la mañana que anuncia el día, para ofrecerlo (ofrecerse a sí mismo) a cada uno de los vencedores, como supone Ap 2,28. (d) *Los Astros caídos* están asociados con ángeles perversos. Así se habla de un astro que se derrumba del cielo, que envenena las aguas, con nombre de Ajenjo (Ap 8,10-11) y/o que abre las puertas del abismo, con el nombre de Abbadón\* (Ap 9,1-11). Según Ap 12,4, el mismo Dragón ha derribado una tercera parte de los astros (¿ángeles perversos?); según Ap 6,13, ellos caen al abrirse el sexto sello. Es evidente que ambas perspectivas no se contradicen.

Cf. B. J. MALINA, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sty Journeys*, Hendrickson, Peabody MA 1985; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT, Tubinga 1953.

## ATENAS

(Hch 17,16-22) (↗ *Areópago, Pablo, helenismo, macabeos*). En el Antiguo Testamento griego (texto de los LXX) aparece ya la oposición entre Jerusalén y Atenas, es decir, entre un judaísmo fiel a su elección particular y un helenismo universalista, de tipo pagano (cf. 2 Mac 9,15). Desde esa base se entiende la visión que Lucas ofrece de Atenas, en su introducción al discurso de Pablo que hemos presentado en su lugar.

(1) *Impaciencia de Pablo* (Hch 17,16-17). Pablo se encuentra sólo y se siente dolido (cercano al paroxismo: *paróxyneto*) viendo la abundancia de ídolos de la ciudad (*kateidôlon*), que condensa la sabiduría de este mundo,

que, a juicio de las cartas auténticas de Pablo, puede interpretarse como necesidad: no hay salvación por el conocimiento, no existe una ciencia que venza a los ídolos; quedamos siempre en manos de aquello que nosotros mismos inventamos (cf. 1 Cor 1,22-30).

(2) *Curiosidad de los filósofos* (Hch 17,18-20). Pablo habla en la plaza, lugar de paso y venta, y le encuentran los cazadores de palabras, que aparecen como partidarios de dos famosas escuelas: *los epicúreos*, más centrados en los valores estéticos del mundo; y *los estoicos*, abiertos a la unión sacral del cosmos, con su ética exigente. Ellos llaman a Pablo *spermologos*: alguien que siembra (vomita) palabras. Pero sienten curiosidad y le buscan, pues anuncia cosas nuevas, nuevos dioses (que serían *Jesús y Resurrección*), y ellos quieren conocer ese anuncio. Una novedad o dios nuevo es para ellos *Jesús*, otra *la Resurrección*, que parece compañera de Jesús.

(3) *Los atenienses: buscadores de novedades* (Hch 17,21). Lucas expone aquí el genio del lugar, es decir, el rasgo distintivo de los atenienses, que se definen como buscadores de novedades. De esa forma puede distinguirse la *sabiduría buena* (que los griegos buscan según Pablo: 1 Cor 1,22) y *el afán de novedades* (propio de muchos atenienses), que no buscan la verdad, sino las últimas curiosidades. Buena es la sabiduría para Pablo (y para Lucas, autor del libro de los Hechos), pero ella puede convertirse en pura palabrería, búsqueda vana de curiosidades inmediatas. Por eso, Pablo presentará en el Areópago su más alta verdad.

## AUTORIDAD

(↗ *amistad, jerarquía, exorcismos, Iglesia*). Constituye uno de los motivos básicos de la Biblia, que es libro religioso y social, centrado en la creatividad gratuita, no impositiva, de Dios, que capacita a los hombres para «crecer, multiplicarse y actuar como señores de los animales y las cosas de la tierra» (cf. Gn 1,28). Está vinculada al tema del poder. La autoridad, que en griego tiende a decirse *exousia* (cf. Mc 1,22.27; Mt 28,18), es la capacidad liberadora del hombre que ayuda a otros a vivir, sin imponerse sobre ellos. Por el contrario, el poder, que tiende a

decirse en griego *dynamis* y *kratos*, está más vinculado a la capacidad de imposición. De todas formas, los términos pueden tomar matices más precisos que en este diccionario (que no es de tipo exegético, sino teológico) no vamos a recoger. Por eso, lo que aquí digo sobre la autoridad puede y debe completarse con lo que añado en el tema del poder. Aquí me ocupo de la autoridad creadora-liberadora de Jesús y de la Iglesia, entendida no como poder de imposición, sino como principio de creatividad y comunión.

(1) *Jesús y los exorcismos. Acusación de los escribas.* El tema aparece ya en el comienzo del evangelio de Marcos. Jesús entra en una sinagoga, donde los escribas interpretan la Ley, pero son incapaces de liberar a un poseso. Jesús lo hace y la gente se admira «porque enseña con autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22.27). Ésta es su autoridad, su capacidad de romper la opresión de lo diabólico, ayudando a los hombres a vivir en gratuidad. En ese contexto se sitúa otro texto básico que trata sobre el origen y sentido de su autoridad, en relación con los exorcismos: Mc 3,22-30 y par. Los *escribas* defienden la autoridad de la Ley y de las normas de vida nacionales (judías), como principio y garantía de vida para el pueblo. *Jesús* sitúa en primer lugar la autoridad para curar a los enfermos y posesos, integrándolos en su movimiento. Está en juego la forma de luchar contra Satán y edificar la comunión humana. Los escribas piensan que la Ley garantiza la unidad y santidad del pueblo, aunque ello exija la exclusión de los impuros. Jesús, en cambio, insiste en la grandeza y dignidad de esos excluidos, acogiéndolos en su movimiento; por ello le acusan diciendo que su autoridad es satánica, de manera que expulsa a los demonios (= realiza los exorcismos) con el poder de Belcebú\*, príncipe de los demonios (Mt 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15).

(2) *Respuesta de Jesús.* Desde ahí podemos comentar la doble respuesta de Jesús, una más propia de Marcos, otra de Q. (a) *Marcos.* Le han llamado agente de Belcebú o Satanás (= Diablo), rey y jefe de los poderes destructores, que domina sobre demonios incontables y tiene así a los hombres sometidos. Eso significa que los exorcismos de Jesús serían una estratage-

ma del Diablo, que le permite curar a unos pocos enfermos, para engañar mejor a todo el pueblo, destruyendo así la Ley sagrada. Jesús contesta: no es agente sino enemigo del Diablo y sus exorcismos son expresión de la presencia bondadosa, sanadora de Dios que ofrece palabra y libertad a los posesos. Sólo puede curar enfermos alguien que es más fuerte que el Diablo; la curación de los posesos no es nunca una obra satánica (Mc 3,23-26). (b) *Q (Mateo y Lucas).* Jesús afirma que Dios realiza su acción salvadora a través de sus exorcismos. Con el *Dedo* de Dios (Lc) que es su *Espíritu* (Mt) cura a los enfermos, destruyendo así el poder del Diablo y ofreciendo a los hombres el reino de Dios (Mt 12,28; Lc 11,20). La autoridad queda según eso definida por el Espíritu. Los *escribas* suponían que el Espíritu de Dios defiende la identidad de la Ley nacional. *Jesús*, en cambio, vincula el Espíritu con el poder de curación de los excluidos, pues el signo máximo de Dios no es la Ley nacional; según eso, el Espíritu o autoridad de Dios actúa a través de sus exorcismos, es decir, por la liberación de los posesos. Éste es un problema de dominación y autoridad. Ciertamente, la locura (y en general la enfermedad) constituye un fenómeno complejo, de tipo psicossomático. Jesús ha descubierto en ella rasgos satánicos: aspectos de opresión social, relacionados precisamente con el tipo de cultura y religión que defienden los poderes establecidos (judíos y romanos); por eso, sus exorcismos buscan la salud y vida de los humanos. Lógicamente, los representantes del sistema le consideran peligroso, porque busca el bien del hombre, por encima de las normas de seguridad del orden social y religioso. *Jesús* actúa con la autoridad del Espíritu de Dios, al servicio de los hombres, especialmente de los expulsados y marginados del sistema (posesos), rechazando toda magia que utiliza el poder y religión para esclavizar a los demás.

(3) *La autoridad de Jesús.* En esto consiste su milagro, entendida como principio de liberación, sobre el «poder de opresión» de los espíritus impuros. Le han llamado endemoniado, poseído por uno que es Fuerte (Satán), pero él se define como portador de uno que es aún Más Fuerte, el Espíritu

Santo: nadie puede entrar en casa del *Fuerte* y apoderarse de sus armas si primero no apresa al *Fuerte* y entonces se apodera de su casa (Mc 3,27; Mt 12,29). Si un *Fuerte* armado custodia su plaza, están seguras sus posesiones, pero si viene uno Más *Fuerte* y le derrota, tomará sus armas... (Lc 17,22). El *Diablo* (Belcebú) parecía el *Dueño* de la mala *Morada* del mundo. Pero ha venido *Jesús* con un *Poder Más Fuerte* y ha ofrecido a los posesos la *Libertad* de Dios frente al sistema destructor del *Diablo*. Según *Jesús*, el poderoso *Espíritu* no actúa en la guerra sagrada de *Qumrán*, ni en la dura batalla de los pretendientes mesiánicos, ni en la austera ley de los escribas, sino en la más intensa y sencilla labor de liberar a los posesos, de manera que así llega el cumplimiento de los tiempos: «si yo expulso a los demonios con el dedo [*Espíritu*] de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Así, a modo de conclusión, podemos decir que la autoridad de *Jesús* es *Potencia* (*Geburá*, *Dynamis*) de Dios y se expresa en la curación de los enfermos (cf. Mc 5,30; 6,14). La autoridad de *Jesús* es *Libertad* creadora (*exousia*), para enseñar, animar y curar a los enfermos (cf. Mc 1,22.27), perdonando los pecados (cf. Mc 2,10 par). La autoridad de *Jesús* es el mismo *Espíritu Santo* (cf. Lc 4,18; 5,17). *Jesús* ha conferido esa autoridad a sus discípulos en vida (cf. Mc 3,15; 6,7) y, de un modo especial, tras la pascua, dándoles toda *exousia* en cielo y tierra (cf. Mc 28,18). En esto se muestra su autoridad: en curar enfermos, en acoger a los excluidos del sistema; por eso, no puede apelar a ningún poder genealógico o legal, sacral o militar (que son sistema), sino al *Espíritu* de Dios, que es autoridad sobre el sistema. Evidentemente, los representantes del poder legal y sacral (sacerdotes y escribas) tendrán que condenarle, según *Ley*, pues así lo exige su «buena» autoridad sagrada.

(4) *La autoridad de la Iglesia*. (1) *Atar* y *desatar*. Es la autoridad que *Jesús* ha dado a sus discípulos, como sabe el final de *Mateo* (cf. Mt 28,18: *exousia*). De ella habla *Lucas* en el relato de *Pentecostés\** (Hch 2); de ella habla *Pablo* en todas sus cartas (cf. 2 Cor 10,8; 13,10). En ese sentido decimos que cada comunidad tiene autoridad de *atar* y *desatar*, como *ató* y *desató* *Pedro* en el co-

mienzo de la *Iglesia* (cf. Mt 16,17-19), ratificando con su autoridad la libertad de la *Iglesia*. En esa misma línea se sitúa la autoridad de cada *Iglesia* o grupo de cristiano, como ha puesto de relieve el discurso eclesial de *Mateo*: «Todo lo que atéis en la tierra será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra será desatado en el cielo. Pues de nuevo os digo: si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra acerca de cualquier cosa que pidan, les será dado por mi Padre que está en los cielos, porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,18-20). Los del «concilio» de *Jerusalén* habían dicho: «nos ha parecido al *Espíritu Santo* y a nosotros...» (Hch 15,28), sabiendo que el *Espíritu Santo* fundaba y ratificaba el consenso de la comunidad cristiana. *Mateo* ha formulado esa experiencia en lenguaje más rabínico, concediendo a cada *iglesia* aquella autoridad que *Pedro\** había desplegado en el principio de la *Iglesia*, fundando su «ley» para siempre (cf. Mt 16,19). Lo que *Pedro* tuvo y ejerció lo ejerce ahora la comunidad, que puede *atar* y *desatar* (*deô* y *lyô*), es decir, acoger y expulsar, afirmar y negar, confirmar y abrogar. Los judeocristianos sostenían que nadie puede *desatar* (*lyô*) los mandamientos de la *Ley* (5,19); pero *Pedro* había recibido las llaves del *Reino*, como primer escriba, intérprete del *Mesías*, y así pudo *atar* y *desatar*, marcando la novedad de la *Iglesia* de *Jesús* (cf. Mt 16,18-19). Pues bien, lo que hizo *Pedro* (para la *Iglesia* entera) puede y debe hacerlo cada comunidad, avalada por el mismo *Cielo*, no para fundar una nueva *Iglesia*, que ya está fundada, sino para recrear su sentido: puede «*atar*», es decir, impedir el surgimiento de un poder opresor; puede «*desatar*», es decir, ofrecer un espacio de libertad en amor a los creyentes. Esto significa que la autoridad fundante no la tiene aquí un posible obispo, ni siquiera un concilio de obispos, sino cada comunidad en cuanto tal, esto es, los cristianos reunidos. Ciertamente, ellos podrán nombrar y nombrarán a sus representantes (presbíteros, obispos) con la autoridad de Dios que ellos poseen. Pero esos representantes no pueden separarse de la comunidad que representan y en cuyo nombre actúan. Signo y presencia de Dios es aquí y para siempre la misma

comunidad. Eso significa que el diálogo de amor y comunión de los cristianos instituye y define la Iglesia. Por encima de toda jerarquía aislada, sobre todo poder individual que intenta imponerse a los demás, ha establecido Mt el buen principio israelita de la comunión fraterna como revelación y signo de Dios sobre la tierra. Una comunidad que no es capaz de reunirse, expresando su perdón y trazando sus fronteras-caminos en diálogo fraterno, no es cristiana. Ésta es la experiencia clave de la Iglesia, éste su razonamiento y su dogma inicial, que no se expresa de manera abstracta (a través de un puro racionalismo crítico), sino como gracia ofrecida por Jesús, asumida y cultivada en las comunidades.

(5) *Autoridad de la Iglesia.* (2) *Diálogo comunitario.* La presencia y autoridad eclesial de Jesús se identifica con el mismo diálogo comunitario. La esencia de la Iglesia es el amor dialogal, la fraternidad de aquellos que son capaces de abrirse, acogerse y perdonarse unos a otros. Así ha fijado Mateo la verdad y acción comunicativa, que se fundamenta en el Padre del cielo y se identifica con Jesús, que se define como Dios con nosotros (cf. Mt 1,23; 28,10). Esa comunión fraterna no brota de un esfuerzo (no es resultado de obras, que pueden regularse por ley), ni se organiza en un sistema judicial, sino que emerge y se cultiva en forma de oración contemplativa: es don del Padre, presencia compartida de Jesús. La autoridad suprema de la Iglesia es la misma oración del amor mutuo, la contemplación comunitaria que se expresa allí donde concuerdan dos o tres (*symphōnein*), pues el mismo Dios Padre avala su plegaria. Ésta es una comunión orante: los hermanos descubren su necesidad ante Dios y se vinculan en plegaria. Ésta es una comunión expansiva, que se abre desde los hermanos, que han de ser al menos dos o tres, según la tradición judía (Mt 18,16.19; cf. Dt 19,15). En un primer momento, los creyentes no intentan resolver problemas, disensiones o pecados, sino simplemente vivir y formar comunidad ante Dios o desde Dios. De esa forma se hacen Iglesia, presencia compartida de Jesús, pues se reúnen en amor y gratitud y les escucha el mismo Dios, de forma que alcanzan lo que piden. La segunda parte del texto aplica y ex-

plica esta experiencia de forma cristológica, diciendo «donde estén dos o tres reunidos en mi nombre allí estoy yo...». Está Jesús como autoridad pas-cual (Emmanuel, Dios con nosotros: Mc 1,23) allí donde sus discípulos extienden su discipulado hacia los pueblos de la tierra (Mt 28,20) y dialogan entre sí (18,20). Cada comunidad cristiana, en diálogo con otras, puede y debe organizarse a sí misma, pues los mismos hermanos reunidos en nombre de Jesús y desde el Padre son autoridad para admitir nuevos miembros, celebrar la eucaristía y declarar, si fuere necesario, la exclusión de aquellos que se excluyen a sí mismos, pues no quieren ser Iglesia (no aceptan el perdón), recorriendo para ello los caminos adecuados. La Iglesia posterior se ha vuelto sistema sacral muy eficaz, organizado de forma unitaria (jerárquica), pero ha corrido el riesgo de perder esta raíz fraterna y evangélica de Mateo, que está en la línea de lo que está empezando a realizar también (a finales del I d.C.) el judaísmo de la federación de sinagogas. Ciertamente, las iglesias forman la única Iglesia de Jesús, fundada en la Roca de Pedro (cf. Mt 16,18-19), pero cada una es campo de fraternidad completa, capaz de acoger nuevos miembros y vivir con ellos en gratitud y comunión personal.

Cf. X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997.

## AVATARA

(> *encarnación, Jesús*). Avatara es un nombre hindú que indica la manifestación de lo divino en las religiones místicas. Lo divino, lo búdico, el tao se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en las personas de los grandes iniciados o reveladores del misterio. No es decisivo que esas personas (Krisna o Rama, Buda, los Bhodisatvas...) hayan existido en un tiempo concreto, pues ellos no son importantes por su camino personal y bien datado dentro de la historia, sino por la verdad que manifiestan.

(1) *Avataras y dioses.* Más que personas en el sentido occidental, los dioses son símbolos, figura excelsa de aquello que pudiéramos llamar la hondura sa-

grada de lo humano. Una y otra vez se manifiestan. Siempre que el mundo corre el riesgo de perderse en el vacío y el olvido, el poder divino vuelve a manifestarse a través de nuevos avatares, como afirma sin cesar la tradición hindú; cambian las figuras, permanece el poder de lo divino y su revelación. A diferencia de eso, los cristianos piensan que Dios no se ha limitado a manifestarse simbólicamente en una figura espiritual como Krisna, sino que se ha encarnado (humanizado), una vez y para siempre (*ephapax*: Heb 7,27; 9,12; 10,10), en la vida histórica de Jesús, revelándose a través de su mensaje, entrega fiel (muerte) y resurrección. Más aún, ellos creen que los evangelios contienen el núcleo histórico de las palabras de Jesús, a quien confiesan como Cristo: Mesías universal e Hijo de Dios. Ciertamente, es importante el mensaje de Jesús, pero ese mensaje, que podría interpretarse en sentido espiritualista, como expresión de la verdad intemporal de Dios (en la línea de la *Bagavad Gita*), está encarnado en la historia entera de la vida y muerte de Jesús, que los cristianos interpretan como revelación y presencia total de Dios. La misma vida (la muerte y mensaje pascual) constituye la verdadera teofanía o manifestación de Dios dentro de la historia.

(2) *División de religiones*. En este contexto podemos introducir el tema de la profecía, para así fijar las tres formas principales de teofanía en las grandes religiones modernas. (a) *Hindúes, budistas e incluso taoístas* se sitúan a un nivel de avatara: lo divino y/o sagrado se revela a través de mediadores animales o humanos, de seres diversos que realizan una función iluminadora y pueden repetirse sin cesar; son signo de la salvación supramundana, desbordan el plano de la historia. (b) *Judíos y musulmanes* se mantienen en el ámbito de la profecía\*, aunque la interpretan en clave de Ley nacional (judaísmo) o de Corán (islam): los hombres de Dios son portadores de una palabra que les desborda; nunca son presencia divina total en el mundo. (c) *Sólo el cristianismo* es religión de encarnación: el mediador de Dios, el hombre religioso por excelencia, es el mismo Hijo divino; de esa forma ha vinculado mesianismo (culminación de la vida humana) y revelación o despliegue de Dios. De todas

formas, una interpretación gnóstica\* del cristianismo puede convertir a Jesús en un tipo de avatara intemporal de Dios, al lado de otras, destruyendo así la novedad del Evangelio.

Cf. G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993.

## AYUNO

(> *Juan Bautista, fariseos, comidas*). El tema de las comidas define el mensaje y vida de los profetas apocalípticos (Bano\*, Juan Bautista) y de otros grupos de judíos del tiempo de Jesús. Desde esa base evocamos el sentido del ayuno en Jesús, relacionándolo al de Juan, conforme al dicho de los niños tercos que no bailan cuando suena a fiesta, ni lloran cuando suena a muerte: «Porque ha venido Juan Bautista, que no comía pan, ni bebía vino [Mt: no comía ni bebía] y decís: tiene un demonio. Ha venido el Hijo del Hombre, que come y que bebe, y decís: es un comedor y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,33-35; Mt 11,18-19).

(1) *Disputa sobre ayunos y comidas*. Este insulto de sus detractores define a Jesús como *profeta de comidas*, experto en crear conexiones con los excluidos (publicanos y pecadores), en torno al pan y al vino, alimentos culturales y bien elaborados, cultivados y preparados con arte, desde la tierra madre, de manera que producen placer a quien los come. Juan, en cambio, «no come ni bebe», es experto en *ayunos* (texto de Mt). El texto de Lc (no comía, no bebía vino) precisa ese ayuno, interpretándolo en claves de *abstinencia\**: Juan rechaza los alimentos culturales, siguiendo una corriente contracultural, cercana a los nazareos\*, que puede tener semejanzas con el ayuno de otros judíos: «Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Y se acercaron (a Jesús) y le dijeron: ¿por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, mientras tus discípulos no ayunan?» (Mc 2,18 par). El texto anterior (Lc 7,33-35 par) pertenecía a la tradición de Lc y Mt (= Q). Éste proviene de Marcos. Es evidente que recoge una disputa entre grupos que en un sentido se parecen y en otro se distinguen. Fariseos, discípulos bautistas de Juan y discípulos mesiánicos (= cristia-

nos) de Jesús forman parte de un mismo contexto cultural y religioso en Palestina, a mediados del siglo I d.C. Por eso se pueden comparar, pues comparten muchos ideales y formas de existencia: radicalidad creyente, vida comunitaria, esperanza del reino, quizá ciertos ritos bautismales y alimenticios... También se debe destacar la diferencia: el ayuno (cierto rigor y abstinencia en las comidas) está unido a la espiritualidad de fariseos y bautistas, pero no de los cristianos. Los fariseos (o profariseos) están cerca de las comunidades esenias (comidas\*): comen pan y beben vino ritual, pero, al mismo tiempo, ayunan, como otros judíos, incluidos los bautistas. Pues bien, a diferencia de fariseos y esenios, los discípulos de Juan no toman pan ni vino.

(2) *Los judíos palestinos ante el ayuno.* Así, de manera provisional, podemos trazar tres grupos de judíos palestinos (integrando a los cristianos: (a) *Fariseos y esenios* ayunan: guardan ciertos días de penitencia, es decir, de expiación (Lv 16,29-31) o duelo nacional y/o familiar, pero toman alimentos cultivados y sus comidas comunitarias, con pan y vino, son signo sagrado de presencia de Dios y esperanza de salvación. Como judíos observantes, ellos rechazan las comidas impuras (cerdo, sangre, animales ofrecidos a los ídolos...). (b) *Discípulos de Juan:* ayunan siempre, no en tiempos especiales, para oponerse así al pecado del pueblo y de la humanidad, concebida como impura. Toman alimentos silvestres, en actitud de protesta contracultural. La comida compartida no es para ellos sacramento de Dios. Rechazan los alimentos culturalmente contaminados, como el pan y vino: no podrían celebrar la eucaristía. (c) *Discípulos de Jesús:* no ayunan, rechazan la visión penitencial de la existencia. Entienden y celebran las comidas principales de su tiempo y de su cultura como signo de Dios. Toman pan y vino signo del reino de Dios: ¡está presente el novio! (Mc 2,19). El posible ayuno será para ellos consecuencia de la ausencia del esposo. Superan pronto el régimen de comidas puras e impuras (cf. Hch 15 y Mc 7), rompiendo la ley de alimentación del rabinismo (cf. Mc 7,19).

(3) *Resumen.* Desde las afirmaciones anteriores y para centrarnos mejor en los grupos más cercanos del tiempo

de Jesús podemos distinguir estos dos modelos. (a) Bautistas y fariseos ayunan de algún modo: son virtuosos de la ascesis, hombres que pueden separarse, en desiertos o comunidades de convertidos, cumplidores de las leyes de pureza. Su ayuno es signo de elitismo, expresión del propio esfuerzo que prepara al hombre para el encuentro con Dios. (b) Los discípulos de Jesús, en cambio, no ayunan porque saben que Dios les ama y les ofrece su vida, de forma que pueden celebrarla en gesto de comida compartida. Comer es vivir de bodas: gozar en agradecimiento desbordado. Ellos no fundan su vida en ayunos y ritos penitenciales, sino en el rito supremo del amor y comida, en el vino de bodas.

Cf. C. J. GIL ARBIOL, *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000.

## AZAZEL

(↗ *ángeles, chivos, expiación*). Figura sagrada, de carácter ambiguo, que ha tenido cierta importancia en la apocalíptica y en el ritual de Lv 16. Aparece como ángel violador o como divinidad del desierto.

(1) *Apocalíptica.* Azazel aparece como Dios en algunos países del entorno bíblico, con el significado probable de «el Fuerte» (o «la Fuerte»), y puede haber sido venerado incluso en el santuario preislámico de La Meca, en forma de diosa: ella sería Al-Uzza, la Fuerte (Corán 53,19). Aparece también (unido a Semyaza) como uno de los jefes de los doscientos ángeles violadores. Primero ocupa el décimo lugar (cf. *1 Hen* 6,7; 8,1), pero después viene a presentarse, en paralelo con Semyaza, como difusor de los secretos celestiales, guía de los violadores de mujeres, culpables de la sangre derramada sobre el mundo (*1 Hen* 9,4-9) En un plano histórico-literario, esta dualidad satánica Semyaza/Azazel puede (y quizá debe) explicarse a partir de la convergencia de tradiciones diferentes. Pero dentro de *1 Hen* 9 se acentúa luego la importancia de un espíritu o del otro. Así lo indica la palabra posterior de Dios a los arcángeles en la que Azazel aparece como instigador y origen principal de la perversión: «Se ha corrompi-



do toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel; adscribele toda la culpa» (1 Hen 10,8). Los hombres son inocentes, pero han sido sometidos a una gran des-gracia, cuyo responsable es Azazel, espíritu satánico o perverso, quien, por tanto, ha de ser arrojado a la tiniebla, consumido por el fuego del gran juicio, para que la tierra se vivifique (cure), por la acción de Rafael, medicina de Dios (cf. 1 Hen 10,4-8). En un momento posterior, Semyaza viene a presentarse como causante de esos mismos males, siendo condenado (1 Hen 10,11-16).

(2) *Levítico 16*. Azazel ha influido en la tradición bíblica porque está vinculado al rito del chivo\* emisario (Lv 16), apareciendo como un Dios-Demonio del desierto, al que se envían los pecados del pueblo. En este contexto, Dios se define como santidad; es dueño universal del cosmos y tiene su morada sobre el cielo, como indica la teología del templo (cf. 1 Re 8; Ex 40,34). Azazel aparece como antítesis de Dios: es el pecado que habita fuera del espacio habitable (en el desierto). El texto no teoriza: no se esfuerza por fijar su rostro, definirle o presentarle. Entre Dios y Azazel, representando al pueblo, se eleva el Sacerdote. No hace falta rey, pues el problema no es político. Tampoco es necesario un profeta, como en tiempo de Elías. Aquí se necesita un sacerdote que realice bien el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el lugar de Dios, para expulsar después lejos los pecados del pueblo, cargados sobre el chivo de Azazel. En este contexto se habla de los dos chivos. Es evidente que tienen un sentido ambivalente: pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde bien y mal se unen; por eso hay que echarlos a suertes. Evidentemente, los chivos representan al pueblo: son como las dos caras de una misma humanidad que se puede abrir a Dios (sangre purificadora) o perderse en el desierto (impureza que no puede limpiarse). Empiezan estando mezclados de modo que se deben sortear (Lv 16,8-10), conforme a un rito que recuerda viejos gestos sacrales, conocidos dentro de Israel por los Urim y Tumim (cf. Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Es como si, llegando al límite,

no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel. Es como si al fin sólo quedara la fortuna, que a uno le pone al servicio de Dios y a otro le hace servidor del diablo (dualismo\*).

## ÁZIMOS

(> *pascua, levadura, pan*). En el centro de la religión israelita encontramos la fiesta de los Ázimos, es decir, del pan nuevo (sin levadura) que los fieles comen cada año, realizada la cosecha, para dar gracias a Dios por el nuevo fruto de la tierra. Es como si la vida comenzara con cada cosecha, marcada por el cultivo y elaboración del pan. Por eso, la vida social, comida y culto, se renuevan en el tiempo de los ázimos, cuando los fieles comienzan a comer otra vez el pan virgen, que no está fermentado, pues no puede mezclarse el pan nuevo con la levadura del año anterior (en aquel tiempo no había levaduras sintéticas, sino que la masa fermentada de la semana anterior servía como levadura para la masa de la semana siguiente).

(1) *Fiesta del pan nuevo*. Al principio, la celebración de los Ázimos se concebía de una forma autónoma, como fiesta de la renovación del pan, vinculada al ritmo anual de la cosecha de cereales, como empieza destacando el Código de la Alianza (Éxodo) y ratifica el de la Santidad (Levítico): «Guardarás la fiesta de los Ázimos: siete días comerás ázimos en el mes de Abib» (Ex 23,14). «El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, será la Pascua de Yahvé. El quince de este mes se celebrará la fiesta de los ázimos en honor de Yahvé. Durante siete días comeréis panes ázimos... Ofreceréis durante siete días manjares cocidos a Yahvé. El séptimo día celebraréis reunión sagrada; no haréis ningún trabajo servil» (Lv 23,5-8). Esta fiesta de los Ázimos define el mes de las espigas (= Abib) y se integra en un contexto más extenso de celebraciones agrícolas, que expresan y expanden el agradecimiento de los labradores hacia Dios por la cosecha. Las fiestas agrarias, unidas a los dones del campo, marcan el ritmo de las estaciones del año y ponen de relieve la misma abundancia de la vida, que se eleva ante Dios en gesto agradecido. En principio, en este contexto agrícola, no hay

sacrificios de animales. En su origen, la fiesta de los Ázimos proviene de tradiciones campesinas que celebran el comienzo del año del pan. Acaba el ciclo antiguo cuando el pan añejo se consume y debe ya comerse el nuevo, marcando de esa forma una ruptura, un comienzo de vida. Por eso, la masa primera de ese pan nuevo no puede fermentarse con la masa vieja, de la semana (y del año) anterior, hecha levadura.

(2) *El riesgo de la levadura.* Cada año se mide y celebra por la unidad de su pan. Con la nueva cosecha empieza otro año, con un pan que, por definición, tiene que comenzar siendo ázimo, porque marca el comienzo de una nueva acción de Dios en la Tierra. Israel no celebra el mito anual del Dios de la cosecha (que muere y resucita), pero su ritmo celebrativo está marcado de forma anual y semanal por el pan: empieza el año nuevo con el pan ázimo, cuya masa se va renovando, conservada como levadura, semana tras semana, hasta los ázimos siguientes. Los israelitas han sentido gran reserva ante la levadura, pensando quizá que

el fermento es peligroso y debe regularse, comenzando de nuevo cada año. Por eso han buscado una fermentación anual del pan, sin que se mezcle el nuevo y el antiguo. Comer una semana panes ázimos implica comenzar un año nuevo, repitiendo así la historia y gozo de la entrada en Palestina. «Durante siete días comeréis ázimos: desde el primer día retiraréis de vuestra casa la levadura. Quien coma pan fermentado cualquiera de esos siete días, será excluido de la casa de Israel. Guardaréis la fiesta de los Ázimos porque ese mismo día saqué yo a vuestros ejércitos del país de Egipto. Guardad ese día, de generación en generación, como ley perpetua. Comeréis ázimos en el mes primero, desde el día catorce por la tarde hasta el día veintiuno por la tarde. Quien coma algo fermentado... será excluido del pueblo de Israel» (Ex 12,15-20; cf. Ex 23,15; Dt 16,3-16). En ese contexto, resulta normal que las ofrendas\* de pan para Dios sean sin levadura, como indican algunos textos antiguos (cf. Jc 6,19-21; 1 Sm 28,24) y el ritual del templo (cf. Ex 29,2; Lv 2,4-5; Nm 6,15-19).

## B

### BAAL

(→ *Ashera, Astarté, Yahvé, Elías*). Es el Dios más importante de la religión cananea, de la que, por contraste y superación, ha brotado el judaísmo\*. Conocemos su mito básico por los escritos de Ugarit en los que aparece acompañado por su hermana-consorte *Anatu* (= Anat, Astarté). *Ilu* y *Athiratu* (El y Ashera siguen en el fondo, como dioses engendrados), pero es Baal (= *Ba'lu*) el que ocupa el centro de la simbología y vida religiosa de los cananeos y así aparece como un peligro para la nueva religión de Israel, que ha identificado a su Dios, Yahvé, con El-

*Ilu* (Elohim o lo divino), pero lo ha opuesto a Baal. Tres son los momentos básicos del mito de Baal: lucha contra *Yammu* (= Mar) que representa la potencia de las aguas caóticas; construcción de su *palacio*, entendido como sede celeste de su poder, templo de su gloria; lucha contra *Môtu* que es el signo de la Muerte. Después evocaremos su presencia en Israel.

(1) *Baal y Yammu. Victoria sobre el Mar.* El Mar (= Yammu, Yam) empieza mostrándose como Amado de *Ilu* (KTU 1.1.IV, 15), príncipe (*zbl*) por excelencia, juez Naharu, dominador (*spt*) de las aguas primordiales (*nhr*) (KTU

1.2.III, 7.16). Parece estar relacionado con Ashera, pues también ella aparece como Señora o personificación del Mar. Pues bien, ante la fuerza del mar tiemblan los dioses: «bajaron sus cabezas sobre sus rodillas, resignados a quedar bajo su dominio» (KTU 1.2.I, 22-23). También Baal debe someterse, como ratifica Ilu (= El), el Toro\*, su padre: «¡Siervo tuyo es Ba'lu, oh Yammu, siervo tuyo es Ba'lu... Él te aportará un tributo como los otros dioses, él te aportará como los Santos (*qds*) una ofrenda...!» (cf. KTU 1.2.I, 33-38). Éste es el primer equilibrio cósmico: la actividad engendradora de los dioses primitivos (Ilu y Athiratu-Ashera) parece haber culminado en el Mar. Sus aguas son la fuente de todo lo que existe; ellas deben regir (dar un sentido) al universo, de manera que el mismo Baal queda sometido. Pero Baal no acepta ese dictado y, mientras los restantes dioses se agachan por miedo, él se levanta, lleno de seguridad, valiente para la lucha, como Marduk\* en Babilonia: «Pero el Príncipe Ba'lu se mostró inexorable, agarró en su mano un cuchillo, en su diestra un machete...» (KTU 1.2.I, 38-39). Hasta ahora había regido sobre el mundo un tipo de poder vinculado a la generación (Ilu y Athiratu). De ahora en adelante se impone el poder de la guerra, que es Baal. Entre el Mar Salvaje (= naturaleza irracional) y el Señor Armado (= cultura de violencia) parecemos condenados a vivir. Lógicamente, ha vencido el arte de la guerra, representada por las armas poderosas de Baal: «Saltó la maza de las manos de Ba'lu, como un águila salió de sus dedos; golpeó el cráneo del Príncipe Naharu, la frente del juez Yammu que cayó a tierra; se doblaron sus tendones, se descompuso su faz. Arrastró a Ba'lu y redujo a Yammu; acabó con el Juez Naharu» (KTU 1.2.IV, 23-27). Ha vencido el Dios guerrero, vestido de sus armas, sostenido por su astucia. Sobre el viejo mundo de la fuerza generadora (Ilu y Athiratu) viene a elevarse ahora el poder de la violencia guerrera, como lo reconoce el mismo Ilu (KTU 1.1.II).

(2) *Reinado de Baal. El palacio.* Este nuevo ciclo del mito comienza con una división de funciones entre Baal y su amiga-consorte Astarté\*-Anat. Baal, a quien el texto presenta como Señor de la Tierra (*b'l ars*), ofrece un banquete

real sobre el monte Safón (= *sapanu*) que la misma Biblia hebrea sigue presentando como morada de dioses (cf. Sal 48,2-3; 89,12; Is 14,13) que beben vino y cantan, contemplando a las Novias gloriosas (KTU 1.3.I). Astarté/Ish-tar/Anatu, en cambio, hace guerra y mantiene el orden sobre el mundo. Es como si la victoria de Baal sobre el Mar se expandiera y reflejara ya en la lucha de su Hermana, valiente guerrera, que impone por doquier el orden de violencia, apareciendo así como fuerza femenina triunfadora, conforme a la palabra del mismo Baal, que le dice: «Mensaje de Ba'lu el victorioso, palabras del más poderoso de los héroes: impide en la tierra la guerra, pon en las estepas concordia; derrama paz en el seno de la tierra, reposo en las entrañas del campo...» (cf. 1.3.III, 8-30). De esta forma se establece la *gran* concordia entre los dioses y los sexos. Baal y Astarté, hermanos y amigos, serán los garantes del orden universal. Yammu, el Mar, está derrotado, dominado para siempre. Ellos dos, los vencedores, pueden repartirse en mutua concordia los diversos planos de la realidad, estableciendo de esa forma el nuevo orden cósmico. Baal-Hadad domina sobre el cielo, cabalgando sobre las nubes; tiene poder sobre el rayo, se desliza sobre las aguas superiores, desde la altura de su Montaña Sagrada (el Safón), expresa su poder por el rayo. Astarté-Anatu aparece, por su parte, como diosa de la tierra y de la fecundidad del campo. Ambos se necesitan como buenos hermanos (hijos de los mismos padres, herederos de las dos partes del mundo); ambos se aman como buenos esposos (cf. 1.3.IV, 20-28). Este reparto de poderes (varón-cielo, la mujer-tierra) es tradicional y suele repetirse en muchas culturas religiosas. Para afirmar e imponer ese orden, Baal debe construir un palacio, un templo\* celeste desde el que contemple y dirija todo lo que se realiza sobre el mundo. Así lo ratifica el mismo Ilu-El: «Constrúyase una casa (*bt*) a Ba'lu como la de los dioses, una mansión (*h3r*) como la de los hijos de Athiratu» (1.4.V, 1). Esta casa (palacio y fortaleza, templo y almacén), que los mismos dioses le construyen, en las alturas del Safón, constituye la expresión del poder de Baal: «Para que pueda almacenar su lluvia y hacer acopio abundante de nieve, para que expanda

su voz desde las nubes, fulminando a la tierra con sus rayos. Una casa de cedro le acabarán, una casa de ladrillo le levantarán» (1.4.V, 6-10). Construyen la casa, celebran la fiesta de la entronización regia y Baal expresa su alegría desplegando su potencia: «Abrió una ventana en la casa, una claraboya en su palacio, abrió Ba'lu una aspillería en las nubes. Su voz santa (*qlh qds*) emitió Ba'lu, repitió Ba'lu la voz de sus labios; su voz santa hizo temblar la tierra, se asustaron los montes a su rugido, se conmovieron las playas del mar, temblaron los altos de la tierra. Los enemigos de Ba'lu se escondieron en los bosques, los adversarios de Haddu en las laderas del monte» (1.4.VII, 25-37). Ha culminado el proceso teogónico: los mismos dioses primigenios (Ilu y Athiratu) han construido una Casa para Ba'lu, que demuestra su poder en gesto soberano de tormenta: impone el terror con el rayo, fecunda la tierra con el agua (como hace Yahvé en el Sal 29).

(3) *Muerte y vida. Lucha de Baal con Môtu*. Pero el mito sabe que Ba'lu no puede mantenerse eternamente idéntico, ni reinar siempre del mismo modo, pues la muerte le persigue y domina, al menos temporalmente, como indican los grandes mitos de las parejas divinas, en las que el dios-esposo muere y resucita (cf. Tammuz e Ishtar en Babilonia, Isis y Osiris en Egipto). Baal aparece así como un dios paradójico: goza de un poder aparatoso sobre el cielo (lo muestra por el rayo y la tormenta); pero, al mismo tiempo, muere cada año (baja a los dominios de Môtu, en los espacios inferiores). Es un dios cambiante, vencedor y vencido, destructor y destruido, mientras la diosa hermana Anat-Astarté aparece como principio de estabilidad sagrada. En contra de la imagen dominante de tiempos posteriores (varón estable, mujer cambiante), el mito ofrece la visión de un dios/varón que cambia y de una diosa/hermana (esposa) que permanece siempre igual y vencedora. Baal ha vencido al Mar, ha destruido a *Lôtanu* o *Leviatán*\*, la serpiente tortuosa que es el signo del caos primigenio (cf. Sal 74,14; 104,26; Is 27,1; Ez 29,3-5; Job 3,8; 41,1), pero no puede vencer a *Môtu*, la muerte (cf. KTU 1.5.I, 24-30). Por eso se entrega diciendo: «Mensaje de Ba'lu, el victorioso, palabra del héroe poderoso: ¡Salve, oh

divino Môtu, siervo tuyo soy para siempre!» (KTU 1.5.II, 10-11). Ba'lu, señor de las nubes, dueño del agua, se convierte de esa forma, por un tiempo, en siervo (*'bd*) de Môtu. Ciertamente muere (¡desciende a la morada inferior o prisión de la tierra, baja hasta el abismo!: 1.5.V, 15), pero no del todo, porque dejó su semilla en la tierra: «Escuchó Ba'lu, el Victorioso, amó a una novilla en la Tierra de la enfermedad, a una vaca en los campos de la Orilla de la Mortandad. Yació con ella setenta y siete veces, la montó ochenta y ocho, y ella concibió y parió un muchacho» (1.5.V, 17-21). De esa forma, el Dios del cielo y la tormenta viene a tomar los atributos de su padre Ilu-El, apareciendo como fecundador divino. El título supremo (preferido) del Dios Padre Ilu-El era el de Toro fuerte y fecundante. Pues bien, también Ba'lu aparece ahora como toro: antes de bajar al abismo copula con una novilla en imagen que puede interpretarse al mismo tiempo en plano cósmico (la lluvia que riega la tierra), sexual (fecundación) y destructor (desde antiguo se conoce la estrecha relación de amor y muerte). Esta novilla que Baal fecunda muriendo es la señal más clara de su poder y su debilidad: Ba'lu le da su semen/agua, pero al hacerlo muere. Ella es el campo fértil, la misma tierra (Anat, Astarté), que llora hasta encontrarle (= engendrarle) de nuevo. «¡Ha perecido Ba'lu! ¿Qué va a ser del pueblo? ¡Está muerto el hijo de Daganu! ¿Qué será de la multitud? ¡En pos de Ba'lu hemos de bajar a la tierra!» (1.6.I, 6-8). Daganu (hebreo *Dagôn*) es el mismo Dios Padre (Ilu) en cuanto está simbolizado por el Trigo. Ha muerto Ba'lu, Hijo del Trigo, Señor que alimenta a los mortales, en gesto que tiene dos sentidos. Tiene que bajar a la tierra (*ars*) en gesto de bendición (cf. Jn 12,24), para así fecundarla y dar fruto. Pero eso significa llanto y fragilidad, como expresa el gesto de Astarté: «Le tomó en sus hombros, le subió a las cumbres de Sapanu, le lloró y le sepultó, le puso en las cavernas de los dioses de la tierra» (KTU 1.6.I, 15-18).

(4) *Resurrección de Baal*. Una vez que ha muerto *Baal* nadie puede ocupar su trono ni reinar en su lugar. Está triste la tierra, postrados los dioses. Sólo *Astarté-Anat*, la Doncella, anhe-

lante de vida, se mantiene y le busca hasta encontrarle, enfrentándose con Môtu: «Un día y más días pasaron y Anatu, la Doncella, le buscó. Como el corazón de la vaca por su ternero, como el de la oveja por su cordero, así latía el corazón de Anatu por Ba'lu. Agarró a Môtu por el borde del vestido, por el extremo del manto: alzó su voz y exclamó: ¡Venga, Môtu, dame a mi hermano!» (1.6.II, 4-11). Ha muerto Baal, pero ella, hermana fuerte, permanece, destruyendo a la muerte: «Un día y más pasaron, los días se hicieron meses; Anatu la Doncella le buscó (a Baal...). Agarró al divino Môtu, con el cuchillo le partió; con el biello le bielló, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo lo diseminó» (1.6.II, 26-34). Significativamente, el texto refleja una escena de siega y de trilla. La Virgen Anatu, divina trilladora, corta y aventa, quema y tritura al mismo Môtu, principio de muerte, en un gesto que recuerda la muerte de Baal, convertido en buen trigo. Ciertamente, Baal era guerrero: venció al monstruoso abismo de los mares, pero ha sido incapaz de vencer a Môtu. Ella, en cambio, le ha vencido, para convertirle en alimento (harina y pan de trigo). Ahora descubrimos que Môtu, la muerte, es la otra cara de Baal, la vida: es el mismo Baal hecho alimento a través de todo el proceso de la siembra, la siega y la cocción del trigo. Baal y Môtu se alternan, como las dos caras de una misma realidad. Ella, en cambio, la Virgen Anat-Astarté se mantiene como fuente de estabilidad. Mueren y resucitan los varones: el agua del cielo (Baal), el trigo del campo (Môtu). Sólo ella está firme y así, tras la cosecha, al comienzo del otoño, busca y encuentra (= resucita) de nuevo a Baal, señor de las nubes, del rayo y el agua: «¡Está vivo Ba'lu, el Victorioso, está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra! Es un sueño del Benigno, de Ilu, el Bondadoso, una visión del Creador de las Criaturas: ¡los cielos lluevan aceite, los torrentes fluyan miel! Está vivo Ba'lu, el Victorioso, está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra» (KTU 1.6.III, 2-8). Vuelve Baal tras la muerte que sigue al calor y sequía del verano; vuelve con la lluvia del invierno y la abundancia de la primavera, ofreciendo a la tierra los dones sagrados del aceite y la miel (leche\* y miel: Ex 3,8). El mismo

Ilu, que había ratificado los momentos anteriores del gran drama, confirma en este *sueño* sagrado la renovación del universo con la vida de Baal: «Se atemorizó el divino Môtu, tuvo miedo el Adalid, el Amado de Ilu, se agitó Môtu en su postración, se humilló ante Ba'lu, que fue instalado en su trono regio, en el sillón de su poder» (KTU 1.6.VI, 30-31). Lógicamente, el drama se cierra en forma de banquete: comen y beben los dioses en torno de Baal. Se gozan en la tierra los devotos que han revivido un año más el gran drama del renacimiento de la vida en las fiestas de Año Nuevo. De esa forma, la unión de Baal y Anatu (con la alternancia de Baal y Môtu) mantiene en vida nuestro universo. Y así culmina uno de los mitos más poderosos de la historia de la humanidad. Es normal que la Biblia le haya prestado mucha atención y lo haya recreado desde la perspectiva de Yahvé y de Cristo.

(5) *Baal en los orígenes de Israel*. La figura de Baal ha crecido en importancia, de tal forma que en el siglo IX-VII a.C. viene a presentarse como antagonista principal del Dios Yahvé para los hebreos. El Dios El-Ilu\*, padre de los dioses, ha quedado absorbido por Yahvé; su esposa Ashera\* ha sido expulsada del espacio divino, de tal forma que Yahvé ha quedado como único Dios. Pues bien, frente a Yahvé, como enemigo básico, a lo largo de todo el período fundante de la historia y religión israelita, por lo menos hasta el exilio, se ha elevado Baal, entendido como signo divino abarcador, como nombre genérico de dioses e ídolos (baales) y también como un Dios concreto, realizando las funciones que en Ugarit ejercían por separado *Ilu* y *Baal*. Resulta imposible recoger todos sus sentidos y funciones en el Antiguo Testamento, pues ello exigiría un estudio de los orígenes bíblicos, pero podemos ofrecer unos esquemas generales. En ese contexto debemos destacar un hecho clave: la religión de Baal no es algo exterior al yahvismo, sino que pertenece a su origen y a su misma textura. Baal no viene después, sino que estaba en la tierra de Palestina, antes de Yahvé, de manera que se puede afirmar que el baalismo pertenece de algún modo a las fuentes del yahvismo, de tal forma que muchas veces resulta difícil deslindar los matices y las pertenencias. Los

israelitas no han tenido ninguna dificultad en mantener el nombre de muchos lugares consagrados a Baal o que habían sido sede de un santuario baalista, como Baal Gad, Baal Hanan, Baal Hazor, Baal Meon, Baal Perazim, Baal Salisa, Bal Tamar. La Biblia habla también de unos Bamot Baal, es decir, de unos «lugares altos», dedicados al culto de Baal (cf. Nm 22,41; Jos 13,17). En ese sentido se habla también de un Baal Zafón (Ex 14,2.9; Nm 33,7), que está relacionado con el Dios del monte Zafón, montaña divina por excelencia, tanto en los mitos de Ugarit como en el mismo Antiguo Testamento (cf. Is 14,13; Sal 89,3; Job 26,7). Jc 3,3 habla también de un Baal Hermón, que debe estar vinculado al monte Hermón, que tiene, sin duda, un carácter sagrado (cf. Sal 89,12; 133,3).

(6) *Baales importantes en la Biblia.* Hay, además, tres baales especialmente significativos para la historia bíblica. (a) *El Baal Peor*, un lugar en el que se recuerda el pecado de los israelitas, que han practicado un culto con rasgos de promiscuidad sexual, que evoca, sin duda, las relaciones sagradas de Baal con Astarté (Nm 25,3-8.18; 31,16). Baal Peor es también el nombre del Dios de ese lugar sagrado que los yahvistas han condenado con mucha dureza (cf. Dt 4,2; Sal 106,8; Os 9,10). (b) *Baal Berit.* Está vinculado a la historia de Siquem, en cuyas inmediaciones había una encina de la visión, donde se guardaba la memoria de Abrahán (cf. Gn 12,6) y donde había, también, un templo dedicado al Baal del Berit, es decir, al Señor del Pacto, que algunos israelitas tomaron como pagano (cf. Jc 8,33-9,4), pero que otros asumieron después dentro de la religión de Yahvé. A los habitantes de Siquem se les llamaba «hijos de Jamor», es decir, del Pacto (cf. Gn 34,2-26), quizá porque el asno (*jamor*) era el animal sagrado del pacto, que se sacrificaba para celebrarlo. Sea como fuere, Siquem acabó convirtiéndose en la ciudad israelita del pacto, vinculado a Yahvé, como recuerda no sólo Dt 27-28 (aunque sin nombrar la ciudad, sino sólo su entorno), sino también Jos 24,1.25. Son muchos los que suponen que en el fondo de muchas peculiaridades de la religión yahvista se encuentra un pacto que vincula el culto y religión de Yahvé con el culto del Baal-Berit o Señor

del Pacto de Siquem, que acabó tomando los rasgos propios del yahvismo. (c) *Baal Zebub.* Aparece en 2 Re 1,2-6.16 como un Dios de la ciudad filisteá de Ekron. Etimológicamente significa «Señor de las Moscas», pero puede tomar también el sentido de Señor de la Casa Cósmica, de las llamas del sol, y Señor de las curaciones. Sea como fuere, el nombre se ha hecho famoso porque en tiempo del Nuevo Testamento se ha identificado con el Diablo, que habría poseído a Jesús para realizar a través de él sus curaciones opresoras (cf. Belcebú: Mc 3,2; Mt 10,25; 12,24.27; Lc 11,15-19).

(7) *El yahvismo contra Baal.* La historia oficial del Deuteronomista supone que los israelitas, antes fieles a Yahvé, le abandonaron, siéndole infieles, para adorar a Baal y Astarot o Astarté\*, su consorte (= Anat), como dice Jc 2,13. Pero las cosas fueron más complejas: es evidente que Baal y Yahvé convivieron por mucho tiempo, como muestra la historia de Elías\*, hasta el triunfo final del yahvismo, tras el exilio. Así se dice que Gedeón derribó el altar de Baal, que era propiedad de su clan (Jc 6,25), para sacrificar a Yahvé; pero después se añade que sus hijos volvieron a edificar un altar al Baal de la alianza en Siquem (Jc 8,30). En la lucha en torno a Baal destacan las figuras de dos reyes de Samaría: Acab construyó un templo y un altar para Baal (1 Re 16,32), evidentemente sin destruir por ello el templo de Yahvé y sin abandonar su culto. En contra de eso, imponiendo su poder a través de un golpe de Estado sangriento, Jehú\* destruyó ese templo de Baal, matando a sus sacerdotes (cf. 2 Re 10,20-28). En la crítica contra Baal destacan dos profetas: Oseas, en el reino del Norte, acusa a los israelitas porque no han reconocido a Yahvé, que les ofrecía el trigo, el vino y el aceite, tomándolos como dones de Baal. Por su parte, en un dramático sermón, Jeremías acusa a los judíos, en el mismo templo de Jerusalén, diciendo que «quemán incienso a Baal y van en pos de dioses extraños» (Jr 7,9). De un modo general, los profetas y el conjunto del Antiguo Testamento hablan de los *baales*, abarcando en esa palabra a todos los dioses y, en general, a la religión pagana del entorno, especialmente la religión de los cananeos; así, por ejemplo, en Jc 2,11;

3,7; 8,33; 10,6; 1 Sm 7,4-1; 1 Re 18,18; Jr 2,23; 9,31; Os 2,13.17.

(8) *Profetas de Baal y profetas de Yahvé. La batalla de Elías\** (1 Re 18,25-29). El rey Ajab tenía una esposa fenicia de nombre Jezabel que celebraba cultos de Baal y Ashera, pareja divina del agua/fuego, del amor y la vida. Algunos israelitas pensaron que había llegado el momento de poner en el centro de su experiencia religiosa a Baal, Señor de Vida, Dios de la fecundidad y la abundancia de los campos. En ese contexto se habla de los profetas de Baal y Ashera (cf. 1 Re 18,19), devotos de la pareja sagrada del amor, de la fecundidad y de la lluvia, aunque el conjunto del texto (1 Re 18) les llama simplemente profetas de Baal, Dios masculino de los cananeos y fenicios (que vence al caos y fecunda a la tierra madre Ashera, su esposa divina). Desde ahí podemos hablar del enfrentamiento profético de los fieles de Yahvé y de Baal. (a) *Baal. Religiosidad extática* (1 Re 18,26-29). Los profetas de Baal no aparecen como sacerdotes profesionales, instalados en los grandes o pequeños santuarios, sino como carismáticos, hombres de experiencia extática, que cantan y bailan estremecidos sobre la montaña sagrada de las tradiciones del Carmelo, gritando a su Dios mientras prolongan su danza todo el día, hasta llegar a un estado de trance sagrado, de manera que se cortan el rostro y van sangrando, a medida que crecen las voces y aumenta el ritmo de los gritos (o tambores). Ésta es una experiencia orgiástica ritualizada, con canto y baile, en la montaña sagrada. Un tipo de rito como éste ha perdurado hasta la actualidad en algunas asociaciones de derviches musulmanes de aquellas mismas tierras de Siria-Palestina. Resulta fácil imaginarlos: varios cientos de profetas danzan en torno al altar, sobre la montaña, como posesos de dios y testigos de una presencia superior muy contagiosa (¡todos bailan en ritmo sexual, pidiendo lluvia!). Pero Elías se enfrenta con ellos, poniéndoles sus condiciones: «¡Tiene que bajar fuego de Dios! Mientras no brote la llama nada se decide». Bailan los profetas, sangran, pronuncian palabras de trance, caen por los suelos... Pero nadie responde: el altar de sacrificios sigue intacto, sin que Dios actúe, sin que baje el fuego del

cielo. La escena acaba siendo cruel, como una parodia inútil, mientras Elías se mofa: «¡Gritad más...! ¡Más rápido aún!...». Al fin quedan hundiéndose, agotados, por el suelo. Ésta es una parodia de la religión orgiástica, una crítica de muchos cultos antiguos y nuevos que sacralizan la danza y el canto como búsqueda de transformación hipnótica donde vienen a vincularse lluvia y sexo, fuego y trance. (b) *Victoria israelita. Represión del baalismo* (1 Re 18,30-40). El texto bíblico condena la experiencia emocional y el entusiasmo compartido que se expresa en el baile hipnótico y en las mutilaciones corporales, que parecen vinculadas a un descenso (o ascenso) hacia las fuentes de la vida. Los profetas de Baal intentaban suscitar el agua con su danza, que les vincula con Baal y Ashera, su consorte, portadores del agua, conforme a su vivencia religiosa. Pero no viene el agua que fecunda el campo, no baja el fuego que enciende el sacrificio. El texto los presenta como portadores admirables de entusiasmo vano. Creen lo que hacen, no quieren engañar a los demás, pero su gesto acaba siendo vano, porque los engañados son ellos, profetas falsos de una divinidad impotente, representantes de una religión idolátrica, que se expresa en el éxtasis mental y sexual, en el proceso de la misma vida, sin descubrir ni aceptar la trascendencia de Dios. Así parece que Yahvé ha triunfado, ratificando con su fuego el sacrificio de Elías y ayudándole a matar a los profetas de Baal en el torrente. Los israelitas no han aceptado a Baal y han buscado otras formas de experiencia religiosa fundadas en un tipo distinto de moralidad legal y de trascendencia de Dios, de un Dios sin sexo ni dualidad interna, el Dios de Moisés, el Dios de los profetas. Todos nosotros, judíos, cristianos y musulmanes, seríamos herederos de la victoria del yahvismo contra los baales, con su pureza moral y su posible riesgo de violencia.

(9) *Pervivencia baalista*. Pero las cosas no han sido tan claras a lo largo de los siglos. Muchos han pensado que el Señor Baal sigue cabalgando sobre las nubes, mientras fecunda la tierra con su semen-lluvia, como Dios del drama de la vida. Más aún, muchos piensan que hemos vuelto a Baal, diciendo in-

cluso que el cristianismo representa un baalismo transformado, una simbiosis del judaísmo con el paganismo anterior, que ha vuelto a introducirse en la misma simbología cristiana, al menos en sus formas populares. En el fondo de cierto cristianismo que sacraliza las diversas formas de la vida estaría la experiencia baalista del despliegue cósmico y vital, con un Dios generador (Baal del cielo), con una Virgen Madre (Astarté-Ishtar de la tierra) y con un Hijo Divino (Cristo). Según esto, la leyenda del nacimiento divino de Jesús constituiría una transposición del viejo mito cananeo: los cristianos habrían identificado al Dios joven de la vegetación y la cosecha con Jesús que nace, muere y resucita paradigmáticamente, un vez por siempre. Dios sigue siendo la figura del padre de los cielos. Nada más normal por tanto que atribuir el nacimiento de Jesús a la Virgen Madre, que en la tradición cristiana recibe los rasgos de María de Nazaret, fecundada directamente por el Espíritu Santo. Evidentemente, esta opinión no intenta reproducir el sentido histórico (biológico) del nacimiento de Jesús, sino que hace algo previo: sitúa todo el tema en el trasfondo del surgimiento mítico de Dios, introduciéndolo en un paradigma (o arquetipo) religioso muy extenso que aparece tanto en Canaán como en Grecia y en Egipto.

La sigla KTU responde a M. DIETRICH, O. LORETZ y J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. I. Transcription*, Kevelaer, Neukirchen-Vluy 1976. Edición crítica con gramática en C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38, Roma 1965. Traducción de G. DEL OLMO, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit. Textos, versión y estudio*, Cristiandad, Madrid 1981. Cf. D. ARNAUD (y otros), *Mitología y religión del Oriente antiguo*, AUSA, Barcelona 1996; L. CUNCHILLOS, *Estudio del Salmo 29*, Universidad Pontificia, Salamanca 1976; *Cuando los ángeles eran dioses*, Universidad Pontificia, Salamanca 1976; *Estudios de epistolografía ugarítica*, Edicep, Valencia 1989; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, 353-363.

## BABEL. Torre y ciudad

( $\lambda$  *prostituta, bestia, idolatría, Mar-duk*). Babel, Babilonia constituye uno de los símbolos más persistentes de la Biblia, de manera que ha podido venir a convertirse en paradigma de la civili-

zación occidental, heredera no sólo de la Biblia, sino de aquello que la Biblia ha condenado, es decir, de los grandes imperios que se divinizan a sí mismo. La falsa religión se identifica, conforme a este símbolo, con la construcción de los imperios que quieren dominar sobre el conjunto de la humanidad.

(1) *Torre. El imperio imposible*. El relato de la construcción fallida de la Torre y Ciudad de Babel (Gn 11,1-9) ofrece la cuarta versión general del pecado\* de los hombres (tras el pecado de Adán-Eva, el asesinato de Abel y la perversión del diluvio). «El mundo entero hablaba la misma lengua, con las mismas palabras. Y al emigrar del oriente, los hombres encontraron una llanura en la tierra de Senaar y se establecieron allí. Entonces se dijeron unos a otros: Venid... edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo, para hacernos famosos y para no dispersarnos sobre la faz de toda la tierra. Yahvé descendió para ver la ciudad y la torre que edificaban los hombres. Entonces dijo Yahvé: He aquí que este pueblo está unido, y todos hablan el mismo idioma. Esto es lo que han comenzado a hacer, y ahora nada les impedirá conseguir lo que se proponen. Vamos, pues, descendamos y confundamos allí su lenguaje, para que uno no entienda lo que dice el otro. Así los dispersó Yahvé de allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por tanto, el nombre de dicha ciudad fue *Babel*, porque Yahvé allí confundió (*babal*) el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los dispersó sobre la faz de toda la tierra» (Gn 11,1-9). Babel es la ciudad-imperio que ha intentado dominar sobre el mundo entero, apareciendo así como signo de un sistema de poder que quiere imponer su propia seguridad «divina» sobre la tierra. Sus constructores quieren elevar una *ciudad* en la que quepan todos, para que no tengan ya que dispersarse sobre el mundo; buscan un estado total que se funda y expresa en principios de imposición. Lógicamente, dentro de esa ciudad (aspecto más político) edifican también una torre (zigurat o templo, de carácter más religioso) donde habita el mismo Dios, sacralizando y avalando de esa forma la potencia del imperio. El hombre, que había empezado por hacerse dueño del bien/mal (Gn 3), inten-



ta construir ahora, con sus propios poderes, un imperio total, culminando así el camino de la cultura de Caín, creador de la primera ciudad (Gn 4,17). Significativamente, los constructores parecen todos varones, creadores de una civilización de muerte. Es como si las mujeres no existieran: su función de madres o portadoras de una vida que se expande por amor y/o generación (cf. Gn 3,20; 4,1-2), ha desaparecido o no se tiene en cuenta; sólo importa la cultura violenta de varones. Estos constructores-varones de la torre quieren su propia seguridad, en la línea de la «justicia de las obras», es decir, de su ley de poder. Pero ése es un intento vano: no logran acabar la ciudad ni la torre y de esa forma se confunden y destruyen a sí mismos. El riesgo de estos constructores de la torre universal está en su propio éxito: mientras van avanzando en la tarea de la construcción pueden tener motivos para seguir, pues les quedan todavía nuevas metas. Pero en el momento en que parece que han logrado culminar su obra, cuando su edificio viene a elevarse ya perfecto frente al cielo, empieza a resquebrajarse por dentro. Los «constructores del Todo» no se entienden, pues no dejan lugar en sus vidas para Dios (es decir, para el Infinito de la gracia). Cada uno se siente y toma Todo de manera que ya no dialoga con los otros y así se enfrenta con ellos, hasta destruirse todos. Mirada hacia atrás, la historia de los primeros fabricantes de la Ciudad-Torre puede resultar beneficiosa: aquellos hombres, confundidos por su mismo deseo de tocar el Absoluto (de hacerse absolutos), tuvieron que dejar la construcción (el Todo) para sobrevivir y desarrollarse por caminos distintos, en una historia que la Biblia ha contado a partir de Gn 12 con la llamada de Abrahán y su peregrinación creyente.

(2) *Babilonia, ciudad y símbolo*. Históricamente, Babilonia ha sido el imperio que ha conquistado el reino de Judá y destruido Jerusalén, llevando cautivos a muchos de sus habitantes, como relatan los libros históricos, en especial 2 Re 17–25. Los grandes profetas de Israel han elevado sus cantos contra Babilonia, presentándola como enemiga de Dios, símbolo de los poderes perversos (cf. Is 13–14). Ella aparece como símbolo de la ciudad enemiga de Dios,

condenada a la destrucción: «¡Cómo caíste del cielo, Lucero, hijo de la mañana! Derribado fuiste a tierra, tú que debilitabas a las naciones. Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo. En lo alto, junto a las estrellas de Dios, levantaré mi trono y en el monte del testimonio me sentaré, en los extremos del Norte; sobre las alturas de las nubes subiré y seré semejante al Altísimo. Pero tú has sido derribado hasta el Sheol, a lo profundo de la fosa» (Is 14,12-15). El odio contra Babilonia se aprecia en el Sal 137, donde la capital del imperio viene a convertirse en signo de todos los poderes que seguirán oprimiendo al pueblo de Dios. Así 1 Pe 5,13, cuando habla de Babilonia, parece referirse a Roma. Para el Ap, Babilonia es una ciudad concreta (Roma) y es símbolo fuerte de todo poder prostituido. El anuncio (Ap 14,8; 16,19) y descripción del pecado de Babel y su caída (Ap 17,1-19,8) constituyen un momento central de la trama del Ap. El recuerdo de este símbolo perdura a lo largo de la historia cristiana, aplicándose a las instituciones sociales destructoras e incluso a las iglesias, miradas desde la perspectiva de sus enemigos. Así, para algunos protestantes, la Babel del Ap significa la Roma de los papas. Por el contrario, para muchos católicos, Babel se identifica con el sistema capitalista de la modernidad.

Cf. F. J. HINKELAMMERT, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica 1995; *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002; J. MO SUNG, *Teología y economía*, Nueva Utopía, Madrid 1996; *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Santander 1999; A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, Sal Terrae, Santander 1999.

## BALAAM

(↗ *nicolaítas, Jezabel, comidas, prostitución*). Balaam fue un adivino y mago amonita a quien Balac, rey de Moab, contrató para maldecir a los israelitas; pero, guiado por Dios, no los maldijo, sino que proclamó a favor de ellos las más bellas palabras de promesa (Nm 22–24); en ese sentido aparece como testigo de la diferencia e identidad israelita. Pero la tradición posterior ha invertido esa visión y le presenta como instigador empeñado en destruir a Israel: utilizó a las mujeres de Baal Fegor para pervertir a los is-

raelitas, en prostitución que incluye comida sagrada (idolocitos) e idolatría (unir Nm 31,16 con Nm 25,1-8).

(1) *La condena de Balaam*. Desde aquí se entiende la guerra santa y la severidad antisexual de una tradición judía vinculada a la condena de Balaam. (a) *Guerra\* Santa*. La inició Pinjás (= Fineés), celoso-celota que se alzó contra la perversión de Baal Fegor, atravesando con su lanza por el vientre-sexo al prostituto de Israel y a su socia moabita (Nm 25,11-13) en gesto que ha sido muy alabado por el judaísmo (cf. Sal 106,28-31; Eclo 45,23-26; 1 Mac 2,26). (b) *Severidad antisexual*. Los judíos más moralizantes entendieron aquella idolatría como pecado sexual (*porneia*), presentando así el consejo que Balaam habría dado al rey Balac: «Elige unas cuantas mujeres hermosas entre las que están entre nosotros y en Madián y ponlas ante ellos desnudas y adornadas de oro y piedras preciosas. Cuando las vean y se acuesten con ellas, pecarán contra su Señor y caerán en vuestras manos» (Pseudo-Filón, *AntBib* 18,13). La *porneia* idolátrica se vuelve aquí sexo, lo mismo que en *Test XII Pat*.

(2) *Reinterpretación del Apocalipsis*. El Apocalipsis supone que en la Iglesia ha surgido un nuevo Balaam, vinculada a una profetisa llamada Jezabel\*. Este nuevo Balaam (Ap 2,14) sigue cometiendo el «pecado» de la *porneia*, vinculada a los idolocitos, aunque ya no aparece vinculado a la conexión militar de Pinjás y del moralismo antisexual del Pseudo-Filón. Conforme a la visión del Apocalipsis, el escándalo básico lo ofrecen los idolocitos\* (comida opresora, consagrada a Dios-imperio), que llevan directamente a la *porneia* o adoración de los ídolos, reinterpretando así el texto base de Nm 25,1-2. El Apocalipsis ha establecido un puente entre su Iglesia y la comunidad israelita en el desierto: quien empieza comiendo la *carne de los ídolos*, aceptando el orden alimenticio y monetario de Roma, acaba cayendo en su idolatría: ídolo fundante es el Imperio, con su vida impositiva y engañosa. Ciertos *maestros cristianos*, que reciben también el nombre de *nicolaítas* (*Nikolaos* en griego puede significar lo mismo que *Balaam* en hebreo: vencedor del pueblo) enseñan esta doctrina de Balaam. Balaamitas y/o nicolaítas forman una escuela, enseñando (cf. *didakhê*: Ap 2,15),

quizá con razones sacadas de Pablo (1 Cor 8,1-4), que los ídolos son nada y no pueden dañar a los creyentes. Probablemente añaden que la experiencia de Jesús (cf. Mc 7,14-23) ha de entenderse en el ámbito de la vida interna, como salvación del alma, y no como algo que está vinculado a las comidas materiales (cf. Ap 2,14-15). De esa forma rechazan el «materialismo» judío de la comida y grupo nacional, entendiendo el mesianismo en claves intimistas: quieren ser buenos cristianos, manteniéndose fieles al imperio, defendiendo una doctrina de gran profundidad, parecida a cierta gnosis posterior, que les permite superar, sin problemas de conciencia, el riesgo de persecución. Parecen espirituales, pero destruyen las raíces sociales (materiales) del Evangelio, y Juan, autor del Apocalipsis, les critica por ello.

## BANO

(↗ *Juan Bautista, ayuno*). Profeta escatológico judío, del tiempo de Jesús, con el que convivió Flavio\* Josefo: «Después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquellas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Bano que vivía en el desierto... y me hice su discípulo» (*Aut* II, 11). Los rasgos con que Josefo describe a Bano (vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, se bautizaba a sí mismo, día y noche, con agua fría, para purificarse, comía alimentos silvestres) están cerca de aquellos que Marcos emplea al hablar de Juan Bautista.

## BANQUETE FINAL

(↗ *comida, idolocitos*). Diversos textos de la Biblia vinculan el mesianismo con la comida, especialmente con el pan y el vino. Ése es un tema que ha definido después a los cristianos.

(1) *Judaísmo. Banquete escatológico*. «¡Qué espléndido será, qué hermoso! El trigo hará florecer a los jóvenes, el mosto a las doncellas» (Zac 9,17). En esa línea avanza el llamado «Apocalipsis de Isaías» (del siglo III-II a.C.): «El Señor de los Ejércitos (Yahvé Sebaot) prepara en este monte (= Sión), para todos los pueblos, un banquete de manjares succulentos, banquete de buenos vinos: manjares pingües, vinos depurados; y arrancará en este monte el velo que cubre a todos los pueblos...

Aniquilará a la Muerte para siempre» (Is 25,6-7). El banquete final se sitúa sobre el monte Sión, que Is 2,1-5 presentaba como foco de reconciliación universal (¡de las espadas forjarán arados!), entendido ahora como banquete y victoria sobre la muerte. En esa línea, el libro de Parábolas de Henoc (*1 Hen* 37-71), escrito al parecer en tiempos de Jesús, habla de un banquete del Hijo\* del Hombre, entendido como salvador escatológico: «Los justos y elegidos serán salvos ese día, no verán ya a los perversos... Dios habitará con ellos; morarán y comerán con este Hijo del Hombre, se acostarán y se levantarán por los siglos» (*1 Hen* 62,7-14). La salvación significa morar y comer con el Hijo del Hombre. Los últimos libros de la apocalíptica judía (*ApBar*, *4 Esdras*), escritos a finales del I d.C., siguen destacando el tema de la abundancia final, en forma de comida: «La tierra producirá sus frutos: mil por uno. Cada viña tendrá mil sarmientos, cada sarmiento mil racimos, cada racimo mil uvas y cada uva dará una medida de vino. Y se alegrarán los hambrientos y serán espectadores de prodigios: los vientos que provienen de mi faz (de Dios) esparcirán cada mañana perfumes aromáticos y traerán cada tarde nubes cargadas de rocío. Entonces lloverá de nuevo el maná, que yo había reservado, y lo comerán en aquellos años, pues habrá llegado al fin de los tiempos» (*ApBar* 29,5-8). Éstos son los tiempos buenos de la nueva tierra, definida básicamente por el vino mesiánico de abundancia y el maná-pan de la gracia.

(2) *Movimiento de Jesús*. El símbolo y práctica del banquete, abierto a todas las naciones, en clave de reconciliación y plenitud humana, resulta importante en el mensaje y vida de Jesús, como aparece en los textos de las multiplicaciones\* (Mc 6,30-44 y 8,1-10 par; Jn 6,1-5), que la tradición cristiana ha presentado con rasgos pascales y eclesiales, destacando la presencia orante (pascal) de Jesús allí donde sus fieles comparten en su nombre, ya en la iglesia, los panes y los peces. Pero es claro que en el fondo de ese símbolo late un fuerte recuerdo histórico, vinculado a las comidas\* de Jesús, que se sentaba con pecadores y excluidos, invitándoles al Reino. La Iglesia sabe que el Banquete de Reino ha de ser

universal, abierto a la muchedumbre, superando los sacrificios del templo de Jerusalén, y los convites rituales (puros) de los pequeños grupos de separados, como los fariseos (*haburot*) y esenios de Qumrán. La comensalidad abierta define el carácter humano y expansivo del movimiento de los seguidores de Jesús, que no necesitan un templo donde sacrificar corderos para comerlos, entre los puros, ni casas especiales de doctrina (escribas), ni lugares de manutención separada (alimentos puros, para hombres en estado de pureza), sino que ofrecen y comparten la comida normal (pan y pescado), a campo abierto, con mujeres y niños, como si se hubiera cumplido ya la promesa de Is 26,6-8.

(3) *Peregrinación final. Santuario del pan*. En esa línea se sitúa el tema de la peregrinación final, que no lleva a un santuario peculiar, de Jerusalén o de La Meca, sino a una comida abierta para todos los humanos: «En verdad os digo, vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob, en el reino de los cielos. Pero los hijos del Reino serán expulsados a las tinieblas exteriores...» (Mt 8,11-12). Ese tema recoge un motivo de la tradición escatológica de Israel (cf. Is 2,1-4; 18,7; 40,5; 60,1-22; Miq 4,1-2; Zac 8,20-21), según la cual vendrán los hijos dispersos, desde los cuatro puntos cardinales, para sentarse a la mesa del banquete... Éste es un tema común, pero el movimiento de Jesús lo ha reelaborado dándole unos rasgos particulares, que definen su novedad mesiánica. (a) La reunión y comida final no se realiza en el monte de Jerusalén, pues no tiene un carácter cúltilo o sacrificial, ni es celebración de triunfo del pueblo en cuanto tal, pues se añade que muchos hijos del Reino (= israelitas) se excluirán a sí mismos. (b) Más que con Jerusalén y su templo, esta reunión y comida, abierta al Reino, está vinculada a las promesas patriarcales. Aquí, igual que en otro pasaje central sobre la resurrección (cf. Mc 12,26 par), Jesús apela a los patriarcas, como garantes y testigos de la salvación universal de Dios. (c) En Is 26,6 el banquete final de Sión lo prepara el Señor de los Ejércitos, Dios vencedor, vinculado a la violencia escatológica. Por el contrario, en Mt 8,5-13, va unido a la fe de un soldado o

centurión que sufre, no por la derrota en el campo de batalla, sino por la enfermedad de su hijo o querido (*pais*: Mt 8,6). Por su parte, el Apocalipsis distingue entre un banquete diabólico (literalmente de Dios, es decir, muy grande), de tipo pervertido, vinculado a las aves carroñeras que comen la carne muerta de la historia (Ap 19,17), y un banquete de Bodas del Cordero, relacionado con su triunfo sobre la muerte (19,9). La promesa de felicidad se interpreta en Ap 3,20 (cenaré con él y él conmigo) como banquete. Pero en la culminación del libro (Ap 21,1-22,5) ese tema queda sólo insinuado en el árbol de la vida, del que comerán los invitados, sin escena expresa de banquete.

Cf. J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús a los paganos*, Fax, Madrid 1974; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000.

## BARAC

(Jc 4-5). Primero de los jueces mayores. Recibe el encargo de combatir contra Sísara, general cananeo, y lo acepta con la condición de que Débora, profetisa, le acompañe. Ella lo hace, pero advierte a Barac de que la gloria no será suya, pues «Yahvé entregará a Sísara en manos de una mujer» (Jc 4,1-9). La victoria de Barac (4,15-16) queda así eclipsada y convertida en *victoria de Yael\**, quenita aliada, que mata al general enemigo (cf. 4,17-24), y en *victoria de Débora\**, cantora de las guerras de Dios (5,1-31). Queda así clara la limitación del guerrero, que no puede aparecer como autor de salvación para su pueblo.

## BARRABÁS Y PILATO

(↗ *muerte, Pilato*). A Jesús le mataron los soldados del Imperio romano, aunque es posible que, si hubiera vivido unos cuarenta años más tarde (hacia el 68. d.C.), le hubieran matado los comandantes del ejército celota\*, entonces ya bien organizado. Según Jn 18,21, parece que en el prendimiento de Jesús colaboraron el ejército de Roma y la guardia paramilitar del templo, controlada por los sacerdotes judíos. El gesto de Jesús en el templo no había sido de tipo militar, ni su condena se había dirigido en contra del ejército

romano, sino en contra de las instituciones sacrales de Israel, centradas en los tributos para el templo y en los sacrificios (cf. Jn 2,14-15; Mc 11,15-19 par). Pero él acabó pareciendo peligroso no sólo para los sacerdotes, sino para los mismos soldados de Roma, aliados entonces con los sacerdotes. Según eso, la guardia paramilitar del templo prendió a Jesús (quizá con la ayuda de soldados romanos) y lo entregó a los sacerdotes, y éstos lo entregaron al procurador romano, que le condenó, como «Rey de los judíos» (cf. Mc 15,26). En el contexto de la muerte de Jesús aparece también Barrabás, líder de un motín antirromano (cf. Mc 15,6-15). Quizá no fuera celota en sentido estricto; más aún, es muy posible que su figura sea más simbólica que histórica, pero de hecho el Evangelio le presenta como signo de los movimientos de liberación violenta del judaísmo en tiempo de Jesús, añadiendo que Pilato le dejó en libertad a petición del clero y pueblo, condenando en su lugar a Jesús. Por su parte, el mismo *Pilato*, prefecto romano, aparece como jefe de soldados. Así quedan frente a frente, con ocasión de la condena de Jesús, el comandante del ejército romano (*Pilato*) y un líder de la oposición judía (*Barrabás*, que aquí nos interesa como símbolo, no como figura histórica), para seguirse enfrentando y destruyendo. Con su acostumbrada sobriedad, Mc 15,6-15 no ofrece juicio de valor. No aprueba al uno ni condena al otro. Ambos pertenecen al espacio de violencia de la tierra, al ámbito de pueblos y reinos que combaten entre sí hasta destruirse (cf. Mc 13,8). Cada uno a su manera, unidos en su antagonismo, *Pilato* y *Barrabás*, con sus posibles ejércitos contrarios, se vinculan en contra de Jesús, para seguir haciendo lo que quieren, que es la lucha. Ambos necesitan que Jesús perezca. De *Pilato* dependen los soldados-verdugos que ejecutan a Jesús, riéndose de él y jugándose a los dados su túnica inconsútil (cf. Jn 19,23-27); pero entre ellos está el centurión, que viendo lo que pasa y sintiendo lo que siente Jesús en su agonía, exclama: «¡Éste es Hijo de Dios!» (Mc 15,39), mostrando así que los soldados romanos pueden convertirse. En la línea de *Barrabás* se sitúan los dos bandidos, condenados con Jesús, que podrían ser soldados de la insurrección

judía fracasada, que desprecian a Jesús (cf. Mc 15,27.32). Pues bien, en este contexto Lucas supone que uno de los dos bandidos-soldados crucificados pidió la ayuda de Jesús, que le respondió: «Hoy mismo estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). De esa forma, la misma cruz que aparecía como signo salvador para el centurión romano puede elevarse también como signo de esperanza para este posible soldado-celota judío.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005.

## BATALLA CONTRA EL DIABLO

(↗ *apocalíptica, Henoc, autoridad, posesión diabólica, exorcismos*). La apocalíptica judía pensaba que el verdadero causante de los pecados del mundo era el Diablo. Jesús fue un apocalíptico especial, que actuaba como exorcista, interpretando y realizando su tarea mesiánica en forma de lucha contra el Diablo. Los judíos del entorno creían en la acción destructora de los malos espíritus (dirigidos por Satán\*, Belcebú, Azazel o Mastema, es decir, por el Diablo) y esperaban su destrucción final; muchos de ellos eran considerados en el mundo grecorromano como expertos exorcistas y así los presentan numerosos papiros de Egipto.

(1) *La batalla final de los exorcismos*. El judío Jesús fue también un exorcista, pero se distinguía de otros por la forma de situarse ante lo diabólico. La tradición sinóptica lo ha presentado como exorcista escatológico y maestro de exorcistas (cf. Mc 3,15; 6,12 par), empeñado en derrotar a Satán para que llegue el Hijo del Hombre. En este contexto ofrece unas novedades muy significativas. (a) En general, los apocalípticos judíos tendían a interpretar sus exorcismos desde la experiencia de la ley nacional judía, como parte de la batalla decisiva contra el Diablo al final de la historia. (b) Jesús, en cambio, plantea y despliega la batalla contra el Diablo dentro de la misma historia, no a manera de combate militar, sino como gesto de liberación y de ayuda que se dirigía a los impuros y posesos, pecadores y excluidos del entorno. Así lo han entendido aquellos que le acusan: ¡expulsa a los demonios con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios! Esta acusación y la res-

puesta de Jesús nos sitúa en el centro de la *disputa apocalíptica*, planteada en torno a la autoridad\* que está en el fondo de los exorcismos. Algunos escribas piensan que Jesús realiza su obra con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios (Mc 3,20-22; Mt 12,22-24 par). Jesús les responde diciendo que él no lucha bajo el poder de Belcebú, sino contra Belcebú, y que dispone para ello de una Fuerza mayor que la del Diablo (Mc 3,23-26; cf. Mt 12,25-26 par), la Fuerza del Espíritu (Lucas pone Dedo) de Dios (Mt 12,27-28; Lc 11,19-20).

(2) *Interpretaciones modernas*. Así se plantea el sentido de la batalla apocalíptica de los exorcismos. Algunos exégetas de nuestro tiempo siguen interpretando a Jesús como mago al estilo pagano (M. Smith) o como carismático judío de tipo heterodoxo, hechicero ingenuo, pero peligroso, que seduce al pueblo (G. Vermes). Otros le miran como incauto, un hombre perdido en una selva de conjuros, incapaz de enfrentarse con la racionalidad del mundo. En contra de eso, los evangelios afirman que los exorcismos de Jesús son la expresión más alta de su experiencia apocalíptica: como exorcista de Dios, al servicio de los más pobres de la sociedad (de los posesos), él está librando la batalla contra el Diablo. La acción de Jesús constituye la victoria escatológica de Dios sobre las fuerzas de Satán, que tenían dominado al ser humano. *Satán* era el Fuerte que había ocupado la casa del mundo y todos sus habitantes se hallaban dominados, oprimidos, por su imperio. Ha llegado *el Más Fuerte*, el Dios que actúa por Jesús, para vencerlo y cautivarlo. De esa forma tan intensa y radical ha interpretado y presentado el Evangelio la lucha final que los apocalípticos habían proyectado en formas militares y celestes, para el fin del tiempo. El lenguaje apocalíptico (casa y derrota del Fuerte o Satán, victoria del Más Fuerte y liberación de los humanos) ha venido a ponerse al servicio de la interpretación del mensaje y obra de Jesús. Jesús no es un sencillo vidente o escritor apocalíptico, sino agente apocalíptico de Dios, el vencedor del Diablo.

Cf. M. SMITH, *Jesús el Mago*, Martínez Roca, Barcelona 1988; G. VERMES, *Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1977; *La religión de Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1996.

## BAUTISMO

(↗ *Juan Bautista, Espíritu Santo, agua*). Los animales nacen ya formados, están adaptados para su ambiente, de manera que no deben realizar un aprendizaje creativo para descubrir su propia identidad. Por el contrario, el hombre nace sin saber quién es y se lo tienen que decir a través de un proceso de educación que suele tener un momento simbólico central, de iniciación o revelación. Muchos pueblos han desarrollado ritos de iniciación o paso vinculados con el nacimiento, con la llegada de la pubertad o con la edad adulta.

(1) *Ritos bautismales en el Antiguo Testamento*. El signo básico de entrada en el pueblo israelita era la circuncisión\*, vinculado a la sangre. Por su parte, el perdón y la reconciliación oficial no se consigue con agua, sino con sacrificios\*, en los que resultaba básico el rito de la sangre que expía y purifica (como ha detallado de forma muy precisa el libro del Levítico). Pero en tiempos de Jesús existían numerosos ritos bautismales de purificación, que marcaban de un modo más inmediato la piedad de los creyentes. La misma Ley pide agua (lavatorios y bautismos) para que se purifiquen los sacerdotes al empezar y terminar sus ritos. Moisés lavó y purificó a Aarón y a sus hijos sacerdotes (Lv 8,6). De un modo especial tienen que lavarse y bautizarse los sacerdotes antes y después de la celebración de los sacrificios (Lv 16,4.24), lo mismo que aquellos que han participado en los ritos (Lv 16,26-28). La vida de los sacerdotes se convierte en un auténtico y constante despliegue de purificaciones bautismales, que les permiten estar siempre puros (ritualmente) para realizar bien los ritos. También los que han tenido enfermedades de la piel tienen que lavarse para volver a estar de esa manera puros (Lv 14,8-9); igualmente deberán bañarse los que han tenido flujo de sangre o semen y los que entran en contacto con ellos, pues flujo de sangre y semen hacen impuro al hombre y a la mujer (cf. Lv 15,1-33). No hay sólo un bautismo de personas, sino también de cosas e instrumentos que se han puesto en contacto con algo impuro (Lv 11,32-38; cf. 2 Cr 4,2-6). Los bautismos son instrumento de purificación para aquellos que han contraído alguna mancha ri-

tual, que les separa de la comunidad: así deben bautizarse los leprosos curados (Lv 14,8-9; cf. 2 Re 5,14) y los que han tenido relaciones sexuales, poluciones o menstruaciones... (cf. Lv 14,16-24).

(2) *Tiempo de Jesús. Un judaísmo bautismal*. En el tiempo de Jesús, los fariseos estaban empezando a cumplir los ritos de purificaciones y bautismos que, en principio, el libro del Levítico había propuesto sólo para los sacerdotes. Algunos grupos especialmente interesados por la pureza, como los de Qumrán, vivían empeñados en ceremonias constantes de bautismos diarios. Los esenios de Qumrán se bautizan al menos una vez al día, para la comida ritual (cf. 1 Q 5,11-14). Hay también *hemero-bautistas*, como Bano\*, que se purifican a diario (incluso varias veces) para hallarse limpios ante Dios, participando así en la pureza de la creación. Por todo eso, la casa de un judío observante de cierta riqueza tenía que estar provista de una *mikvá* o piscina para las purificaciones y abluciones, como muestran las excavaciones arqueológicas. El evangelio de Marcos comenta así este hecho: «Porque los fariseos y todos los judíos, aferrándose a la tradición de los ancianos, si no se lavan muchas veces las manos, no comen. Y si no se lavan cuando vuelven de la plaza no comen. Y ellos han tomado y observan muchas otras cosas, como los lavamientos [bautismo] de los vasos de beber y de los jarrros, y de los utensilios de metal y de las camas» (Mc 7,2-4).

(3) *Juan Bautista. (1) El signo del bautismo*. Ha dado al bautismo un carácter profético de preparación y purificación ante el juicio, destacando más el aspecto escatológico que el ritual. Ese bautismo de Juan, recibido por Jesús (cf. Mc 1,1-11), ha preparado y enmarcado la institución cristiana del bautismo, que no será la más importante de la Iglesia, pero sí una de las más significativas. De manera extraña, tras la muerte de Jesús, sus seguidores bautizarán a los creyentes, en gesto que parece poco preparado por el mismo Jesús, pero que se entiende bien a la luz de Juan Bautista. Éstos son los rasgos básicos de su bautismo. (a) *Gesto profético y único*. El bautismo de Juan marca la irrupción del juicio de Dios. Por eso, la tradición le llama *baptistês*

(= bautizador, Bautista). No dice a los demás que se bauticen, sino que lo hace él mismo, como enviado de Dios. Sin duda, se siente llamado a bautizarles, como profeta del fin de los tiempos. Su rito no puede repetirse, como otros sacrificios purificatorios, sino que expresa el valor definitivo del juicio de Dios (cf. *ephapax*: Rom 6,10; Heb 7,27; 9,12). Se reitera lo que vuelve una y otra vez, como los ciclos de la vida (cf. Qoh 3,1-8). Pues bien, lo que vale para siempre anula los ritos anteriores e inutiliza (deja en suspenso) las instituciones existentes. Por eso, el bautismo de Juan es señal del fin del mundo y retorno a las aguas primeras (Gn 1-2), antes que existieran sacrificios rituales según Ley. (b) *Juicio apocalíptico: hacha, fuego, huracán*. El rito de Juan se vincula con imágenes de dura destrucción, que expresan el fin de este mundo, la vuelta al principio del caos, antes que el tiempo existiera. Es como si todo debiera brotar otra vez de ese caos. Pero el hacha-fuego-viento del juicio no es signo diabólico, de pura destrucción, sino presencia del *Más fuerte* (= *Iskhyroteros*), que puede ser el mismo Dios o un enviado suyo (que podrá identificarse después con el Hijo\* del Hombre). De esa manera Juan culmina su mensaje anunciando la llegada de uno Más Fuerte, que os bautizará en Espíritu Santo y Fuego (Mt 3,11-12). Sólo ese Más Fuerte, a quien se llama Venidero (*erkhomenos*), realizará la obra de Dios, desplegando su ira cercana, que se manifiesta a través de unos signos fuertes de ruptura y destrucción, dejando quizá abierto un breve resquicio para la esperanza. Juan pertenece a la búsqueda humana de la salvación, al anuncio de un Dios que sigue estando lejos de los hombres.

(4) *Juan Bautista. (2) La ira de Dios*. Juan es mensajero de la Ira (Mt 3,7). Conforme a una extensa experiencia israelita, la humanidad se hallaba envuelta en pecado; por eso, muchos sacrificios expiatorios del templo tenían como fin el aplacar a Dios. Para Juan, eso es inútil, pues va a estallar la Ira de Dios. (a) *Juan anuncia la llegada de aquel que trae en su mano el hacha para cortar los árboles que no produzcan fruto* (Mt 3,8-10). No siembra como Jesús (cf. Mc 4), ni anuncia la llegada del sembrador, sino la venida de un recolector y leñador vigilante que mira y

distingue, árbol tras árbol, para separar a los buenos de los malos. No es mensajero del amor de Dios, ni de su paternidad, sino de su justicia destructora. (b) *Juan anuncia la llegada de uno que bautizará en Espíritu Santo y fuego*, realizando así el juicio divino. Espíritu significa aquí viento: es huracán que sopla con fuerza aterradora, desgajando y destruyendo aquello que se encuentra poco cimentado sobre el mundo; es santo (*hagios*), en línea de separación, para destruir aquello que se opone a la pureza de Dios. El enviado de Dios bautizará a los hombres con fuego. Al Viento de Dios sigue su incendio. Ambos unidos, huracán y fuego, expresan la fuerza judicial y destructora (escatológica) de Dios y se vinculan mutuamente, como indicaba la tradición del Antiguo Testamento (falta el terremoto de 1 Re 19,11-13). Según Juan Bautista, el enviado de Dios tiene en su mano el Bieldo y limpiará su era... (Mt 3,12). Así culminan las imágenes anteriores: el Espíritu/ Viento sirve para separar la paja del trigo, el Fuego para quemarla. El Venidero, que actuaba antes como leñador (tenía en su mano el hacha para cortar y quemar los árboles sin fruto), se vuelve así trillador o aventador (con la horquilla o bieldo separador en su mano). ¿Quién es ese Leñador, Aventador? ¿Directamente Dios? ¿Un Delegado suyo? El texto no responde, aunque probablemente aluda a Dios. Según eso, el Bautista habría preparado una teología judicial, más que una cristología salvadora. Pero los cristianos han recreado ese mensaje y palabra de Juan, aplicándolo a Jesús, el Venidero, verdadera presencia de Dios: Emmanuel (Dios con nosotros). A la luz de lo anterior, Jesús debería haber surgido (y realizado su acción) como leñador/ aventador del huerto y trigal de Dios, mensajero de su destrucción purificadora, abierta sólo de manera implícita y velada a la esperanza escatológica. Pero, asumiendo y cumpliendo (de otro modo) el mensaje de Juan, Jesús ha invertido su proyecto escatológico, en gesto que define su visión teológica y su cristología. Ésta es la experiencia básica que Mc, Mt y Lc entienden de formas convergentes y sitúan al comienzo de la vida de Jesús, que fue bautizado por Juan para realizar su obra mesiánica, como enviado escatológico de Dios. Sólo sobre

esa base se entiende el hecho de que los cristianos hayan tomado el bautismo de Juan (recibido y recreado por Jesús) como un signo básico de su misión y experiencia mesiánica.

(5) *Jesús. Bautizado por Juan.* El bautismo de Jesús está situado al comienzo de los evangelios sinópticos, como experiencia de vocación o nacimiento mesiánico: «Aconteció en aquellos días que Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. Luego, cuando subía del agua, vio abrirse los cielos y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: Tú eres mi Hijo amado, en tí tengo complacencia» (Mc 1,9-11). Éste es un pasaje que puede entenderse de forma histórica, pero que tiene también un elemento apocalíptico y otro pascual, de manera que puede condensar y condensa todos los rasgos de la experiencia cristiana. La escena reproduce una experiencia de Jesús que, al ser bautizado por Juan, se descubre Hijo y/o Siervo de Yahvé: Dios mismo le constituye Mesías, diciéndole, con palabras de Is 42,1, «Tú eres mi Siervo/Hijo a quien amo (= *agapetos*, Querido) y a quien confío mi tarea (por el Espíritu)». El bautismo es según eso la experiencia originante de la vida mesiánica de Jesús, a quien el mismo Cielo (Dios) revela su misterio: Eres mi único Hijo, has de cumplir mi obra (como Siervo). Jesús descubre su identidad (Hijo) recibiendo la misión de actuar y entregarse por los otros (Siervo); en esta experiencia se funda su conciencia/vida y el desarrollo posterior de la cristología. Así piensan los autores de tendencia tradicional. Aceptamos con ellos el valor histórico del bautismo de Jesús, cuyo encuentro con Juan ha sido determinante en el comienzo del Evangelio. Pero pensamos que Mc 1,9-11 par refleja no sólo la experiencia histórica del bautismo de Jesús, sino también su misterio pascual.

(6) *Pascua y Pentecostés. Bautismo en el Espíritu.* La tradición sinóptica ha puesto en boca de Juan Bautista\* la distinción entre los dos bautismos: uno de agua (el suyo), para penitencia, en la línea de la preparación, propia de Israel; otro de Espíritu Santo (el de Jesús), para introducir a los hombres en la fuerza y vida de Dios (cf. Mc 1,8). En

la tradición más antigua, el bautismo en el Espíritu podía interpretarse en sentido judicial, tomando el espíritu en su acepción fuerte, como huracán o viento de la gran siega de Dios, unido al hacha que corta los troncos secos y al fuego que quema la paja y los troncos (cf. Mt 3,10-11). Lucas ha mantenido el tema (Lc 3,16-17), pero lo ha recreado en el libro de los Hechos, interpretando el espíritu (viento) y el fuego del juicio final desde la perspectiva de la Iglesia, en cuya vida y misión se expresa y actúa el verdadero Espíritu de Dios, no como fuego de juicio que quema y destruye a los pecadores, sino como fuente de vida mesiánica. Jesús dice a sus discípulos que no se alejen de Jerusalén, porque tienen que recibir allí el Espíritu, apareciendo así como testigos y destinatarios de un juicio convertido en principio de vida de la Iglesia: «Recibiréis el poder del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). Así se cumplirá por Jesús la promesa de Juan Bautista (Lc 3,16; cf. Mc 1,8), promesa que el evangelio de Juan ha vinculado a la pascua cristiana, pues «antes no había Espíritu, porque Jesús no había resucitado todavía» (cf. Jn 7,39). Por eso, Juan evangelista identifica Pascua con Pentecostés: el mismo Jesús resucitado sopla sobre los discípulos diciendo: «Recibid el Espíritu Santo...» (Jn 20,22). Pero Lucas ha querido separar los dos gestos (Pascua y Pentecostés), de tal forma que sitúa la venida y bautismo en el Espíritu después de la ascensión\*: «Cuando llegó el día de Pentecostés estaban todos unánimes, juntos. De repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablaran» (Hch 2,1-4). Éste es el principio de todo bautismo cristiano: la presencia y acción del Espíritu de Cristo en los creyentes.

(7) *Bautismo cristiano. Recuerdo de Jesús.* El recuerdo de la relación de Jesús con Juan Bautista se ha mantenido firme en la Iglesia. Ciertamente, ella ha



proyectado su teología en el relato del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par), pero no ha querido ni podido borrar la memoria de que Jesús fue bautizado, con (o como) otros pecadores y fieles de Israel. Desde esa perspectiva ha de entenderse el bautismo cristiano, tal como lo ha instituido la Iglesia paschal, partiendo de la experiencia de Jesús, que ha comenzado compartiendo la visión de juicio de Juan Bautista. Pero después ella ha superado esa visión, no en línea de crítica o rechazo, sino de plenitud o desbordamiento. El mismo relato bautismal afirma que Dios Padre se ha mostrado a Jesús en el bautismo, confiándole una tarea más alta, en línea de nuevo nacimiento. Allí donde Juan Bautista afirmaba que el mundo termina, dirá Jesús que la vida verdadera empieza. La experiencia de muerte del bautismo se abre de esa forma a la esperanza del reino. En esa línea, queremos decir que, básicamente, Jesús no ha bautizado. Quizá al principio actuó al lado de Juan, bautizando él también a los que venían a buscarle (cf. Jn 3,22; 4,1-2). Pero después ha superado ese gesto de bautismo, como saben los sinópticos (M 1,14 par). Ha dejado el Jordán, junto al desierto, que es lugar de purificación, y ha venido a Galilea, tierra prometida, para anunciar y realizar los signos del Reino. No ha bautizado para la muerte, sino que ha proclamado el triunfo de la vida de Dios a través del gesto del perdón y la acogida a los excluidos del sistema, en un camino de curación, gratuidad, pan compartido. Por eso, todo intento de ritualizar el signo de Jesús significa un retorno a Juan Bautista o, peor aún, a los otros bautistas menores.

(8) *La Iglesia ha vuelto a bautizar en nombre de Jesús.* Ese dato empieza siendo extraño, pues el mensaje de Jesús no incluía elementos bautismales. Puede haber influido la conveniencia de tener un rito distintivo. Ha influido también el recuerdo del mensaje y figura de Juan, la experiencia de Pentecostés... Sea como fuere, la Iglesia empieza a bautizar en nombre de Jesús, no en la línea de las purificaciones bautistas (esenias), sino para ratificar el cumplimiento escatológico de aquello que Juan había evocado y anunciado. Al recrear y mantener el bautismo de Juan, la Iglesia ha tomado una op-

ción trascendental. No sabemos quién lo hizo, pudo ser Pedro (cf. Hch 3,38). Tampoco sabemos si al principio se bautizaban en agua todos los que confesaban su fe en Jesús o bastaba el bautismo en el Espíritu, como renovación interior. Lo cierto es que el bautismo en agua se hizo pronto un signo clave de pertenencia cristiana, la primera *institución visible* de los seguidores de Jesús. Conocemos las dificultades de la Iglesia con la circuncisión (cf. Hch 15; Gal 1-2), pero nadie se opuso al bautismo, entendido como afirmación social y escatológica, signo de la salvación ya realizada en Cristo.

(9) *El bautismo cristiano, bautismo paschal.* Por un lado mantiene a los creyentes en continuidad con los discípulos de Juan Bautista y con aquellos judíos que realizaban ritos semejantes. Pero, al mismo tiempo, expresa y expande la nueva experiencia de la muerte y pascua de Jesús, en cuyo nombre se bautizan sus fieles (cf. Hch 8,16; 1 Cor 1,13). Lógicamente, la Iglesia ha proyectado en los relatos del bautismo de Jesús el conjunto de su fe, como muestra claramente Pablo cuando interpreta el bautismo cristiano como experiencia de muerte y nuevo nacimiento (cf. Rom 6,4). En su forma actual, el relato del bautismo histórico de Jesús reproduce la vivencia de la Iglesia que proyecta su fe sobre la escena, expresando por ella la filiación divina de Jesús (que Rom 1,3-4 sitúa en ámbito paschal) y la misma venida carismática del Espíritu Santo. Los elementos de la escena –apertura del cielo, descenso del Espíritu y voz de Dios– son conocidos en la apocalíptica judía y se aplican al fin de los tiempos. Al unirlos aquí, Mc 1,9-11 par afirma que la espera se ha cumplido, que ha llegado el tiempo de la salvación (cf. Mc 1,14-15): Dios se manifiesta y revela su obra a través de Jesús resucitado, por medio del Espíritu, en la Iglesia que confiesa su misterio.

(10) *Bautismo cristiano, experiencia escatológica.* A partir de los elementos anteriores, muchos cristianos han leído el relato del bautismo de Jesús como *anticipación apocalíptica* que sirve para decir que Jesús es Siervo de Yahvé y para anunciar el fin del mundo. Dios mismo constituyó a Jesús Profeta-Siervo (cf. Is 42,1), como muestran los signos –apertura del cielo, voz divina,

descenso del Espíritu— que expresan el cumplimiento y fin de los tiempos. En un principio, este relato serviría para confesar a Jesús como enviado último de Dios y anunciar el fin del mundo. Más tarde, al releerlo en un contexto de Iglesia establecida, los cristianos habrían reinterpretado los viejos elementos, eliminando las referencias escatológicas: la apertura del cielo viene a ponerse al servicio del descenso del Espíritu, que ya no es portador de la gran batalla final, sino signo de la presencia de Dios en Jesús; por otra parte, la voz del cielo se convierte en palabra de Dios a Jesús. Sea como fuere, los tres momentos (historia, pascua, escatología) pueden y deben vincularse, como hace Mc 1,9-11: en el comienzo de la historia de Jesús se anuncia su plenitud final (cielo abierto) y se ofrece una experiencia de su pascua (Jesús constituido Hijo de Dios como en la resurrección: Rom 1,3-4). Desde esa base, volviendo al principio histórico, podemos suponer que Jesús vino donde Juan, como buscador de Dios y buscador de sí mismo (de su propia identidad), compartiendo la suerte de los hombres y en especial de los publicanos y prostitutas (cf. Mt 21,31). Con ellos se situó, escuchando la llamada de Dios: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me he complacido» (Mc 1,11). Jesús se hallaba hasta entonces en camino de búsqueda de sí mismo, como muchos hombres y mujeres de la tierra. Con ellos ha bajado a las aguas del Jordán, para confesar el pecado de la historia y colocarse en las manos creadoras de Dios. Dios le ha respondido, con palabra y gesto poderoso, reconociéndole como Hijo sobre el mundo.

(11) *Bautismo cristiano, experiencia trinitaria*. Los cristianos posteriores dirán que ese mismo Jesús, bautizado un día concreto por Juan, brotaba eternamente de Dios Padre en el misterio trinitario. Por eso, al bautizarse, ellos proclaman la gran palabra trinitaria de su fe. De esa manera, siendo un signo pascual, el bautismo en nombre de Jesús es signo de iniciación, demarcación y universalidad. Quienes lo reciben nacen de nuevo, insertándose en la muerte y resurrección del Cristo (cf. Rom 6). De esa forma se distinguen y definen a sí mismos, como indicará muy pronto la fórmula trinitaria (en el nombre del Padre, Hijo y Espíritu: Mt

28,16-20). Al mismo tiempo, el bautismo cristiano es signo de universalidad, que supera la división de estados y sexos, como sabe Gal 3,28: «ya no hay judío ni gentil, macho ni hembra...». La circuncisión discriminaba, como signo en la carne (para judíos y varones). El bautismo es igual para varones y mujeres y todos los humanos. El bautismo enmarca la paradoja de la institución cristiana, que es universal y creadora, como el agua, que todos los hombres y mujeres emplean para lavarse y beber. Conserva el recuerdo del pecado (es para perdón), pero expresa y despliega el nuevo nacimiento en amor e igualdad para todos los humanos: se expresa Dios en el agua, en él nacemos, de su vida vivimos. Del origen de los tiempos llega este signo: aceptar y agradecer la vida, ése es el principio de toda confesión cristiana. Convertirlo de nuevo en puro rito, como una condición externa de perdón o salvación, supondría destruir su sentido.

(12) *Bautismo de Jesús, gracia universal* (Mt 28,16-20). Como cristiano anticipado, desde las mismas aguas de juicio y conversión de su bautismo, Juan Bautista ha pedido a Jesús el nuevo bautismo de su gracia (Mt 1,14: yo tengo necesidad de que tú me bautices). Jesús le escucha, pero no puede responderle aún y bautizarle, sino indicar que uno y otro deben cumplir su tarea mesiánica. Lo hará al final de su camino, en la montaña de la pascua, cuando diga a sus discípulos que vayan, ofreciendo a los pueblos el «bautismo en Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Antes que posible rito, objetivado en forma de inmersión en el agua, el Bautismo de Jesús es una gracia y experiencia de renacimiento. Juan bautizaba, evidentemente, en agua, como él mismo ha querido resaltarlo, pero Jesús no bautizará en agua sino en Espíritu Santo y Fuego de Dios, es decir, en el misterio y gracia de su vida, vinculada al Padre y al Espíritu Santo. Tomado estrictamente, el pasaje final de Mt 28,19 no exige (o no supone en primer lugar) el bautismo en agua. Hemos estado quizá muy influidos por una cristología sacramentalista, que define como cristianos a quienes cumplen el rito del agua o un determinado tipo de normas externas. Hemos identificado demasiado fácilmente la cristología (y el cris-

tianismo) con un orden o esquema de creencias muy vinculadas a la cultura de Occidente. Pues bien, el bautismo de Jesús (de tipo trinitario) nos sitúa ante una gracia y tarea más honda: la de bautizar (introducir vitalmente) a los pueblos en el misterio de gracia que forman el Padre, Hijo Jesús y Espíritu Santo. De todas formas, el rito externo, vivido en forma de nacimiento eclesial por la comunidad que acoge al creyente en su seno, constituye un elemento clave de la vida cristiana.

Cf. E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paidea, Brescia 1988; *Giovanni Battista fra Storia e Leggenda*, Paidea, Brescia 1988; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; G. BARTH, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, BEB 60, Sígueme, Salamanca 1986; C. K. BARRET, *Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*, BEB 41, Sígueme, Salamanca 1992.

## BEATO

(↗ *Apocalipsis, arte*). Monje de la Liébana, actual Cantabria, en el antiguo reino de Asturias (España). Vivió en el siglo VIII y escribió un comentario al Apocalipsis, que se leyó durante siglos en las celebraciones dominicales de la liturgia hispana, marcando de un modo poderoso el cristianismo militante y apocalíptico de la Edad Media. Por otra parte, su comentario se ha hecho famoso por los numerosos y bellísimos manuscritos (se conservan unos treinta y cuatro) en que ha sido copiado entre el XI y XIII. Sus dibujos (miniaturas e ilustraciones) de tipo mozárabe (prerrománico), que reflejan los símbolos fundamentales del Apocalipsis, constituyen uno de los testimonios artísticos más importantes de la historia de Occidente. Ellos son un ejemplo de la fuerza de evocación artística de la Biblia. En el fondo de la gran belleza de los dibujos late una protesta aún mayor contra los poderes destructores de lo humano.

## BECERRO DE ORO

(↗ *Baal, toro*). Los toros (*shôr*) pertenecen a la simbología religiosa de la mayor parte de los pueblos conocidos, desde la India (donde son signo supremo de Indra, el poderoso), hasta Egipto (con Apis y Osiris) y Grecia (donde

aparecen vinculados con Zeus). Las excavaciones de Palestina han mostrado que, hasta tiempos bastante recientes (por lo menos hasta el exilio), una parte considerable de los israelitas (que quizá en el santuario de Jerusalén veneraban sólo a Yahvé, Dios sin esposa ni imagen) seguían adorando en otros santuarios al Dios dual, que es Madre divina (Ashera\* de grandes pechos) y padre animal (representado por el signo del Toro, más propio de El y Baal\*, dioses cananeos, que del Yahvé israelita). Ese Toro divino constituye una figura poderosa. Es un animal que puede engendrar en un plano biológico, pero es incapaz de ofrecer cariño y cuidado personal a los hombres y mujeres concretos. El toro que, conforme al relato paradigmático de Ex 32, fue fundido por Aarón y adorado por los israelitas en el desierto, es un animal joven, un becerro (*'egel*), y ésta es la palabra que más ha utilizado la tradición posterior (cf. 1 Re 12,28). Por eso la empleamos aquí, aunque el término y signo del toro\* sea más universal.

(1) *El relato del becerro de oro*. El toro es signo de poderío, engendramiento y riqueza (es de oro), como indica el texto central donde se recuerda su construcción y adoración, precisamente en el momento de la salida de Egipto (Ex 32). Moisés está en el monte de Dios, recibiendo las leyes de Yahvé. El pueblo se cansa de su ausencia (de la ausencia de Dios). Por eso, Aarón, el gran sacerdote, funde un Becerro-Toro, lo eleva sobre una peana sagrada y festeja su grandeza jubilosa en gesto de banquete y baile. «Al ver el pueblo que Moisés tardaba en descender del monte, se acercaron a Aarón y le dijeron: Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros, porque a Moisés, ese hombre que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido. Aarón les dijo: Quitad los zarcillos de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, de vuestros hijos y de vuestras hijas, y traédmelos. Entonces todo el pueblo se quitó los zarcillos de oro que tenían en sus orejas y los trajeron a Aarón. Él los recibió de sus manos, le dio forma con un buril e hizo de ello un becerro de fundición. Entonces ellos dijeron: ¡Israel, éstos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto!» (Ex 32,1-4). Es evidente que en el fondo de este relato

simbólico ha influido el culto de los toros sagrados del reino israelita del Norte que la tradición profética y el Deuteronomio tomaron, como signo idolátrico, a pesar de que el Rey Jero-boam los había identificado con el Dios que «sacó a los israelitas de Egipto» (1 Re 12,28-30). Pero nuestro relato no sólo critica al Dios-Toro del reino de Israel (del Norte), sino que se opone también a una tendencia idolátrica constante de los habitantes de Israel y de Judá, quienes, por lo menos hasta el siglo VI a.C., a pesar de las protestas proféticas, seguían adorando a toros divinos (de Baal o de Yahvé) y a las *asherahs*\* (grandes madres), signos de la diosa. Entre los rasgos principales de este relato y condena del Dios-Toro podemos citar algunos más significativos.

(2) *Moisés y Aarón*. Dos confesiones de fe. Moisés refleja el poder de la palabra, el diálogo con Dios, la religión de la ley y los profetas, el yahvismo sin imágenes. Por el contrario, Aarón es sacerdote: más que la palabra le interesa el culto; más que la libertad de los fieles le importa el poder de lo sagrado, reflejado por el toro. Por eso, está dispuesto a ceder a las peticiones idolátricas del pueblo, como han hecho muchas veces los sacerdotes de Jerusalén y de otros santuarios de Israel. No podemos olvidar que los israelitas podían confesar y a veces confesaban su fe ante el Dios-Toro: «Israel, éste es tu Dios, que te sacó de Egipto» (Ex 32,4). El Toro representa el vigor sexual y la paternidad vital en casi todos los pueblos antiguos: con esa figura se han mostrado Indra y Zeus, Baal y Hadad, lo mismo que otros muchos dioses de oriente y occidente. En esa línea, muchos israelitas habían querido presentar al mismo toro como imagen de Yahvé, Dios poderoso, que ha sacado al pueblo de Egipto. Pero otros muchos israelitas, superando ese nivel del Yahvé-Toro, han confesado su fe en un Yahvé exclusivista, que prohíbe todas las imágenes, incluso la del toro, como se dice en el comienzo del decálogo\*: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto... No te harás imágenes de Dios... No te inclinarás ante ellas» (Ex 20,2-5). Superando ese nivel de paternidad dominadora, representada por el Toro, los creadores de la nueva religión israelita (profetas y sacerdo-

tes) han interpretado a Dios como Señor trascendente y Presencia personal, superando así y negando todos los signos sacrales del toro.

(3) *Signos divinos del Dios-toro*. Teniendo presente lo anterior, queremos poner de relieve algunos rasgos sagrados de la religión del Becerro de oro. (a) El toro es signo de poder divino. No es la expresión de una ley de libertad que conduce a los hombres hacia el desarrollo de su autonomía, sino que representa a Dios como potencia que sobrecoge, como energía vital que les mantiene sometidos. Situado ante ese signo de poder, el hombre pierde su libertad y se convierte en esclavo de un tipo de misterio vital, pues para la Biblia el toro es signo idolátrico, ya que no representa al Dios verdadero, sino a las fuerzas irracionales de la naturaleza y de la vida. (b) El toro está vinculado al sexo: representa a un Dios generador, simbolizado por la fecundidad animal. Por eso es «macho»: está dotado de atributos sexuales, en la línea del culto de la vida; lógicamente, el texto continúa diciendo que, después de haber adorado al toro, el pueblo «se puso a comer y a beber y después se levantó a danzar» (Ex 32,6). Según eso, el Dios-Toro se manifiesta y se celebra en la abundancia de la tierra que produce año tras año su cosecha, en la unión del macho-hembra como fuente de existencia... Estamos en la línea del toro de los cultos de Baal que aparecen en el sacrificio del Carmelo (cf. 1 Re 18). (c) El becerro es de oro. Así representa la riqueza de la tierra, que se vuelve principio de poder. Ciertamente, también la cubierta del arca de Yahvé es de oro (cf. Ex 25,17), pero es oro que refleja una gloria que no puede traducirse en forma de poderes económicos. Por el contrario, en el becerro, el oro es signo de riqueza. Dios mismo tiende a convertirse en principio de poder económico, no en palabra de ley y de esperanza.

(4) *La idolatría israelita*. *Disputa de dioses*. La historia del becerro de oro recoge simbólicamente y sitúa en el contexto fundante de la alianza y renovación de la alianza del Sinaí (Ex 19-34) el pecado fundamental de los israelitas, que una y otra vez han abandonado a su Dios-Yahvé y adorado a los ídolos, representados por el Dios-Toro. Terminada la celebración, des-

pués que los setenta representantes de Israel vieron a Dios en la montaña y comieron ante él (Ex 24,9-12), Moisés penetró aún más en el misterio, en medio de la nube de fuego, para recibir el texto completo del pacto, el código del culto, donde se instituyen y fijan los elementos primordiales del rito sagrado, centrado en el tabernáculo de Dios con sus utensilios, los sacerdotes y los sacrificios (Ex 25-31). Pues bien, mientras Moisés recibe en la montaña la revelación más alta, que se ocupa precisamente de los sacrificios de Yahvé (Ex 29), el resto del pueblo, que acaba de celebrar y ratificar la alianza\* de la sangre (cf. Ex 24), se desentiende del Moisés de la montaña, olvida el pacto de Dios y pide a Aarón, hermano de Moisés y sumo sacerdote (cf. Ex 32,1), que esculpa sobre el llano un becerro de oro, diciendo que «éste es el Dios que ha sacado a los israelitas de Egipto» (Ex 32,8). Entre el Dios de Moisés y el Dios-Toro hay una sutil pero inmensa diferencia. El Dios de Moisés (del Israel canónico) está vinculado a la montaña de la Ley; no tiene rostro ni figura, no puede ser fijado en ningún signo idólatrico (cf. Ex 20,1-3); se le puede y debe honrar matando el toro, pero no es toro, pues no tiene rostro alguno, ni animal ni vegetal. Por el contrario, el Dios de los israelitas del llano, dirigidos por Aarón y los sacerdotes, puede tomar un rostro y revelarse como un toro (poder animal, fuerza del sexo), hecho de oro (economía controlada por los sacerdotes). De uno y otro Dios se puede decir casi lo mismo, de manera que a los ojos de gran parte del pueblo no se diferencian; pero uno (Yahvé de la montaña) abre un camino de humanización intensa, en línea de la fidelidad ética radical, más allá de todas las figuras idólatricas del sexo, fuerza y dinero; el otro (Yahvé del llano) tiende a situar al hombre en el nivel de la naturaleza (toro) y del sistema económico social.

(5) *Disputa de dioses, disputa de grupos*. La historia de Israel, y en el fondo, de todo Occidente sigue estando dominada por el enfrentamiento y lucha entre esas dos maneras de entender al mismo Dios a quien unos y otros (los del monte y los del llano) dan el nombre de Yahvé (El que es). Los del monte apelan con Moisés\* a su trascendencia y Ley sagrada; los del llano apelan

con Aarón\* a su inmediatez vital. Hoy es fácil decir que la razón religiosa estaba representada por la línea de Moisés y la Ley (como dicen judíos, cristianos y musulmanes). Pero debemos reconocer las razones que tenían los israelitas del llano, los del toro que se toca (figura concreta del poder), los del oro que se adora. Ellos quieren un Dios inmediato, que se sienta y palpe, un Dios ante el que todos puedan comer, beber y danzar, en gesto carismático intenso (cf. Ex 32,6). Evidentemente, los sacerdotes, profesionales de la religión, se pondrán de parte del pueblo que más grita, es decir, de la mayoría sedienta de vida inmediata, que quiere comer, beber y danzar, expresando en la excitación de su vida la Vida de Dios, sin problemas ni exigencias morales (cf. Ex 32,21-23). Otros fundadores religiosos (Buda, Jesús) habrían reaccionado quizá de forma pacífica para superar con su palabra y testimonio esa religión del toro sagrado. Pero el Moisés bíblico acude a la espada.

(6) *El castigo de los idólatras*. En este momento de la historia de Israel, el Moisés bíblico no encontró más salida que la violencia sagrada, como sigue mostrando el texto: «Al ver Moisés que el pueblo estaba desenfrenado, por culpa de Aarón que lo había expuesto al ataque de sus enemigos, se puso a la puerta del campamento y dijo: Quien esté de parte de Yahvé, únase conmigo [= A mí los de Yahvé]. Y se unieron a él todos los hijos de Leví. Él les dijo: Así ha dicho Yahvé, el Dios de Israel: Que cada uno se ciña su espada, regrese al campamento y vaya de puerta en puerta matando cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente. Los hijos de Leví actuaron conforme a lo dicho por Moisés, y cayeron del pueblo en aquel día como tres mil hombres. Entonces Moisés dijo: Hoy os habéis consagrado a Yahvé, pues cada uno se ha consagrado matando a su hijo y a su hermano, para que él os dé hoy la bendición» (Ex 32,25-29). Este pasaje se sitúa en la línea del sacrificio de Elías\* (1 Re 18), pero Moisés no mata sólo a los profetas de Baal, sino a un grupo muy importante de israelitas, hermanos suyos, quienes, significativamente, parece que no se resisten.

(7) *Matanza religiosa, fidelidad yahvista*. Estamos ante la primera gran matanza religiosa realizada por hom-

bres (no por una supuesta intervención directa de Dios), dentro de un mismo pueblo, en un tipo de guerra civil religiosa, según la Biblia. El texto puede concebirse como una continuación de la matanza de los primogénitos, en el Éxodo de Egipto, que se celebra en la fiesta de pascua\* (cf. Ex 12-14). Pero hay varias diferencias. En el Éxodo se decía que mataba el mismo Dios, a través de su peste o de las aguas del mar Rojo, destruyendo así a los enemigos del pueblo, para liberar a los hebreos oprimidos. Ahora, ante la montaña de Dios, son unos israelitas los que matan a otros (en un tipo de inquisición religiosa), a través de una masacre en la que cada uno de los guerreros de Dios tiene que estar dispuesto a matar y mata a los miembros más cercanos de su grupo (hermanos, hijos, parientes...). Los del partido del Yahvé de Moisés se estructuran y actúan como ejército de Dios, al servicio de la fidelidad religiosa, que está por encima de todas las restantes fidelidades familiares o sociales. Evidentemente, son unos fanáticos en el sentido más radical de la palabra. Los de Yahvé del llano, los del toro fundido y el oro, no forman partido, no se organizan ni defienden, sino que se dejan matar. Un pasaje como éste, que en principio es más simbólico que histórico, ha influido de forma enorme en la historia de Occidente, llena de guerras religiosas.

Cf. E. HAAG (ed.), *Gott der Einzige. Zur Entstehung des biblischen Monotheismus*, Herder, Friburgo 1985; O. KEEL (ed.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, BibBeitr 14, Friburgo (Suiza) 1980; B. LANG, *Monotheismus and the Prophetic Minority*, Sheffield 1980; X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, Nueva York 1971.

## BEHEMOT

(↗ *Leviatán*). Figura simbólica de carácter monstruoso, que puede tomarse como un tipo de hipopótamo o bestia enorme, a la que los hombres no pueden domesticar. Sólo aparece en la Biblia una vez, en la narración de Job 40,15-24, cuando Dios responde a las cuestiones del hombre sufriente presentándole los dos animales simbólicos, de tipo numinoso y de carácter

ambiguo, que el hombre no puede dominar. Uno es Leviatán, el otro es el nuestro: «Mira a Behemot, al que hice como a ti. Come hierba como buey. Mira: su fuerza está en sus lomos, y su vigor en los músculos de su vientre. Mueve su cola como un cedro... Sus huesos son fuertes como bronce, y sus miembros como barras de hierro» (Job 40,15-18). Siguiendo el ejemplo de Job 40-41, la literatura parabíblica ha vinculado las figuras de Leviatán\* (monstruo femenino de las aguas) y de Behemot, al que ha tomado como monstruo del desierto, interpretándolas como signo de poderes numinosos, incontrolables (cf. *1 Hen* 60,79; cf. *4 Esd* 6,49-52; *2 Bar* 29,4). Por otra parte, el mismo Hobbes, que había vinculado a Leviatán con el poder político, ha interpretado el sistema económico precapitalista con el signo de Behemot, que devora toda la hierba del campo y no deja comer a los restantes animales.

## BEL, DIOSES QUE COMEN

(↗ *Baal, Marduk*). La historia de Bel se encuentra en el cap. 14 de la versión griega de Daniel (LXX), asumida por la Vulgata latina y por las traducciones católicas de la Biblia entre los textos deuterocanónicos. Parece de origen tardío, del tiempo helenista (siglo III-II a.C.) y forma una leyenda ejemplar, de carácter didáctico, dedicada a criticar y ridiculizar a los dioses paganos, como seres muertos que no comen, ni pueden ayudar a los hombres. El texto (Dn 14,1-22) supone que los sacerdotes de Bel (que significa lo mismo que Baal, el Señor), nombre del Dios babilonio Marduk\* (cf. Jr 50,2), fingen que su estatua se alimenta y de esa forman engañan a los devotos, que le llevan comida abundante, que ellos, los mismos sacerdotes, recogen de noche para su servicio. En este contexto, la idolatría aparece vinculada al engaño económico y a la mentira religiosa. Daniel, el sabio israelita, descubre esa mentira de Bel y destruye a su ídolo. Esta crítica tiene un carácter simbólico muy hondo (la religión funciona como sanción de un orden económico en el que los sacerdotes viven de los excedentes alimenticios del pueblo al que engañan). Lógicamente, ella no puede tomarse al pie de la letra en un plano historicista.

**BELLEZA BÍBLICA**

( $\rightarrow$  *imagen, arte*). El Dios de Israel se revela en la palabra que se proclama, se escucha y se cumple, más que en las imágenes de tipo más helenista, que sacralizan lo que siempre existe.

(1) *Las imágenes griegas* tienden a detener al hombre y di-vertirle, en el sentido etimológico: le separan del flujo inmediato de la vida y le colocan ante una semejanza siempre quieta, ante un ídolo que no puede escuchar ni responderle (en un nivel de eternidad imaginaria). En ese aspecto, ellas ofrecen un rasgo peligroso: idealizan o eternizan un momento de la realidad, de tal forma que arrancan al hombre del despliegue de su vida real. En ese sentido, las imágenes (estatuas, figuras literarias) separan al hombre del proceso del tiempo donde los hombres viven cambiando (muriendo) para situarle ante la verdad «eterna» de las ideas, que en el fondo no son más que representaciones incompletas de la realidad. De esa forma, ellas nos separan del encuentro concreto con los otros, propio de toda relación interhumana, para conducirnos a la contemplación solitaria y eterna de lo divino.

(2) *En contra de eso, los israelitas* suponen que la belleza verdadera se encuentra en la palabra que se comparte y que está vinculada al proceso de la realidad real, que sólo existe en el tiempo. Las estatuas no mueren precisamente porque están muertas y por eso quieren ocultar su muerte, situándose en un nivel ilusorio de verdad eterna. Pues bien, la Biblia eleva frente a ellas al hombre de carne que puede morir porque vive, porque es imagen de Dios (cf. Gn 1,26-18; 5,3; 9,6). Desde esa perspectiva se entiende el arte bíblico supremo, que consiste en relacionarse con Dios desde la carne. Precisamente allí donde el hombre deja de buscar una respuesta en las imágenes (deja de evadirse en ellas) puede encontrar su verdad en la palabra concreta del diálogo humano donde se expresa la belleza. Éste es el principio del arte bíblico: que los hombres puedan escuchar la voz de Dios y responderle, siendo simplemente humanos, comunicándose unos con los otros, en el camino de una vida que se encuentra hecha de muerte (de finitud concreta, de diálogo en el tiempo) y que se despliega haciendo posible la

Vida más alta (caminando hacia ella). Sólo en este contexto se puede hablar de un arte que no se evade ni nos lleva hacia el nivel de una verdad «eterna» (expresada en un tipo de hombre universal, que no existe en concreto), sino de un arte o belleza que se encarna en los hombres reales, que aman y mueren, porque son de verdad imágenes de Dios. Arte es vivir en belleza y verdad, comunicándose la vida: arte somos nosotros, el pueblo, la humanidad que ama y engendra, sembrando su semilla de esperanza en los que van naciendo y aprendiendo a ser.

(3) *Dos tipos de arte*. El arte griego tiende a expresar la belleza en imágenes o cuerpos eternos, siempre idénticos, en su radiante juventud, rebosantes de gracia, de fuerza, de triunfo. Los varones y mujeres concretos resultan secundarios, lo que importa y vale son los arquetipos: Apolo o Atenea, Hermes o Artemisa. Por el contrario, el arte israelita descubre la belleza en el hombre o la mujer concreta, que mira y sufre, escucha y responde, ama o espera, sufre y muere: el creyente no tiene necesidad de hacer estatuas, pues descubre la belleza de Dios en aquellos que están en su entorno (varón y/o mujer, niño o mayor, indígena o extranjero). En esa línea israelita, el arte verdadero consiste en escuchar, responder y dialogar con otros hombres, en conversación de ojos y tacto, de trabajo y descanso, en camino de vida hecha de muerte (que se hace muriendo). Por eso, el hombre de la belleza israelita no es un escultor o pintor, que traza figuras con imágenes externas, ni tampoco un escritor que representa la vida en poemas o epopeyas, tragedias o comedias que pueden recitarse sobre un escenario o teatro separado de la vida, sino el profeta que escucha la voz de Dios y de tal forma la vive que se vuelve voz para los otros, es decir, profeta.

(4) *El arte del profeta*. Frente al poeta o escultor que se eleva del mundo para mostrar así lo eterno, el profeta es el hombre que se introduce en el mundo real de los hombres, para dialogar mejor con ellos, descubriendo y cultivando una belleza que se identifica con la misma vida y relación concreta entre los hombres. En el fondo, no hay más arte que el vivir, ni más belleza que el encuentro siempre inmediato de los hombres y mujeres que se miran y

se aman y que, amándose, despliegan y descubren su más honda hermosura. La profecía es palabra en el momento en que se dice, es decir, cuando interpela, y no cuando se conserva muerta, separada de su autor, en un escrito. Por eso, los grandes profetas realizan su obra al decirla y así la dicen, en la plaza pública, sin ocuparse de escribir sus pensamientos. El escultor o poeta de representaciones está separado de aquello que esculpe o dice y de esa forma crea una distancia entre la verdad ideal (idealizada) de sus imágenes y el mundo real de los hombres de carne, que aman, esperan y sufren. Por el contrario, el profeta supera las distancias que separan a los hombres, para que ellos mismos puedan encontrarse y dialogar cara a cara, en una vida que nunca podemos detener, convirtiéndola en idea. El profeta no representa algo externo, no dice algo que está fuera, sino que se dice a sí mismo. Por eso, en un sentido radical, el profeta no escribe palabras que se puedan objetivar en un escrito, pues sólo su vida es «palabra», comunicación de Dios para los otros. Una profecía separada de la vida del poeta pierde su sentido. Los ídolos e imágenes (= ideas) de los poetas paganos, que Israel ha condenado como falsos, tienden a suscitar entre los hombres (y entre los hombres y Dios) una distancia de representación. En contra de eso, los profetas de Israel se han empeñado generación tras generación en superar esa distancia, a fin de que los fieles puedan comunicarse entre sí de manera transparente, de un modo inmediato, desde Dios, apareciendo así como testigos y creadores de humanidad.

Cf. P. EUDOKIMOV, *El Arte del Icono. Teología de la Belleza*, Claretianos, Madrid 1991.

## BENDICIÓN

( $\rhd$  *eucaristía*). La bendición y maldición constituyen un elemento básico de la experiencia religiosa israelita y cristiana, desde las grandes representaciones litúrgicas y éticas del Antiguo Testamento, como el dodecálogo\* de Siquem y los finales de los códigos éticos (cf. Dt 28,1-68; Lv 26,2-38; cf. Dt 30,19), hasta Mt 25,31-45: «Venid, benditos de mi Padre, apartaos de mí, malditos». Benditos son los salvados, malditos los condenados.

(1) *Punto de partida. Tres tipos de bendición*. Esta dualidad de bendición y maldición emerge de un campo de experiencia religiosa que desborda el mundo israelita, pudiendo hallarse unida al plano de la magia (los magos bendicen y maldicen, utilizando a la divinidad) o al campo del encuentro personal con el misterio religioso. Aquí nos interesa la experiencia israelita. Dentro de ella han venido a distinguirse, de manera general, tres estratos o momentos de bendición. (a) El primero, determinado por la religiosidad popular, sitúa la bendición en el campo de la magia: la palabra pronunciada por un hombre dotado de poderes tiene influjo necesario y automático, de forma que se cumple de manera inexorable. En un estadio de ese tipo se sitúan numerosos relatos de la historia patriarcal o de los tiempos primeros de Israel (Gn 27,1-46; 32,26-32; Nm 22,6; etc.). (b) Un segundo estrato, determinado por la experiencia cúllica, sitúa la bendición en ámbito de celebración litúrgica: dejando de ser palabra autónoma que cumple fatídicamente lo que dice, la bendición se convierte en elemento de un culto regulado y sistematizado para la protección del individuo y del conjunto de la comunidad; en ese contexto se sitúan los salmos de bendición u otros textos de carácter celebrativo (Sal 21,4s; 118,26; 115,12-15; Dt 27,12-13). (c) Hay un tercer estrato que está determinado por la experiencia profética: la bendición o maldición de Dios no van unidas a un tipo de liturgia, sino a la vida moral de los hombres. En este plano se hallaría el camino que conduce al Nuevo Testamento: un camino que se manifiesta por ejemplo en Prov 3,33 cuando se afirma que la maldición de Dios amenaza a la casa del malvado mientras que el hogar del justo es bendecido (cf. también Job 31,30); la actitud cristiana acabaría expresándose a manera de pura bendición sin referencia a maldición alguna (cf. Lc 6,28 par). Esta división es buena y nos permite comprender diversos elementos de la historia de Israel. De todas formas, la oposición entre culto (bendición litúrgica) y profecía (bendición moral) resulta quizá unilateral. Profecía y culto no se contraponen de forma tan estricta: la formulación de bendiciones y maldiciones en contexto



de alianza (Dt 28) implica la unión de ambos elementos. Además, dentro de la visión de conjunto del Antiguo Testamento, la bendición se halla poderosamente ligada a la experiencia de promesa y cumplimiento histórico. Por eso es necesario destacar mejor los tres momentos de la bendición: el cúlctico, el histórico y el pactual.

(2) *Bendición y maldición en un contexto cúlctico.* El pueblo israelita, en su proceso de profundización monoteísta, ha ido descubriendo progresivamente el carácter exclusivamente divino del principio de su vida. En esa línea, la bendición aparece, de manera cada vez más clara, como signo de la presencia creadora y transformante de Dios. Un objetivo fundamental del culto en Israel ha sido el asegurar, transmitir y aumentar la bendición de Dios entre los hombres. Por eso, los levitas tendrán que bendecir en nombre de Yahvé (cf. Dt 10,8), diciendo: «El Señor te bendiga y te guarde, el Señor te muestre su rostro radiante y tenga piedad de ti, el Señor te muestre su rostro y te conceda la paz. Así invocarán mi nombre sobre los israelitas y yo los bendeciré» (Nm 6,23). Nos encontramos ante una institución bien fijada (Aarón y sus hijos) cuya finalidad consiste en transmitir la bendición de Dios para los demás hombres. Es normal que ese gesto se realice en un servicio cúlctico. Así lo indican numerosos salmos que aluden a la bendición del sacerdote sobre la comunidad (Sal 115,12-18; 118,26; etc.) o sobre el individuo (Sal 9; 121). En esta mediación cúlctica ocupa un lugar básico el templo como espacio de presencia de Dios (cf. 1 Re 8), lugar de donde irradia su bendición para el resto del pueblo y de la tierra. Al lado del templo, y en una dimensión más reducida, también el rey se ha convertido en mediador de bendición. Actualmente resulta difícil precisar hasta qué punto la bendición de Dios sobre Israel está ligada a la función del rey, aunque los dos rasgos (el más religioso del templo y el más político del rey) se encuentran vinculados en el relato de la dedicación del templo, realizada por Salomón (1 Re 8,1-66). En ese sentido se dirá que el rey mesiánico será transmisor de bendición (cf. Is 11,1-16).

(3) *Bendición de Dios, despliegue de la historia.* El texto base es Gn 12,1-3,

donde por varias veces se repite la palabra bendición: «vete de tu tierra... y de esa forma te convertiré en un pueblo grande, te bendeciré, engrandeceré tu nombre de manera que seas una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan, a quienes te hagan mal maldeciré, a fin de que en ti sean benditas todas las familias de la tierra». Dios escoge a Abrahán y le separa del conjunto de las gentes, para comenzar una historia de bendición. El texto comienza con la promesa incondicionada y absoluta de Dios, que dice a Abrahán: «te bendeciré». Dios actúa así de manera originaria, fundante, creadora. La bendición, que en contexto mágico podía interpretarse como expresión sacral de los poderes cósmicos, se convierte en principio de la historia: Dios escoge al pueblo de Israel y le enriquece, le engrandece y le acompaña en el camino de la vida. A partir de esa palabra primigenia, Israel se descubre como pueblo de la bendición de Dios: en ella se funda lo que tiene y lo que puede, lo que hace y lo que sufre. Todo se sustenta en esa llamada-bendición, en ese don sin condiciones, en la gracia de un regalo creador que hace posible su existencia. Pero esta bendición incondicionada hacia dentro se convierte en condicionada en relación con los restantes pueblos. «Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan.» Israel penetra de esa forma en el campo de la complejidad de las relaciones históricas, viniendo a convertirse en mediador de bendición para los pueblos de la tierra, sea en línea exclusivista (sólo los que actúen bien con Israel recibirán la bendición; quienes la dañen llegarán a ser malditos), sea en línea universalista: habiendo recibido la bendición de Dios, que es gracia, Israel no se cierra en sí mismo, sino que ofrece su poder de presencia gratificante de Dios a los restantes pueblos; los que acepten su oferta alcanzarán plenitud, los que se opongan irán hacia la muerte. Sea cual fuere el sentido de esa mediación, hay en el texto un objetivo evidente: «a fin de que en ti sean benditas todas las familias de la tierra». La meta de la historia no se encuentra en una especie de dualismo ambivalente en el que equivalen mal y bien, bendición y maldición. Dios ha creado la historia con el fin de que culmine en bendición. Frente a la maldi-

ción actual, expresada en un contexto de pecado que proviene de la historia primigenia de los hombres (Gn 2-11), Dios ha inaugurado en Abraham un camino de esperanza que puede ser oscuro y difícil pero lleva infaliblemente hacia la bendición universal (no a la maldición, ni a una equivalencia simétrica entre bendición y maldición). A partir de aquí, la historia se define como aquel proceso donde, a partir de la bendición original que Dios ofrece a Israel, ha de llegarse a la bendición universal para todos los pueblos.

(4) *Bendición y alianza.* Bendición y maldición, situadas ya dentro de la historia de Israel, se definen y realizan en función de la conducta del pueblo. La estructura del tema es bien antigua. Los tratados internacionales de los reyes hititas, concebidos en forma de alianza, terminan con las bendiciones-maldiciones: unas y otras están condicionadas por el cumplimiento o no cumplimiento de los compromisos del pacto. Dentro de Israel hallamos algo semejante: evidentemente, el cumplimiento del pacto se traduce en bendición; la ruptura lleva en sí la maldición para Israel y, de un modo indirecto, para el conjunto de los pueblos. Así lo supone ya Dt 11,29: «Cuando el Señor, tu Dios, te introduzca en la tierra adonde vas para tomarla en posesión, darás la bendición sobre el monte Garizim y la maldición en el Ebal». Según eso, bendición y maldición de Dios se celebran y expresan en un contexto de alianza, de manera que el cumplimiento del amor de Dios (su bendición) ya no depende sólo de la pura iniciativa divina, sino que está determinada por la forma de actuar del hombre. Ciertamente, la palabra original es bendición: Dios ha escogido al pueblo para hacerlo crecer, multiplicarse y bendecirlo (Dt 7,12-15). Pero en manos de ese pueblo se halla el riesgo de la maldición. Ante esa dualidad vive Israel (Dt 27,12-13): «Si obedeces y escuchas la voz de Dios... irán viniendo sobre ti, hasta darte alcance, todas estas bendiciones...» (Dt 28,1-2). «Pero si no escuchas la voz del Señor, tu Dios, poniendo en obra todos los preceptos y mandatos... irán viniendo hacia ti, hasta darte alcance, todas estas maldiciones» (28,15). Nada en la vida se escapa de esta dualidad. El israelita ha penetrado en el dualismo de la actuación de

Dios y en ese campo hay bendición (para los fieles) y hay maldición (de los infieles). Esta bendición no es ya incondicionada. Ciertamente, es expresión de la gracia original de Dios; pero se trata de una gracia que está unida a un tipo de respuesta, es gracia que depende del cumplimiento de unas leyes. Bendición y maldición reciben así su contenido en referencia a la respuesta creadora o destructora de los hombres: la bendición se abre hacia el acto salvador de Dios y culmina en la vida escatológica; por el contrario, la maldición implica ruptura de Israel, quiebra del hombre, condena.

(5) *Experiencia escatológica cristiana. Prioridad de la bendición.* Gn 12,1-3 ha puesto de relieve el carácter primigenio e incondicional de la bendición de Dios y así puede entenderse como promesa de plenitud para el conjunto de los pueblos, a través de Israel (a través de la Iglesia). En esa línea, que podemos llamar abrahámica, se sitúan los textos más significativos del Nuevo Testamento, tanto los del Evangelio (amor incondicional de Dios), como los de Pablo, que habla de la bendición de Dios en Cristo para todos los pueblos de la tierra (cf. Gal 3,14). Ésta es la bendición eucarística, la bendición del Cuerpo y de la Sangre del Señor que se ofrece a todos los hombres (cf. 1 Cor 10,6: eucaristía\*). Pero desde la perspectiva de la alianza, que está en el fondo de los textos del Deuteronomio, la bendición va siempre unida al riesgo de la maldición, es decir, del rechazo de los hombres, que pueden volverse «malditos», no por un Dios que les rechaza, sino por ellos mismos. Por eso, al final triunfa siempre la bendición. En este contexto debemos recordar que, según la tradición del Nuevo Testamento, Jesús ha bendecido a los niños (Mc 10,16 par), lo mismo que el pan de las multiplicaciones (cf. Mt 14,19) y el nuevo pan de la eucaristía (Mt 26,26 y par), ofrecido a favor de muchos, es decir, de todos (Mc 14,24 par). En esa línea, asumiendo la bendición mesiánica de la multitud que aclama a Jesús como rey (cf. Mt 21,9 y par), podemos hablar de la prioridad absoluta de la bendición (que es de Dios) sobre la maldición, que está siempre motivada por la conducta de los hombres, que quieren y pueden separarse de la bendición originaria de un Dios que

quiere seguir ofreciéndoles, a pesar de todo, su bendición. Por eso, la palabra final del Nuevo Testamento es siempre «benedicid a los que os maldicen y orad por los que os desprecian» (cf. Lc 6,26), «benedicid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis» (Rom 12,14).

Cf. X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*. Mt 25,31-46, Sigüeme, Salamanca 1984, 172-181; C. WESTERMANN, *Der Segen im bibel und im Handeln der Kirche*, Kaiser, Múnich 1968.

## BENDICIONES, LAS DIECIOCHO

(↗ *judáismo, oración*). Oración judía que consta de Dieciocho Abrazos a las que después (entre el I y II d.C.), se añadió una, de manera que se hicieron diecinueve. Se le suele llamar la *Tephila* (Oración) o las *Berakhot* (Bendiciones) por antonomasia. El formulario actual ha sido fijado en la diáspora (Babilonia), aunque se han encontrado versiones palestinas más breves, que pueden haber existido ya en tiempo de Jesús.

(1) *Las diez primeras bendiciones*. Las presentamos de manera resumida, poniendo de relieve su contenido: «(1) Bendito eres tú, Yahvé, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios grande, poderoso y terrible, Dios Altísimo que derramas gracias abundantes y creas todas las cosas y recuerdas las misericordias (que tuviste) con los padres y envías un redentor (*goel*) a los hijos de sus hijos, por amor a tu Nombre... (2) Tú eres poderoso... para mantener a los vivos por tu misericordia y para resucitar a los muertos por tu gran piedad, tú que sostienes a los que caen, curas a los enfermos, das libertad a los cautivos y mantienes tu fidelidad a los que duermen en la tierra... (3) Santo eres tú, Santo es tu Nombre y los santos te alaban perpetuamente. (4) Tú das sabiduría al ser humano y concedes al hombre inteligencia. Danos sabiduría, inteligencia y ciencia. (5) Padre nuestro, haznos retornar hacia tu Torah; Rey Nuestro, haz que volvamos a tu servicio, con arrepentimiento perfecto en tu presencia. (6) Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado; discúlpanos, Rey nuestro, porque hemos faltado, pues tú olvidas y perdona. (7) Mira nuestra aflicción, defiende nuestra causa y redímnos pronto por tu Nombre, porque eres redentor

poderoso. (8) Cúranos y seremos curados, sálvanos y seremos salvados, porque tú eres nuestra alabanza. Danos curación perfecta de todas nuestras enfermedades, porque eres Dios Rey sanador perfecto y misericordioso. (9) Bendice Yahvé, Dios nuestro, este año y haz que prosperen todos los frutos; bendice la tierra y sácianos de abundancia y bendice nuestro año como los años buenos. (10) Anuncia nuestra libertad con la gran trompeta y alza una bandera para reunir a todos nuestros dispersos y júntanos de las cuatro partes del mundo. Bendito eres, Yahvé, que reúnes a los dispersos de tu pueblo Israel...». Los orantes responden a cada unas de las bendiciones con un estribillo que dice «Bendito eres, Señor», recogiendo y ratificando el sentido de cada petición. Ellos han comenzado bendiciendo a Dios porque él (Dios) ha bendecido a sus padres, porque ha tenido misericordia de ellos, porque es santo y porque les concede sabiduría y arrepentimiento, entendido como capacidad de retorno (*tesubah*) tras el pecado. Ellos se confiesan pecadores que tienen que volver a Dios, pues Dios les llama y les acoge. Un Dios de puro conocimiento, que dejara a los hombres en su caída, sin posible perdón, no podría aparecer como divino. Desde aquí se define al ser humano como aquel que es capaz de convertirse, superando el mal. Por eso, esta oración llama a Dios Abinu, Padre nuestro, y Malkkenu, Rey nuestro, sabiendo que él puede hacernos retornar (= *hasibenu*) a la Torah. Por eso le presenta como misericordioso y rico en perdón (*hanun* y *marbbeh lisloah*). Es evidente que el judaísmo rabínico, reflejado en este texto, sigue abierto al perdón. Pero es un perdón que debe traducirse en un camino de fidelidad a la Torah: no es licencia para el desenfreno, sino voz que llama al mejor cumplimiento de la Ley.

(2) *Las últimas bendiciones*. Las bendiciones siguientes suponen que los judíos se encuentran oprimidos y dispersos, que carecen de instituciones políticas estables (n. 11) y sufren bajo la amenaza de los arrogantes (n. 12). Conforme a un tema bien atestiguado en los profetas postexílicos, el orante pide a Dios libertad (*herut*), llamándole Reunidor (= *meqabbes*) de los dispersos. Israel aparece diseminado por los cuatro extremos de la tierra y así pide a Dios

que lo congrege o reúna, de modo que el pueblo recobre su propia identidad. En ese contexto se sitúan las dos peticiones más concretas: «Que restaure a los jueces (*sopphetim*) como al principio» (n. 11), de manera que ellos sean portadores de justicia y juicio (*tsedaqah wmispat*) para el pueblo, y «que destruya a los calumniadores (*malsinim*) y a los arrogantes» (n. 12). Algunos manuscritos posteriores presentan a estos calumniadores como *minim* (herejes) y otros como *nosrim* (cristianos). Por eso, esta bendición suele llamarse *birkat ha-minim* o bendición de (= contra) los herejes. Los judíos de aquel tiempo sufrían no sólo bajo la amenaza de enemigos exteriores, sino también de disidentes interiores, cristianos o, lo que parece más probable, gnósticos. Miradas desde esa perspectiva, estas bendiciones funcionan como un elemento de la autoidentificación del grupo, que se presenta como pueblo, vinculado a una ciudad y a un Mesías (Nm 13-15). El orante comienza pidiendo por la comunidad judía, vista como Casa de Israel (*Bet Yisra'el*), en la que destacan tres tipos de creyentes (justos-fieles-ancianos: *tsadiqim*, *hasidim* y *zeqenim*, n. 13). Los justos (*tsadiqim*) encarnan la exigencia de la justicia que pusieron de relieve los profetas. Los fieles (*hasidim*) son los herederos de la piedad profunda de salmistas, sabios y apocalípticos. *Zeqenim* son los ancianos del pueblo: representantes sociales del conjunto de la comunidad que dirigen la asamblea y ofrecen, como padres o mayores, una garantía de continuidad al auténtico Israel. Después de esos grupos aparecen los escribas o *sopherim* que hemos traducido como sabios; ellos, los hombres del Libro, son los que van a determinar desde este momento (siglo I-II d.C.) la historia del judaísmo y así personifican la verdad de los justos/fieles/ancianos. Al lado de ellos aparecen también los buenos prosélitos (*gere-hatse-deq*), a los que se les presenta como justos, pues esperan la reconstrucción de Jerusalén (n. 14) y la llegada de los tiempos mesiánicos (n. 15).

Cf. J. LEIPOLD y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento II*, Cristiandad, Madrid 1973; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús II*, Cristiandad, Madrid 1985, 590-599; R. PENNA, *Ambiente histórico cultural de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, 41-44.

## BENDITA ENTRE LAS MUJERES

(Lc 1,42) (↗ *María, madre de Jesús*). Esta palabra sitúa a la madre de Jesús en el contexto y despliegue de la historia israelita. Así le saluda su prima Isabel: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre. ¿De dónde a mí que venga a visitarme la madre de mi Señor? Porque tan pronto como llegó a mis oídos la voz de tu saludo saltó de gozo el niño en mi vientre. Y bienaventurada la que ha creído, porque se cumplirá todo lo que le ha dicho el Señor» (Lc 1,42-45).

(1) *Fecundidad*. Lucas comienza situando a la madre de Jesús en el lugar donde la vida se define por la fecundidad. Ella es bendita (*eulogémene*) por ser madre, conforme a una visión tradicional en Israel. Siguiendo esa línea, la bendición de María puede ampliarse en línea social, recordando a las mujeres de la historia israelita que no han sido bendecidas por sus hijos, sino por su acción liberadora en contra de los enemigos de Israel. La madre de Jesús vendría a culminar no sólo la lista de madres fecundas (benditas por el vientre), sino también la de mujeres guerreras del principio (Yael\*) o de la culminación israelita (Judit\*). María aparece también como madre del rey (de mi Señor). Las reinas de las que habla la historia israelita son extranjeras (como la reina de Sabá: 1 Re 10,1-13) o figuras divinas rechazadas (la Reina de los cielos: Jr 7,18; 7,17-25). En este contexto debemos recordar como excepción singular a Ester, que es la reina israelita por excelencia, pero sólo en calidad de esposa de un monarca extranjero (Est 2,17.22). María es madre del rey mesiánico israelita y así puede presentarse como *gebira\** mesiánica.

(2) *La creyente*. La madre de Jesús es la *pisteusasa*, la que ha creído, la creyente. Del campo veterotestamentario de la fecundidad bendecida (*eulogémene*) pasamos así al plano de la bienaventuranza mesiánica (*makaria*), que sólo puede conseguirse en ámbito de fe y de seguimiento cristiano. Este paso de la bendición por la maternidad a la bienaventuranza por la fe nos sitúa en el centro de la teología de Lucas. Así lo indica la palabra de una mujer que bendice a María diciendo a Jesús «bienaventurado el vientre que te ha gestado y los pechos que te han amamanta-

do» (Lc 11,27). Ella sitúa a María en el nivel de la maternidad biológica, haciéndola vientre y pechos, cuerpo para engendrar. Así la ve como ha visto a la mujer gran parte de la tradición religiosa (incluso la cristiana) dominada por varones: la mujer es fuerza engendradora, vida hecha principio germinante, como Eva\* (*Havvah*), madre de todos los vivientes (cf. Gn 3,20). En esa línea se podría haber divinizado a María, convirtiéndola en un tipo de Deméter o Gran Diosa. Pues bien, Jesús corrige esa visión, diciendo ¡bienaventurados más bien los que escuchan la palabra...! (Lc 11,28), interpretando así a su madre en la línea de las palabras finales de Isabel ¡bienaventurada la que ha creído! (Lc 1,45).

(3) *Reina madre, reina creyente*. María podía haber aparecido como reina por ser madre. Ésta es la función y sentido de su realeza femenina en perspectiva popular sagrada. Ella sería bendita por su capacidad procreadora. Reinan es, ante todo, dar la vida. Las armas o signos del reinado femenino son el vientre y los pechos, la potencia engendradora, la capacidad nutricia. Como tierra gestante, gleba fecunda, se concibe el reinado de la madre de Jesús en esta venerable palabra de la tradición cristiana que el evangelio ha puesto en boca de una mujer de la muchedumbre: ¡Bienaventurado el vientre y los pechos que te han criado! Pero Lucas ha sentido ya el peligro de interpretar a María en esa perspectiva, en la que ella puede confundirse con las madres sagradas del cielo o de la tierra, diosas de la vida. Por eso ha introducido y superado el *logion* del vientre y de los pechos, hablando de la bienaventuranza de la fe, ayudándonos a comprender la bendición de María como creyente y no como pura madre biológica. En esa línea abre el camino para comprender el nuevo sentido de la natalidad cristiana (nacimiento\*).

## BENEDICTUS

(↗ *bendición, eucaristía, Juan Bautista, Zacarías*). Las oraciones más solemnes de la liturgia israelita son bendiciones, como la de Salomón, cuando dedica el templo (¡Bendito sea Yahvé, Dios de Israel...; 1 Re 8,15; cf. 1 Cr 29,10), y como muchos salmos. Podemos destacar también la de Melqui-

sedec, que empieza llamando a Dios «bendito...», cuando sale al encuentro de Abrahán (= Abram): «Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de los cielos y de la tierra; y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó tus enemigos en tu mano» (Gn 14,19-20), o la de Jetró cuando se encuentra con los israelitas liberados de Egipto: «Bendito sea Yahvé, que os libró de la mano de los egipcios, y de la mano de Faraón, y que libró al pueblo de la mano de los egipcios» (Ex 18,10). Entre todas ellas destaca en el Nuevo Testamento la de Zacarías, llamada *Benedictus*, por la primera palabra de su traducción latina (Lc 1,67-78).

(1) *Las tres estrofas. Zacarías*, que ha estado mudo por su falta de fe, tras el encuentro con el ángel en el templo (Lc 1,20), recobra la voz para bendecir a Dios (*euloguein*), en palabras de fuerte tono sacerdotal y profético, en las que se expresa la vida y vocación de su hijo, Juan Bautista. Las citamos de un modo parcial y las dividimos en tres estrofas: «(1) Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo, suscitándonos una Fuerza (cuerno) de salvación en la casa de David su siervo, según lo había predicho desde antiguo por boca de sus santos profetas. (2) Es la salvación que nos libra de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odian, realizando la misericordia que tuvo con nuestros padres... Para concedernos que libres de temor, liberados de la mano de los enemigos, le sirvamos en santidad y justicia en su presencia todos nuestros días. (3) Y tú, niño, te llamarás profeta del Altísimo, porque irás delante del Señor a preparar sus caminos, para dar a su pueblo el conocimiento de la salvación...», por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, por las cuales nos ha visitado el sol que nace de lo alto (Lc 1,67-78). Esta oración es posiblemente un himno que algunos judeocristianos antiguos han utilizado para poner sus propios ideales religiosos en la boca del sacerdote Zacarías, que aparece así como representante de un grupo sacerdotal y profético de Iglesia primitiva. La tercera estrofa deja clara la función del profeta del Altísimo, que irá delante del *Kyrios*, preparando su camino. Según el texto actual, ese profeta es Juan: anuncia el perdón, proclama la

misericordia de Dios, conforme a las más hondas y constantes esperanzas del Antiguo Testamento (cf. Ex 34,4-7). Es evidente que los judeocristianos y (en general) todos los judíos pueden aceptar ese pasaje, en clave de esperanza israelita, abierta quizá escatológicamente a todos los pueblos de la tierra, pero bien arraigada en la situación de los judíos de aquel tiempo. Pero las referencias a la salvación aparecen menos precisas en las dos primeras partes del himno y pueden separarse de la función de Juan Bautista (y del mismo cristianismo). Son de tipo genérico y emplean una fraseología bastante común entre los círculos nacionalistas judíos de aquel tiempo.

(2) *Benedictus: texto nacionalista judío, texto cristiano*. Las posibles referencias cristianas del texto quedan veladas, sobre todo en las dos primeras estrofas, de tal forma que el canto puede ser aceptado por gran parte de los judíos del tiempo de Jesús, entre los que Lucas sitúa a Zacarías. (a) *La primera estrofa* expresa la salvación en clave regia. Por eso habla de un cuerno o poder de salvación que ha brotado en la familia o casa de David. Todo nos permite suponer que el texto alude a un Mesías político, que tomará el poder para liberar al pueblo de la mano u opresión de los enemigos (los romanos). De esa forma habrían entendido el texto los celotas y otros movimientos de liberación nacional del judaísmo. (b) *La segunda estrofa* acentúa el aspecto religioso de la salvación, situándola en un plano más sacerdotal. Es como si Dios, por medio del Mesías davídico, quisiera liberar al pueblo para hacerle así capaz de ofrecer en Sión (sobre el templo) un culto verdadero. Se unen de esa forma santidad y justicia, términos clave de la tradición profética y de la sacerdotal. Los creyentes del nuevo pueblo de Dios, sacerdotes y profetas, separados ya de los gentiles, podrán disfrutar en paz la salvación sobre la tierra. Ésta es una esperanza claramente israelita que nos sitúa en el centro del pueblo de la alianza. En esta línea, podríamos decir que el celotismo, entendido como interpretación nacionalista del mesianismo israelita, no es algo que los cristianos tuvieron que encontrar fuera de su Iglesia. Dentro de ella han podido existir grupos o, por lo menos, movimientos que eran

tendencialmente celotas. Lucas ha recuperado su recuerdo y mensaje a través de Zacarías y su salmo de liberación nacional, el *Benedictus*. De esa manera ha recreado el Antiguo Testamento dentro del mismo Evangelio, utilizando para ello la figura de este sacerdote, situado en el lugar donde se vinculan y separan templo y profecía. No lo hace por erudición ni simple arqueología, sino por fidelidad evangélica: necesita mostrar el sentido de la práctica israelita de Zacarías, para distinguirla de la práctica mesiánica de Jesús. Zacarías está a la puerta, pero no entra en la iglesia. Su palabra es buena, pero no es aún cristiana. El Evangelio será más que un cumplimiento de la voz de Zacarías, que parece resonar todavía en las palabras de los caminantes de Emaús cuando dicen, muerto ya Jesús, ¡esperábamos que él fuera el redentor de Israel! (Lc 24,21). El mismo Jesús resucitado corregirá a los fugitivos judaizantes de Emaús, ofreciéndole la verdadera interpretación cristiana de la historia: ¡era necesario que el Cristo padeciera estas cosas para entrar en su gloria! (Lc 24,26). Pues bien, en el camino que va de la esperanza legítima del sacerdote Zacarías, inmerso todavía en un contexto nacional judío, al cumplimiento cristiano de esa esperanza nos sitúa Lucas. (c) *Tercera estrofa*. Profeta del Altísimo, los caminos del Señor. Zacarías ha empezado reflejando una esperanza nacional y sacerdotal judía. Pero al fin la acaba superando, pues no presenta a su hijo como sacerdote mesiánico, que reforma el culto religioso de Jerusalén (como habrían querido muchos apocalípticos y entre ellos los de Qumrán), sino como profeta del Altísimo. De esa forma abre la puerta para la novedad del Sol que nace de lo alto, un Sol que para los cristianos se identifica con Jesucristo.

Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, CSIC, Madrid 1983; *Los evangelios de la Infancia I-IV*, BAC, Madrid 1986-1990.

## BESTIA

(↗ *profecía, dragón, seis-seis-seis*). En sentido estricto, bestia (*thêrion*) significa animal salvaje y feroz, con rasgos de monstruo (cf. Ap 6,8). Dn 7,5-11 LXX había aplicado este nom-

bre a los imperios enemigos de Israel. El autor del Apocalipsis lo recrea, para evocar las dos figuras básicas de la perversión político-ideológica de la humanidad, hablando de su surgimiento (anticipado en Ap 11,7), de su lucha contra los fieles (14,2; 16,2.10), de sus relaciones con la Prostituta\* (17,3-17) y de su destrucción por el Jinete de la palabra (19,19-20). La primera Bestia (con rasgos de león, oso y leopardo: Dn 7) es el mal poder político (Ap 13,1-10). La Segunda (el Falso profeta) es el engaño personalizado, la religión hecha mentira, para ruina de los hombres (13,11-18). Ambas provienen del Dragón\* de Ap 12,1-5, que ha sido arrojado a la tierra, para plantear allí su batalla final.

(1) *Primera Bestia. (1) Presentación.*

«Y vi subir del mar una Bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, con una diadema en cada cuerno y un título blasfemo en cada cabeza. La Bestia que vi se parecía a una pantera; tenía patas como de oso y fauces como de león. El Dragón le dio su fuerza, su trono y su inmenso poder. Una de sus cabezas parecía haber sido herida de muerte, pero su herida mortal estaba ya curada. La tierra entera corría fascinada tras la Bestia. Entonces adoraron al Dragón, porque había dado su poder a la Bestia y adoraron también a la Bestia, diciendo: ¿Quién será como la Bestia y podrá luchar contra ella?» (Ap 13,1-4: cf. 13,1-10). Junto al mar primordial se ha colocado el Dragón\* (Ap 12,18), para iniciar la lucha final, convocando a sus subordinados (bestias y prostituta). Por evocación mágica, llamada por el Dragón, sube de allí la gran Bestia. Recordemos que el mar, imagen del abismo, significa para los judíos Occidente: desde la roca de Patmos se mira hacia Oriente la tierra de Asia (segunda Bestia: Ap 13,11), y hacia Occidente, el gran mar insondable que lleva hacia Roma (primera Bestia). (a) En un nivel, la Bestia es una visión literaria, elaborada con imágenes de profecía y poesía, tomadas de la Biblia israelita. (b) Pero en otro plano, desde la experiencia histórica de Juan, autor del Apocalipsis, la Bestia es el imperio que amenaza a los cristianos. Eso significa que ella tiene una incidencia muy concreta en la vida de los creyentes. (c) Muchos cristianos posteriores han identificado la bestia con los nuevos poderes de opresión sistema-

tizada (imperio otomano o soviético, americano o fascista). No es que Juan los cite, pero parece adelantar algunos de sus rasgos, pues él ha descubierto la perversión final de una historia que alcanza su maldad suprema al enfrentarse con Jesús y su Evangelio. Hasta ahora no existía el mal completo, la opresión total.

(2) *Primera Bestia. (2) Rasgos principales.* Habían existido máquinas sacrales destructoras, pero más pequeñas, como se decía en Dn 2 y 7 (con *1 Hen, 2 Bar y 4 Esd*). Pues bien, el autor del Apocalipsis ha contemplado la Gran Bestia, de manera que su descripción se ha vuelto modelo de todas las descripciones y experiencias posteriores. (a) *Tiene diez cuernos y siete cabezas...* (Ap 13,1). Las cabezas simbolizan la totalidad mundana del mal (son siete), los cuernos son reyes, en signo que recuerda al Dragón (cf. Ap 12,3), aunque luego deba interpretarse, para aplicarlo a los emperadores que el autor ha conocido y que le parecen signo de la bestia (cf. 17,11-14). (b) *Esta Bestia es todas las bestias* (Ap 13,2). Cristo expresa (personaliza) todos los poderes y amores de Dios. De modo analógico y contrario, la Bestia de Roma encarna los falsos poderes antes difusos del Dragón (imperios de Dn 2-7), el mal que ha culminado ya y que se expresa como poder antidivino (Mt 6,24 par identifica a la mamona). Los Vivientes\*, animales buenos, eran signo de Dios y de la vida (león, toro, hombre, águila: Ap 4,7). La Bestia, en cambio, es animal perverso, condensación suprema de todos los reinos bestiales de Dn 7 (pantera, oso, león: Ap 13,2). (c) *Bestia herida, imitadora del Cordero* (13,3). En tiempo de Nerón y sus inmediatos sucesores, envueltos en dura guerra civil (54-69 d.C.), pudo parecer que el imperio se acababa y muchos en oriente (no sólo en Judea y Jerusalén) se alegraron. Pero revivió, volvió a crecer más fuerte y hubo personas que interpretaron esa curación como señal divina, muestra de la eternidad de Roma. Juan la interpretó como signo demoníaco: mala imitación de la muerte y pascua redentora del Cordero degollado. (d) *Adoraron al Dragón: «¿Quién será como la Bestia y podrá luchar contra de ella?»* (Ap 13,4). El poder se quiere divinizar: Dragón y Bestia unidos, vinculados en dúo sacral, se vuel-

ven objeto y centro de la religión del imperio. Es evidente que en Roma y sus provincias hay otros movimientos religiosos, gentes que piensan de un modo distinto. Pero en conjunto, como totalidad social sagrada, Roma se ha hecho Iglesia y Estado de la Bestia, suscitando admiración por su poder perverso que Juan toma como destructivo. (e) *Y se le dio una boca que profiere arrogancias...* (Ap 13,5-6; cf. Dn 7,8.20). Estas palabras comparan a la Bestia con Antíoco, que fue a los ojos de Israel el gran tirano, que se elevó orgulloso, para morir luego impotente, castigado por el mismo Dios a quien había despreciado. Ella, la Bestia a quien Satán concede su poder, es el verdadero enemigo de Dios. (f) *También se le concedió luchar contra los santos y vencerlos... y le adorarán...* (Ap 13,7-8). El Apocalipsis sigue actualizando los signos de Dn 7,21. Dios ha permitido que el Dragón actúe, concediendo a la Bestia su poder contra los santos e instaurando su reinado perverso sobre tribus, pueblos, lenguas y naciones. Ya están enfrentados, desde siempre y para siempre, los que adoran a la Bestia (mayoría pervertida) y los que están inscritos en el Libro\* de la vida del Cordero, degollado desde el comienzo del cosmos. En este Libro del Cordero (cf. Ap 5,6), que el profeta ha comido para anunciar el juicio y salvación de Dios (cf. 10,1-11), sólo pueden inscribirse aquellos que no adoran a la Bestia.

(3) *Segunda Bestia. (1) El falso profeta* (Ap 13,11-18) (profecía\*). El Apocalipsis unifica primero las bestias de Dn 7 (todas son una, que se expresa en este tiempo final, a través de Roma) y después las dualiza (la Bestia-Roma tiene dos rostros: uno más político, otro más religioso). El segundo rostro de la Bestia, que depende de la primera y está al servicio de ella, tiene rasgos de falso profeta: «Vi otra Bestia que surgía de la tierra: tenía dos cuernos como de Cordero pero hablaba como Dragón. Ejercía todo el poder de la primera Bestia en favor de ella, haciendo que la tierra y todos sus habitantes adorasen a la primera Bestia, aquella cuya herida mortal había sido curada. Realizaba grandes prodigios, hasta el punto de hacer bajar fuego del cielo sobre la tierra, a la vista de los hombres. Seducía también a los habitantes de la tierra con los prodigios

que se le había otorgado realizar en favor de la primera Bestia, y los incitaba a levantar una estatua en honor de la Bestia que fue herida de espada y revivió» (Ap 13,11-14; cf. 11,11-18). La acción de la Bestia\* del mar (= Occidente, Roma) culmina con esta Bestia de la tierra (religión que viene de oriente), a quien después se presenta como profeta\* falso (cf. Ap 16,13; 19,20; 20,10). Dios se manifiesta por Jesús a los profetas verdaderos (cf. Ap 1,1-3; 10,7; 22,6-19), que dan testimonio dejándose matar por la primera Bestia (cf. 11,1-13). En contra de ellos eleva el Dragón a los profetas falsos, representados por la segunda Bestia, que será un símbolo de los sacerdotes y/o filósofos de la primera Bestia, funcionarios y servidores de su principio de violencia. Ap 6,15 citaba a reyes, nobles, comandantes militares, ricos y poderosos de la tierra, que servían al poder supremo del mundo y ocultaban su rostro ante Dios y su Cordero. Todos se condensan ahora en esta Bestia, que es la falsa cultura al servicio del imperio. La primera Bestia (Bestia\* del mar) era el Poder duro, con rasgos coactivos y militares. Esta segunda Bestia es la religión y/o cultura opresora al servicio de la primera.

(4) *Segunda Bestia. (2) Rasgos principales.* Nadie la había descubierto ni descrito todavía con la precisión del Apocalipsis. (a) Tiene dos cuernos semejantes a un cordero... pero habla como Dragón (Ap 13,11-12). Actúa al servicio del Dragón, para que todos queden admirados de su fuerza y le rindan reverencia. Es inteligencia y palabra vendida a la Bestia, mentira hecha opresión sistematizada. Más que el poder de las armas y más que las posibles penurias económicas, al autor del Apocalipsis le preocupa esta Bestia, que es peligrosa porque pone su gran poder al servicio de la primera Bestia. (b) Y hace grandes señales... (13,13-15), como los profetas falsos, capaces de engañar, si fuera posible, a los mismos elegidos (cf. Mc 13,22 par). Estamos en un mundo hecho feria de ilusiones y mercado de múltiples engaños. Entre ellos resalta nuestro texto dos signos que se oponen a los signos de los auténticos profetas (cf. Ap 11,5.11): Hará que baje fuego, posiblemente a través de trucos técnicos, encendiendo a distancia una llama, en un acto de culto oficial; hará que construyan estatuas de la primera



Bestia, pero de tal forma que parezca que están vivas. En el culto imperial de Asia se alude a estatuas parlantes, capaces de emitir sonido cuando el aire las atraviesa. Estamos en un mundo dominado por el deseo de prodigios, de engaño pseudoreligiosos, de curiosidad sacral y credulidad supersticiosa. En el fondo de esos trucos, posiblemente marginales, destaca Juan el gran engaño: el culto imperial que destruye y esclaviza a los humanos. El Estado se ha convertido en principio de moral. Por eso, su religión es un engaño: fuego falso, palabra mentirosa.

(5) *El signo de la Bestia*: «Y hace que todos, grandes y pequeños, lleven la señal (de la Bestia) en su mano o en su frente, de manera que no pueden comprar ni vender si no la llevan...» (13,16-17). Pasamos del plano sacral al económico, donde se expresa el último sentido del saber y de la ciencia, la más honda religión imperial. Quien no lleve el signo de la Bestia, quien no adore su poder, no puede comprar ni vender: queda expulsado del mundo comercial del imperio. Éste era el problema discutido en los mensajes o cartas a las iglesias (Ap 2-3): en el fondo de la prostitución\* y de los idolocitos\* (pactar con el poder, comer de su comida) hay un problema económico. Todo el comercio está en manos de un imperio estructurado de forma sacral: sólo puede disfrutar la economía y cultura de Asia quien asuma los principios de sacralidad de Roma, defendidos por los filósofos y sacerdotes de la segunda Bestia. Para participar de la vida del Imperio, los cristianos tienen que aceptar la política imperial en sentido externo (orden cívico, intercambios económicos) e interno. Para Juan, el Evangelio implica una enmienda a la totalidad política de Roma. Otros grupos cristianos (los de Balaam\* y Jezabel de Ap 2-3) entienden las cosas de manera distinta. El Apocalipsis, en cambio, sabe que es aquí donde se juega la fidelidad de los cristianos (cf. 13,10: quien al exilio al exilio, quien deba morir que muera).

(6) *Identidad de la Bestia* (seis-seis-seis\*, Roma). Hay dos bestias, pero la segunda depende de la primera y tiene un sentido más genérico. Por eso, al autor del Apocalipsis y a los investigadores posteriores les ha interesado la identidad de la primera Bestia, tema que sigue intrigando a muchos curio-

sos, e incluso creyentes, hasta el momento actual. Algunos piensan que en esa identificación está el secreto no sólo del Apocalipsis, sino de toda la Biblia e incluso de la historia humana, leída desde la perspectiva de la acción de Dios. «Las siete cabezas son siete montes sobre los que está sentada la mujer. Son también siete reyes, de los que cinco ya perecieron, uno existe todavía, el otro aún no ha llegado, pero cuando llegue ha de durar poco. En cuanto a la Bestia que era, pero ya no es: ella es el octavo rey, forma parte de los siete y marcha hacia la perdición. Los diez cuernos que has visto son diez reyes que aún no han recibido reino pero que compartirán el poder con la Bestia, como si fueran reyes, durante un breve espacio de tiempo. Éstos tendrán un solo consejo, y darán su fuerza y su poder a la Bestia. Harán la guerra al Cordero, pero el Cordero los vencerá» (Ap 17,9-11). Éste es sin duda un texto cifrado que sirve para mostrar la identidad de la Bestia, que, de alguna manera, se identifica con el emperador y/o el Imperio de Roma. Ha de vincularse, sin duda, al número misterioso (6-6-6), que aquí parece estar relacionado con el tema de siete montes (= colinas) de Roma, que se aplican a sus emperadores, pero que no pueden llegar a ser siete (número de Dios) y permanecer así para siempre, en gesto de divinización, pues sólo Dios permanece. Cinco han pasado ya: son la historia imperial romana, vista desde el Apocalipsis. Está reinando el sexto emperador, que parece muy cruel, pero que no es el último, pues falta aún lo peor. El reinado del Séptimo será breve: no puede permanecer ni triunfar, porque Siete de verdad es Dios y el imperio sólo es un seis que se repite sin cesar, en giro de muerte (13,19). Vendrá un Octavo que no puede ser ya nuevo, pues no hay nada tras el falso siete, de manera que puede entenderse como reencarnación satánica de uno que ha sido ya satánico en el tiempo precedente. Pues bien, para establecer la identidad de la Bestia debemos contar a los emperadores romanos que van desde César o desde Augusto, hasta el momento en que escribe el autor, en los años de Nerón, Vespasiano, Tito o Domiciano, como indicaremos. Entre esos emperadores pueden incluirse o no incluirse Galba, Otón y Vitelio, pues sus reinados fue-

ron muy cortos y no estuvieron reconocidos por todos (los autores latinos del tiempo se dividen al respecto). Éstas son las cuatro listas posibles, que incluyen, en cada caso, a seis emperadores, el último de los cuales sería el del tiempo del libro del Apocalipsis: (1) *Primera lista*: César (49-44 a.C.), Augusto (31 a.C.-14 d.C.), Tiberio (14-37), Calígula (37-41), Claudio (41-54), Nerón (54-68). (2) *Segunda lista*: Augusto (31 a.C.-14 d.C.), Tiberio (14-37), Calígula (37-41), Claudio (41-54), Nerón (54-68), Vespasiano (69-79). (3) *Tercera lista*: Nerón (54-68), Galba (68-69), Otón (69), Vitelio (69), Vespasiano (69-79), Tito (79-81). (4) *Cuarta lista*: Nerón (54-68), Galba (68-69), Otón (69), Vespasiano (69-79), Tito (79-81), Domiciano (81-96). La primera empieza en César y acaba en Nerón, la segunda empieza en Augusto y acaba en Vespasiano; las dos últimas empiezan en Nerón y pueden acabar en Tito o Vespasiano, según se incluya o no a Vitelio como emperador. Junto a los emperadores (= cabezas) hay otros signos para interpretar el sentido del 6-6-6 de Ap 13,18, partiendo del número seis (que estaría vinculado al emperador del tiempo en que escribe Juan).

(7) *El número de la Bestia. Un tema actual*. También nosotros seguimos amenazados por la finitud del mundo y de los imperios (nunca llegarán al siete de Dios). Estamos a merced de la furia grande del Dragón, a quien queda poco tiempo (cf. Ap 12,12). La Bestia que venga como siete no podrá permanecer (sólo Dios es Siete). Tras ella, como a reencarnación de un mal emperador (a nuestro juicio Nerón: ¡siempre estamos bajo un Nerón!), volverá la gran Bestia: querrá retornar, resucitar como Jesús, para imponer su dominio sobre el mundo, pero no podrá, porque su tiempo es muerte que acaba. Desde esa perspectiva, leamos las listas de nuevo: Juan escribe desde su tiempo, destacando los signos escatológicos. El enfrentamiento de Bestia imperial y Cristo ha llegado al paroxismo o momento de no retorno: ante la inminencia del fin, desde la plenitud ya conseguida, habiendo descubierto la proximidad del abismo, puede escribir y escribe un libro de esperanza para sus cristianos. (a) No ha querido dar nombres concretos... Parece que, como en Ap 13,18, le sigue interesando sobre todo el simbo-

lismo de los números perfectos (siete) e imperfectos (seis...): nos hallamos siempre al final de un fatídico seis, en el límite de un tiempo corto, enfrentados con la brevedad completa (un siete muy pequeño que no logra mantenerse) y amenazados por el pozo del abismo\*, del que brota el octavo, que no es tal, puesto que es retoño de la muerte. Ese juego de números, esa experiencia de finitud inestable o muerte que retorna para perecer... viene a mostrarse como elemento constitutivo de nuestra dura y sangrienta historia humana. (b) Juan parece influido por el mito de un Nerón, figura bestial del pasado que vuelve para dominar la historia, pero sin lograrlo, porque en el pasado verdadero está Jesús, que se hace presente para culminar su camino y celebrar las bodas (Ap 21-22). La Bestia viene de un pasado de muerte, es reencarnación de lo más perverso de la historia: es un Nerón revivido incapaz de triunfar. Con Nerón hemos alcanzado la cota suma de maldad: no habrá nuevas y más altas perversiones sobre el mundo. Vuelve Nerón de la muerte y no podrá permanecer, porque es solamente violencia que acaba. Que confíen los cristianos: nadie podrá torturarles más que Nerón y sobre Nerón está el Jesús Cordero, ya presente.

(8) *La verdad del Apocalipsis*. Externamente hablando, esa visión de Juan no se ha cumplido... La historia del imperio ha continuado, indiferente a sus cálculos... Nuevas opresiones, superiores a las antiguas de Nerón, han llegado sobre la Iglesia de Jesús y los humanos. La historia ha seguido y un día los mismos obispos cristianos y los emperadores romanos terminaron dándose la mano y descubriendo intereses comunes en sus intereses (o tareas) particulares y en sus formas de mandar (servir) sobre la tierra. ¿Quiere decir eso que el Ap ha fallado? Evidentemente, en un sentido, el Ap ha fallado: parecía anunciar un fin inminente (tras el siguiente, breve, emperador) y no ha llegado (al menos como parecía anunciar): han seguido existiendo en Roma emperadores y después de algo más de dos siglos (el autor del Apocalipsis escribe hacia el 95 d.C.) ellos han pactado con la Iglesia (edicto de Milán y pactos sucesivos, al comienzo del siglo IV). Pero en medio de ese no cumplimiento (propio, en otro plano, de Jesús y Pa-

blo, con su espera inmediata de Reino), el Apocalipsis ha podido ofrecernos su experiencia superior, una visión más alta de la complejidad y riqueza de la historia cristiana. Este fallo o error de perspectiva de Juan le ha permitido expresar de modo insuperado el riesgo de ruptura y destrucción de nuestro mundo, abriendo, al mismo tiempo, un camino de esperanza. El Apocalipsis es uno de aquellos libros que más han acertado y siguen acertando: su modo de entender la opresión perversa de la política imperial y de pedir resistencia y fidelidad a los cristianos constituye uno de los más altos testimonios de clarividencia humana.

Cf. R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Clark, Edimburgo 1992; A. FARRER, *A Rebirth of Images. The making of St. John's Apocalypse*, Beacon, Boston 1949; S. GIET, *El Apocalipsis y la Historia*, Taurus, Madrid 1960; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; U. VANNI, *El Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2004; K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, Londres 1987.

## BETEL, CASA DE DIOS

(↗ templo). El texto clave de la tradición de Betel dice así: «Jacob llegó a un cierto lugar y durmió allí, porque ya el sol se había puesto. De las piedras de aquel paraje tomó una para su cabecera y se acostó en aquel lugar. Y tuvo un sueño: Vio una escalera que estaba apoyada en tierra, y su extremo tocaba en el cielo. Ángeles de Dios subían y descendían por ella. Yahvé estaba en lo alto de ella y dijo: Yo soy Yahvé, el Dios de Abrahán, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia... Cuando Jacob despertó de su sueño, dijo: Ciertamente Yahvé está en este lugar, y yo no lo sabía. Entonces tuvo miedo y exclamó: ¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios y puerta del cielo. Se levantó Jacob de mañana, y tomando la piedra que había puesto de cabecera, la alzó por señal y derramó aceite encima de ella» (Gn 28,10-18). Éste es un texto etiológico que quiere explicar, desde la perspectiva israelita, el sentido sagrado de un lugar, llamado *Bet-El* (Casa de Dios), con una piedra que se supone lugar de presencia de Dios, signo cultural donde se vinculan

tierra y cielo. Las religiones anteriores contarían el origen y sentido sagrado de aquel lugar de otra manera. Pero en un momento determinado los israelitas asumieron el valor «divino» del santuario de la piedra o roca de Betel, elaborando desde esa perspectiva esta «leyenda cultural», conforme a la cual el mismo Yahvé, protector de Jacob y padre del pueblo, aparece como fundador de este lugar sagrado. El santuario israelita (o preisraelita) de Betel se cita, por ejemplo, en Gn 12,8; 31,13; 35,1; 1 Sm 7,16; 10,3). El culto de Betel ha sido mirado con recelo por la tradición deuteronomista (Pentateuco\*) y profética, que lo considera vinculado a los toros\* idolátricos, opuestos a Yahvé (cf. 1 Re 12-13; cf. Am 3,14; 4,4; 5,5-6; 7,10-13; Os 12,4). Por otra parte, hay numerosos textos arameos del siglo VII a.C. en los que se cita un Dios Betel, como figura independiente. Quizá existía en los profetas ese recuerdo de que Betel era un Dios que había sido parcialmente asimilado a Yahvé, pero que conservaba elementos paganos, no israelitas. En esa línea deben entenderse algunos textos proféticos como Jr 48,13; Am 5,5; Os 4,15; 10,15. Sea como fuere, la palabra *betel* o *betilu* se ha empleado y se sigue empleando para aludir a unos santuarios en los que se veneran especialmente las piedras sagradas. Al lado de la piedra o roca sagrada, conocida en muchas religiones, hay otros *betilus*, como son un árbol o un río, una cueva o un monte... Desde la nueva perspectiva bíblica, la señal básica de Dios ya no es la piedra del santuario de Betel (donde los israelitas siguieron adorando a Dios hasta la unificación del culto en Jerusalén, en los años que preceden y siguen al exilio), sino el mismo Jacob fugitivo. El signo de Dios no es ya la piedra, sino Jacob, un hombre débil y fuerte, astuto y creyente, que huye de la persecución de su hermano. En esa línea se podrá decir que la «casa de Dios» son los hombres, como ha puesto de relieve el evangelio de Juan, cuando interpreta a Jesús como el auténtico «Betel»: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios que suben y bajan sobre el Hijo del Hombre» (Jn 1,51).

Cf. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, 227-250; M. OLIVA, *Jacob en Betel: visión y voto. Estudio sobre la fuente E*, Monografías Bíblicas, Verbo Divino, Estella 1975.

## BETSABÉ

(↗ *genealogía*). Es la cuarta de las mujeres de la genealogía de Jesús, según Mt 1,6, pero no aparece con su nombre, como las tres anteriores (Tamar\*, Rahab y Rut), sino sólo como «la mujer de Urías», de la que David engendró a Salomón. Según 2 Sm 11-12 y 1 Re 1-2, ella ha jugado un papel irregular e importante en la historia de las genealogías de Israel, lo mismo que las otras tres mujeres. El texto la presenta como hija de Eliam (2 Sm 11,3) y pertenece con toda probabilidad a la aristocracia preisraelita de Jerusalén. Está casada con Urías, un soldado significativo, del ejército de David, un hitita, de origen probablemente cananeo, anterior a la conquista de Jerusalén por David. Urías podría ser un mercenario, que ha venido del extranjero para servir a David; pero es más probable que forme parte de la aristocracia cananea de Jerusalén, asimilada por David tras la conquista de la ciudad (cf. 2 Sm 5,6-9). Posiblemente tampoco Betsabé es israelita; pero al texto no le importa eso, sino la manera como ella ha sabido aprovechar las circunstancias (su adulterio, el asesinato de su marido) para ascender en la corte del rey. En las historias de la primera parte de su vida (2 Sm 11-12) ella parece pasiva; no sabemos nada de lo que piensa, ni siquiera sabemos si tiene hijos de su matrimonio anterior ni si tiene la esperanza de que el hijo que engendra con David llegue a ser rey. El texto la presenta bañándose en la terraza de su casa, posiblemente para purificarse después de la impureza menstrual. Este detalle es significativo, pues nos hace saber que el hijo que espera, tras haberse acostado con David, no puede haber sido engendrado por Urías, que está luchando lejos, al servicio del rey que se acuesta con su mujer. Para el narrador de la historia, ella seguirá siendo la mujer de Urías, probablemente una extranjera (cf. 2 Sm 12,9.10.15; Mt 1,6). Todo eso cambia en la última parte de su vida (en 1 Re 1-2), cuando David está muriendo y Adonías, otro de sus hijos, nacido de otra mujer (cf. 2 Sm 3,4), quiere tomar el poder y se corona como rey. En este momento, Betsabé aparece como *gebîra\**, mujer poderosa, madre del que va a ser monarca. Es ella la que con Na-

tán, el profeta, trama y dirige el golpe palaciego, convenciendo a David para que proclame a Salomón como sucesor sobre su trono. Ella influye también en su hijo Salomón, para que mate a Adonías, su hermano de padre, que sigue queriendo ocupar el trono. Así aparece como una mujer intrigante y poderosa, que influye sobre David (como David había influido sobre ella al principio), dirigiendo dramáticamente los destinos de Israel, en los momentos básicos del cambio de reinado de David a Salomón, el nuevo rey, que aparece así como mestizo, hijo de David y de la mujer de un extranjero (una extranjera). El evangelio de Mateo ha querido poner bajo su luz la figura y obra de María, la madre de Jesús.

## BIBLIA

Plural griego de *biblion*, libro; significa «los libros» o, mejor dicho, el Libro por excelencia, tal como ha sido aceptado canónicamente por judíos (Biblia hebrea) y cristianos (Antiguo Testamento hebreo, con los deuterocanónicos griegos de los LXX, más el Nuevo Testamento) y de algún modo por musulmanes (Corán). Sólo las religiones monoteístas o proféticas (judaísmo, cristianismo, islam), que ponen de relieve la personalidad de Dios, que se revela o manifiesta a través de las palabras y gestos (acciones) de unos profetas especiales, concebidos como mediadores o reveladores dentro de la historia, suelen tener una Biblia estrictamente dicha, es decir, un libro de la revelación de Dios a través de esos profetas. Ciertamente, judíos, cristianos y musulmanes pueden aceptar de algún modo un tipo de «Biblia cósmica» (Dios habla por el mundo) y sobre todo una «Biblia interior» (Dios habla por el corazón). Pero ellos aceptan y veneran de un modo especial un Libro o libros puestos por escrito en los que Dios ha fijado su Palabra. Esto nos permite distinguir y vincular tres biblias y tres revelaciones.

(1) *Hay una revelación y una Biblia cósmica*, pues Dios habla por la naturaleza, como han destacado las religiones paganas. En ese sentido, todos seguimos siendo de alguna forma paganos: vemos a Dios y oímos su voz en el hermano sol, en la hermana luna, en la madre tierra y en la hermana muer-

te. El primer libro de Dios es el mundo del que formamos parte. En esa línea se sitúan aquellos que ponen de relieve la presencia o manifestación de Dios en los fenómenos básicos del cosmos, especialmente en los procesos de la naturaleza (vida y muerte, cielo y tierra, plantas y animales, hombres y mujeres...). Éstos tienden a ser politeístas o panteístas; no tienen una Biblia especial, pues su libro es el mundo y los diversos mitos de sus dioses, que suelen transmitirse de forma oral, aunque a veces toman forma escrita, como libros sagrados (el *Popol Vuh* entre los mayas, el *Libro de los muertos* en Egipto, los *Vedas* en la India, etc.).

(2) *Hay una revelación y Biblia del corazón.* Las religiones místicas, más propias del lejano Oriente (hinduismo, budismo, taoísmo), acentúan la presencia de Dios en el interior humano. Según ellas, más que en el mundo, lo divino se despliega y manifiesta en el mismo proceso de interiorización, en la experiencia de liberación mental, en la hondura o vacío (= plenitud) de la mente que se siente unida al Absoluto. Estas religiones tienden a ser panteístas. Pueden tener un tipo de libros sagrados, más o menos importantes (las *Upanishads* de la India, el *Tao* de China, la *Tripitaka* del budismo), pero estrictamente hablando su Biblia es la vida interior de cada hombre o mujer, que descubre lo divino dentro de sí, a través de un tipo de yoga o meditación trascendental. Los panteístas suponen de algún modo que todo es Dios, de manera que no suelen tener una Biblia especial, pues Dios se manifiesta en cada una de las cosas: en la naturaleza exterior, en la vida de los hombres, en la cultura. En esa línea se podrían citar las palabras de san Pablo en 2 Cor 3-4, cuando afirma que la Escritura o Carta de Dios está escrita en nuestros propios corazones. Sin esta Biblia interior, sin esta Palabra de Dios que resuena en nuestro interior, no se puede hablar de revelación de Dios.

(3) *Hay, finalmente, una Biblia histórica,* más propia de las religiones proféticas, que defienden la existencia de hombres especiales (Moisés, Jesús, Mahoma) por medio de los cuales Dios se ha manifestado o encarnado de un modo especial, tal como lo expresan los libros sagrados. Las religiones proféticas pueden afirmar en un nivel la

existencia de una teofanía y Biblia cósmica, diciendo que Dios se manifestará por los grandes fenómenos y procesos de la naturaleza. Ellas admiten también la Biblia interior del corazón, por la que Dios habla directamente a cada hombre. Pero eso no les basta. Ellas añaden que existe una teofanía histórica, que ha quedado fijada en unos libros sagrados, en los que se recoge la palabra o experiencia de unos profetas, que aparecen como transmisores de la Palabra de Dios. En esa línea podemos afirmar que, para los judíos, musulmanes y cristianos, la teofanía y profecía se acaban identificando y las dos se concretizan por fin en las Escrituras. «De muchas maneras puede revelarse y se ha revelado Dios en otro tiempo, pero básicamente lo ha hecho a través de los profetas...» (cf. Heb 1,1).

Cf. F. COMTE, *Los libros sagrados*, Alianza, Madrid 1995; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

## BIEN Y MAL, VIDA Y MUERTE

(↗ *alianza, bendición, chivos, pecado*). El tema de la distinción y de la superación del bien y del mal constituye uno de los elementos fundamentales de la identidad bíblica.

(1) *La distinción del bien y el mal* se sitúa en el centro de la teología de la alianza, tal como la ha formulado el Deuteronomio: «Mira, hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal: Si obedeces los mandatos de Yahvé, tu Dios, que yo te promulgo hoy, amando a Yahvé, tu Dios, siguiendo sus caminos, guardando sus preceptos, mandatos y decretos, vivirás y crecerás; Yahvé, tu Dios, te bendecirá en la tierra adonde vas a entrar... Pero si tu corazón se aparta y no obedeces, si te dejas arrastrar y te prosternas dando culto a dioses extranjeros, yo te anuncio que morirás sin remedio, que después de pasar el Jordán y de entrar en la tierra para tomarla en posesión, no vivirás muchos años de ella» (Dt 30,15-18). El texto concluye citando como testigos de esa distinción al cielo y a la tierra, definiendo así la identidad del hombre como ser que puede escoger el bien (que se identifica con la vida) y evitar el mal (que se identifica con la muerte). El hombre aparece así como viviente que desborda y sobrepasa

sa sus límites biológicos, por su relación moral con Dios. En este plano, viene a mostrarse como un ser moral, alguien que puede elegir entre Dios (el camino de la vida) o el mal (el camino de la muerte).

(2) *Pero la palabra más honda de la Biblia lleva más allá del bien y del mal, como sabe ya de alguna forma el relato del paraíso\* y del pecado. Dios pide a los hombres que no coman del árbol del conocimiento de bien y el mal, pues la verdad del hombre se sitúa en un plano más alto, de gracia. De esa forma puede y debe interpretarse la palabra de Jesús, cuando pide a los hombres que superen el talión (amar\* a los enemigos) y que no juzguen a los otros (juicio\*). Éste es el mensaje que está en el fondo de la teología paulina de la gracia\*, entendida como experiencia de un bien que trasciende el plano del bien y del mal. De esa forma se plantea lo que pudiéramos llamar la teodicea\* del exceso o desbordamiento vital: hay en la vida del hombre algo más grande que la lucha entre el bien y el mal, en contra de lo que han supuesto los dualismos\* de tipo apocalíptico.*

## BIENAVENTURANZAS

(↗ *bendición, pobres, gozo*). Las bienaventuranzas suelen ser sentencias de tipo sapiencial que declaran la suerte y felicidad de algunas personas especiales. Así aparecen con cierta frecuencia en el Antiguo Testamento, sobre todo en los salmos: «Bienaventurados los que habitan en tu casa para siempre [Sal 84,4]; bienaventurados los que guardan el derecho, los que cumplen las justicia... [Sal 106,3]; bienaventurados todos los que confían en Dios» (Is 30,18). Jesús ha tomado este género literario y le da dado un sentido escatológico vinculado a su mensaje. En el Nuevo Testamento aparecen en dos versiones, la de Lucas y la de Mateo. Hay también bienaventuranzas en otros libros, como el Apocalipsis.

(1) *Bienaventurados los pobres. Texto de Lucas*. Éstas son las tres primeras bienaventuranzas de Lucas: «¡Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el reino de Dios, felices los que ahora estáis hambrientos, porque habéis de ser saciados, felices los que ahora lloráis, porque vosotros reiréis!» (Lc 6,20-21). En un primer momento, estas pa-

labras pudieran encontrarse en otros textos de aquel tiempo: en los capítulos finales de *I Henoc*, en *Test XII Pat* y en las sentencias de varios rabinos. Jesús llama felices a los pobres, especificados después como hambrientos y llorosos, no por lo que ahora tienen (o les falta), sino porque su suerte ha de cambiar: se acerca el juicio, se invierten los papeles de la historia y los que estaban alienados y oprimidos vendrán a recibir la herencia de la vida. Lógicamente, en ese contexto se hacen necesarias las antítesis o malaventuranzas: «Pero, ¡ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido el consuelo! ¡ay de vosotros los ahora saciados...!» (Lc 6,24-25). La primera bienaventuranza es la más general, tanto por el sujeto (pobres: todos los oprimidos, tristes y/o enfermos del mundo) como por el predicado (se les ofrece el Reino, el mundo nuevo). Al decir «bienaventurados los pobres», Jesús hace una elección: los privilegiados de Dios son precisamente el desecho de la tierra. Es evidente que al obrar así Jesús suscita un camino de vida: todos los humanos y en especial los más dotados han de hacerse servidores de los pobres. Esa bienaventuranza primera se divide luego de manera que aparecen por un lado los hambrientos (pobreza más económica) y por otro los llorosos (pobreza más psíquica). La carencia se vuelve así expresión de caída integral. De manera correspondiente, el Reino se expresa también en dos señales: es hartura (más económica) y felicidad (más anímica). Es evidente que allí donde se escucha la palabra de gracia de estas bienaventuranzas de Jesús, la vida humana debe convertirse en expansión (explosión) de fuerte gracia: llevar hartura donde hay hambre, felicidad donde se esconde y triunfa la desdicha. Si se unen con las malaventuranzas, las bienaventuranzas expresan una enseñanza normal del Antiguo Testamento, recogida también en el Magnificat o canto de la Madre de Jesús (Lc 1,46-55). Ellas nos sitúan ante la inversión final, ante el Dios de la justicia y del destino, que transforma las suertes de los hombres, como sabe la historia parabólica de Ester. En ese plano, las bienaventuranzas serían sentencia judicial sobre el transcurso de la historia: expresan una ética del juicio, justicia inexorable que planea

sobre los humanos. No serían aún Evangelio. Pero, leídas desde el conjunto de la vida y mensaje Jesús, ellas proclaman una enseñanza mesiánica que trasciende la inversión y el juicio normales de un tipo de religión de ley. Ciertamente, Jesús ha sido profeta israelita, mensajero de la justicia de Dios, pero, como sabe Mt 7,1 par (¡no juzguéis!), ha desbordado ese nivel.

(2) *La redacción de Mateo*. El evangelio de Mateo interpreta las bienaventuranzas desde el contexto total del mensaje y de la vida de Jesús, tal como se expresa y vive en su Iglesia. Sobre esa base se entienden algunos cambios que él mismo (o su iglesia) ha introducido en el texto más antiguo de Lucas. Por la importancia que han tenido y tienen en la experiencia cristiana las comentamos con cierto detalle.

(3) *Bienaventurados los pobres de Espíritu*. Mt 5,3 ha puesto pobres de espíritu donde Lc 6,20 decía simplemente pobres. Con eso no ha negado la bienaventuranza de la pobreza material, pues él sigue hablando en su evangelio de los pobres materiales y de los pequeños (cf. Mt 18,1-14), pero ha querido añadir una interpretación para los cristianos. Son pobres de espíritu aquellos que no se limitan simplemente a sufrir una suerte que les viene dada desde fuera, sino los que, pudiéndolo, asumen voluntariamente un camino de pobreza, por solidaridad, al servicio de los demás (cf. 2 Cor 8,9; Flp 2,6-11). Jesús no ha querido ayudar a los humanos por arriba, desde fuera, sino desde la misma situación en que se encuentran, encarnándose en su historia. Así aparece como el siervo que no grita, no se ensalza, no esclaviza; desde la misma pequeñez del mundo ayuda a los pequeños (cf. Mt 12,15-21).

(4) *Bienaventurados los que sufren*. El evangelio de Lucas ponía «los que lloran» (*hoi klaiontes*), destacando quizá el llanto material, aceptado o no, en la línea de la pobreza material. Mateo pone *hoi penthountes*, que puede referirse más bien a los sufrientes, quizá a los que saben sufrir. Éstos serían más bien los que saben sufrir, los que aceptan el dolor y lo convierten en un tipo de vida fecunda. Ciertamente son bienaventurados todos los que sufren, por la razón que fuere, sin distinguir la forma en que asumen o no su sufrimiento. Sin negar lo anterior, Mateo parece ha-

ber puesto de relieve el valor de maduración que puede tener el sufrimiento.

(5) *Bienaventurados los mansos...* (Mt 5,5). Es una bienaventuranza nueva, que Mateo o su Iglesia ha creado, siguiendo el testimonio de Jesús, que ha sido pobre y débil (sin respaldo económico, sin poder sobre el mundo), siendo, al mismo tiempo, alguien que ha sabido elevar y enriquecer a los pequeños, convirtiendo su pobreza en fuente de gracia y de vida para muchos. Mansos son los que actúan sin imponerse, los que ayudan a los demás desde su pobreza. Así ha hecho Jesús, así ha podido decir: «Acercaos a mí todos los que estáis rendidos y abrumados, que yo os daré respiro. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde...» (Mt 11,28-29). Siendo pobre (manso, no violento), Jesús puede ayudar a los pobres.

(6) *Hambrientos de justicia*. En vez de hambrientos sin más (como Lc 6,21), Mt 5,6 dice «hambrientos y sedientos de justicia». Ciertamente, son bienaventurados los carentes de comida, como supone Mt 25,31-46 (al decir que Jesús habita y sufre en ellos), pero Mt sabe también, como indica ese mismo texto, que hay hambrientos mesiánicos, que entregan la vida por los otros, dando de comer a los necesitados de la tierra. Éstos son los hambrientos creativos, aquellos que habiendo descubierto la presencia de Dios en los necesitados se empeñan en ponerse a su servicio. Es evidente que entre ellos se sitúa Jesús, portador de la justicia del reino sobre el mundo (cf. Mt 6,33). En este contexto han de entenderse los misericordiosos (Mt 5,7). Ellos aparecen vinculados al Dios de Israel, a quien la Escritura presenta como «clemente y misericordioso, lento a la ira...» (Ex 34,6-7). Pues bien, Mt ha definido a Jesús como el Mesías misericordioso, Hijo de David que tiene piedad de los perdidos sobre el mundo (cf. Mt 9,27; 25,22; 20,30-31). Ésta es su dicha más honda, la felicidad mesiánica: ayudar a los necesitados. La misericordia convertida en principio de felicidad: ésa es la nota fundante del Evangelio, el principio del cristianismo.

(7) *Bienaventurados los limpios de corazón* (Mt 5,8). La limpieza constituye una experiencia esencial de un judaísmo que quiere evitar las impurezas que se contraen por alimentos, contac-

to con hombres impuros, etc. La limpieza básica se logra través de la ley: es pureza de manos que se lavan de acuerdo con el rito, de observancias que se cumplen realizando lo mandado, en vestidos y comidas, etc. Pues bien, frente a la pureza de una ley puesta al servicio de los fuertes (piadosos y cumplidores), Jesús ha situado la pureza del corazón, abierta de forma solidaria a todos los humanos, especialmente a los expulsados del sistema. En el centro del mensaje de Jesús ha estado la urgencia por superar el sistema de purezas judías, en plano de lepra y sábadó (cf. Mc 1,40-45; 2,23-3,6), tabíes de sangre y sexo (cf. Mc 5) o limpieza externa y comidas (cf. Mc 7). Jesús viene a presentarse de esa forma como el limpio por excelencia, pero de otra forma, por el corazón misericordioso que se abre a los necesitados. Mt elabora sobre esa base la cristología de la pureza mesiánica, hecha de cercanía de corazón, superando todo juicio, en apertura hacia los necesitados. Sólo en este contexto se revela el Dios de los limpios: ellos verán a Dios.

(8) *Bienaventurados los pacificadores* (Mt 5,8). El judaísmo del tiempo tiende a colocar en primer lugar otras bienaventuranzas: de los guerreros de Dios que conquistan el reino (celotas), de los buenos sacerdotes que cumplen el ritual de sacrificios, de los cumplidores de la ley... (línea farisea). Para Jesús, la bienaventuranza verdadera culmina allí donde los humanos son capaces de extender la paz del Reino, regalando la vida por los otros. Es evidente que el pacificador por excelencia es Cristo, como ha visto la tradición cristiana (él es nuestra paz: Ef 2,14-15), pues reúne con su entrega fiel a todos los humanos. Ésta es la paz que se logra a través de un esfuerzo más alto, de una guerra distinta (cf. Mt 10,34), cuyo sentido sólo emerge en la experiencia de pascua. Éste es el camino de las bienaventuranzas, que ha empezado en los pobres y culmina en la paz (Mt 5,2-8). Siglos de espiritualismo sacral e idealista nos impiden abrir los ojos y mirar bien el mensaje y vida de Jesús, que es programa de gozo salvador y libertad dichosa. Hemos identificado a veces Evangelio con Ley, santidad con sacralidad, fidelidad a Dios con represión del sexo o los placeres. Pues bien, en contra de eso, las biena-

venturanzas son cristología de dicha. Camino de felicidad, eso es Cristo.

(9) *Bienaventurados seréis cuando os persigan, insulten y calumnien* (Mt 5,11; cf. Lc 6,22-23). Parece evidente que la tradición cristiana está pensando en el camino de Jesús, justo sufriente, que ha aprendido a dar la vida por fidelidad al Reino, por los otros (cf. Mc 9,31 par). Con Jesús han de sufrir también los suyos, en sufrimiento que viene a presentarse como fuente de más alta felicidad. No es masoquismo lo que pide Jesús o lo que ofrecen sus creyentes en la Iglesia, sino felicidad perfecta: la dicha mayor emerge allí donde varones o mujeres son capaces de aguantar, en paz con el dolor, sin rebelarse contra Dios, sin descargar la violencia contra otros. En esta bienaventuranza emerge un Jesús dichoso, que sabe dar la vida sin victimismo. No busca el dolor por el dolor, no se goza en la desdicha, sino que quiere dicha. Pero de tal forma le llena el amor del Reino que es capaz de sufrir gozosamente, para bien de los demás, dejándose matar antes que traicionar su camino de amor y felicidad. El camino cristológico se vuelve itinerario de dicha. El Evangelio no es guía de pecadores (contra el libro famoso de Luis de Granada), ni de perdedores, como podría suponerse desde Mc 8,31; 9,31, 10,32-34 par, sino de amadores y gozadores, de personas que saben ser felices desde el más hondo manantial de su existencia.

(10) *Conclusión. El sentido de las bienaventuranzas.* No son sentencia que sólo ha de cumplirse al final de los tiempos, sino kerigma de salvación que actúa precisamente en este tiempo, diciendo ya a los pobres ¡es vuestro el reino de los cielos! Esta certeza de que irrumpe el fin, de que ha llegado el Reino, es la base de las bienaventuranzas, entendidas como palabra de gracia. (a) *Son signo de presencia del Reino*, no sentencia antropológica. No postulan el cambio humano para así llegar a Dios, sino que parten de Dios, para fundar de esa manera el cambio humano. Lo primero es la certeza de que Dios mismo se ha hecho vida para los hombres: «¡Dichosos vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen! Porque os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y



no lo oyeron» (Mt 13,16-17). Sólo porque el Reino está presente y porque Dios mismo se adentra en nuestra historia puede asegurarse: ¡Dichosos, vosotros, los pobres...! Sin esa certeza, las bienaventuranzas serían talión resentido (¡cambiarán las suertes!) o sarcasmo (consuelo de pobres sometidos). (b) *Son palabra performativa*: realizan lo que dicen. Ante el paso de Jesús se afirma que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y a los pobres se les anuncia la buena noticia (Mc 11,5-6). Desde ahí descubrimos que no son sentencia para el fin de los tiempos, ni expresión invisible de un reino espiritual, sino palabra creadora. Cuando proclama ¡dichosos vosotros los pobres...!, Jesús les está ofreciendo la dicha, entendida como salud, pan compartido, esperanza de vida, en medio de la misma pequeñez y sufrimiento de la historia. (c) *Son palabra de exigencia*. Todo es don de Dios, regalo de su vida y amor sobre la historia angustiada y escindida de la tierra. Pero ese don se hace exigencia: quien recibe la gracia de Dios ha de volverse gracia para otros, convirtiendo su vida en irradiación del don ya recibido. Si Dios fuera talión también nosotros podríamos portarnos en clave de talión, de juicio y lucha mutua; pero el Dios de gracia nos convierte en manantial de gracia. Por eso, las bienaventuranzas se vuelven principio de exigencia, pudiendo así advertirnos: ¡ay de vosotros...! (d) *Son acontecimiento salvador*. La apocalíptica parece situar casi de forma paralela (simétrica) el premio y castigo finales, como suponiendo que Dios es neutral y el resultado del camino depende de la buena o mala acción de los humanos. Pues bien, en contra de eso, el Dios de Jesús no es neutral, de manera que salvación y condena, bienaventuranza y ayes, no pueden colocarse en simetría. Dios se ha comprometido positivamente en favor de los humanos, ofreciendo vida a todos, empezando por los pobres: es parcial porque ama a los pequeños y perdidos, es parcial porque supera con su gracia y entrega creadora la justicia legalista. Ciertamente, los ayes quedan, como palabra de aviso y advertencia, pero han de situarse en otro contexto teológico y literario (cf. Mt 5,2-11 y Mt 23).

(11) *Ampliación. Las bienaventuranzas del Apocalipsis*. Hay en el Apo-

calipsis siete bienaventuranzas, que expresan el sentido del libro. (a) Bienaventurado el que lee, y los que oyen las palabras de esta profecía (Ap 1,3). (b) Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor (Ap 14,13). (c) Bienaventurado el que vela, y guarda sus ropas, para que no ande desnudo, y vean su vergüenza (16,15). (d) Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero (19,9). (e) Bienaventurado y santo el que participe en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene potestad sobre éstos (20,6). (f) Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro (22,7). (g) Bienaventurados los que lavan sus ropas, para tener derecho al árbol de la vida, y para entrar por las puertas en la ciudad (22,14). Estas siete bienaventuranzas se pueden dividir en dos grupos. La primera y la sexta se refieren a los que leen, escuchan y cumplen las palabras de profecía del libro. Las restantes se refieren, de diversas formas, a los que participan de la plenitud escatológica de Cristo.

Cf. F. CAMACHO, *La proclama del reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Cristiandad, Madrid 1986; W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press 1966; J. DUPONT, *Les Béatitudes I-III*, Gabalda, París 1969-1973; *El mensaje de las bienaventuranzas*, Verbo Divino, Estella 1988; G. LOHFINK, *El sermón de la montaña ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1988; J. M. LÓPEZ-MELÚS, *Las bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana*, Zaragoza 1982.

## BINAH

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea que significa «inteligencia, prudencia, talento», en un sentido concreto. Con ella se completa la primera tríada, formada por *Kether\**, que es el poder originario, y *Hokhmah\**, que es la sabiduría abismal, donde todo se encuentra en estado germinante. Del poder originario y de la sabiduría abismal brota la inteligencia concreta, que es la tercera de las *sefirot\** del sistema cabalista, la culminación del primer despliegue de Dios. A través de la *Binah* todos los seres alcanzan la concreción, de manera que se distinguen unos de otros. Las referencias a lo masculino y femenino se han mezclado a veces en el estudio de la *hokhmah* y de la *binah*, del cono-

cimiento abismal y de la concreción de cada uno de los seres. De esta manera, el prototipo todavía indiferenciado, propio de una mente divina en la que todo está como en su raíz, viene a expresarse en el mundo externo a través del conocimiento activo. Todo lo que existe es conocimiento, el ser de Dios es palabra que se expande y expresa en todo lo que existe. Esta es la interpretación cabalista de la tradición del Antiguo Testamento. *Kether, Hokhmah y Binah* forman la primera tríada divina de la realidad, la primera oposición (*Kether, Hokhmah*), que se abre a la primera unidad de contrarios, que es la *Binah*.

### BODAS. Caná de Galilea

(↗ *Cantar de los Cantares, amor, María, madre de Jesús, Juan*). El reino de Dios se vincula desde antiguo con banquete y bodas, como ha destacado una tradición profética desarrollada por Oseas. El evangelio de Juan ha recreado el tema de forma simbólica y narrativa en el relato de las bodas de Caná: «Al tercer día se celebraron unas bodas en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús. También fueron invitados a las bodas Jesús y sus discípulos. Y faltó vino. Entonces la madre de Jesús le dijo: No tienen vino. Jesús le dijo: ¿Qué tiene que ver esto con nosotros, mujer? Aún no ha llegado mi hora. Su madre dijo a los que servían: Haced lo que él os diga. Había allí seis tinajas de piedra para agua, dispuestas para el rito de purificación de los judíos; en cada una de ellas cabían dos o tres cántaros. Jesús les dijo: Llenad de agua estas tinajas. Y las llenaron hasta arriba. Entonces les dijo: Sacad ahora un poco y presentadlo al encargado del banquete. Y se lo presentaron. Cuando el encargado del banquete probó el agua hecha vino...» (Jn 2,1-9).

(1) *Principio del texto*. Este pasaje es un relato mesiánico, que marca el sentido de todo el evangelio de Juan. (a) *El tercer día* (Jn 2,1) alude posiblemente al tiempo de la culminación profética o pascual, momento en que se cumplen las promesas y puede expresarse el misterio de Dios (cf. Mt 16,21; 17,23 par). De esa forma anuncia Jn la importancia de aquello que va a suceder, situándolo en el contexto de la manifestación mesiánica. (b) *Había una bo-*

*da en Caná de Galilea*: es posible que la referencia geográfica sea casual y carezca de importancia simbólica; pero es más probable que la alusión a Galilea sirva para conectar este pasaje con la tradición sinóptica de las comidas de Jesús y/o de la multiplicación de los panes. Sin duda el tema de boda y banquete es signo de la comida escatológica (cf. Is 25,6), festín de gozo que Dios mismo quiere ofrecer a los hombres, como ha destacado la tradición sinóptica (cf. Lc 14,15-24; Mt 11,1-10). (c) *Y la madre de Jesús estaba allí*. No se dice que fuera invitada. Ella pertenece al espacio y tiempo de bodas, que pertenecen al camino de promesa y búsqueda humana (Antiguo Testamento). En su función de madre mesiánica, no de Mesías, ella está en las bodas, reflejando y actualizando la experiencia y esperanza israelita. (4) *Y también fueron invitados Jesús y sus discípulos...* (Jn 2,2). Ellos no se encontraban allí desde el principio, sino que han venido de fuera, para interrumpir y recrear el curso de la escena. Ellos evocan probablemente el despliegue del tiempo de la Iglesia. (5) *Y faltando el vino* (Jn 2,3). Sólo a la llegada de Jesús y sus discípulos se advierte la carencia. A nivel externo puede tratarse de falta material, pero es claro que el relato alude a otra carencia más profunda. No es que se haya acabado el poco vino; no es que sea cuestión de más o menos. En el fondo de la escena se descubre la impotencia de la historia y vida israelita (humana): no hay vino, no puede haberlo en sus bodas. Ésta es la crónica de un fracaso.

(2) *Había allí seis ánforas de piedra, colocadas para las purificaciones de los judíos* (Jn 2,6). Eran necesarias para que los judíos pudieran cultivar su pureza ritual (bautismos\*), pero eran incapaces de ofrecer a los hombres la vida y el gozo del Reino. Estaban llenas de agua, lo que significa que los fieles puros podían purificarse conforme al ritual de lavatorios y abluciones. Pues bien, el tiempo de esas seis ánforas (¿el judaísmo entero?, ¿un tiempo finito e inútil, como el de la marca de la Bestia\*, que es el seis-seis-seis\* de Ap 13,18?) ha terminado cuando llega el día séptimo del Cristo de las bodas (día tercero de pascua), que es tiempo de descanso y plenitud de Dios (Gn 2,2-3). Los judíos continúan manteniendo el

agua, el rito de purificación en que se hallaba inmerso el mismo Juan Bautista (cf. Jn 1,26). Todo el Antiguo Testamento (historia israelita) es para el evangelio de Juan un camino que no llega a su final: las bodas de Israel nunca culminan; sólo existen purificaciones rituales simbolizadas por las tinajas de agua, preparadas, al borde de la boda (Jn 2,6). La misma boda humana queda inmersa, de esa forma, en el rito de purificaciones incesantes. Es como si hubiera que atar la vida con cadenas, para que no estalle, como si hubiera que encerrar el gozo en fuertes represas de rito, purificando sin cesar las bodas de la vida. En ese contexto entra Jesús y la misma madre dice ¡falta vino! Esta madre, Israel, que marca el camino de esperanza de la historia israelita, vive aún en la carencia, tiempos de ley, rito de purificaciones, pero conoce su carencia, sabe descubrirla y ponerla ante su hijo. De esa forma supera ya el tiempo de negatividad y se adelanta, conociendo y preparando aquello que no puede resolver por sí misma.

(3) *Bodas de Jesús, vino del Reino* (Jn 2,4). La madre ha dicho a Jesús que falta el vino y Jesús responde con palabras de dura claridad, que provocan y sitúan a cada personaje de la escena (incluso a los lectores) en el lugar que les corresponde. La madre actúa como si Jesús fuera el responsable, esposo de la fiesta, y tuviera que ofrecer el vino a los invitados; por eso, su indicación resulta, por lo menos, indiscreta. Jesús empieza marcando la separación, en palabras que pueden entenderse de dos formas: (a) ¡Qué tiene que ver esto con nosotros, mujer! Aún no ha llegado mi hora. Él aparece vinculado a su madre, unidos ambos, pero separados ante la carencia. Aún no ha llegado mi hora significa ¡ésta no es mi boda! Es como si quisiera reservarse el vino; por ahora, madre e hijo se encuentran invitados a una boda de la vieja tierra. (b) ¡Qué tengo que ver yo contigo, mujer. Aún no ha llegado mi hora! Esta traducción supone que Jesús se distancia de su madre, marcando una separación estricta: no está a merced de aquello que la madre antigua, viejo judaísmo, pueda pedirle; su hora es de Dios, y sólo Dios puede marcarla.

(4) *La hora de Jesús* es momento de culminación mesiánica y de plenitud, tiempo de Reino. Es evidente que en

este contexto de bodas fracasadas (falta de vino), esa hora vendrá simbolizada por imágenes esponsales. Básicamente está en juego la función del novio/esposo, que ofrece la fiesta y tiene que dar vino de gozo a los invitados. Por eso, como hemos visto, veladamente, la insinuación de María a Jesús (¡no tienen vino!) se sitúa en un ámbito esponsal abierto al conjunto del judaísmo, a toda la historia de los hombres. Jesús ofrecerá a todos los hombres, desde la tradición del judaísmo (seis tinajas, seis días de purificaciones), el vino de bodas que ya no se encierra en tinajas y que no se emplea para las purificaciones, sino para el gozo de la vida.

(5) *Simbolismo y sentido esponsal. Antiguo Testamento.* El evangelio de las bodas de Caná (Jn 2,1-11) puede y debe situarse en el trasfondo total de la historia de la salvación bíblica. La tradición del Antiguo Testamento conoce dos imágenes esponsales cargadas de sentido religioso: (a) Dios bendice las bodas humanas, el amor de hombre y mujer, no sólo en la línea poética del Cantar de los Cantares, sino desde el principio básico de la creación (cf. Gn 1,27; 2,23-25). Dios no es varón, ni ocupa sus funciones; no es mujer, ni hace su obra. Dios no es esposo ni esposa, sino origen y sentido del amor interhumano. Por eso, allí donde se canta y celebra el gozo de los novios/ esposos, en un día abierto a la nueva creación, se está proclamando la grandeza del Dios que ha bendecido y fundado las bodas del mundo. (b) Dios mismo aparece como esposo varón de unas bodas donde su pueblo Israel se presenta como esposa. Esta imagen, de fuerte contenido mítico (proviene de la hierogamia ambiental de cananeos y sirios, egipcios y mesopotamios), ha penetrado profundamente en la conciencia israelita, expresándose en grandes pasajes proféticos de Is y Jr, de Os y Ez. Ambas imágenes parecen haberse cruzado y fecundado el texto de las bodas de Caná (Jn 2,1-11), definiendo su fuerte simbolismo. El evangelista Juan no tematiza este motivo de forma argumentativa ni expositiva, como hará en otras ocasiones (Jn 5; 6; 9) cuando, después de un signo o milagro, viene un largo despliegue de razones teológico/espirituales. En nuestro caso parece que basta el milagro, es decir, el signo claro,

que no necesita explicaciones posteriores, pues habla por sí mismo, desde el pasado o trasfondo del Antiguo Testamento, representado por la madre de Jesús y por el contexto de bodas. Estamos al comienzo del Evangelio (Jn 1 ha sido introducción), en el momento en que se va a trazar el sentido de Jesús, en clave de actuación simbólica (cf. Jn 2,11).

(6) *Jesús en las bodas. Bodas universales.* Por un lado, Jesús ha sido invitado. Todo el Antiguo Testamento, la historia de Israel y de los pueblos es invitación mesiánica, deseo de que el Cristo venga a las bodas. La acción propia de este Cristo no se vincula a la guerra, como piensan los celotas, ni al templo, como juzgan los saduceos, ni a la ley, como han supuesto los primeros fariseos, sino que se inscribe en contexto de bodas, en camino de esperanza gozosa de vida. *Jesús no es el novio:* él asiste a unas bodas del mundo, como en Cant, donde un varón y una mujer quieren unirse en gozo y Dios bendice su amor... Pero hay una diferencia. En Cant no falta el vino: varón y mujer sueñan y buscan, sufren y se encuentran, en amor que consigue su meta, bendecido por Dios; no necesitan testigos; ellos dos, varón y mujer, celebran su boda. Por el contrario, en Caná de Galilea falta el vino: el amor no consigue su meta y sólo el Mesías de Dios puede remediar esa carencia.

(7) *Bodas de todos los hombres y mujeres.* El simbolismo esponsal del Cantar de los Cantares es más privado (hombre y mujer, celebrando ellos solos su amor). Por el contrario, el simbolismo de Caná de Galilea es más universal. Las bodas son espacio de revelación mesiánica, donde se habla de un vino para novios e invitados. Estamos en contexto de bodas ampliadas. La atención de la escena se desvía: ya no se centra en los esposos, sino en los participantes de la fiesta. Así, veladamente, sin dejar el simbolismo de Cant (dos amantes), el texto nos abre a la visión social de los profetas, a la esperanza mesiánica, sin presentar a Jesús como un esposo particular y masculino frente a una humanidad femenina, sino como expresión de plenitud para la humanidad que está de bodas. Ciertamente, se puede evocar la imagen de un Mesías, esposo de fiesta, en cuyas bodas los hombres no pueden

ayunar (cf. Mc 2,19-20), sino que deben celebrar con vino la fiesta de la vida. También se puede evocar la imagen esponsal de Ef 5,22-33, donde el marido es signo de un Cristo que es esposo universal de las mujeres. Pero Jn 2,2-12 deja que el novio de las bodas siga siendo un hombre de este mundo, al que dirige su pregunta decisiva el encargado de la fiesta: «¿Cómo has dejado el vino bueno para el momento final de las bodas, cuando todos deberían encontrarse ya bebidos, incapaces de distinguir el buen licor de la bebida mala?» (2,9-10).

(8) *Jesús, Mesías de la boda humana.* Jesús no sustituye al esposo de las bodas de Caná, pero se introduce así en las bodas siempre defectuosas de este mundo, como signo de un Dios que ofrece el vino de la vida a todos los hombres y mujeres. No ocupa el lugar del esposo o la esposa, sino que deja que ellos realicen su función de amor, como supone el Cantar de los Cantares y ratifican el Apocalipsis e Isaías: «El Señor de los ejércitos prepara en este monte a todos los pueblos un banquete de manjares suculentos, un festín de vinos refinados, manjares escogidos, vinos generosos, y destruirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos... Aniquilará la muerte...» (Is 26,6-7). Éste es el evangelio de bodas y por eso en el fondo de su mensaje sigue estando la alegría de un varón y una mujer que se vinculan en amor y quieren que ese amor se expanda y llegue a todos, como amor hecho vino de fiesta y plenitud gozosa. El judaísmo era religión de purificaciones y ayunos (cf. Mc 2,18 par), por eso necesitaba agua de abluciones. Pues bien, en contra de eso, el Evangelio empieza siendo experiencia mesiánica de fiesta, como ratifican, cada uno por su lado, desde perspectivas distintas, dos textos básicos del Nuevo Testamento: Jn 2,1-12 y Mc 2,18-22.

(9) *Nota final. Las bodas del Apocalipsis.* El Apocalipsis interpreta este motivo de las bodas como centro de su trama, en clave negativa y positiva. En clave negativa: Ap ha destacado el riesgo de prostitución de la Iglesia (Ap 2,15,20) y de la mayoría de los hombres (17,1-19,8): el pecado más grave son las malas bodas. En clave positiva: Ap anuncia las Bodas finales con palabra de bienaventuranza (19,7,9); ellas definen su visión de los nuevos cielos y

la tierra nueva (21,1-22,5). La última petición del Espíritu y la Esposa (que llaman a Jesús, diciéndole que venga: 22,12-20) es palabra y deseo de bodas.

Cf. M. E. BOISMARD, *Du Baptême a Cana (Jn 1,19-2,11)*, Cerf, París 1956; M. NAVARRO, «La mujer en las bodas de Caná», en A. APARICIO (ed.), *María en el Evangelio*, Claretianas, Madrid 1994, 295-326; E. PRZYWARA, *El cristiano según san Juan*, Dinor, San Sebastián 1961, 73-94; A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977; *María a Cana e preso la Croce*, Centro Mariano, Roma 1978, 13-78.

## BULTMANN, R.

(↗ *hermenéutica, lecturas bíblicas*). Exegeta y teólogo alemán (1884-1976), vinculado especialmente al estudio de

la tradición evangélica (historia\* de las formas) y al análisis de fondo del evangelio de Juan. Interpreta la Biblia de un modo existencial: piensa que el reino de Dios ha de entenderse como signo e impulso de una realización interior, de decisión y entrega personales. Eso significa que, a su juicio, debemos superar una visión mitológica de la esperanza apocalíptica, reinterpretándola en claves de experiencia interior, como llamada de Dios y respuesta de los hombres. Sólo así el mensaje de Jesús viene a mostrarse en verdad como palabra salvadora para todos los creyentes que lo escuchan.

Cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Salamanca 1981; *Historia de la tradición sinóptica*, BEB 102, Sígueme, Salamanca 2000.



## CÁBALA

Palabra hebrea que deriva de *Qabal*, que aparece sobre todo en los libros de Esdras (Esd 4,14; 7,14.17) y de Daniel (Dn 2,8.10.12.24.40.42) y que significa repetición y tradición, compromiso y correspondencia.

(1) *Origen y sentido*. Tiene orígenes antiguos, de manera que algunos la remontan a la misma Biblia y a las escuelas rabínicas posteriores, expertas en promover visiones y ascensos sagrados (literatura de los *hekalot*). Pero en un sentido estricto, ella empezó a desarrollarse en Languedoc (actual sur de Francia), entre el 1150 y el 1220, pasando de allí pronto a Cataluña. Los cabalistas aceptaban la visión oficial del rabinismo en la interpretación de la Biblia y en la reglamentación de las comunidades (plano exotérico, ley social). Pero, en otro nivel, ellos desarrollaron un conocimiento esotérico de la Biblia, fundándose para ello en equivalencias y relaciones numerales y alfa-

béticas. Hubo por entonces intensos movimientos sociales, de manera que muchos maestros judíos de oriente (de la diáspora de Babilonia, en la actual zona de Irak) llegaron a occidente con nuevas experiencias interiores, vinculadas con el viejo platonismo y gnosticismo, defendiendo una especie de unificación dialéctica de los hombres con Dios, a través de la doctrina de las *sefirot*\*. Ellos se establecieron de un modo especial en Gerona y se opusieron al racionalismo filosófico de Maimónides\*, declarando que a Dios sólo se le conoce a través de la experiencia mística y no con reflexiones de tipo racional. Normalmente, mantuvieron sus doctrinas en secreto, entre un grupo de iniciados. A pesar de eso, desarrollaron una gran actividad literaria e intelectual, que les permitió enriquecer de un modo intenso el judaísmo y la misma comprensión de la Biblia israelita.

(2) *Talmud y Cábalá*. *El libro del Zohar*. El tiempo de mayor florecimiento de la Cábalá fue la segunda mitad del

siglo XIII, en el reino de Castilla, donde Moisés de León escribió el *Libro del Zohar*\* o del *Esplendor*. Durante mucho tiempo se creyó que ese libro había sido escrito por Rabí Simeón ben Yohai, un maestro judío palestino (siglo II d.C.). Esa atribución permitió que muchos judíos ortodoxos lo tomaran como testimonio de la tradición más antigua, poniéndolo al lado de Misná y el Talmud. El judaísmo, con su interpretación de la Biblia, se dividiría, según eso, en dos tendencias básicas: (a) Misná y Talmud representarían el judaísmo más legal, adaptado para todos los creyentes, la fe oficial, exotérica. En esta línea se sitúa la *halaká*, con las expansiones e interpretaciones de la Biblia, y también la *hagadá*, con las ampliaciones y adaptaciones narrativas de la misma Biblia. (b) El *Zohar*, en cambio, representaría el judaísmo místico, abierto hacia los secretos más profundos de Dios y de la vida, en la línea de las visiones de la *Mercabá*, esto es, del Trono y del Carro de Dios, conforme a la visión de Ez 1-3. En ese sentido, las dos tendencias pueden completarse. El judaísmo de la *Misná-Talmud* interpreta la tradición bíblica a partir de una razón práctica, traducéndola como norma de vida social. Por el contrario, el judaísmo del *Zohar* o de la *Cábala* interpreta la misma Biblia como libro de experiencia interior, abierta a la contemplación, en la que no se puede emplear la razón aristotélica (que sería la de Maimónides), ni la razón práctica de la Misná, sino un tipo de razón simbólica, hecha de paralelismos y alusiones, de referencias escondidas y de juegos de palabras. Según eso, el judaísmo legal y el místico habrían tenido el mismo origen, en los siglos II-III d.C.

(3) *Moisés de León*. En un sentido, por lo que se refiere al origen de las tradiciones, lo anterior es cierto: el judaísmo místico tiene también un origen antiguo. Pero históricamente las cosas son distintas: hoy sabemos que el autor del *Zohar* fue un cabalista castellano, llamado Moisés, que nació en León en torno al 1240, que vivió en Guadalajara, Burgos y Ávila (muriendo el año 1305). Moisés de León escribió esta obra inmensa (de más de 2.000 páginas) en arameo o siríaco, la lengua de las traducciones targúmicas de la Biblia y del Talmud. Escogió esa lengua,

que hablaban todavía los judíos de Babilonia, imitando el estilo e idioma del siglo II d.C., para destacar así la antigüedad de su obra. El *Zohar* es uno de los libros más importantes de la historia religiosa de la humanidad, un libro del misterio de Dios que se revela en todas las cosas, a través de un proceso de identificación interior con el mensaje bíblico, conforme a un dinamismo que se expresa en las diez *sefirot* o propiedades divinas. Todo brota de un Dios ignorado, como rayos de luz, en una especie de cascada divina donde se integran todas las cosas, vida y muerte, bien y mal, pasado y futuro. El Dios del *Zohar* es el mismo Dios bíblico, pero un Dios que quiere expresar el misterio de su vida y manifestarse, superando el riesgo del mal que anida en su entraña. Es como si el mismo Dios quisiera limpiarse, purificarse, a través de nuestras purificaciones. Nosotros, los hombres, formamos una parte de su despliegue, como ha desarrollado más tarde, en el siglo XVI, el último de los grandes cabalistas, Isaac de Luria.

Cf. G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; *Los Orígenes de la Cábala I-II*, Riopiedras/Paidós, Barcelona 2001; A. SAFRAN, *La Cábala*, Martínez Roca, Barcelona 1976.

## CABALLOS

(↗ *violencia, guerra*). Son signo de poderes primordiales en muchas culturas antiguas y así aparecen tanto en las pinturas de los hombres prehistóricos (Altamira), como en los mitos y representaciones de tiempos históricos antiguos, en Asia (India, Persia) y en Europa (por ejemplo, entre vascos y celtas, griegos y germanos). En la Biblia son famosos los caballos y jinetes de Egipto, que parecen invencibles, pero que han sido vencidos por Dios en las aguas del mar Rojo (Éx 15,1; Sal 76,6). Los caballos son signo de poder propios de los reyes e imperios que los representantes del yahvismo han visto como peligrosos o, por lo menos, como ambiguo, pues representan un tipo de poder que puede imponerse por la fuerza: caballos y carros de combate son propios de guerreros e invasores (cf. 1 Sm 8,11). En esa línea, los profetas han condenado a los israelitas que han puesto su confianza en los carros y caballos, porque ellos no pueden sal-

var (cf. Sal 33,17; 147,10). Isaías condena a los israelitas porque su tierra está llena de caballos, a los que toman como dioses y signos de protección (cf. Is 2,7): «Ay de los que descienden a Egipto por ayuda, y confían en caballos; y ponen su esperanza en los carros de combate, porque son muchos, y en los jinetes, porque son valientes; y no miran al Santo de Israel, ni buscan a Yahvé... Pero los egipcios son hombres, y no Dios; y sus caballos son carne, y no espíritu...» (Is 31,1-3). Los caballos de Egipto perecieron una vez (en el paso por el mar Rojo); no pueden tomarse como salvadores. Dios no necesita caballos ni ejércitos para proteger a los israelitas. Así deben comprenderlo, renunciando a buscar la defensa en los caballos de los grandes imperios: «¡No nos librarán los asirios; no montaremos en caballos, ni nunca más diremos a la obra de nuestras manos: son nuestros dioses» (Os 14,3; cf. 1,7). En el Nuevo Testamento (a no ser en Sant 3,3, donde aparecen como animales que deben domarse) sólo encontramos caballos en el Apocalipsis: los caballos y jinetes\* de Ap 6,1-8 simbolizan la violencia progresiva de la historia. En otros lugares son también signo de guerra y miedo (cf. Ap 9,7.9.17.19; cf. 19,18). De manera sorprendente, Ap 19,11.19 presenta a Jesús como guerrero vencedor, montado sobre un caballo blanco, acompañado de jinetes que cabalgan también sobre caballos blancos (Ap 19,14). De esa manera, al final de la Biblia cristiana, el signo del caballo toma un sentido positivo.

## CABEZA

Representa la autoridad (cf. Gn 40,13) y sobre ella se colocan los signos de poder de los sacerdotes (Ex 29,6-7; cf. Sal 21,3). Así se puede decir que un rey es cabeza de su pueblo (cf. Is 7,8-9). En esa línea, desarrollando una visión jerarquizada de las relaciones humanas, Pablo ha podido decir que Dios es cabeza de Cristo, Cristo es cabeza del varón, y el varón es cabeza de la mujer (1 Cor 11,3-5), en imagen que Ef 5,23 ha aplicado a las relaciones matrimoniales. Este esquema tiene sólo un valor simbólico limitado, pues según Gal 3,28 no hay varón ni mujer, sino que ambos son uno en Cristo. El simbolismo de la cabeza cobra importancia es-

pecial en el Apocalipsis, donde recibe varios sentidos básicos. Cristo tiene cabeza y cabellos blancos, signo de ancianidad/divinidad (Ap 1,14). Las muchas diademas que rodean su cabeza de jinete vencedor expresan su triunfo y gloria (19,12). El arco iris rodea la cabeza del ángel que parece Cristo en 10,1 (el mismo arco iris rodea al Dios sin rostro de 4,2). Los Ancianos\* llevan coronas de oro sobre la cabeza, en signo de realeza (4,1). La Mujer\* tiene una corona cósmica de doce estrellas en torno a su cabeza (12,1). El Dragón\* rojo tiene siete cabezas destructoras, como sus falsas diademas (12,3). La Bestia\* tiene, como el Dragón, siete cabezas de poder falso con títulos blasfemos (13,1), cabezas que pueden referirse alegóricamente a reyes o colinas de Roma (cf. 13,3; 17,3.7.9).

## CAÍN

(↗ *Abel, pecado, sacrificio, sangre*). Caín y Abel son hijos de Adán-Eva, que han sido ya expulsados del paraíso (naturaleza virgen y fecunda, que fructifica por sí misma) y empiezan a distinguirse por sus trabajos productivos: Caín (Engendrado de Yahvé) es agricultor: cultiva los productos de la tierra. Significativamente, conforme al viejo ideal del nomadismo, el agricultor es malo, frente al pastor que es bueno. Abel (Soplo Débil) es pastor de ganado menor (ovejas/cabras): no es cazador que lucha contra las fieras y animales del campo, sino domesticador, dedicado a la doma de animales. El antagonismo de oficios o trabajos puede reflejar la primera lucha social de agricultores y pastores, con la victoria final (injusta y violenta) de los agricultores.

(1) *Los primeros sacrificios*. Esa guerra se expresa por los sacrificios animales, entendidos como evocación sangrienta del misterio de la vida. Ciertamente, muchos israelitas del tiempo en que se escribe este relato (entre los siglos VIII y VI a.C.) se habían vuelto sedentarios, expertos en agricultura. Sin embargo, su ofrenda religiosa más perfecta era la vida y sangre de animales. Así presenta la Biblia los primeros sacrificios. Dios no había permitido aún que los hombres maten animales (cf. Gn 1,28-31), cosa que sólo hará en Gn 8, con Noé; pero Abel los mata, anticipando aquello que repetirán siglo

tras siglo los sacerdotes de Jerusalén. Dios no había pedido a los hombres ningún sacrificio sangriento, sino fidelidad a su llamada; pero ellos sacrifican expresando su rivalidad con gestos religiosos, como si quisieran comprar (conseguir) el favor de Dios. Caín eleva una *minjá*, obsequio vegetal (¿de trigo y vino?), al Dios del campo; de esa forma reconoce su dependencia religiosa y expresa el sentido de su vida sobre el mundo. Por su parte, Abel presenta el sacrificio de los primogénitos del rebaño, quemando sobre el altar la grasa de las ovejas/cabras, reconociendo así el poderío de Dios sobre la vida. De esa forma, los dos hermanos expresan e inauguran los dos tipos de culto: uno vegetal y otro animal, uno de agricultores y otro de pastores. Pues bien, sin saber por qué, el texto afirma que Dios aceptó la ofrenda de Abel, no la de Caín, aunque la razón parece clara en perspectiva de historia de las religiones: al Dios de oriente le agradaban los corderos/cabritos, la grasa que se quema en su honor sobre el altar, como indicará Gn 8,15-22; también la teología oficial israelita prefiere los sacrificios animales, como indica el ritual del Levítico. De todas formas, el texto no ha querido ni podido desarrollar las causas de la preferencia de Dios por los sacrificios animales, ni la razón de la división humana (Caín y Abel). Abel parece pacífico, quizá porque descarga su agresividad en los animales: las ovejas/cabras que sacrifica y quema sobre el altar le sirven de terapia (chivo expiatorio); ellas le pacifican, y no necesita descargar su furor contra el hermano. Caín es violento aunque (o quizá porque) su religión se centra en ofrendas vegetales.

(2) *Destino y señal del asesino*. Conforme al relato de Gn 4,15-16, Caín acepta la responsabilidad del asesinato de su hermano y confiesa su culpa, descubriendo que ha roto el equilibrio de la vida. De esa manera se condena a sí mismo, antes de ser condenado por otros. Éstos son los tres rasgos que definen su destino, según Gn 4,13-14. (a) Es asesino ante sí mismo: «Grande es mi culpa para ser soportada». De esta forma expresa el horror por el asesinato, que se manifiesta en forma de miedo interior y remordimiento, como un tipo de esquizofrenia o división que el asesino ya no puede soportar. (b) Es

asesino ante Dios: «Hoy me echas de la tierra y habré de esconderme de tu presencia». La ruptura interior se expresa como alejamiento ante Dios: el asesino es un hombre que se esconde y separa de las fuentes de la vida, de las que se siente expulsado por aquello que ha hecho. (c) Asesino ante los hombres: «Andaré errante y extranjero en la tierra; y sucederá que cualquiera que me encuentre, me matará». La ruptura interior y la lejanía respecto a Dios se traduce en forma de rechazo social: el asesino no tiene ni patria ni derechos, de manera que carece de protección, quedando a merced de la venganza de cualquiera que le encuentre. De esa forma, este mundo que podría haber sido para el hombre una casa compartida, en la que habita en cercanía de Dios y en comunión con los demás, se ha convertido para Caín (para todos los caínés) en lugar de ruptura interior, de rechazo de Dios y de miedo social. Una vez que se ha encendido, el poder de la violencia se propaga: una sangre clama por más sangre, en un gesto de talión infinito que puede llevar a la muerte de todos los hombres.

(3) *Vivir siendo asesinos, detener la violencia*. Para detener la espiral de la violencia, Dios coloca una señal de protección en la frente de Caín: «Le respondió Yahvé: En verdad, cualquiera que mate a Caín será castigado siete veces. Entonces Yahvé puso una señal a Caín, para que no lo matara cualquiera que lo encontrase» (Gn 4,15). El relato supone que todos los hombres posteriores son hijos de Caín, supervivientes de una historia de pecado, hijos de asesinos perdonados. La historia concreta de los hombres empieza, según eso, con un asesinato que, en contra de los mitos religiosos de muchas culturas, se define y resuelve con dos afirmaciones sorprendentes y complementarias. (a) El triunfador es culpable. En general, los mitos suelen presentar la historia de un modo invertido: declaran culpables a los asesinados y glorifican a los asesinos triunfadores, que son los creadores de la historia. En contra de eso, nuestro pasaje ha declarado, en nombre de Dios, que Abel es inocente; por el contrario, Caín, el triunfador, es el culpable. De esa forma, el texto no rechaza, sino que afirma la culpa de los vencedores, de ma-



nera que los vencidos no pueden aparecer como chivos\* expiatorios de la sociedad. (b) El perdón es posible, los asesinos pueden vivir. Nuestro texto sabe que la solución del asesinato no es que haya otro asesinato, según la ley del talión, que manda matar a los asesinos (cf. Gn 9,6), sino un tipo de perdón anterior. Si el primer asesino hubiera sido asesinado, según el talión, no habría podido existir vida sobre el mundo. La historia de los hombres comienza con un asesinato y un perdón originario.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1990; S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4-11*, Lumen, Buenos Aires 1997.

## CANÁ

(Jn 2,1-11) (↗ bodas). Nombre aplicado a diversos lugares de la tierra de Canaán (Jos 16,8; 17,9; 19,29). La tradición de Juan ha dado especial importancia a Caná de Galilea, como lugar de alguno de los discípulos de Jesús (Jn 21,2), lugar vinculado al «milagro mesiánico» de la conversión del agua en vino (cf. Jn 2,1-11; 4,46). En ese sentido, Caná sustituye a Jerusalén como signo del banquete final de las bodas mesiánicas, que según Is 25,6-7 debía celebrarse en el monte santo (de Sión\*).

## CANDELABRO

(↗ templo, sacrificio, luz). Entre los símbolos sagrados del culto de Israel y de otros muchos pueblos han ocupado un lugar sobresaliente el fuego y la luz: fuego que quema el sacrificio\* y que se eleva como suave olor hasta la altura de Dios; luz\* que simboliza la presencia divina. Lógicamente, el templo ha de ser un santuario de la luz, como pone de relieve el signo de la Menorah o candelabro de los siete brazos. Ese tema ha sido especialmente reelaborado por el Apocalipsis.

(1) *Menorah*. El candelabro de los siete brazos: «Harás un candelabro de oro puro modelado a martillo. El candelabro con su base, su tallo, sus cálices, sus copas y sus flores será de una sola pieza. Seis brazos saldrán de sus lados: tres brazos del candelabro de un lado, y tres del candelabro del otro

lado. Habrá tres cálices en forma de flor de almendro en un brazo, con una corola y una flor; y tres cálices en forma de flor de almendro en el otro brazo, con una corola y una flor; así en los seis brazos que salen del candelabro... Además, le harás siete lámparas, y las pondrás en alto, para que alumbrén hacia delante» (Ex 25,31-40; cf. Ex 37,17-24 y Lv 24,2-4). Este candelabro tiene varios simbolismos. (a) *Es el árbol de la vida de Dios*. Con palabras cuidadosas, litúrgicas, precisas y repetitivas, el texto lo presenta como el árbol de las siete ramas (una central, tres a cada lado), cada una de las cuales termina en una copa-flor, con el fruto de su cáliz y corola abiertos hacia el cielo, que es como la luz de Dios para los hombres. (b) *Es el árbol de la luz de Dios*, que dijo en el comienzo de la creación su palabra originaria: «hágase la luz y la luz existió» (cf. Gn 1,3-4), como señal importante de la vida de Dios para los hombres. Por eso, la primera noticia de Dios ante la puerta sagrada de su templo, ha sido el candelabro de la luz perpetua. (c) *Es el árbol del paraíso original* (cf. Gn 2,9.24). Por un lado, los creyentes de Israel, hijos de Adán, saben que han sido expulsados del jardín por su pecado, de manera que ya no pueden comer los frutos de la vida. Pero saben también que la verdad y contenido de aquel árbol de Dios se contiene en el templo de Jerusalén, donde arden sin fin los siete brazos del árbol sagrado. (d) *Es el árbol de Israel* y de esa forma simboliza la vida de los hombres y mujeres que lo han construido y lo mantienen encendido ante su Dios, en culto reverente, día y noche. El candelabro es Israel, la lámpara del pueblo que mantiene su luz, su fidelidad, ante el misterio de Dios, en actitud de alianza. (e) *Es la luz de los hombres*. Ellos tienen que encenderla y mantenerla así alumbrando, para que arda «de la noche a la mañana, en la presencia de Yahvé, como ley perpetua» (Lv 24,2-4). Sus siete brazos, con sus siete luces, son signo de totalidad: los astros del cielo, los días de la semana. Significativamente, cuando Tito conquistó Jerusalén el año 70 d.C. llevó consigo el candelabro del templo, como puede aún verse en el arco de su nombre en Roma. Desde entonces, el pueblo de la alianza de Dios se ha sen-

tido cautivo, sin luz sagrada ante Dios, sin consistencia como pueblo. Por eso, uno de los primeros gestos del nuevo Estado de Israel ha sido construir una gran Menorah o candelabro en el centro de la tierra de Israel. El viejo candelabro encendido ante el velo del templo era signo de la vocación sagrada del pueblo. El nuevo candelabro ante el Kneset o Parlamento de Israel quiere evocar la permanencia de la identidad judía a lo largo de los siglos. Pero tanto los judíos como los cristianos saben que el verdadero candelabro, luz de Dios, son ellos mismos.

(2) *Apocalipsis*. Juan ha transformado el candelabro de los siete brazos del templo de Jerusalén en siete candelabros (*lykhnia*) que rodean al Hijo del Hombre (Ap 1,12.13; 2,1), como signo de las Siete iglesias. Ellos son una expresión de la luz de Dios en el mundo (cf. Mt 5,15). Aparece en el mismo comienzo del Apocalipsis, en la visión del Hijo\* del Hombre: «Me volví para ver la voz que hablaba conmigo y al hacerlo vi siete candelabros de oro y en medio de los siete candelabros como a un Hijo del Hombre» (Ap 1,12-13). El autor del Apocalipsis sitúa su visión en el entorno del templo de Jerusalén, en el lugar donde ardían sin cesar las luces del candelabro o lámpara de siete brazos, ante el Santo de los Santos, como luz de Dios y presencia vigilante (agradecida) del pueblo (cf. Ex 25,31-40; 37,17-24). Éste es un elemento central del culto israelita: el ritual de los sacrificios ha perdido importancia; en su lugar ha crecido la liturgia de la luz, con el candelabro de siete brazos que aparece ahora como siete candelabros que forman una totalidad de luz gozosa y amenazada, representando a las iglesias cristianas que constituyen el auténtico Israel (cf. Ap 1,20). Y en medio de los candelabros como a un Hijo del Hombre... (Ap 1,13). Las siete luces de Israel ardían ante Yahvé que habitaba en la tiniebla, tras el velo, de tal modo que nadie podía contemplarle. Pues bien, esas luces rodean y alumbran a un Hijo hombre, ofreciéndole su luz. Estamos ante una teofanía cristológica de tipo eclesial: el mismo Dios se manifiesta por Jesús resucitado, presente en las iglesias. El texto sigue diciendo que el Hijo de Hombre tenía en su mano derecha siete Astros (Ap 1,16), que después aparecerán como ángeles de

las iglesias (1,20). En este contexto, las luces de los candelabros constituyen un signo de esperanza: que brillen las iglesias, que mantengan su luz, que expandan su esperanza y belleza sobre el mundo: ésta es la finalidad del Apocalipsis, la tarea del Cristo. Las mismas iglesias son ahora *menorah*, liturgia de luz en medio de la tierra. Sobre esa base se entienden los dos testigos o mártires eclesiales de Ap 11,4: son candelabros de Dios para los humanos. Con la venida del juicio de Dios se apaga la vieja luz del mundo (cf. Ap 18,23), pero luego, en la nueva ciudad, ya no será necesaria la luz cósmica del sol, ni la humana de candelabros o lámparas (*lykhnos*), porque el mismo Dios y su Cordero alumbrarán a sus amigos para siempre (21,23; 22,5).

## CANON

(> *hermenéutica, lecturas bíblicas*). Canon significa norma o regla. Es todo aquello que aparece como normativo para un conjunto de personas. Dentro de la Iglesia, se llaman canónicos los libros que se toman como revelados por Dios y reguladores para los creyentes. Son canónicos aquellos libros que una confesión o iglesia acepta como expresión básica de su vida, entendiéndolos como Palabra de Dios y editándolos de un modo correspondiente, separándolos de otros libros no canónicos.

(1) *Canon. Los libros de la Biblia*. El canon básico del Antiguo Testamento lo constituye la Biblia hebrea (*Mikra, Tanak*), canonizada por los rabinos\* entre el siglo I y II d.C. Incluye los siguientes libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, con cuatro profetas mayores (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel) y doce profetas menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías). El canon católico (o el protestante) admite también otros libros del Antiguo Testamento que han sido añadidos por la Biblia griega (LXX), como son los de 1 y 2 Macabeos, Tobías, Judit, Baruc, Eclesiástico, Sabiduría, y ciertos complementos de Est, Dn y Jr. Estos libros, que los protestantes llaman apócrifos y

los católicos deuterocanónicos, son muy importantes para conocer el judaísmo naciente. El canon del Nuevo Testamento no ha sido admitido por el judaísmo, que ha colocado al lado de su Biblia otros libros importantes de su tradición (Misná\*, Talmud\*, Cábala\*), pero sin darles carácter canónico. Sobre estos libros (Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, Filemón, 1 y 2 Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, 1 y 2 Timoteo, Tito, Hebreos, Santiago, 1 y 2 Pedro, 1, 2 y 3 Juan, Judas, Apocalipsis) no hay diferencias entre católicos y protestantes.

(2) *Lectura canónica*. Hasta tiempos muy recientes, la lectura básica de la Biblia, tanto para los judíos como para los cristianos, ha sido de tipo canónico: los creyentes han tomado la Biblia como libro normativo y han buscado en ella el sentido y alcance de su fe. Desde la Ilustración se ha desarrollado una lectura no canónica de la Biblia, que aparece así como un libro cultural y religiosamente importante, pero no como norma de fe. Sin embargo, en la actualidad, cierta exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento, tanto desde perspectivas confesionales (protestantes, católicas...), como no confesionales, está poniendo de relieve algo que la exégesis antigua (judía y cristiana, protestante y católica) sabía por connaturalidad creyente: la Biblia constituye un conjunto unitario, de tipo normativo para aquellos que la han unificado (la han reconocido y editado como canon) y para aquellas que la leen como un libro sagrado. Los diversos libros de la Biblia (judía, cristiana) forman un todo lleno de sentido, crean un conjunto que se debe interpretar desde sí mismo y de esa manera constituyen una especie de gran metarrelato de fe. Éstos son los elementos distintivos del método de lectura canónica: (a) Asume la diacronía intrabíblica, pues tiene que describir de alguna manera el proceso de surgimiento y canonización de los textos, viéndolos como elementos integrales del sentido de la Biblia. (b) Es un método sincrónico, pues toma la unidad del canon como totalidad significativa y como contexto de interpretación desde el que han de entenderse todos los textos de la Biblia. (c) Ofrece una lectura confesional, pues el despliegue y clausura del canon define

formas distintas de configuración de la Escritura y ofrece campos diversos de lectura. Así podemos hablar de una lectura judía y de una lectura cristiana (y dentro del cristianismo de una lectura católica y de una protestante) de la Biblia. (d) Es un método limitado, pues deja fuera de la investigación y estudio básico de la Biblia otros textos significativos que, por diversas razones, no han sido acogidos en el canon (apócrifos\*, libros contemporáneos).

Cf. A. M. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 1983; A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

## CANTAR DE LOS CANTARES

( $\rhd$  amor, bodas). Libro de la Biblia hebrea que recoge una serie de canciones de amor\*, dirigidas por un hombre a una mujer y viceversa. El Cantar de los Cantares (= Cant) no trata de una teogamia o matrimonio intradivino que vincula a la pareja primigenia de los dioses (El o Baal\* con Ashera\* o Astarté\*). Tampoco se sitúa en línea teocósmica: no trata de las bodas que vinculan de manera sacral a los diversos elementos de este mundo, ni es imagen del amor que ha vinculado a Dios y el hombre, aunque luego sea necesario situarse en ese plano. Cant es ante todo un enigmático, profundo y sorprendente poema de amor humano. Al lado de los textos sobre historia sagrada y sacrificios (Pentateuco), al lado de las grandes profecías, la Biblia ha recogido en su canon una serie de cantos de amor entre un hombre y una mujer.

(1) *Cantos de amor*. En un primer momento, estos cantos, que llegan del origen de los tiempos y que han sido formulados en contexto israelita, en época difícil de fijar (¿siglo IV a.C.?), han de entenderse en perspectiva puramente humana, sin aplicaciones de tipo moralista, nacional o religioso. Ellos evocan el amor de una pareja que descubre en sí misma los valores y misterios de la creación originaria, amor integral donde se implican los motivos de la experiencia y de la historia israelita. Resulta claro el influjo de la naturaleza (primavera, árboles, olo-

res...). También es clara la alusión israelita: se habla de Jerusalén y Salomón (Cant 1,1.5; 3,7.9.11), de Engadí, Líbano, Tirsá y Sarón (1,14; 2,1; 4,8; etc.). La geografía del amor se extiende a los diversos lugares del recuerdo y vida hebrea, en evocación incluyente y pacificadora: allí donde dos enamorados se miran y atraen, se buscan y gozan, cobra sentido el pasado, futuro y presente del pueblo. Cant es una confesión de fe en la vida humana. No tiene necesidad de nombrar a Dios, pues Dios no se halla fuera. El amor de un hombre y una mujer vale en sí mismo, no se pone al servicio de otra cosa. No hay aquí genealogías, no hay cuidado angustioso por la ley de sangre (como en Esd-Neh); no hay prevenciones de raza, ni observaciones moralizantes sobre la mujer (como en Eclo), ni patriarcalismo o búsqueda de hijos como finalidad del matrimonio. Varón y mujer aparecen como iguales, sencillamente humanos, superando las divisiones por sexo, las funciones sacralizadoras. Este amor vale en sí mismo, no se pone al servicio de otra cosa. «¡La voz de mi amado! Mirad: ya viene saltando por los montes, brincando por las colinas. Es mi amado una gacela, es como un cervatillo. Mirad: se ha parado detrás de la tapia, atisba por las ventanas, observa por las rejas. Habla mi amado y me dice: Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí, porque, mira, ha pasado el invierno, la lluvia ha cesado, se ha ido. Se ven flores en el campo, llega el tiempo de la poda y el arrullo de la tórtola se escucha en nuestros campos. Ya apuntan los frutos en la higuera, la viña florece y exhala perfume. Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí, paloma mía, en los huecos de la peña, en los escondrijos del barranco: déjame ver tu figura, déjame oír tu voz, porque tu voz es dulce y tu figura es hermosa. Agarradnos las raposas, raposas pequeñas, que destrozan la viña, nuestra viña florecida. Mi amado es mío y yo soy suya, del pastor de lirios. Antes de que sople el día y huyan las sombras, vuelve, amado mío, como una gacela o como un cervatillo...» (Cant 2,8-17). Así canta el amor. Sobre esa base adquiere sentido la vida, y los hombres y mujeres podrán hablar de Dios.

(2) *Amor que vale en sí mismo*. El Cántico nos lleva hasta el principio de

la creación, hasta el lugar donde Gn 1 y Gn 2-3 nos habían situado, en la raíz del tiempo. Por encima del pecado (que también tenemos), hay en nuestra vida amor y gracia emocionada: en ella se descubre y vuelve a ser posible lo divino. En el fondo del dolor, sobre una vida donde todo parece sin sentido, se enciende cada primavera la llama del amor. Vuelven a encontrarse el varón y la mujer sin más finalidad que descubrir y realizar de forma nueva el misterio de la gracia. A veces, esas canciones se han entendido de manera espiritualista e israelita (amor de Dios hacia los hombres), pero la mayoría de los exegetas piensan que ellas deben interpretarse en sentido «material» y universal, desbordando los límites israelitas, desde una perspectiva erótica y religiosa. La antropología del Cantar está en el fondo de toda la Biblia hebrea y cristiana, de manera que muchos la consideran como expresión suprema de la experiencia bíblica. En contra de las visiones patriarcalistas dominantes, el Cantar de los Cantares puede ofrecer y ofrece los principios para un reconocimiento y despliegue de la igualdad entre varones y mujeres, desde la perspectiva del amor mutuo, en la línea de Gn 1,27 y 2,23-25. Algunos autores, tanto judíos (F. ROSENZWEIG) como cristianos (san Juan de la Cruz), siguiendo tradiciones de cabalistas\* y místicos, entienden este libro como centro y principio hermenéutico de la Biblia. Desde esta perspectiva se puede elaborar una interpretación feminista\* o simplemente humana del conjunto de la Biblia.

Cf. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 2001; X. PIKAZA, *Amor de hombre. Dios enamorado*. San Juan de la Cruz, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004; A. GONZÁLEZ, *El Cantar de los Cantares*, Paulinas, Madrid 1981; L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar de los Cantares*, Tourno Divino, Estella 1992; A. ROBERT y R. TOURNAY, *Cantique des Cantiques*, Gabalda, París 1963; M. POPE, *Song of Songs*, Doubleday, Nueva York 1976; D. LYS, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques*, Cerf, París 1968; G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, Dehoniane, Bolonia 1992.

## CANTO DE LAS CRIATURAS

(LXX Dn 3,52-90) (↗ *Daniel, creación, belleza*). Hacia finales del II a.C., un autor de lengua griega ha introducido en el texto hebreo y arameo de

Daniel, editado ya en griego en la traducción llamada de los LXX, una serie de pasajes de tipo edificante, como este canto de las creaturas, compuesto sobre modelos precedentes, como se advierte al compararlo con Sal 148; Tob 8,5; Sal 11,4 y Hab 2,20.

(1) *El canto de los mártires*. Es muy significativo el lugar donde se sitúa. El Gran Rey exige que le adoren todos los pueblos de la tierra, en gesto idolátrico. Tres jóvenes, que actúan como representantes del judaísmo, desobedecen la orden, siendo arrojados al horno de fuego. Así contaba la tradición más antigua de la BH (Dn 3,1-23). Sobre esa base introducen los LXX una plegaria penitencial (3,26-45) y otra laudatoria, que ahora evocamos (Dn 3,52-90). Se trata de la alabanza de unos mártires que cantan la grandeza de Dios mientras el fuego del gran horno amenaza con quemarlos. Los verdugos del exterior carecen de ojos para ver: sólo descubren y adoran al ídolo del rey que es expresión de poder y dinero (la estatua de oro de Dn 3,1-6). Los mártires, en cambio, tienen ojos limpios: desde el fondo del fuego donde arden van mirando, van cantando. De esa forma descubren las diversas realidades de la tierra (creación), para gozarlas con amor transfigurado y situarlas de nuevo ante el misterio de Dios. Los ídolos oprimen: no dejan que el hombre se abra y contemple admirado lo que existe. El ansia de poder cierra los ojos del alma, impidiendo que ella mire y cante en libertad gozosa el gran misterio del cosmos. Sólo el que adora a Dios puede mirar de verdad: descubre y dice lo que existe en liturgia de gozo que nos sitúa de nuevo ante el gran canto del cosmos que es Gn 1. Desde el horno donde están amenazados, los mártires contemplan con los ojos bien abiertos la grandeza de las cosas. No son prisioneros de la cárcel de Platón donde sólo emergen sombras. No son cautivos de ningún pecado propio. En libertad han decidido vivir; libremente pueden descubrir y descubren la presencia transformante de Dios en cada una de las cosas. De esta forma identifican arte y oración. Orar no es para ellos hacer ni decir nada especial, sino mirar bien y transformar con la mirada lo que están contemplando.

(2) *Canto cósmico*. Ahora podemos recordar algunos versos del canto

«Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo y ensalzadlo por los siglos. Ángeles del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Cielos, bendecid al Señor, celebradlo... Aguas que estáis sobre el cielo, bendecid al Señor, celebradlo... Todas las Fuerzas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Sol y Luna, bendecid al Señor, celebradlo... Astros del cielo, bendecid al Señor, celebradlo...» (Dn 3,59-62). Desde el horno en que esperan la muerte, los tres jóvenes se saben vinculados a las creaturas: las traen a la mente, las van mirando y con ellas, por ellas, bendicen a Dios. La descripción de los diversos tipos de realidades ofrece una geografía original sagrada: Arriba (Dn 3,57-59) están los ángeles y el cielo. En medio (Dn 3,60-61) las aguas superiores y las *dynameis* (poderes fundantes) del cosmos. Abajo (Dn 3,62-63), el sol, luna y estrellas, los astros que guían el orden del mundo. Más abajo se encuentra el mundo entero de los hombres y animales, unidos todos en un mismo canto de alabanza. Es evidente que el orante se sabe vinculado a esos espacios en experiencia contemplativa de participación cósmica: no está encerrado en un mundo de angustia, no está oprimido, aplastado entre las cuatro paredes de su cárcel (horno de fuego). Dios le ha hecho liturgo de una vida superior y él canta desde el lugar más alejado y peligroso de todo lo que existe (un horno de fuego, una cárcel de muerte). Este canto ha inspirado muchas composiciones cristianas, entre las que podemos destacar la de san Francisco: *Cántico de las criaturas*.

Cf. M. CIMOSA, *La preghiera nella Bibbia Greca*, Turín 1992; C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions*, Doubleday, Nueva York 1977; «Daniel, Additions to», *ABD* II, 18-28; G. W. E. NICKELSBURG, «The Prayer of Azariah and the Song of the three Young Men», en M. E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRINT 2/2, Filadelfia 1984, 149-152.

## CANTORAS, MUJERES

Las mujeres han sido en muchos lugares las cantoras preferidas de amantes y guerreros. Dos han sido los temas principales que ellas han cultivado: (1) *El amor*, como en el *Cantar\** de los Cantares. (2) *La victoria* de los soldados de su pueblo, como en los cantos de guerra\*. En ese segundo nivel se si-

túa Jc 11,34 cuando dice que la hija de Jefe\* salió con panderos, bailando (y se supone que cantando). En otro lugar dice la Biblia que «cuando David volvió de matar al filisteo, salieron las mujeres de todas las ciudades de Israel cantando y danzando, para recibir al rey Saúl, con panderos, con cánticos de alegría y con instrumentos de música» (cf. 1 Sm 18,6). Pues bien, entre los cantos de victoria que están puestos en boca de cantoras hay en el Antiguo Testamento tres más destacados: los de María\*, Débora\* y Ana\*.

## CARISMAS DEL ESPÍRITU

( $\lambda$  *gracia, amor, Espíritu Santo, ministerios*). El tema de los dones o gracias (*kharismata*) del Espíritu Santo ha constituido una de las preocupaciones fundamentales de Pablo, sobre todo en sus relaciones con la comunidad de Corinto. Da la impresión de que parte de los cristianos de Corinto querían cultivar los dones carismáticos (de tipo sobre todo extático) en sí mismos, sin referencia a Jesús y a la Iglesia, convirtiendo la comunidad en una asociación libre de virtuosos extáticos, capaces de entrar en trance y hablar en lenguas (en un tipo de lenguaje pararracional, hecho de exclamaciones y emociones que rompen la sintaxis normal de un idioma). Significativamente, Pablo no niega esa experiencia, ni la desliga del Espíritu Santo, pero la sitúa en un contexto eclesial donde la presencia y acción del Espíritu aparece vinculada sobre todo a la revelación de Dios en Cristo y al amor mutuo.

(1) *Carismas, ministerios, actividades*. Éste es el tema básico del argumento de 1 Cor 12-14. Pablo empieza ofreciendo un principio general: «Hay diversidad de carismas (*kharismatón*), pero el Espíritu (*Pneuma*) es el mismo» (1 Cor 12,4): la presencia del Espíritu se expresa como carisma, es decir, como un don gratuito, que capacita al hombre para actuar de un modo más alto. «Hay diversidad de ministerios (*diaconías*), pero el Señor (*Kyrios*) es el mismo» (1 Cor 12,5): los ministerios o servicios de la comunidad aparecen vinculados al mismo Señor Jesús, a quien todo el Nuevo Testamento presenta como servidor o diácono por excelencia. «Hay diversidad de actuaciones (*energemata*), pero el Dios que obra

todo en todos es el mismo, es el que hace todas las cosas en todos» (1 Cor 12,6). Pues bien, lo que en ese pasaje aparece de un modo triádico (vinculando al *Kyrios*, al *Pneuma* y a Dios) aparece después relacionado solamente con el *Pneuma*, es decir, con el Espíritu Santo. Así continúa diciendo Pablo: a cada uno se le ha dado la manifestación del Espíritu para conveniencia (de todos), por medio del mismo Espíritu (cf. 1 Cor 12,7). Éstos son algunos de los dones o carismas: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, poder de curaciones, don de hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritus, don de lenguas, interpretación de lenguas... (cf. 1 Cor 12,7-13).

(2) *El problema y servicio a los más pobres*. Pablo ha planteado este problema porque algunos cristianos de Corinto se lo han pedido, preguntándole sobre los *pneumatiká* (dones espirituales: 1 Cor 12,1), que han venido a convertirse en objeto de discordia en la comunidad. Algunos cristianos se creen y portan como superiores, pues se sienten portadores del Espíritu, sabios aristócratas, jerarquía carismática de la Iglesia, porque, según ellos, poseen dones más grandes: el de la profecía y, sobre todo, el de las lenguas (cf. 1 Cor 13,1-3; 14,1-25). Pablo no condena esos dones, pero responde que ellos deben ponerse al servicio de la comunidad. Eso significa que, por ejemplo, el don de lenguas y otros dones de tipo místico sólo tienen un sentido y un valor cristiano si es que pueden traducirse y ponerse así al servicio del conjunto de la asamblea. En la base del argumento de Pablo está la exigencia y valor de la unidad de los creyentes, que no está hecha de uniformidad, sino de variedad puesta al servicio de la vida del conjunto de la Iglesia. Por eso, todos los carismas individuales o grupales han de estar al servicio del conjunto de la comunidad (cf. 1 Cor 12,12-26): son valiosos en cuanto vinculan en amor a los cristianos, entre quienes los más importantes son aquellos que parecen más pobres (y tienen en apariencia menos dones); por eso, la unidad del Espíritu se expresa en el servicio a los excluidos del sistema.

(3) *Carismas y amor*. En este contexto, ha destacado Pablo los dones que son más necesarios para el surgimiento y despliegue de la Iglesia, po-

niendo así de relieve el valor del apostolado y de la comunión de los creyentes, pasando por la profecía, enseñanza, acogida y don de curaciones (cf. 1 Cor 12,1-11.27-31; 14,26-33). Más aún, en el centro de su descripción y valoración de los carismas (1 Cor 12-14) ha colocado Pablo el canto al amor (1 Cor 13), indicando así que tanto el don de lenguas, como los milagros y profecías, lo mismo que la fidelidad creyente, están al servicio del Amor, que es presencia gratuita y generosa de Dios en la comunidad. En este mismo contexto se sitúa la temática y discusión de Pablo sobre la Ley y la Gracia. En sí misma, una forma de ley judía ha sido incapaz de crear una comunidad universal, abierta en gracia al misterio de Dios, vinculando a todos los hombres, con sus diferencias, al servicio de la comunión. El Amor, en cambio, puede hacerlo: es presencia gratuita y universal de Dios por Cristo, en medio de la Iglesia, y por la Iglesia entre todos los humanos. Entendido así, el amor es el único carisma.

Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; H. HEITMANN y H. MÜHLEN (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; X. PIKAZA y N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999.

## CARISMÁTICOS

( $\lambda$  *carismas, amor, guerra, profetas, autoridad, sanador*). Fundándose en las observaciones de Pablo (1 Cor 12-14), hace ya tiempo, M. Weber (1864-1920) estudió el sentido de la autoridad carismática, en unos trabajos que han sido muy influyentes en el campo de la Iglesia y de la vida política.

(1) *Carisma e institución*. Conforme a las distinciones de M. Weber, suele distinguirse el carisma y la institución, no sólo en la Iglesia cristiana, sino en el conjunto de la sociedad. (a) La autoridad carismática es propia de aquellos que inician un movimiento, descubriendo y poniendo en marcha nuevas posibilidades de actuación. Los carismáticos crean (imaginan, instituyen) unas líneas de vida que antes no existían: no se imponen por ley, ni triunfan por razonamiento o votaciones, sino por su misma fuerza interna. Ellos son

autoridad primera: no defienden lo que existe para organizarlo mejor, sino que introducen otros modelos de existencia, en un plano político o social, religioso o estético. (b) La autoridad burocrática o institucional surge en el momento en que el carisma se enfría, de manera que resultan necesarias unas normas o leyes que sean capaces de mantener el orden, utilizando unos principios jurídicos, en la línea del talión\*. La autoridad carismática es necesaria para recrear la sociedad. Ella se sitúa más allá de los poderes establecidos, de manera que puede y debe vincularse con Dios (o con el Espíritu Santo), entendido como fuente de la vida. Pero ella no puede resolver todos los problemas y, además, puede volverse irracional, convirtiéndose en violenta. En el conjunto de la Biblia hay una dialéctica constante entre los carismas (vinculados a la línea profética) y las instituciones (expresadas sobre todo por el sacerdocio). No todo lo carismático es bueno: puede haber pretendidos carismáticos que se vuelven intolerantes y violentos. No todo lo institucional es negativo: es necesario regular los carismas, para bien de la comunidad. Desde ahí, a modo de ejemplo, y prescindiendo aquí de la profecía\* clásica, queremos destacar tres movimientos carismáticos importantes en la Biblia.

(2) *Antiguo Testamento: carismáticos guerreros y profetas*. La mayor parte de los movimientos carismáticos tienden a ser pacíficos, en línea de intimismo espiritual. Pero siempre han existido grupos carismáticos violentos que han interpretado la presencia de la *ruah*\* o espíritu de Dios como exigencia de compromiso militante al servicio de la obra de Dios. En esta línea se mueven los guerreros sagrados del comienzo de la historia de Israel (federación\* de tribus), militares profesionales que acuden al combate impulsados por un tipo de éxtasis guerrero. Podemos citar ejemplos en casi todas las religiones antiguas: el buen guerrero ha sido un santo en el sentido radical de la palabra, un hombre poseído por la fuerza de Dios. Pero también algunas religiones modernas (ciertas formas de hinduismo e islamismo, incluso algunos movimientos cristianos) han desarrollado un tipo de mística guerrera del Espíritu. Dentro de la Biblia, los

guerreros carismáticos más significativos son los jueces\*, sobre los que viene el Espíritu de Dios, excitándoles con fuerza y capacitándoles para derrotar a los enemigos y liberar a los amigos del pueblo (cf. Jc 2,11-19; 3,10; 11,29; 13,25; etc.). El Espíritu no se expresa como poder tranquilo de experiencia interna, ni en el trance individual, sino como fuerza guerrera, que anima a los soldados, haciéndoles luchar y vencer (o morir) por la causa de Dios, en guerra santa. Dios mismo se apodera del combatiente israelita, infundiéndole su Espíritu y haciéndole sacramento de salvación para el pueblo. Eso significa que la guerra no se ha racionalizado todavía, ni el ejército se ha vuelto un tipo de institución burocrática, sino que los guerreros son hombres «sobrenaturales», lo mismo que los *nabis* o profetas\* extáticos. Tanto el guerrero como el profeta extático son instrumentos de Dios, al servicio de la totalidad del pueblo. El profeta ofrece el testimonio de la presencia de Yahvé como poder de transformación religiosa. El guerrero es un testigo viviente de la fuerza protectora de Dios que libera a su pueblo de los enemigos del entorno. La guerra pone al hombre en situación de trance: lo saca de sí, lo llena de entusiasmo sacral, lo lleva hasta el extremo de entregar la vida por la causa de Dios. Es normal que, en el principio de su historia, Israel haya considerado a sus guerreros como hombres privilegiados del Espíritu, en unión con sus profetas extáticos.

(3) *Jesús. Exorcistas y profetas carismáticos.* Jesús ha sido un carismático, pero no al servicio de la guerra, sino de la transformación o conversión de los hombres, al servicio del Reino. Ciertamente, Jesús sabe discutir con los rabinos sobre temas de institución sacral, pero no actúa desde un poder que le concede la Ley de Dios, ni la estructura legal de su pueblo, sino desde un contacto directo con Dios, que se expresa en sus milagros y, de un modo especial, en sus exorcismos\*, entendidos como batalla\* contra lo diabólico. Ciertamente, Jesús no está aislado, pues había en su mismo tiempo y espacio israelita profetas y sanadores carismáticos, entre los que se suele citar a Honi y Janina ben Dosa, que curaban con la ayuda de su Dios (Yahvé). Había también en su entorno pagano curan-

deros, santones y hechiceros, como Apolonio de Tiana, a quien algunos han relacionado con Jesús, aunque sea posterior y sus milagros tengan un sentido muy distinto. Jesús puede situarse entre otros profetas y sanadores, pero tuvo algo especial, que la comunidad cristiana supo captar y vincular después, en la Pascua. Jesús fue carismático al servicio de los más pobres, presentándose, al mismo tiempo, al menos en sentido tendencial, como mesías\* de Dios. Así fue condenado a muerte, porque su carisma resultaba peligroso, no porque le llevaba a matar a los demás (como hacían los jueces\* antiguos), sino a dar vida, de un modo distinto al del sistema.

(4) *Iglesia cristiana, comunidad carismática.* Jesús suscitó un movimiento carismático muy fuerte. En el círculo de sus seguidores, especialmente en Galilea, hubo exorcistas y sanadores, que siguieron realizando su tarea y expandiendo la memoria y esperanza de su Reino, como suponen los mandatos misioneros (Mc 6,6b-13 par). Ellos constituyen un elemento esencial de la nueva institución cristiana, aunque la Iglesia organizada haya dado primacía a otros rasgos sacrales y sociales. También la iglesia de Jerusalén fue carismática, como indica Hch 2, cuando presenta el surgimiento de la comunidad desde la experiencia del Espíritu, que se expresa de un modo especial en el don de lenguas, que Lucas interpreta de forma misionera: «Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen. Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo... y se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua y decían: ¿No son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra propia lengua? Partos, medos, elamitas, y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia y Panfilia y Egipto... cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios» (cf. Hch 2,4-11). Hay en el fondo de ese pasaje el recuerdo de unas comunidades en las que diversos creyentes eran capaces de hablar «lenguas sagradas», en experiencia extáti-



ca. Como sabemos (carismas\*, amor\*), Pablo ha puesto el don de lenguas al servicio del amor y de la comunión de los creyentes (1 Cor 12-14). Lucas lo pone aquí al servicio de la apertura misionera: el verdadero carisma del Espíritu es aquel que permite que todos los hombres, de todas las razas y lenguas, puedan comunicarse, en lo que hoy llamaríamos una experiencia de globalización intercultural liberadora.

Cf. F. ALBERONI, *Movimiento e Institución*, Nacional, Madrid 1981; L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; H. HEITMANN y H. MÜHLEN (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; L. LEUBA, *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca 1969; X. PIKAZA y N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999; M. WEBER, *Economía y sociedad*, FCE, México 1944.

## CARO, JOSEF BEN EPHRAIM

(1488-1575). Judío sefardita, nacido en la Península Ibérica y establecido después de la expulsión de 1492 en Palestina. Era famoso como halakista, es decir, como maestro de la Ley, según los métodos de la interpretación rabínica. Pero también fue cabalista y estaba convencido de que tenía un *maggid*, una fuerza espiritual que se le revelaba y que le hablaba, diciendo: «Yo soy la Misná que habla por tu boca; yo, que soy la Misná, y tú estamos unidos en una sola alma»; de esa forma podía presentarse como una especie de encarnación de la palabra bíblica, que él interpretaba de un modo simbólico.

## CARTAS. APOCALIPSIS

(Ap 2-3) (↗ *Iglesia, siete, carismas*). Dirigidas por Juan, el profeta, a siete iglesias de Asia (zona de la actual Turquía): a Éfeso (Ap 2,1-7), Esmirna (Ap 2,8-11), Pérgamo (Ap 2,12-17), Tiatira (Ap 2,18-29), Sardes (Ap 3,1-6), Filadelfia (Ap 3,7-13) y Laodicea (Ap 3,14-22).

(1) *División*. Pueden dividirse en tres grupos. (a) En el centro queda la comunidad que puede servir de referencia, Tiatira (carta 4ª), que refleja de manera ejemplar (personificadas en Jezabel, antitipo de la Prostituta de Ap 17) las tensiones del conjunto de las comunidades. (b) Las cartas pares del centro,

dirigidas a Esmirna y Filadelfia (cartas 2ª y 6ª), contienen un veredicto positivo: desde su pobreza y carencia de poder, esas comunidades se mantienen fieles a Cristo. (c) Las impares contienen unos veredictos de carácter más condenatorio, con acusaciones menos duras en las dos primeras, dirigidas a Éfeso y Pérgamo (cartas 1ª y 3ª), y más fuertes en las dos últimas, dirigidas a Sardes y Laodicea (cartas 5ª y 7ª). Estas cartas no son una apología dirigida a paganos que quieren comprender el cristianismo, sino profecía dirigida a los cristianos, que tienen problemas internos y externos.

(2) *Problema eclesial*. En el fondo de las cartas se expresa un problema interior de las iglesias, formado por los que Juan llama falsos apóstoles, vinculados a los nicolaítas (Éfeso, carta 1ª, y Pérgamo, carta 3ª), misioneros ambulantes (distintos de los Doce apóstoles del Cordero: 21,14) que defienden la participación de los cristianos en los idolocitos\* (comidas sacrales/sociales del ídolo imperial) y en la prostitución\*, que implican un gesto de fidelidad al signo sacral de Roma (reflejado en las bestias\* de Ap 13). Esa misma enseñanza es la que defienden los discípulos de una profetisa a la que Juan ha puesto el mote de Jezabel\* (que aparece en la carta 4ª, dirigida a Tiatira). Parece que muchos cristianos han aceptado en un nivel los dictados del paganismo oficial (cultural, social y militar) de Roma. Con fuerte lenguaje profético, escribe Juan contra ellos, exigiendo fidelidad a Jesús y resistencia frente a Roma.

(3) *Relación con el judaísmo*. Significativamente, las dos iglesias más frágiles por su pobreza y falta de poder (Esmirna y Filadelfia: 2ª y 4ª) son para Juan las más fuertes, aunque están amenazadas por el riesgo de aquellos que él llama falsos judíos, que expulsan de su seno a los cristianos, privándoles de la protección social que el judaísmo gozaba dentro del imperio. En otro tiempo, los judeocristianos podían presentarse como miembros de la sinagoga: un grupo dentro del judaísmo. Ahora se han cerrado las fronteras: según el Apocalipsis, el falso judaísmo, vinculado a sus purezas y gestos nacionales, ha dejado a los cristianos sin defensa legal ante el imperio; el autor apocalíptico responde con

dureza, llamando a esos judíos sinagoga de Satán y defendiendo lo que a su juicio constituye el verdadero judaísmo de la Iglesia.

(3) *Problema frente a Roma*. Quizá otros cristianos (nicolaítas y jezabelianos) no lo han visto así o han resuelto las dificultades de otras formas, separando el aspecto social y religioso de la vida: de esa forma han podido pactar con Roma, siendo romanos en lo externo y cristianos en lo interno. Para Juan, ese pacto es imposible, porque el Evangelio es un programa y estilo de vida total: por eso los cristianos deben presentarse como resistentes ante Roma, como hombres y mujeres que rechazan la comida y la fidelidad del imperio. A su juicio, la Iglesia debe convertirse en comunidad humana integral.

Cf. M. OLIVER ROMAN, «El Setenario de las cartas a las Iglesias (Ap 1,4-3,22)», *Comunio/Sevilla* 9 (1976) 377-439; A. PUIG, *Cartas a las Siete Iglesias*, Emaús 14, Pastoral Litúrgica, Barcelona 1995; X. Pikaza, *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

## CASA

Esta palabra puede tener bastantes sentidos, vinculados a la experiencia de habitar y habitar en común. Antes que edificio significa un grupo social, reunido, básica pero no exclusivamente, por lazos de sangre. Constituye uno de los temas centrales de la antropología cultural y del despliegue social y religioso de la Biblia.

(1) *Antiguo Testamento. Familia*. El término *bêt*, «casa», evoca parentesco cercano (lo mismo que *oikos* en el Nuevo Testamento). En sentido estricto, la casa se identifica con la familia (concepto que no existe en la Biblia, en el sentido posterior de la palabra). Ese término está evidentemente vinculado al hecho de vivir en común. Un conjunto de casas-familias integran un clan o *mishpakháh*, formada, en principio, por aquellos que habitan en un mismo lugar o en varias aldeas cercanas. Normalmente, varios grupos de clanes constituyen una tribu. La familia de Noé forma su casa, a la que tiene que salvar del diluvio (cf. Gn 7,1). Por su parte, Abrahán tiene que dejar su casa para formar una nueva familia (Gn 12,1). Todo Israel forma una casa (cf. Sal 115,12).

(2) *Nuevo Testamento. Iglesia*. Casa sigue significando familia en el sentido antiguo, pero puede significar y significar también la comunidad que se reúne formando casas ampliadas. Las primeras comunidades cristianas fueron casas extendidas, como recuerda el mismo libro de los Hechos: «Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2,47). En ese contexto se puede citar el *logion* que habla de dejar la propia casa para ampliarla y recibir así el ciento por uno «en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos, y tierras, con persecuciones» (Mc 10,30).

(3) *El templo como casa*. A lo largo de todo el Antiguo Testamento, los templos y en especial el de Jerusalén aparecen como «casas de Dios», dando a entender que Dios habita de un modo especial en ellas (Sión\*, Templo\*). Eso significa que todos los que adoran al Dios del templo forman también una especie de casa. En esa línea se sitúa la crítica de Jr 7,11, asumida por Jesús: «Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones. Mas vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones» (Mc 11,17).

(4) *La casa de Dios en el cielo*. La casa o templo de Dios en el mundo tiene las medidas y formas de la casa o templo celeste, como se dice continuamente en los relatos de la construcción del tabernáculo (Ex 35-39). Lógicamente, los videntes como Henoc\*, en su viaje de ascenso a lo divino, ven que la casa o templo celestial responde a las medidas o formas del templo de la tierra, aunque en ella todo es hielo y fuego: «Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión: He aquí que había otra casa mayor... Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo era fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado Trono cuyo aspecto era como de escarcha...» (*I Hen* 14,8-25). Ésta es la casa cósmica de Dios, el universo entero que aparece como su morada.

Cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estudios Bíblicos 23, Verbo Divino, Estella 2000; B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*.

*Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, BEB 64, Sígueme, Salamanca 1988; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

## CASTIGO

(↗ *infierno, pecado*). Uno de los motivos fuertes de la antropología bíblica es el tema de la «sanción», vinculado a la ley\* de Dios y a la responsabilidad\* del hombre: «el día en que comas del árbol del conocimiento del bien/mal morirás» (Gn 2,17). Del castigo de los vigilantes violadores trata *1 Hen*; y el libro de la Sabiduría se ocupa también del castigo (y del retardo del castigo) de los egipcios y los cananeos. En un nivel, ese tema sigue vigente en el Nuevo Testamento, como Jesús formula cuando habla del no juicio: «Con el juicio con que juzguéis seréis juzgados...». Pero ya no se trata de un castigo externo, impuesto por Dios desde fuera, sino de una expresión de la responsabilidad del hombre, a quien Dios (la Vida) ha puesto en manos de sí mismo, de manera que él mismo puede destruirse, incluso volviéndose infierno\* (cf. Mt 25,31-46). Pero la Biblia sabe que por encima de ese castigo humano sigue estando siempre la creación bondadosa de Dios.

## CAUTIVA BELLA, LA

Es objeto de una de las leyes más significativas de Israel: «Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos y Yahvé, tu Dios, los entregue en tu mano y cautives cautivos y veas entre los cautivos una mujer de hermoso aspecto y la desees y la tomes por esposa, la introducirás dentro de tu casa y se reparará la cabeza y se cortará las uñas; y se quitará el vestido de cautiva y habitará en casa y llorará a su padre y a su madre por un mes; y después de esto entrarás en ella y la poseerás y será para ti esposa. Y si resulta que después no la quieres la dejarás marchar en libertad, pero no la venderás por dinero, ni la convertirás en esclava, pues la has humillado [¿desflorado?]]» (Dt 21,10-14). En el fondo de esa ley está la costumbre inmemorial de conquistar a saco una ciudad, conforme al derecho de guerra

que permite matar a los varones, violar a las mujeres, quemar los bienes inmuebles y tomar como botín los bienes muebles. Pues bien, sobre esa norma general viene a elevarse esta ley concreta, que se aplica allí donde un guerrero ya no quiere simplemente saciar su deseo con una vencida, sino tomarla como esposa, comportándose con ella de un modo distinto al de la pura descarga sexual (violación) o el puro instinto de dominio (esclavitud). En ese caso, el guerrero debe retrasar su apetito, aprendiendo a comportarse con ella de una manera más humana. Tiene que dejar que lllore por un mes a su familia, como se llora por los muertos. Sólo después que él se ha contenido y ella ha llorado pueden casarse. Por eso suele decirse que ésta es una ley humanitaria, pues el varón debe situarse por encima del puro derecho de muerte y violación que posee en caso de guerra.

(1) *Rasgos de la ley de la bella cautiva*. Así podemos destacar algunos rasgos del texto. (a) *Es normal que la cautiva sea virgen, que no haya conocido antes varón*, aunque el texto no lo diga, pues legisla sobre el deseo del varón, que quiere poseer de forma duradera a una mujer, no para violarla de inmediato (y luego asesinarla) como era normal en guerra, sino para entrar en ella siempre, dentro de su casa. No está en juego la descendencia (el guerrero puede tener otras mujeres legítimas, madres de hijos que mantengan su memoria), sino el placer del hombre con la mujer cautiva. (b) *Ésta es una ley de retraso del deseo de un varón guerrero que debe esperar*, respetando por un tiempo a la mujer, para tenerla luego siempre. Sólo así el rapto inmediato (propio de la guerra) se convierte en posesión permanente, para bien del propio marido, que confía en la colaboración comprensiva de la mujer: que acepte el rapto y renazca a una vida diferente tras la guerra. (c) *Ésta es una ley de renacimiento femenino*. El varón no ha de hacer nada, simplemente rapta y espera que su nueva mujer madure, para así domesticarla (hacerla de su *domus*, casa) y tenerla luego a gusto. Le hace cambiar sus vestidos, corta sus cabellos y sus uñas y deja que lllore por un mes. Se supone que al cabo de ese tiempo, ella ha debido asumir su situación: ha muerto al viejo mundo de sus padres, se ha vuelto distinta.

(2) *El ritual de renacimiento convierte a la mujer raptada en propiedad especial del marido, que no la puede vender ni esclavizar al modo usual, como se hace con mujeres que no han pasado el rito (que son esclavas, no esposas). Este guerrero respetuoso la ha convertido en propiedad de su deseo y no puede ya emplearla para otros fines. Así continuamos diciendo que ésta es una ley humanizadora, ley que especializa a la cautiva como esposa del soldado y no como su esclava. Ésta ley nos lleva al límite del derecho militar, a la frontera de una guerra casi humanizada donde la mujer conquistada puede volverse esposa libre (pero sin posibilidad de rechazar aquello que le proponen). Es una ley que trata con cierto respeto a la raptada (dándole un tiempo para renacer, una dignidad para vivir); pero, en sentido estricto, ella sigue siendo una ley de violencia, una justificación de la conducta abusiva de varones, a quienes el mismo derecho de Dios (eso es el Deuteronomio) hace capaces de conquistar y tomar mujeres, según su deseo.*

(3) *Nadie ha preguntado a la mujer si quiere; nadie le ha dicho si prefiera morir o ser raptada. Una vez que ha sido vencida y tomada (como una ciudad), ella carece de patria y familia, de protección y seguridad. No es sujeto ni persona, sino objeto al servicio del deseo y quizá de la memoria (descendencia) de unos varones que siguen creyéndose llamados por Dios para cumplir una tarea especial sobre el mundo. Ciertamente, la ley dice que el esposo no podrá venderla como esclava, sino que tiene que dejarla en libertad en el caso de que un día ya no la desee, sino que prefiera repudiarla (quizá para no seguirla manteniendo). En ese caso, ella consigue la libertad. Pero, ¿qué podrá hacer con esa libertad? No puede volver a la casa del padre (que fue destruida). Sólo le queda morir o volverse prostituta.*

## CELIBATO

(↗ *viudas, matrimonio*). El concepto del celibato, tal como lo ha desarrollado la Iglesia posterior, no existe en la Biblia, ni en Antiguo ni en el Nuevo Testamento. La situación ideal del hombre y de la mujer en el Antiguo Testamento es el matrimonio. Sin embargo, en el libro de la Sabiduría se incluye un canto

al eunuco y a la mujer soltera que son fieles a Dios (Sab 3,13-4,6). En esa línea, algunos movimientos judíos del tiempo de Jesús (terapeutas\*, esenios\*) han podido llevar una vida de celibato, centrada en los valores que se juzgan superiores, relacionados con la presencia de Dios en el mundo. En ese contexto se sitúa la opción de Jesús y de los primeros cristianos.

(1) *Jesús, hombre célibe. Matrimonio mesiánico.* Entre los temas significativos de la figura de Jesús en los evangelios está su «celibato», entendido como ausencia de familia exclusiva. Algunos investigadores marginales han elevado la hipótesis de que podía ser viudo; otros han hablado de sus posibles amores como María Magdalena, afirmando, incluso, que estaba casado. Pero nada de eso encuentra apoyo en las fuentes. Jesús, lo mismo que Juan Bautista, su maestro, aparece como un «solitario», como alguien que renuncia a una familia propia (o prescinde de ella) para ponerse mejor al servicio de la obra de Dios o del Reino. En ese sentido podemos empezar diciendo que el celibato de Jesús se encuentra vinculado a su opción a favor de los «pobres sexuales», es decir, de aquellos que no pueden mantener una relación familiar estable, socialmente reconocida, como los leprosos y las prostitutas, los enfermos y los niños sin protección. En ese contexto puede inscribirse la expresión y experiencia de los «eunucos por el reino de los cielos» (Mt 19,12), que sitúa a los seguidores de Jesús en el espacio humano de los marginados sexuales, por razón biológica o social (aunque el texto parece haber sido creado por una comunidad postpascual con posibles tendencias ascéticas). Por eso, el celibato de Jesús no es una forma de elevarse sobre los demás, en pureza y dignidad, sino de solidarizarse con el último estrato afectivo de la humanidad, con los sexualmente destruidos. De esa forma aparece como un gesto extrañamente peligroso y fuerte, como una opción a favor de los hombres y mujeres más problemáticos para el buen sistema.

(2) *Una protesta. Eunucos por el Reino.* En la línea anterior, el celibato de Jesús puede interpretarse como protesta en contra de una visión posesiva y legalista del matrimonio. Ese tema está ya en el fondo de Mt 19,12, donde

se habla de los «eunucos por el Reino», es decir, de aquellos que se sienten capaces de superar un matrimonio que somete a las mujeres (y de otra manera a los hombres) a un tipo de imposición que debe regularse por ley. Ese motivo se expresa de manera más intensa en Mc 12,15, donde Jesús afirma que, en la resurrección, hombres y mujeres no se casarán, es decir, no se esposarán en la manera actual, sino que serán «como ángeles del cielo», viviendo la plena libertad en el amor. Recordemos que el hermano del difunto esposo debía casarse con la viuda para darle descendencia, de manera que todos, viuda y nuevo esposo, estaban sometidos a una ley de posesión y reproducción; pues bien, por encima de eso, Jesús ha recordado un ideal de amor, en que hombres y mujeres son como «ángeles del cielo»; pero debemos recordar que aquí los ángeles no son espíritus asexuados, sino seres capaces de una forma de vinculación amorosa gratuita y universal. Dicho todo esto, debemos indicar que Jesús no ha rechazado el matrimonio, sino todo lo contrario: lo ha concebido como signo del reino de Dios (cf. Mc 2,19), lugar y camino de fidelidad definitiva en el amor (cf. Mc 10,7-9), por encima de toda imposición y legalismo. Eso significa que su celibato está al servicio de un matrimonio mesiánico (y viceversa: el matrimonio evangélico está al servicio de un celibato mesiánico). En esa línea puede y debe interpretarse el signo de la mujer que le unge (Mc 14,2-9) y el de las bodas de Caná (Jn 2,1-11).

(3) *Pablo. Un celibato dramático.* Pablo ha interpretado el celibato (= virginidad) como un comportamiento que responde a la irrupción de los últimos tiempos (cf. 1 Cor 7,1-40) y que se expresa como signo de libertad para el Evangelio. Hay amores parciales, que atan al hombre o mujer al hacer y rehacer, al comprar y al vender, en el plano del talión, es decir, de la ley de intercambios sociales donde todo se paga y merece, dentro de un sistema bien organizado. Pues bien, superando ese nivel, inspirado en el testimonio de Jesús, Pablo ha descubierto y ofrecido a los creyentes (especialmente a las mujeres) la posibilidad de un amor que se manifiesta como poder de libertad. Él no ha tenido ocasión o necesidad de elaborar una doctrina unitaria sobre el

puesto de la mujer en la familia y en la Iglesia, pero ha elaborado unas reflexiones en las que asume y expande, en otra línea, la palabra de Jesús sobre el matrimonio: «A los casados les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido... y que el marido no despid a la mujer» (1 Cor 7,10; cf. Mc 10,1-12; Mt 19,1-9). Varón y mujer están vinculados en un mismo ideal (o exigencia) de fidelidad y así establecen una relación simétrica de amor en la que son iguales sus derechos y deberes. Sobre el celibato o virginidad Pablo no tiene precepto del Señor (1 Cor 7,25), pero sabe dar un consejo que le parece fundamental. A su juicio, siguiendo la lógica de la escatología (= ha llegado el fin de los tiempos) y conforme a la exigencia de la unión con el *Kyrios* (de un amor ya liberado de las preocupaciones de este mundo), todos los cristianos deberían ser célibes: «En cuanto a lo que me habéis escrito, bien le está al varón abstenerse de mujer [1 Cor 7,1]... Lo que digo (respecto al matrimonio) es una concesión no un mandato. Mi deseo es que todos fueran como yo [célibes]; pero cada cual tiene de Dios su carisma particular, unos de una manera, otros de otra. No obstante, digo a los célibes y a las viudas: bien les está quedarse como yo» (1 Cor 7,6-8). «Os digo pues, hermanos, el tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran. Los que lloran como si no llorasen. Los que están alegres como si no lo estuviesen. Los que compran como si no poseyesen. Los que disfrutaban del mundo como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa. Yo os quisiera libres de preocupaciones. El célibe se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está, por tanto, dividido. La mujer no casada, lo mismo que la virgen (muchacha libre) se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Pero la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido. Os digo esto para vuestro provecho, no para tenderos un lazo, sino para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división» (1 Cor 7,29-35).

(4) *Valores del celibato paulino.* Conforme a la experiencia de Pablo, el celibato ofrece a los creyentes una libertad

especial que se halla vinculada al hecho de que les permite trascender un nivel de relación humana en la que, a su juicio, hombres y mujeres corren el riesgo de vivir sometidos a la esclavitud de los deseos. En esa línea, el mismo matrimonio es para Pablo una concesión, de manera que «los casados no pecan, pero tendrán su tribulación en la carne» (1 Cor 7,28), porque han situado su existencia en ese nivel de carne. Por el contrario, los célibes pueden vivir ya desde ahora la experiencia fundante de la libertad sin división (1 Cor 7,35), como personas liberadas, que no tienen más preocupación que aquella que deriva del Señor. Pablo vive bajo la urgencia de la llegada del fin de los tiempos, que libera al hombre y a la mujer de todas las preocupaciones del mundo, entre las cuales se encuentra, a su juicio, la vida matrimonial. El celibato, en cambio, pertenece al nivel del *Kyrios*, es decir, puede situarse mejor en la línea del encuentro con Jesús, en el plano de superación de un mundo que tiende a dominar y oprimir a los hombres. Desde esa perspectiva se entienden sus valores. (a) Libertad. Conforme a la experiencia normal del mundo viejo, el ser humano se encuentra dividido entre Dios y el mundo, entre lo masculino y femenino..., de forma que no puede alcanzar su libertad personal y autonomía. Pues bien, la experiencia cristiana significa para Pablo el descubrimiento de la individualidad radical: cada ser humano (varón o mujer) es persona por sí mismo en el encuentro con el *Kyrios*, de manera que puede ya vivir sin divisiones ni rupturas interiores. (b) Igualdad sexual. Varones y mujeres son iguales ante el celibato, de manera que puede superarse la visión de una humanidad sexualmente clasista donde la mujer se hallaba como sometida a los varones (primero al padre, luego al marido). La mujer célibe aparece como liberada, dueña de sí misma dentro de la Iglesia, en camino de fidelidad a su Señor que es Cristo (el mismo Señor de los varones).

(5) *Limitaciones del celibato paulino.* La visión de Pablo está centrada en la certeza de que ha llegado el fin del mundo: «el tiempo es corto; los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran...» (1 Cor 7,29). Es la hora final; ha culminado el proceso de los tiempos. Por eso, los hombres ya no tienen que

ganar su vida o sostenerla a través de sus acciones, porque están salvados por Cristo. Pues bien, entre las grandes acciones de este mundo se encuentra, conforme a la visión judía, el matrimonio. Pablo supone que los esposos asumen el orden de la creación y se insertan en la obra cósmica de Dios, conformando por ella su existencia, como si este mundo no hubiera ya terminado. Pues bien, Pablo piensa que la resurrección del Cristo permite superar ese nivel, porque ha llegado ya el fin de los tiempos. Por eso los creyentes (varones y mujeres) no se encuentran obligados a casarse, para vivir en plenitud, como personas. Ciertamente, Pablo valora el matrimonio (1 Cor 7,10), pero añade (conforme a su experiencia; cf. 1 Cor 7,25) que, de algún modo, al menos para la mujer, el matrimonio se opone al servicio del *Kyrios* Jesús, quien, sin embargo, había defendido el matrimonio, poniendo de relieve el carácter definitivo de su amor (cf. 1 Cor 7,32-35). Parece que Pablo se encuentra demasiado impactado por la experiencia de la nueva libertad cristiana y por la urgencia del final (cf. 1 Cor 7,29-31) como para advertir la tensión (casi contradicción) entre sus dos afirmaciones. Por un lado, sabe que el Señor avala el matrimonio y confirma su carácter escatológico. Por otro lado, él piensa que el matrimonio se opone al amor del Señor. Pablo se hallaba ocupado por demasiados problemas y no pudo resolverlos todos, de manera que en el planteamiento del celibato pudo tomar posturas extremistas, que no se compaginaban del todo con su visión del matrimonio según Cristo. Por otro lado, su visión de que «la mujer casada no puede ocuparse de las cosas del Señor porque tiene que servir a su marido» forma parte de una antropología posesiva, patriarcalista, que el mismo Evangelio debe hacer que superemos.

(6) *El celibato como protesta y como libertad.* Conforme a la visión de Pablo, el celibato de la mujer no puede ser una simple protesta contra «el esclavizamiento de las mujeres casadas» (aunque a veces ha tenido que serlo), sino una expresión de libertad cristiana. Libre ha de ser la mujer casada, libre la célibe (y lo mismo el varón casado o célibe); distintas serán sus formas de expresar la universalidad y concreción del amor de Cristo, en sus cir-

cunstances particulares. Dicho esto, debemos añadir que Pablo, desde el conjunto de su experiencia, abrió unos temas y ofreció un comienzo de reflexión que puede ser muy importante para la Iglesia posterior, sobre todo desde la perspectiva de la libertad. Es muy posible que, en ciertos momentos, la Iglesia posterior haya tenido miedo de esta libertad mesiánica (personal y social) que el mensaje de Cristo ofrece a los creyentes (en especial a las mujeres), invirtiendo el mensaje de Pablo y convirtiendo la virginidad religiosa de algunas instituciones oficiales (con clausura obligatoria, bajo dominio de una jerarquía masculina) en una nueva forma de sometimiento.

(7) *Apocalipsis. (1) Bodas mesiánicas.* Un testimonio muy fuerte y discutido del tema del celibato lo ofrece el Apocalipsis, cuando presenta los dos grandes pecados de la Iglesia: la *porneia* o *prostitución*, que significa la compra-venta del amor para conseguir ventajas materiales; *los idoloctos*, que son la comida ofrecida a los ídolos de Roma, es decir, un tipo de economía que nos hace esclavos del imperio (cf. Ap 2,14.20). En contra de ese doble y único pecado (afectivo y social), el Apocalipsis ha puesto de relieve la fidelidad de los creyentes, que mantienen la confesión de fe y la palabra del amor, conforme a una experiencia que nos sitúa en la línea del amor «esponsal» que habían elaborado algunos grandes profetas (Oseas, Jeremías, Isaías...) cuando presentan la unión de Dios con los hombres en forma de experiencia nupcial o encuentro enamorado. Este motivo está en el fondo de Mc 2,18-22 (amigos del novio) y de Mt 25,1-13 (novias con aceite), lo mismo que en el simbolismo esponsal del conjunto de Jn 2 y 4 (bodas de Caná y Samaritana) y de la tradición de Pablo (cf. Ef 5). Ésta es una tradición parabólica e incluso mistagógica, que puede interpretarse (y se ha interpretado a veces) en formas patriarcales (de supremacía del Cristo-varón) o gnósticas (de rechazo del mundo), pero que debe ser asumida y recreada desde su origen bíblico. En sentido radical, todos los cristianos (varones y mujeres, casados y solteros) han de ser célibes para el Reino (han de superar un amor de *porneia* o utilización posesiva), pudiendo ser, al mismo tiempo, novios o novias (esposos o esposas) en

Cristo, viviendo así la fidelidad de Dios en formas de fidelidad interhumana.

(8) *Apocalipsis. 2 El escándalo de los que «no se han manchado con mujeres».* En el contexto anterior ha de entenderse una de las palabras más hirientes del Nuevo Testamento y de la Biblia, aquella donde se habla del triunfo de los 144.000 «soldados del cordero» que *no se han manchado con mujeres* (Ap 14,4). En principio, en el Nuevo Testamento, la palabra *mancha* no significa sexo, ni implica erotismo. Pero, en cierto momento, por influjo de un dualismo helenista (y gnóstico), algunos cristianos varones han identificado la mancha con el gozo sexual, relacionándolo de un modo especial con las mujeres. En esa línea, ha podido influir una interpretación sesgada de Ap 14,1-6, donde Jesús aparece como Cordero Batallador Inmaculado, que triunfa sobre el monte Sión, seguido por un ejército de soldados escogidos, que «no se han manchado con mujeres». Éste es un texto duro y simbólicamente ofensivo para las mujeres; por eso, nos hubiera gustado que no estuviera en la Biblia. Pero dentro de su contexto apocalíptico puede y debe interpretarse desde la perspectiva del pecado de los ángeles de *1 Henoc*, donde el pecado no es de las mujeres, sino de los violadores varones, dentro de un mundo donde triunfa la violencia erótica masculina: son los varones los que se manchan al violar a las mujeres; sólo quienes superan esa violación pueden acompañar en su triunfo al Cordero. De todas maneras, leído al pie de la letra, este pasaje es contrario al Evangelio y ofensivo para las mujeres, a las que se toma, en contra de Jesús, como personas que manchan a los hombres. Pero, según el Evangelio, lo que mancha no son las mujeres, ni los varones, sino un tipo de egoísmo y violencia, que puede darse tanto en varones como en mujeres, un egoísmo que se opone a los principios del celibato de Jesús, cuyo sentido básico era la libertad para el servicio a los pobres y excluidos de la sociedad.

(9) *Conclusión. Celibato para el matrimonio, matrimonio para el celibato.* La tarea básica de la Iglesia cristiana en este campo consiste en recuperar la gratuidad y universalidad de la opción celibataria de Jesús, a favor del reino de Dios, es decir, del proyecto de la

nueva humanidad. Jesús no ha hecho un voto de castidad, ni se ha propuesto ser célibe de un modo legal (institucional). Más aún, no sabemos el tipo de vida que él hubiera asumido si no le hubieran matado: no podemos proyectar sobre ella ningún tipo de modelo antropológico antiguo o moderno... Lo único cierto es que él se ha entregado al servicio del Reino, en gesto de amor dirigido en concreto, de manera cercana y poderosa, hacia los expulsados y enfermos de su entorno. Su único proyecto ha sido el reino de Dios y al servicio de ese Reino ha vivido y ha muerto, de manera que al final de su vida (en su pascua) todos los discípulos han podido descubrirse identificados con él, recreados por su resurrección. Por eso añadimos que para Jesús el celibato no ha sido un punto de partida, sino una consecuencia. No ha buscado primero el celibato y después la opción por los impuros y los excluidos, sino al contrario. Lo primero ha sido su opción a favor de aquellos que no tenían familia (publicanos y prostitutas, leprosos y enfermos). Al servicio de esa opción se entiende su celibato, que no le aísla en una casa, ni le encierra en un grupo, sino que le sitúa en el cruce de todos los caminos, en el lugar donde puede dialogar con todos, no sólo con publicanos y prostitutas, sino con fariseos y saduceos, con hombres y mujeres de toda condición. Esta capacidad de encarnarse en el centro del mundo, sin «casarse» con ningún poder establecido, define el celibato de Jesús, frente a la renuncia de los esenios célibes de Qumrán o de los judíos terapeutas del lago Mareotis de Egipto, que abandonan un tipo de familia por ley sacral o por exigencia de una contemplación separada del mundo. Tampoco el celibato de Pablo puede entenderse como finalidad en sí, sino que está al servicio de la familia humana, es decir, del amor gratuito y gozoso de hombres, mujeres y niños. Tanto el celibato como el matrimonio, en su forma actual, marcan la limitación de una forma de vida humana que no puede desarrollar todos los caminos del amor; por eso, los casados han de vivir como si no lo estuvieran y los célibes como si no fueran célibes, porque unos y otros, todos, sólo pueden ser creyentes en la medida en que expresan y expanden el amor del Reino, en comunicación no imposi-

tiva. Conforme a una lectura sesgada de la carta a los Hebreos, cuando presenta a Jesús como sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-17), algunas tradiciones eclesiales han querido que los ministros de la Iglesia sean hombres separados, sin padre ni madre, personas que han roto con las genealogías de este mundo (genealogía que definen el sacerdocio de Aarón o Sadoc), para poder vincularse mejor a todos los hombres, según el orden celeste, suprafamiliar, de Melquisedec. En esa línea, una Iglesia instituida ha impuesto el celibato para sus ministros, interpretándolo a veces en línea sacrificial, como si Dios necesitara la ofrenda y renuncia afectiva de sus servidores. Entendido así, un celibato sacrificial, vinculado a veces a la toma de poder en la Iglesia, puede ir en contra de la libertad de Cristo y del amor del Evangelio. Por el contrario, vivido al modo de Jesús, el celibato de algunos cristianos puede ser un testimonio fuerte de Evangelio.

Cf. Th. MATUREA, *El radicalismo evangélico*, Claretianas, Madrid 1980; J. M. R. TILLARD, *El proyecto de vida de los religiosos*, Claretianas, Madrid 1974; L. LEGRAND, *La doctrina bíblica sobre la virginidad*, Verbo Divino, Estella 1976.

## CELOSO, DIOS

El movimiento de los celotas\* está vinculado a la visión de Dios como celoso, en el sentido de cercano y exclusivo, lleno de amor e intransigente. La experiencia del Dios celoso (que puede relacionarse con la de los maridos celosos de sus mujeres, en una sociedad dominada por los códigos de honor) se relaciona con la tradición de los mandamientos y de la alianza, tal como aparece en la tendencia deuteronomista, representada no sólo en el Deuteronomio (cf. Dt 4,24; 5,9; 6,15), sino también en el Éxodo (cf. Ex 20,5; 34,4). Ésta es una tradición especialmente ligada al primer y segundo mandamiento: «no tendrás otros dioses rivales frente a mí, ni te harás ídolos... porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso [El-Qana]» (Ex 20,5; Dt 5,9). Yahvé es un amante y protector exclusivista, no quiere tener a su lado otros dioses, no soporta figuras divinas que le hagan competencia o le disputen el amor de su «esposa». En esa línea se sitúa el texto programático de Dt



4,15-24, donde se afirma que Yahvé ha colocado a los diversos pueblos de la tierra bajo la protección de los poderes y dioses celestes (el sol y la luna, las estrellas y todo el ejército del cielo), reservándose de un modo directo la protección y el poder sobre Israel; es como si Yahvé se hubiera desposado de un modo inmediato y exclusivo con su pueblo, pidiendo su reciprocidad, «como fuego voraz, Dios celoso» (Dt 4,24). Esa misma experiencia se repite en el contexto de la afirmación monoteísta del *shemá*\*: «Escucha, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es solamente uno; amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón...» (Dt 5,5-6); lógicamente, el texto añade que los israelitas no podrán adorar a otros dioses «porque Yahvé, tu Dios, es un Dios celoso» (Dt 5,15). Dentro del libro del Éxodo, Yahvé aparece como Dios celoso no sólo en la promulgación de los mandamientos de la «primera alianza» (Ex 20,5), sino en la renovación de la alianza, después de que los israelitas han adorado al becerro\* de oro y Moisés ha roto las tablas del primer decálogo\*. Pero después el mismo Moisés ha intercedido por el pueblo, volviendo a escribir las tablas de la Ley, y Yahvé se le muestra de nuevo como «Dios misericordioso, rico en piedad y leal» (Ex 34,6-7). Pues bien, en ese contexto de perdón, se escucha otra vez la gran palabra del segundo decálogo: «No te postres ante Dioses extraños, porque el nombre de Yahvé es el Celoso; un Dios celoso es él» (Ex 34,14). El celo de Yahvé se identifica con su exclusivismo: no consiente a su lado otros poderes, ni otros amores; quiere el amor y adoración total de los hombres. Sobre esa base se entiende la historia de Elías\*, el gran celoso, que se presenta ante el Dios del monte Horeb y le dice: «con celo me he encelado (= he sentido un vivo celo) por Yahvé...» (cf. 1 Re 19,10.14). Desde este contexto se entiende mejor la opción religiosa y militar de los celotas\* o celosos del Dios israelita.

Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, AnBib 20, Roma 1963.

## CELOTAS

(*↗ guerra, jueces, Jesús*). Son los «soldados celosos», que quieren expresar su compromiso por Yahvé en forma de guerra santa. Se vinculan de algún modo con los primitivos guerreros

de Israel y, de un modo especial, con los jueces. Aquí evocamos la historia e ideología de los celotas, para plantear de un modo más preciso la posible relación de Jesús con el celotismo.

(1) *De la guerra real a la guerra imaginaria*. Mirada la Biblia en su conjunto, tras los patriarcas y Moisés, que llenan la historia y la trama del Pentateuco, vienen los guerreros, que empiezan con el conquistador de la tierra prometida (Josué\*) y con los carismáticos\* de la violencia, que aparecen de un modo especial en el libro de los Jueces. Los jueces no son soldados profesionales, funcionarios de una violencia instituida, al servicio del Estado (como los militares modernos), sino voluntarios celosos, al servicio de Dios, para defensa del pueblo, entendido como lugar de presencia de Dios. Están llenos del espíritu o fuerza de Yahvé, son salvadores (Gedeón, Jefe, Sansón, Barac...). Con la instauración de la monarquía y el surgimiento del ejército profesional, dirigido por el rey, el testimonio de los celosos queda silenciado. Por otra parte, tras el retorno del exilio (desde el 539 a.C.), el judaísmo se vuelve comunidad sacral, en torno a un templo, bajo el dominio de otros imperios (persa, helenista, romano), sin ejército propiamente dicho. Los grandes Estados han creado sus estructuras militares para extenderse y defenderse. Los judíos, en cambio, han forjado un tipo muy especial de ideología y de práctica militar de tipo básicamente imaginario: han renunciado en gran parte a la guerra externa, pero han desarrollado una intensa simbología militar apocalíptica. Desde su experiencia mesiánica (escatológica), los últimos profetas habían entendido el fin de la historia como gran batalla, entre las fuerzas de bien (vinculadas a Israel) y las potencias enemigas. Lógicamente, las instituciones militares reciben un carácter simbólico, como en el *Rollo de la Guerra* de Qumrán, que narra de forma imaginaria la gran lucha de Dios (ángeles buenos y buenos israelitas) contra los representantes de Satán (poderes demoníacos, romanos). Dentro de ese mundo de guerra imaginaria, los judíos han destacado el recuerdo de algunos luchadores celosos, al servicio de la identidad de Israel. Entre ellos suelen citarse los jueces\*. Pero, al lado de ellos, destacan

otras figuras importantes: *Pinjás* o *Finés* aparece como el celoso por excelencia, porque mata a los idólatras, purificando de esa forma al pueblo (Nm 25,1-13); también es celoso *Elías\**, que mata a los profetas de Baal (1 Re 19); igualmente celosos son Matarías y Judas Macabeo, de los que se habla en 1 y 2 Mac.

(2) *De la guerra imaginaria a la guerra real.* Pero no todo ha sido guerra imaginaria. En momentos de crisis, cuando el poder del gran Estado central (persa, helenista o romano) ha decaído y cuando el peligro de pérdida de identidad del judaísmo ha parecido más fuerte, han surgido movimientos militares de tipo celota. El más significativo ha sido el de los macabeos\* (hacia el 175 a.C.), que ha desembocado en el surgimiento de los asmoneos y sus sucesores, que, de un modo o de otro, seguían definiendo la política de Palestina en tiempos de Jesús. En ese contexto se sitúan los alzamientos surgidos tras la muerte de Herodes (hacia el 4 a.C.): muchos judíos esperaban la liberación nacional y estaban dispuestos a luchar por ella, levantándose en guerra, por voluntad de Dios, creando incluso estructuras militares apropiadas. Pero el movimiento celota estrictamente dicho, tal como aparece en el entorno del Nuevo Testamento, sólo surge en los años que preceden al levantamiento del 67-70 d.C., que Flavio Josefo\* ha narrado de una forma muy detallada, distinguiendo a sus iniciadores y representantes principales: «bandidos» y jefes militares, celotas y sicarios... La misma contienda suscitó instituciones y antiinstituciones que se fueron sucediendo de forma vertiginosa hasta la caída final de Masada (en torno al 73 d.C.).

(3) *Jesús entre los celotas. Opinión dominante* (denario\*, juicio\*, Jesús\*). En tiempos de Jesús podía haber en Palestina dos tipos de soldados\*. Unos *legales*, integrados en el ejército romano, sea de modo directo (en Judea y Samaría), sea de forma indirecta (como en la Galilea de Herodes Antipas y en la Gaulanítide de Filipo). Por otro lado, en la línea de las viejas tradiciones nacionales, podía levantarse un ejército del pueblo, unos soldados celosos o *celotas*, empeñados en librar la tierra santa, primero desde la clandestinidad, después suscitando una guerra abierta, como hicieron el año 67 d.C. Supo-

niendo que en su tiempo existiera un ejército celota en la clandestinidad, Jesús pudo haber tomado tres actitudes: apoyarlo, luchando así directamente contra Roma; rechazarlo, apoyando a Roma; o buscar otra salida (que será lo que defenderemos). Empecemos por algunas afirmaciones generales. Cuando a Jesús le anuncian que Pilato ha sofocado con sangre una revuelta de celosos galileos sobre el templo (Lc 13,1-2), no condena a los celosos ni a los romanos en cuanto tales, pero pide a todos que cambien de conducta. Es posible que su discípulo Simón, celota o cananeo (de *kana*, celo de Dios: cf. Mc 3,18; Mt 10,4; Lc 6,15; Hch 1,13), tuviera tendencias celotas y que Iscariote signifique *hombre de sica* o guerrillero. Puede pensarse que Simón, llamado Pedro, y los Zebedeos, hijos del trueno (Mc 3,17), fueran hombres de violencia. Jesús ha suscitado entre ellos una esperanza de liberación nacional. De manera sorprendente, los mismos evangelios conservan el recuerdo de que sus discípulos pensaban (deseaban) conseguir un reino nacional, quizá con armas (cf. Mc 8,27-33; Lc 24,21; Hch 1,6). Rodeado de personas que planeaban un triunfo militar, en contexto de amargura y revueltas sociales, sostenido por los viejos ideales de justicia y libertad de los profetas, actualizados de un modo intensísimo a partir de su más honda experiencia de Dios Padre, Jesús debió de sentir la tentación del celotismo (cf. Mt 4,7-10), aunque él no fuera celota. Pero aun en el caso de que Jesús no fuera celota, otros le vieron en esa línea. Como a pretendiente real le mataron los romanos, llamándole «Rey de los judíos».

(4) *Postura liberal: Jesús no fue celota.* Algunos exegetas (como O. Cullmann y M. Hengel), movidos por principios hermenéuticos de tipo idealista o confesional, afirman que Jesús se distanció expresamente del ejército celota, aunque algunos de sus apóstoles, como Simón Cananeo, Judas Iscariote o Simón Barjona, pudieron haber sido celotas antes de hacerse discípulos de Jesús y de renunciar, con ello, a la violencia armada. «Los fundadores del movimiento celota... crearon una ideología religiosa, altamente eficaz, de lucha escatológica por la liberación... Sus axiomas fundamentales eran una ardiente espera del reino de Dios y un ce-

lo fanático por la ley. Ellos consideraron una blasfemia llamar al César rey y señor. Dado que el César se hacía venerar como Dios en todo el oriente helenístico, la lucha contra el César se podía interpretar como una consecuencia del primer mandamiento: No tendréis más Dios que a mí... El pago de impuestos al César debía aparecer, en consecuencia, como idolatría y apostasía, cuyo resultado era la esclavitud... La llegada del reino de Dios dependía, pues, de la propia acción revolucionaria, y no había que esperarla de modo pasivo y quietista. Sólo se realizaría mediante la colaboración activa con Dios..., a través de una guerra santa que debía ser estructurada en forma de guerrillas (como en los comienzos del levantamiento macabeo)... La meta final era provocar un levantamiento general contra Roma, que era la condición previa para la intervención de Dios. El reino de Dios... se identificaba con el dominio del pueblo de Dios y estaba ligado al ideal de libertad política... Otro componente constitutivo era la justicia social, que exigía la supresión de la usura..., la eliminación del latifundio y la emancipación de los esclavos. El movimiento celota era, pues, un movimiento social revolucionario con base religiosa». Pues bien, en contra de eso, Jesús no fue celota, sino defensor de un reino de Dios de tipo espiritual. Éste es el argumento de Hengel y Cullmann.

(5) *Postura revolucionaria: Jesús fue celota.* Otros exegetas (como S. G. F. Brandon o F. Belo) han supuesto que Jesús no sólo conocía a los celotas, sino que en realidad los defendía, como herederos de la tradición mesiánico-militar israelita. En ese sentido, el movimiento de Jesús se hallaría cerca del de Barrabás\*. A pesar de ello, él no fue un celota más, no quiso elaborar una estrategia revolucionaria militar, sino apoyarse en las capas populares, extendiendo así su movimiento hacia los pobres, más allá de los grupos reducidos de los guerrilleros. Además, él actuaba de manera universal, abriendo su mensaje hacia los pueblos del entorno, de manera que no pudo defender un celotismo israelita. Sabía que la verdadera revolución no puede hacerse por medio de un ejército elitista (ni celota ni romano), sino cambiando al pueblo entero. Así quiso hacerlo y le mataron, pero su camino sigue abierto.

(6) *El Evangelio: más allá del celotismo o del anticelotismo.* Las dos posturas anteriores, especialmente la última, contienen elementos verdaderos, que son aprovechables, pero podemos decir que se fundan en un presupuesto social equivocado, pues *en tiempo* de Jesús no existía ejército celota organizado, en sentido estricto, como ha supuesto una visión histórica demasiado estrecha. Tras la muerte de Herodes (hacia el 4 d.C.), hubo un primer levantamiento, encabezado por Judas Galileo y los enemigos del censo romano, pero fue vencido y hubo paz extensa en Palestina hasta la muerte de Agripa, el 44 d.C., como indica F. Josefo. Sólo entonces, a los diez años de la muerte de Jesús, comenzaron los procesos prerrevolucionarios que cuajaron hacia el año 66-67 d.C. con la formación del ejército celota y la lucha abierta contra Roma. Según eso, actuando hacia el 28-30 d.C., Jesús no pudo oponerse a un celotismo organizado que entonces no existía, ni condenar por tanto al ejército del pueblo. Tampoco quiso defender a los celotas, sino que hizo una cosa más valiosa: organizó un movimiento pacífico pero muy intenso de Reino. Desde ahí se entiende su visión de Dios como Padre y su forma de entender al hombre. Frente a las bestias de Dn 7, que encarnan el poder divinizado de los ejércitos imperiales, Jesús anuncia la llegada del Hijo del Hombre (ser humano) que supera el nivel del judaísmo legalista y de la violencia militar romana.

(7) *Jesús no fue celota ni anticelota* y eso por el mismo carácter de su movimiento. Tanto el celotismo como el anticelotismo se situaban dentro de una dinámica y antítesis de violencia que Jesús quiso superar expresamente. (a) *Jesús no fue celota*, pues recibió en su grupo a publicanos, colaboradores del poder romano o herodiano (Mc 2,15); además, no reclutó soldados, ni levantó a las masas en armas, ni preparó a sus discípulos para la batalla, sino que se dirigió de un modo especial a los pequeños y perdidos de su pueblo: enfermos y pecadores, leprosos y prostitutas, hambrientos y niños; por eso, es normal que en el momento de su juicio los judíos hayan preferido (al menos simbólicamente) a Barrabás el guerrillero, el celota (Mc 15,6-15). (b) *Pero tampoco fue anticelota, sino otra cosa.* No superó el celotismo porque su men-

saje religioso era trascendente, y porque él separaba la religión (plano espiritual, interioridad sagrada) de la política (plano social, exterioridad laica), pues esa distinción de niveles resultaba imposible en su tiempo y además es contraria a su mensaje. No superó el celotismo a través de un tipo de intimismo espiritual, sino de una manera esencialmente política (de más alta política), promoviendo relaciones sociales de unión y concordia entre los hombres, pues no fue un simple maestro de sabiduría interior, un cínico ambulante, desinteresado de la historia, sino mensajero mesiánico, al servicio de la reconciliación universal. Así decimos que superó el celotismo porque buscaba una política más radical (profética, mesiánica): no quería el Reino por sometimiento; no doblegaba a los demás por fuerza (Lc 6,27-36), sino que buscaba un tipo de reconciliación radical entre los hombres. Ciertamente, él sabía que la liberación comienza con la libertad interior, en dimensión de fe y entrega personal. Pero su movimiento tiene profundas implicaciones sociales: su reino no se logra matando o subyugando al enemigo, sino con el amor gratuito y exigente, abierto a todos los humanos, a partir de los más pobres. El proyecto político de Jesús no condena un imperio particular (romano o judío), sino todo imperio impuesto con armas y violencia. Por eso, la política mesiánica de Jesús implica un cambio de estructuras personales y comunitarias y no sólo una nueva forma de conciencia subjetiva.

(8) *Problema y actualidad del celotismo.* El problema de fondo no está en decidir si Jesús apoyó o no apoyó a los celotas en cuanto tales, sino la forma en que se situó antes las esperanzas mesiánicas de Israel, vinculadas, de un modo o de otro, a un tipo de celotismo, es decir, de celo fuerte por la causa de Dios interpretada en línea nacional. Jesús no acepta la separación moderna de política exterior y religión interna, pues ambas se vinculan en la misma raíz de su mensaje. Ciertamente, sabe que su Reino no proviene de este mundo (cf. Jn 18,36), no se logra con ejércitos y luchas militares, pero sabe también que es poderoso, pues es un Reino que transforma al ser humano, ofreciéndole curación y libertad, en comunicación abierta gratuitamente a todos. Así

decimos que Jesús ha superado el celotismo, pero no por desinterés político, sino porque ha buscado una política más alta, más humana, no centrada en la conquista violenta del poder, sino en la transformación del hombre, en claves de gratuidad y comunión universal. Situados ante esa problemática, debemos afirmar que Jesús ha desbordado el nivel del nacionalismo religioso judío y del imperialismo romano, también religioso. En esa línea, su palabra sobre el tributo («devolved al César lo del César y a Dios lo de Dios»: Mc 12,17 par) no es prorromana ni tampoco anticelota, sino que sitúa a los dos posibles ejércitos (dependientes de algún tipo de denario) entre las cosas que son de este mundo, no de Dios. En ese contexto resulta significativo que algunos compañeros de Jesús lleven espada en el momento de su prendimiento (Mc 14,47 par), cosa que ha intrigado ya a la tradición (cf. Lc 22,36-38). Este detalle se entiende desde lo anterior. Jesús no ha impuesto condiciones a sus seguidores. No ha sido un purista negativo, ni un fanático que exige «violentamente» una actitud de no violencia, sino que ha presentado de manera gratuita su mensaje de gracia y recreación humana, subiendo a Jerusalén sin estrategias militares. Por eso, cuando llega el momento decisivo y algunos quieren defenderle por las armas, él se niega: ¡No resistáis al mal...! (cf. Mt 5,39). Jesús asume así la mejor tradición israelita, que supera la visión de la guerra santa, para poner la defensa del pueblo en manos de Dios, como muestran los ideales mesiánicos (con Is 2,2-4; 11,1-9). Por eso, no hay en el mensaje de Jesús una condena expresa del ejército del pueblo (celotas o sicarios), ni tampoco una condena inmediata del ejército «legal» romano, sino algo mucho más profundo: Jesús ha iniciado un camino creador y pacífico de Reino, proponiendo una alternativa gratuita (no violenta) de transformación humana, como indican los temas básicos del Sermón de la Montaña.

(9) *Conclusión. La guerra judía.* El celotismo judío estrictamente dicho se desarrolló dos decenios después de Jesús, a partir de la muerte de Herodes Agripa (año 44), y cuajó en la rebelión del 67-70 d.C., tiempo en el que desarrolló sus diversas tendencias. En ese

contexto, Flavio Josefo ha distinguido algunos de los momentos más significativos de esa rebelión, en la que intervinieron no sólo los celotas, sino también, y de un modo muy significativos, otros grupos radicales como los sicarios. (a) Los rebeldes contra Roma comenzaron realizando una *reforma económica*, que tendía a la superación de las desigualdades anteriores y a la comunicación de bienes, conforme al espíritu de la Biblia hebrea. (b) Después tendría que venir el *cambio político*, vinculado a una revolución social, que pusiera el poder en manos de los insurgentes mesiánicos. (c) Vendría después el *mesianismo religioso* propiamente dicho, con un momento de dictadura o purificación, hasta que llegara a expresarse el reino de Dios. Pero, en lugar de desarrollarse de esa forma, la guerra de los celosos del 67-70 y la posterior del 125-135 condujo al desastre nacional. Respondiendo a esa situación y oponiéndose a la tendencia militarista y a los movimientos apocalípticos\*, vinculados con ella, los grandes rabinos\* del siglo II al IV estructuraron el judaísmo como federación de sinagogas, sin poder político, y así han seguido hasta un tiempo muy reciente (la creación del Estado de Israel: 1947), con el nuevo ejército regular judío que domina en Palestina.

Textos de FLAVIO JOSEFO: *Obras completas* I-V, Traducción de Luis Farré, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961; *Guerra de los Judíos* I-II, Gredos, Madrid 1999; *Antigüedades judías* I-II, Akal, Madrid 2002; *Autobiografía. Contra Apión*, Alianza, Madrid 1987. Cf. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press, Manchester 1967; F. BELO, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973; H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985; M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973, 70-73; R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987.

## CENTURIONES

(↗ *soldados, guerra, violencia, Jesús*). En la tradición del Nuevo Testamento ocupan un lugar destacado los centuriones, que pueden tomarse como representantes de los soldados del ejército de ocupación de Roma, o del ejército

vasallo que el rey Herodes tenía en Galilea. La visión de conjunto de los centuriones en el Nuevo Testamento resulta básicamente positiva.

(1) *Un centurión que cree* (homosexualidad\*). Entre las historias de soldados\* a las que alude el Evangelio sobresale la del centurión de Cafarnaún, que tiene un amante enfermo y que pide a Jesús que le cure (Mt 8,5-13 par). La escena ha sido elaborada por la tradición desde la perspectiva de la apertura eclesial a los paganos, pero en su fondo hay un relato antiguo (transmitido al menos por Q; cf. Lc 7,1-10; cf. Jn 4,46b-54). Esa escena pone de relieve el poder de la fe, que no se expresa en la victoria militar, sino en la curación del amigo enfermo: «Al entrar Jesús en Cafarnaún, se le acercó un centurión, que le rogaba diciendo: Señor, mi siervo [*pais*] está postrado en casa, paralítico, gravemente afligido. Jesús le dijo: Yo iré y le curaré. Pero el centurión le dijo: Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; solamente di la palabra y mi siervo sanará, pues también yo soy hombre bajo autoridad y tengo soldados bajo mis órdenes, y digo a éste ve y va y al otro ven y viene; y a mi siervo haz esto, y lo hace. Al oírlo Jesús, se maravilló y dijo a los que lo seguían: En verdad os digo, que ni aun en Israel he hallado tanta fe. Os digo que vendrán muchos de oriente y de occidente, y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; pero los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el crujir de dientes. Entonces Jesús dijo al centurión: Vete, y que se haga según tu fe. Y su siervo quedó sano en aquella misma hora» (Mt 8,5-12). El centurión forma parte del ejército de Herodes Antipas, aunque en el fondo está al servicio del orden imperial de Roma. Es un profesional del orden que se logra y mantiene a través de la violencia, en el plano civil y militar, un hombre acostumbrado a mandar y a ser obedecido. Es capaz de dirigir en la batalla a los soldados, decidiendo así sobre la vida y la muerte de los hombres. Pero, en otro nivel, es un ser vulnerable y padece por la enfermedad de un «siervo» (*pais*) al que ama. Esa palabra, *pais*, puede tener tres sentidos: siervo, hijo y amante (casi siempre joven), de manera que puede resultar escandalosa, por evocar unas relaciones

homosexuales entre el soldado y su *pais*. El texto paralelo de Jn 4,46b evita el escándalo y pone *huios* (hijo), en vez de *pais*; pero con ello tiene que cambiar toda la escena, porque los soldados no solían vivir con la familia ni cuidar a sus hijos hasta después de licenciarse; por eso, convierte al centurión en un *basilikós* o miembro de la corte real. También Lc 7,2 quiere eludir el escándalo y presenta al *pais* de Mt 8,6-13 como un *doulos*, es decir, como un criado al servicio del centurión; con eso ha resuelto un problema, pero ha creado otro: es un *doulos entimos*, es decir, muypreciado, un siervo de amor.

(2) *El amante del centurión*. Por eso preferimos mantener la traducción más obvia de *pais* del texto de Mc dentro de su contexto militar. En principio, el centurión podría ser judío, pues está al servicio de Herodes, en el puesto de frontera de su reino o tetrarquía (Cafarnaún). Pero el conjunto del texto le presenta como un pagano que cree en el poder sanador de Jesús, sin necesidad de convertirse al judaísmo (o cristianismo). Pues bien, como era costumbre en los cuarteles (donde, en principio, los soldados no podían convivir con una esposa, ni tener familia propia), este oficial tenía un criado-amante, presumiblemente más joven, que le servía de «ordenanza» y pareja sexual. Éste es el sentido más verosímil de la palabra *pais* en el texto de Mt, dentro de un entorno militar. Ciertamente, en teoría, podría ser un hijo o también un simple criado (como pueden indicar los paralelos de Juan y Lucas). Pero lo más sencillo y normal es que haya sido un amante homosexual\*, alguien a quien otros libros de la Biblia (quizá Rom 1,24-27) habrían rechazado. Pero, como supone el texto siguiendo del mismo Mateo («¡cargó nuestras enfermedades...!»: Mt 8,17), Jesús no era un moralista, sino un Mesías capaz de comprender el amor y debilidad de los hombres (en caso de que el amor homosexual fuera debilidad). Jesús sabe escuchar al soldado que le pide por su amante y se dispone a venir hasta su casa-cuartel (¡bajo su techo!), que es una casa afectivamente enferma. Hubiera ido, pero el oficial no quiere que se arriesgue, pues ello podría causarle problemas: no estaba bien visto ir al cuartel de un ejército odiado para me-

diar entre dos homosexuales; por eso le suplica que no vaya: le basta con que crea en su dolor y diga una palabra, pues él sabe lo que vale la palabra. Jesús respeta las razones del oficial, acepta su fe y le ofrece su palabra. El resto de la historia ya se sabe: Jesús alaba la fe del centurión y cura a su siervo-amigo homosexual. Este centurión creyente puede ser signo de la unidad escatológica de los hombres (¡vendrán de oriente y occidente!), que se logra por fe, no por métodos militares, como los del ejército romano.

(3) *Los centuriones en Lucas*. (1) *Evangelio*. En su obra doble (Lc-Hch), Lucas ha tenido interés en poner de relieve el carácter humanamente bueno de los *centuriones*, entendidos como un símbolo del ejército romano. (a) *El centurión de Cafarnaún* aparece como un buen prosélito, amigo de los judíos a quienes favorece. Así dicen a Jesús los ancianos de la comunidad, cuando interceden para que cure a su siervo enfermo: «Es digno de que le concedas esto; porque ama a nuestra nación, y nos edificó una sinagoga» (Lc 7,4). Más que comandante de una institución de violencia, que oprime a los judíos (o cristianos), este centurión y sus soldados aparecen como representantes de un cuerpo de seguridad organizado y mantenido para bien de los ciudadanos de un imperio mundial. No ejerce represión, sino al contrario: está para impedir la y superarla, favoreciendo de esa forma la misma religión judía y cristiana (en la línea de Rom 13,1-7). (b) *El centurión de la cruz*. Constituye uno de los personajes más significativos de la tradición evangélica. Marcos sabe que los romanos han condenado a Jesús y que el ejército imperial ha actuado de verdugo. Pero sabe algo más: en el fondo de la violencia de los soldados hay una posibilidad religiosa más alta: «El velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo. El centurión que estaba de pie delante de él, cuando vio que había muerto de esta manera, dijo: ¡Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios! También estaban allí algunas mujeres, mirando desde lejos. Entre ellas se encontraban María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé» (Mc 15,38-40). La institución religiosa (templo) es incapaz de entender y aceptar a Jesús. Pero le entienden y

aceptan, cada uno a su manera, este soldado y estas mujeres. El soldado sabe ver a Dios en la muerte de Jesús; las mujeres saben seguirle hasta la muerte. Este centurión es más que miembro de una institución de violencia.

(4) *Los centuriones de Lucas.* (2) *Hechos.* Hay en el libro de los Hechos cuatro centuriones (soldados) significativos. (a) *Cornelio, centurión de Cesarea* (Hch 10). Lógicamente, el primer pagano convertido, como símbolo y compendio de lo bueno dentro del imperio, será para Lucas un centurión del ejército romano, un hombre de oración, que hace limosnas a favor de los pobres y que ama a los judíos. (d) *El tribuno de Jerusalén.* Cuando Pablo llega a Jerusalén y quiere cumplir unos ritos sagrados de fidelidad al templo, se amotinan unos judíos que quieren lincharle. Pues bien, el tribuno del puesto militar de la ciudad, un *kiliarjo* (o jefe de mil), le defiende, con sus centuriones y soldados. Por dos veces quieren lincharle unos judíos amotinados; por dos veces le salvan los soldados romanos, impidiendo así que estalle la violencia en el pueblo (Hch 21,27-36; 23,12-35). (c) *Julio, centurión humanitario, de la compañía Augusta.* Pablo, testigo de Jesús, apela al juicio del César y al César de Roma le llevan, escoltado por un centurión humanitario que se llama Julio y que le permite relacionarse con los cristianos de los lugares por donde va pasando y le escucha con todo respeto a lo largo de una dura navegación a través de la zona oriental del Mediterráneo, hasta llegar a Roma (Hch 27,1-3.6.11.31.42). (d) *El soldado custodio.* Al llegar a Roma «a Pablo se le permitió vivir aparte, con un soldado que le custodiase», hasta el momento del juicio (un *stratiôtês*: Hch 28,16). Así reside por dos años, en el centro del Imperio, en un tipo de prisión domiciliaria, bajo la guardia de un soldado, pero predicando libremente el Reino (Hch 28,30-31). Lo que pasa después no lo sabemos. Probablemente le condenan y ejecutan los romanos, pero Lucas no puede decirlo en su libro, pues iría en contra de su mensaje de evangelización del Imperio. Por eso concluye paradójicamente su libro con la imagen de un Pablo custodiado por un militar y anunciando el Reino. (g) *¿Una conclusión?* Estos datos de Lucas reflejan

una tradición que será fundamental para la práctica posterior de la Iglesia. Cuando Lucas redacta sus libros se han desatado las primeras persecuciones o dificultades del Imperio contra la Iglesia. Pero a su juicio, la apertura a Roma y al Imperio debe continuar, como lo muestra su forma de entender a los soldados.

Cf. X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997.

## CERDO

(> *alimentos, comida, pureza*). La prohibición de comer carne de cerdo (ratificada por Lv 11,7 y Dt 14,8) no parece haber tenido una gran repercusión en tiempos antiguos, cuando en Israel existía una cultura social homogénea. Pero en la época de los macabeos\*, cuando las líneas de distinción israelita corrían el riesgo de borrarse, ella viene a convertirse, con la circuncisión, en norma básica de identidad, siendo motivo de martirio.

(1) *Motivos de separación y persecución.* «A las mujeres que hacían circuncidar a sus hijos las llevaban a la muerte, por edicto, con sus criaturas colgadas al cuello. La misma suerte corrían sus familiares y los que realizaban la circuncisión. Muchos en Israel se mantuvieron firmes y se resistieron a comer cosas impuras. Prefirieron morir antes que contaminarse con aquella comida y profanar la alianza santa; y murieron. Inmensa fue la Cólera que descargó sobre Israel» (cf. 1 Mac 1,63-66). Ciertamente, a los judíos les define el altar (los sacrificios), con el libro de la Ley (el culto público), pero también, y de un modo muy particular, la vida familiar y personal, la circuncisión y las comidas. «Se obligaba a los judíos a participar en los banquetes sacrificiales, degollando a los que no adoptaran las costumbres griegas» (2 Mac 6,8-9). «A Eleazar, uno de los principales escribas, varón de ya avanzada edad y de muy noble aspecto, le forzaban a abrir la boca y a comer carne de cerdo. Pero él, prefiriendo una muerte honrosa a una vida infame, marchaba voluntariamente al suplicio del apaleamiento después de escupir todo, como deben proceder los que tienen valentía para rechazar los alimentos que no es lícito probar ni por amor a la vida» (2 Mac 6,18-20). «Sucedió también que siete

hermanos apresados con su madre eran forzados por el rey, flagelados con azotes y nervios de buey, a probar carne de cerdo (prohibida por la Ley). Uno de ellos, hablando en nombre de los demás, decía: «Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres...» (2 Mac 7,1-2).

(2) *¿Una misma comida para todos?* La comida es un signo básico de vinculación social. El rey helenista pretende que todos los habitantes del imperio puedan participar en unas mismas comidas sacrales, avaladas por el único Dios universal, pues, a su entender, Zeus, Dionisio y Yahvé son variantes de una misma divinidad abarcadora. El texto reconoce que el rey ha querido identificar a Yahvé, Dios de Jerusalén, con Zeus Hospitalario, señor de todas las naciones (2 Mac 6,1-2). Estamos ante un conflicto de fondo entre dos culturas que intentan ser universales, cada una a su manera, ambas con grandes valores. Pues bien, en el momento de mayor crisis y enfrentamiento, la diferencia más honda viene a expresarse en temas que, mirados desde una perspectiva intimista, pueden parecer secundarios: la circuncisión, el sábado y, sobre todo, las normas de comidas. En esa línea, la prohibición de comer carne de cerdo viene a presentarse como un signo muy concreto de identificación nacional y de ruptura con los pueblos del entorno. Todas las razones «físicas» que se han dado y pueden darse para destacar el carácter ontológicamente negativo del cerdo (animal demoníaco, maldición de Dios...) resultan equivocadas. Para un buen judío, el cerdo no es impuro por alguna cualidad física, sino porque Dios lo ha prohibido, como indican los viejos códigos de pureza e impureza de los animales (Dt 14,2-21; Lv 11,7; cf. Is 65,1-7; 66,3.17). Esa voluntad de Dios, codificada en la Ley nacional, distingue a Israel de los restantes pueblos. Por eso, ir contra ella significa ir en contra de la propia identidad, negar al mismo Dios, rechazar su voluntad. De esa manera, el cerdo se convierte en signo básico de confesión religiosa.

(3) *El cerdo en el cristianismo primitivo.* No parece que en el cristianismo primitivo haya existido una problemática fuerte sobre el cerdo, cuya carne no se menciona ni en las controversias paulinas (centradas en torno a la cir-

cuncisión\* y a los idolocitos), ni en el llamado Concilio de Jerusalén (donde se prohíbe la *porneia* (prostitución\*), los idolocitos y la carne mal sangrada), ni en el Apocalipsis (interesado en la *porneia* y en los idolocitos). Los evangelios contienen algunas referencias significativas al cerdo, especialmente el *logion* de Mt 7,6: «no deis lo Santo a los perros, ni echéis las margaritas a los cerdos». Cerdos y perros son, sin duda, los gentiles (que comen cerdo y que se mantienen en situación de impureza, como los perros). Este *logion* forma parte de la doctrina de una comunidad judeocristiana que quiere mantenerse separada de los gentiles. Fiel a su reinterpretación de la ley (Mt 5,17-20), Mateo lo ha conservado en su evangelio, aunque por su contexto (¿después del no juzguéis!: 7,1) nos está diciendo que debe interpretarse en un sentido no nacionalista, ni contrario a los gentiles. El mismo Mateo ha conservado también la referencia mítica de Mc 5,11-14 a los cerdos de Gerasa (cf. Mt 8,30-32). Pero en ese caso son los mismos demonios los que piden a Jesús que les deje meterse en los cerdos, con los que terminan ahogándose en el mar. Se trata, sin duda, de un texto simbólico, en el que se quiere decir que la tierra de Gerasa queda «libre de cerdos», es decir, es una tierra pura. Finalmente, el hijo pródigo, que ha gastado su dinero en tierra extraña, sólo puede trabajar como porquero, no pudiendo ni siquiera comer las bellotas que los cerdos comen (cf. Lc 15,15-16). Los cerdos siguen siendo aquí un signo de la gentilidad, entendida como lejanía respecto de la casa del padre. Sea como fuere, pasado cierto tiempo, los cristianos no han tenido dificultad en comer carne de cerdo, conforme a la indicación de Jesús en Mc 7,19 cuando afirma que toda comida es cuanto tal es pura.

Cf. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid 1991, 1-26.

## CÉSAR, TRIBUTO AL

(*↗ denario, dinero, economía*). Los fariseos con los herodianos le preguntan a Jesús: «¿Es lícito pagar tributo al César?» (Mc 12,14). La pregunta está en el centro de la problemática celota: el tributo es signo de sumisión política; Israel, pueblo de Dios, debería negarse



a pagarlo. Jesús responde con una palabra discutida («devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»: Mc 12,17), que puede entenderse, al menos, de tres formas: como sentencia *irónica*: ¡si la moneda e inscripción son del César, devolvérsela a su dueño!; como *repreñión contra* aquellos que utilizan la moneda del César, para decirles: ¡que ellos paguen sus tributos!; como expresión de una *distinción de niveles*: en un nivel de gratuidad pertenecemos a Dios, en un nivel de imposición y orden social somos súbditos de Roma. En esa última línea, a veces se ha supuesto que Jesús habría distinguido en un sentido bien moderno los dos planos, concediendo al estado el poder sobre los cuerpos (la organización externa de la vida) y conservando para Dios la dimensión interna (la fe, la experiencia espiritual). A mi juicio, esa distinción resulta inexacta, pues proyecta sobre el tiempo de Jesús una división moderna (intimista, ilustrada) de interioridad y mundo externo, convirtiendo la religión en asunto privado, cuestión de conciencia. Ciertamente, Jesús no actuó con métodos políticos de guerra y lucha económica, pero su Reino se situaba en un plano bien concreto de pan y casa compartida, de amor y de relación social. La diferencia entre Dios y el César no está en la separación de lo interior y lo exterior, pues a Dios pertenece también todo lo exterior (lo material y lo social), sino en la diferencia entre la gratuidad (Dios) y el orden legal (César). Como sabe y dice Pablo en Rom 13, la ley del César está vinculada al tributo y a la espada, es decir, a los métodos de imposición. En contra de eso, el reino de Dios ha de entenderse como poder de gratuidad. Ciertamente, a Dios le pertenece todo, pero sólo en un nivel de gratuidad, superando el nivel de los tributos y de las espadas. Sin embargo, en otro plano, mientras seguimos viviendo en un mundo de violencia, resulta necesaria la ley, que puede y debe ponerse al servicio del mismo orden de Dios. Por eso, mientras no llegue el Reino, sigue siendo necesario el orden de las cosas del César, vinculadas al tributo (como sabe este pasaje de Mc 12,13-17), y sigue siendo necesaria la espada (como sabe Rom 13). Pero, en su verdad más honda, las cosas de Dios desbordan el nivel

del César y sólo pueden desplegarse en gratuidad.

### CHIVO 1. Expiatorio

( $\rightarrow$  *expiación, sacrificio*). Uno de los símbolos más poderosos de la antropología bíblica es el que ofrecen los chivos de Lv 16, que tienen una función expiatoria (simbolizan la purificación de los buenos israelitas) y emisaria (expresan la expulsión de los impuros, arrojados al desierto de Azazel).

(1) *Los dos chivos*. En sí mismo, el chivo\* (o la cabra) no es un animal maldito ni negativo, de tal forma que según Ex 12,5 puede emplearse para el ritual de la pascua, lo mismo que el cordero («será macho de un año, cordero o cabrito»: Ex 12,5). Pero después, quizá por su color negro o por su vinculación con ciertos espíritus del desierto, del tipo de los sátiros, puede convertirse no sólo en signo de Dios, sino también de Azazel. El mecanismo del chivo emisario/expiatorio, que está en el fondo de ese texto, se ha convertido en uno de los referentes básicos de la cultura de Occidente. El conjunto de la Biblia y de un modo especial el Nuevo Testamento ha superado el riesgo de dualismo\* y violencia\* de esos chivos, abriendo un camino de reconciliación no victimista (sin sacrificio ni expulsión) para todos los hombres, de tal forma que podemos decir que Jesús asume e invierte (supera) la figura del chivo expiatorio-emisario. Pero el tema y riesgo que expresan esos chivos sigue marcando nuestro mundo. Por eso es necesario evocarlos. Los dos chivos de la fiesta de Lv 16 empiezan siendo *ambivalentes*: pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde la vida y la muerte se tocan. Son, sin duda, una expresión del pueblo: las dos caras de una misma humanidad violenta que puede ser perdonada sobre el templo (sangre purificadora) o destruida en el desierto. Son ambivalentes y por eso se deben sorrear (Lv 16,7-10), en gesto que recuerda viejos ritos sagrados, vinculados en Israel a los Urim y Tumim (cf. Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Es como si, llegando al límite, no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel, violencia positiva y negativa.

(2) *Chivo de Dios*. El texto lo presenta así: «Aarón degollará el chivo de la expiación por el pueblo e introducirá su sangre detrás de la cortina y hará con su sangre lo que hizo con la sangre del novillo: la salpicará sobre el propiciatorio y delante del propiciatorio. Y hará la propiciación por el santuario, por las impurezas de los hijos de Israel, por sus delitos, por todos sus pecados. Lo mismo hará en la tienda del encuentro que está con ellos, en medio de sus impurezas... Después irá al altar que está delante de Yahvé y hará la propiciación por él: tomará sangre del novillo y del chivo y la pondrá alrededor, sobre los cuernos del altar. Salpicará sobre el altar siete veces con la sangre de su dedo. Así lo purifica y santifica de los delitos de los israelitas» (Lv 16,15-19). Con el chivo de Dios y un novillo se realiza el rito de propiciación, esparciendo la sangre de los animales sacrificados sobre el Altar, el Santo y el Santísimo. La sangre\* significa la violencia al servicio de la vida, de manera que ella sirve para expiar (cf. Lv 17,11), es decir, para reconciliar a los hombres con Dios y entre ellos mismos. Esa sangre ritual limpia los lugares centrales del santuario: (a) El propiciatorio del Santísimo, más allá del velo, donde parecían pegarse simbólicamente los pecados, que la sangre limpia, de manera que los hombres vuelven a ser transparentes ante Dios. (b) La tienda del encuentro o Santo donde los sacerdotes presentan sus ofrendas y oraciones, a fin de que el templo vuelva a ser espacio de comunicación con lo sagrado. (c) El Altar del gran patio, a cielo abierto, donde se quema la carne de los sacrificios y donde había quedado pegada la impureza de los muchos pecados de los hombres, que deben limpiarse con sangre.

(3) *Tiempo de víctimas*. El texto supone que los hombres necesitan víctimas para reconciliarse. Ellos se enfrentan y matan entre sí, en proceso de oscurecimiento creciente: olvidan la santidad del Señor y llenan todo de impureza. Pero Dios les ofrece un medio de purificación: la sangre del chivo sacrificado y del toro con la que el Sumo Sacerdote asperge y limpia el Santísimo, el Santo y el Altar. Todos los israelitas se han unido sobre la explanada santa, poniendo sus manchas en manos del Gran Sacerdote que lleva la

sangre más allá de la cortina, limpiando con ella (en ella) el espacio de Dios (templo y altar). Ésta es la fiesta del perdón, el sacramento de la sangre, el gran signo de la violencia ritual que permite que los hombres superen la violencia mutua y se reconcilien, purificados ante Dios. La sangre del toro y del macho cabrío funciona así en la línea del talión: es sangre sagrada que sirve para superar el riesgo de la sangre asesina, es violencia ritualizada que nos permite superar año tras año el peligro de la guerra sin fin que nos amenaza desde el principio de la historia. Ésta es la sangre que limpia los pecados del pueblo.

Cf. G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bolonia 1995; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in ALten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; H. M. KÜMMEL, «Ersatzkönig und Sündenbock», ZAW 80 (1968) 289-318; X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kösel, München 1978.

## CHIVO 2. Emisario

(↗ *Azazel, dualismo, templo*). El ritual del chivo expiatorio, con su sangre purificadora (Lv 16,11-19), ha servido para expiar por los pecados del pueblo. Pero no hay sangre que pueda limpiar toda mancha, no hay sacrificio que aplaque hasta el final toda violencia. Por eso, fuera del espacio en el que se aplica el poder de los sacrificios purificatorios (con la sangre que limpia el Santísimo, el Santo y el Altar), queda el ancho desierto que no puede ser purificado ni reestablecido, el lugar de Azazel\* y de aquellos que le pertenecen. De esa forma se establecen los polos simbólicos de esta densa geografía sacral, abierta al mundo entero y no sólo a Israel y a sus creyentes.

(1) *Hay un centro sagrado*, un lugar de pureza donde Dios habita, un santuario donde los hombres pueden expiar sus pecados, de manera que expulsan lo malo y quedan limpios, para comenzar de nuevo su vida bien purificados, reconciliados por la sangre, es decir, por la violencia del chivo expiatorio de Dios, más poderoso que la violencia de los hombres. Ese centro se identifica con el espacio del templo y

su entorno, que se concreta, sobre todo, en la tierra y el pueblo de Israel.

(2) *Hay una periferia impura*, un desierto donde ni la sangre puede ya purificar los pecados de los hombres. Éste es el campo de Azazel, donde se expulsa el segundo chivo, el chivo emisario, que lleva los pecados que no pueden perdonarse: «Acabada la propiciación del santuario, de la tienda del encuentro y del altar, Aarón hará aproximar el chivo vivo. Y pondrá sus dos manos sobre la cabeza del chivo vivo y confesará todos los delitos sobre la cabeza del chivo y lo enviará al desierto, por medio de un hombre destinado para esto. El chivo llevará sobre él todos los delitos a una tierra solitaria; y el encargado de ello soltará el chivo en el desierto» (Lv 16,20-22). El texto no define con más precisión las funciones de Azazel y de su chivo, de manera que ellas se han interpretado de diversas formas. Pero sabemos que los dos chivos son complementarios: aquello que Dios ha limpiado al limpiarnos (al purificar el lugar de su presencia, con el chivo expiatorio) nos permite descubrir, como por contraste, un nuevo tipo de suciedad, que ya no se puede expiar y purificar desde dentro, de manera que hay que enviarla fuera, con el chivo emisario, al desierto externo.

(3) *Los dos chivos*. Así se ven mejor las diferencias. (a) *El sacerdote mata* al primer chivo, de manera que su sangre se vuelve expiatoria y se emplea, con la sangre del toro, como fuente de purificación para los buenos miembros del pueblo israelita. (b) Por el contrario, *el sacerdote expulsa* al chivo de Azazel, mandándolo vivo al desierto, sin limpiar sus pecados, sin superar sus violencias, sin matarlo. Ese chivo representa, por tanto, la exterioridad impura, aquello que no puede redimirse y que queda, de esa forma, para el diablo; éste es un chivo emisario, pero no para Dios, sino para Azazel. En esta línea se enmarcan los dos signos religiosos principales y complementarios. La sangre expiatoria, con la que el sacerdote asperge y purifica los lugares simbólicos centrales del pueblo de Israel, permite crear un espacio de paz resguardada en medio de un entorno de tierra-desierto impuro. Por el contrario, el chivo que se manda al desierto, sin haberlo matado, es un emisario para Azazel. Los hombres impuros no

pueden purificarse con su sangre, pues su sangre no es sagrada para Dios; por eso se le lleva vivo al desierto como chivo emisario, descargando sobre él los pecados y violencias que no pueden purificarse. (c) Eso significa que *los celebrantes del rito de la expiación\** se vinculan de dos formas: de manera positiva, recibiendo unidos, hacia dentro, el signo del perdón de Dios (por la sangre del chivo de Yahvé); de manera negativa, descargando la violencia interior sobre un «tercero», un chivo emisario al que se manda al desierto.

(4) *No se puede matar al chivo de Azazel*, porque Azazel no quiere víctimas puras (¡la sangre ritual es de Dios!). Por eso, el sacerdote carga sobre el chivo las culpas de todo el pueblo y así, lleno de impureza, lo envía al desierto. De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia (en torno a la sangre sagrada del Chivo de Dios y de su toro), los expulsados de Azazel no tienen más remedio que morir (física, social y culturalmente) en el desierto externo. La buena sociedad necesita chivos emisarios, para expulsarlos y pensar así que queda limpia.

Cf. G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kipur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bologna 1995; R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; H. TAWIL, «Azazel the Prince of the Steppe: A comparative Study», ZAW 92 (1980) 43-59; D. P. WRIGHT, «Azazel», ABD I, 536-537.

## CIELO

(↗ *Yahvé, creación, Ashera, parusía, ascensión, ciudad*). En las religiones tradicionales, el cielo es la altura, la bóveda celeste con su sol y con su luna, con sus astros, entendidos como sede de la divinidad y de la vida perdurable. La Biblia empieza tomando el cielo como bóveda que cubre la tierra, formando unidad con ella, de tal modo que dice: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra». Pero, al mismo tiempo, la Biblia entiende el cielo de un modo simbólico como lugar de la presencia de Dios (lo identifica con el mismo Dios) y como expresión de la bienaventuranza de los elegidos.

(1) *El cielo de los dioses*. La Biblia conserva el recuerdo de una experiencia uránica sagrada, en la que el cielo

aparece vinculado con la divinidad. De esa manera, los israelitas conciben simbólicamente a Yahvé como un ser celeste, que cabalga en las nubes y envía sobre la tierra el rayo y el agua (como Zeus o Baal\*-Hadad). Así aparece Yahvé como rey del cielo, de un modo tan intenso que cielo y Dios han terminado identificándose, de manera que se ha podido decir «reino de los cielos» en vez de «reino de Dios». En ese contexto, desbordando los límites del monoteísmo bíblico, algunos israelitas han dicho que el Dios masculino (expresado de algún modo por Yahvé) es el cielo, mientras que la divinidad femenina (expresada por un tipo de Ashera) se identifica con la tierra. Pero el Antiguo Testamento conserva también el recuerdo poderoso de una divinidad femenina de los cielos, que se sitúa en la línea de Astarté\*/Ishtar. En ese caso, el Dios masculino estaría más vinculada con la tierra (muere y resucita), mientras la diosa del cielo permanece siempre triunfante. Así parece evocar el libro de Jeremías, cuando dice que «los hijos recogen la leña, los padres encienden el fuego, y las mujeres amasan la masa, para hacer tortas a la Reina del Cielo» (Jr 7,18). El culto a la Reina del cielo constituye el tema de las controversias de Jeremías con los judíos y judías exiliadas en Egipto. Jeremías les exige que abandonen ese culto. Ellos responden: «La palabra que nos has hablado en nombre de Yahvé no la oiremos de ti, sino que ciertamente pondremos por obra toda palabra que ha salido de nuestra boca, para ofrecer incienso a la Reina del Cielo, derramándole libaciones, como hemos hecho nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros príncipes, en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén, y tuvimos abundancia de pan, y estuvimos alegres, y no vimos mal alguno. Mas desde que dejamos de ofrecer incienso a la Reina del Cielo y de derramarle libaciones, nos falta todo, y a espada y de hambre somos consumidos» (Jr 44,16-18; cf. 44,19,25). Estos judíos fugitivos suponen que Yahvé les ha abandonado y recuerdan desde su exilio de Egipto a la Madre del Cielo, a la que habían venerado ya en Jerusalén y a la que ahora invocan en Egipto, identificándola, sin duda, con la diosa Isis. Sólo más tarde, tras la restauración del judaísmo de Je-

rusalén en forma de comunidad del templo\* (1), con la reforma de Esdras\* y Nehemías, el conjunto de los judíos superará la religión de la Reina del cielo.

(2) *El cielo de Dios*. El cielo físico, entendido como una o varias bóvedas, ha perdido muchas veces su significado puramente cósmico, para convertirse en signo de la divinidad. De un modo quizá convencional, al dirigirse a las autoridades persas, los judíos del libro de Esdras se presentan como servidores del Dios del cielo, entendido como Señor trascendente y universal, a quien de alguna manera veneran todos los pueblos (cf. Esd 6,9-10). En esa línea, el rey Artajerjes escribe a Esdras y le presenta como «escriba erudito en la ley del Dios del cielo»; los judíos, por su parte, son adoradores del Dios del cielo (cf. Esd 7,12.21.23). Lógicamente, el Dios que reina en el cielo (entendido como espacio donde ejerce directamente su autoridad) viene a presentarse casi como Dios-Cielo, de manera que Cielo aparece como un nombre del mismo Dios. De todas formas, ni la teología judía ni la cristiana han dado nunca totalmente ese paso, pues cielo y tierra siguen tomándose como las dos partes o momentos de una realidad creada y renovada por Dios (cf. Is 65,17; 66,22). Este doble sentido de cielo (es divino y es el espacio más perfecto de la creación de Dios) aparece en la versión del Padrenuestro\* de Mateo: «Padre nuestro, que estás en los cielos...» (esos cielos son de alguna forma el mismo Dios); «hágase tu voluntad en la tierra como se hace en el cielo» (se supone así que cielo es el lugar-estado donde se cumple la voluntad de Dios, a diferencia de la tierra, donde ella puede no cumplirse) (Mt 6,9-10). De todas formas, en contra de lo que sucede en las religiones de otros pueblos, la Biblia es muy sobria a la hora de «representar» el cielo, a no ser en algunas teofanías\* muy particulares (como las de Henoc\* y Daniel\*). Por su parte, Pablo afirma (2 Cor 12,2-4) que ascendió al tercer cielo, pero añade que oyó cosas que no pueden decirse. En general, los videntes israelitas no han sido expertos en visiones de cielo. De todas maneras, a partir de Ex 25 y Ez 1-3 ellos suponen que existe una correspondencia entre el templo o santuario de Dios en la tierra y el cielo en el que Dios mora.

(3) *El cielo para los hombres*. Más importancia que el tema del cielo de Dios ha tenido en el conjunto de las religiones, y en especial en la cristiana, la visión del cielo como espacio y estado de bienaventuranza para los hombres salvados. De esa forma se han contrapuesto cielo e infierno, salvación y condena. Tomada en sentido estricto, esa oposición no es bíblica, aunque aparece de forma simbólica en diversos relatos y textos judiciales, como pueden ser Mt 25,31-46 (reino del Padre, fuego del Diablo) y Lc 16,20-26 (seno de Abrahán, frente al Hades de fuego). La Biblia no concibe el cielo de forma idealista, en la línea de algunas representaciones de tipo platónico (como un cielo espiritual), sino en forma de culminación de la obra creadora de Dios, vinculando la imagen de su altura con la de su futuro. (a) *La imagen de la altura* está en el fondo de las representaciones de la pascua de Jesús como Ascensión\*: Jesús sube al Cielo, a la vista de todos los discípulos (Lc 24,51; Hch 1,10). En esa línea, desde una perspectiva que puede llevar a la gnosis, el evangelio de Juan repite continuamente la imagen de Jesús como enviado mesiánico (Hijo del Hombre) que ha bajado del cielo y que volverá a subir al cielo (cf. Jn 3,13). Si se absolutizara esta perspectiva, la tierra podría venir a convertirse en un lugar de puro destierro inferior: las almas han bajado del cielo y al cielo deben ascender, tras su purificación en el mundo. (b) *La imagen del futuro* resulta dominante en el conjunto de la Biblia (cf. Is 66,17.22; 2 Pe 3,13) y en especial en el Apocalipsis, donde se retoma la primera palabra de la creación (en el principio creó Dios el cielo y la tierra: Gn 1,1) y se dice: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe más. Y yo vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo» (Ap 21,1). No se trata por tanto de un cielo futuro totalmente distinto, sino de la renovación de todo lo creado, del «cielo y de la tierra».

(4) *El cielo de los cristianos*. Para los cristianos, el cielo se identifica con la resurrección de Cristo y así constituye la plenitud de la creación de Dios, entendida en forma de comunicación divi-

na. Éstas son algunas de sus formulaciones más significativas: «Ahora vemos oscuramente por medio de un espejo, pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte, pero entonces conoceré plenamente, así como fui conocido» (1 Cor 13,12); entonces también el Hijo se someterá al Padre «para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28). «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía; y vi la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, bajando del cielo, de junto a Dios, ataviada como una novia que se adorna para su esposo. Y oí una voz potente, salida del trono, que decía: Ésta es la tienda de Dios con los humanos: habitará con ellos; ellos serán sus pueblos y el mismo Dios-con-ellos será su Dios. Enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor, porque las antiguas cosas han pasado» (Ap 21,1-4). No hay nuevo cielo sin nueva tierra, sin culminación de la historia bíblica (Nueva Jerusalén), sin comunión con Dios, sin plenitud de bodas. Esta visión del cielo, vinculada con la resurrección de Cristo, como principio de una realidad reconciliada, en la que viven todos los que han muerto, es el punto de partida y sentido de la escatología cristiana.

Cf. C. McDANNELL y B. LANG, *Historia del cielo*, Taurus, Madrid 1990; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la nueva creación*. Escatología, BAC, Madrid 1966; A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Cosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970.

## CIENTO CUARENTA Y CUATRO MIL

(↗ *mujer en Apocalipsis, juicio, salvación, celibato*). Número simbólico de culminación israelita de los marcados con el sello de Dios, como en Ez 9,4-6: doce mil para cada una de las tribus de Israel, citadas de forma solemne, como en liturgia de cumplimiento sagrado, con José y Manasés como tribus distintas y dejando a un lado a Efraín y Dan, a quienes ciertas tradiciones presentan como culpables de idolatría (cf. Jc 17-18; Os 5,3-4): «Y oí el número de los sellados: ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel» (Ap 7,4). Es improba-

ble que los integrantes de este número de 144.000, sellados y reservados para el triunfo mesiánico sean sólo israelitas o judeocristianos; tampoco parecen mártires en sentido externo. Son simplemente cristianos, varones y mujeres fieles a Jesús, el auténtico Israel. El Apocalipsis toma sin cesar símbolos israelitas; por eso asume ese número como signo de cumplimiento mesiánico, ratificado en Ap 14,1-5, donde los 144.000 aparecen como soldados puros de la guerra escatológica (no contaminados con mujeres, cf. celibato\*). Tomando al pie de la letra la distinción que establecen Ap 7,1-8; 14,1-5 y Ap 7,9-17, y donde parecen separarse estos 144.000 israelitas-cristianos-puros y la muchedumbre infinita de salvados, algunos cristianos, en especial los Testigos de Jehová, han distinguido dos tipos de salvación: la de aquellos que triunfan en el cielo más alto del Cordero (los 144.000 sellados y puros) y la muchedumbre innumerable de aquellos que sólo se salvarán en este mundo o en un cielo inferior. Pero esa distinción va en contra del sentido simbólico de este número, que sirve para situar a los israelitas y a los voluntarios de la guerra del Cordero en la línea de una esperanza abierta a todos los hombres, sin que puedan distinguirse dos tipos de salvados. Por eso, al final no habrá distinciones: los 144.000 se integran en la muchedumbre de la Ciudad Esposa de Ap 21-22.

## CIRCUNCISIÓN

(↗ *bautismo*). Rito de iniciación e integración social, que ha recibido en Israel un carácter religioso. La genealogía\* biológica no basta para que un hombre empiece a ser judío, sino que tiene que asumir un nacimiento más alto, que se expresa a través de la circuncisión, vinculada a la historia de Abrahán. También otros pueblos y religiones (entre ellas el islam) conocen y practican esta ceremonia, como signo de iniciación, purificación o fecundidad. Pero ella tiene una importancia especial para los israelitas, que la relacionan con el pacto de Abrahán, el primer circuncidado, padre de los creyentes, a quien Dios dijo: «Tú guarda el pacto que hago contigo y con tus descendientes: circuncidad a todos vuestros varones...; ésta será una señal de

mi pacto con vosotros» (Gn 17,9-10). Para cumplir ese pacto, los israelitas se circuncidaron al llegar a la tierra prometida (cf. Jos 5,2-9) y se comprometieron a circuncidar a todos sus hijos a los ocho días de nacer (cf. Lv 12,3), de manera que todo varón que no haya sido circuncidado dejará de formar parte del pueblo de Israel, por no llevar en su carne el signo de la alianza (cf. Gn 17,14). Entendida así (y no como simple operación quirúrgica), la circuncisión constituye una señal muy intensa de pertenencia sagrada y alianza, que se expresa como un sello en la carne de los varones, en el miembro que asegura y simboliza la fecundidad. De esa forma, ellos superan el nivel de la vida corporal (marcada por la sexualidad-fecundidad), para integrarse en el misterio de la elección divina. Los judíos circuncidados nunca han podido espiritualizar su religión, ni separarla de la carne y del deseo humano: allí en su propio cuerpo marcado según Dios, para el despliegue de la vida, siguen llevando los varones la señal sagrada. Ciertamente, la circuncisión indica que los judíos forman el pueblo de Dios no sólo (ni ante todo) por nacimiento biológico, sino por renacimiento creyente. A pesar de eso, siguiendo los principios del mensaje y de la vida de Jesús, Pablo y los portadores de la misión universal cristiana (ratificada en este caso por Hch 15) tomaron la circuncisión como un rito particular del judaísmo, que no debía aplicarse a los gentiles que aceptaban el mensaje de Jesús (cf. Gal 5,6.11; 6,15; 1 Cor 7,19; Flp 3,2-3; Rom 2-4); de esa manera, separaron de hecho el cristianismo de su base judía, pudiendo convertirlo en religión universal. Dentro de la Iglesia, el bautismo\* ha sustituido de algún modo a la circuncisión. Así se ha destacado la igualdad radical entre varones y mujeres (cf. Gal 3,28), que por la circuncisión resultaba imposible (pues ella sólo se aplicaba a los varones, como si las mujeres fueran sacramentalmente inferiores).

## CIUDAD

(↗ *Jerusalén, Sión, cielo*). Al principio, los israelitas, constituidos como federación\* de tribus, eran contrarios a las ciudades, porque ellas representaban un poder dominador, de tipo im-

positivo, que esclavizaba a los agricultores y pastores, que habitaban fuera de ellas, y a los pobres, que dependían de ellas. Los primeros israelitas eran hombres y mujeres de campo, una federación de agricultores y pastores, enfrentados a los habitantes de las fuertes ciudades cananeas, donde dominaban reyes, sacerdotes y soldados sobre el pueblo. Lógicamente, una vieja historia israelita concibe las ciudades como herencia de Caín\*, el homicida (Gn 4,17). Es más, las perversiones del mundo se condensan en Babel\*, ciudad y torre de soberbia que divide y enfrenta a los hombres (cf. Gn 11,1-9).

(1) *Ciudades bíblicas*. Pero más tarde, a partir del Rey David (siglo X a.C.), los israelitas empezaron a conquistar las ciudades cananeas, y entre ellas Jerusalén\* (Sión), fortaleza jebusea, a la que interpretaron como signo de presencia divina. Importancia especial han tenido en la Biblia las grandes ciudades imperiales, que aparecen con frecuencia como enemigas de Dios. (a) *Nínive* está en el centro del libro de Jonás\*. Es una ciudad inmensa (Jon 3,2-7), símbolo de la maldad; pero ella escucha el mensaje de Jonás y se convierte, apareciendo de esa forma como signo del carácter universal de la salvación de Dios. El anuncio de la destrucción de Nínive se encuentra también en el centro de la profecía de Nahúm (cf. Nah 1,1; 2,8; 3,7), pero ahora sin conversión, en contra de lo que sucede en Jonás. (b) *Babilonia* (Babel\*) es la ciudad enemiga de Dios por excelencia. Ella está simbolizada en el relato de la torre de Babel (Gn 11,1-9). El anuncio de su condena ocupa amplias páginas de la profecía israelita (cf. Is 13-14; Jr 51), retomada y reinterpretada por Ap 17-18. Babilonia se ha convertido así en símbolo de todas las ciudades perversas del mundo. (c) Jesús anunció su mensaje en las aldeas de Galilea, donde siguieron actuando muchos de sus discípulos. Pero la primera iglesia bien estructurada nació en Jerusalén. Por su parte, el mensaje de Pablo está vinculado a las grandes *ciudades del oriente del imperio*, entre ellas Antioquía (cf. Hch 11,1; Gal 2,12), Éfeso (Hch 18,19-24) y Corinto (Hch 18,1; 19,1). El cristianismo helenista (paulino) vino a convertirse en un fenómeno básicamente urbano, de manera que, cierto tiempo después, se pudo pensar

que los habitantes de las ciudades eran cristianos, mientras que los de los campos (*pagus*) eran idólatras (paganos).

(2) *Ciudad del Apocalipsis*. *Ciudad de Dios*. El libro del Apocalipsis refleja una cultura urbana y está dirigido a los cristianos de siete ciudades conflictivas de Asia (Ap 1,4; 2,1-3,21). Su modelo de perversión es una ciudad (Babilonia), lo mismo que el modelo de su perfección es otra ciudad (nueva Jerusalén: 21,2). En el centro y final del Apocalipsis aparece la ciudad de Dios, que forma parte de un esquema ternario del misterio sagrado (que se condensa en Dios, en Jesús y en Jerusalén), como si ella fuera la expresión más honda del Espíritu divino (cf. Ap 3,12; cf. 1,4-5). Los poderes enemigos rodearán, patearán y destruirán la ciudad de los santos, que es signo de la Iglesia (cf. 11,2; 20,9), pero Dios vendrá en su ayuda y destruirá a sus destructores (cf. 20,9b). En el camino que lleva desde la ciudad de los que crucificaron al *Kyrios* Jesús (11,8) hasta la Ciudad esposa del Cordero (cf. 21,9-11) nos sitúa el Ap. Así aparece la ciudad final: «La ciudad tenía forma cuadrada: su longitud era igual a su anchura. Y midió la ciudad con la vara: hasta doce mil estadios: su longitud, su anchura y su altura eran idénticas. Y midió luego la muralla y resultaron ciento cuarenta y cuatro codos, según la medida humana, que es medida de ángel. Los materiales de la muralla eran de jaspé y la ciudad era de oro puro, semejante a puro cristal. Los pilares sobre los que estaba asentada la muralla de la ciudad estaban adornados de toda clase de piedras preciosas...» (Ap 21,15-18). En esta visión de la ciudad se han unido tres imágenes: cuadrado, cubo y, quizá, pirámide.

(3) *Ciudad cuadrada, ciudad cúbica*. La ciudad del Apocalipsis es un *cuadrado* (*tetragónos*), de cuatro lados con longitud y anchura iguales, de 12.000 estadios (unos 2.130 kilómetros) de perímetro (1.000 por cada una de las doce tribus de Israel)... Ella es centro de todo el universo; por eso, las gentes del entorno, los pueblos del mundo, que se extienden a sus lados, vienen a buscar refugio en ella, pues allí se encuentra la plaza con el Trono de Dios y su Cordero; de ella brota el Río de la Vida que ofrece agua fresca de amor y curación para todos los vivientes (Ap 21,24; 22,1-

5). Al mismo tiempo, la Ciudad es un *cubo* perfecto, con longitud, anchura y altura idénticas, como dice con precisión el texto (Ap 21,16b). Sin duda, esta Ciudad lo llena todo, el Todo de Dios y de su creación: Cubo Divino que encierra la realidad entera. Los griegos concibieron el Cubo como signo de perfección. Cubo era también para los judíos el Santo de los Santos o *Debir* donde Dios habita, Casa llena interiormente de Dios (cf. 1 Re 6,20). Lógicamente, esta Ciudad en la que Dios mismo se vuelve morada y templo\* para los hombres que habitan dentro de ella será Cubo, Casa toda interioridad. En el fondo de esta imagen se encuentran visiones sacrales y/o sapienciales que han desembocado luego en la Cábala y en otras corrientes religiosas que comparan a Dios (toda realidad) con un Cubo sagrado universal. El mismo islam ha teorizado sobre este signo, a partir de la Kaaba o Templo (casi) Cúbico donde está inserta la Piedra Sagrada, igual que los judíos medievales y los cristianos que han representado a Dios (el cielo) a modo de Cubo Sagrado. Pues bien, dentro del cubo-totalidad donde Dios es muro y centro, plaza y río, árboles y presencia de amor, habitan los humanos, en una plaza interior con río y árboles de vida, como luego veremos.

(4) *Ciudad pirámide*. Posiblemente, al presentar la ciudad (al mismo tiempo) como cuadrada o plana y cúbica, Juan está proyectando sobre ella la imagen de un plano que se eleva, en forma de pirámide inscrita en un cubo transparente. Es normal que evoque las Pirámides de Egipto o las torres elevadas (zigurat) de Babilonia. Sobre una base cuadrada se va elevando una figura escalonada, cuya altura es igual que los lados del cuadrado. Ella está inscrita en el cubo transparente, de manera que en la plaza superior queda el trono de Dios y el agua que brota de ese trono va descendiendo escalón a escalón. De esta forma se unirían las imágenes del cuadrado y cubo, pirámide y montaña de los dioses, propia de la tradición religiosa de muchos pueblos antiguos. Resulta conocida la fascinación que han ejercido las pirámides en todas las culturas, como imagen de gradación y jerarquía, de estabilidad y vida eterna. Dios mismo sería aquí pirámide donde los humanos se hallan inscritos, pirámide-esfera donde todos los puntos se encuentran igual-

mente distantes del centro, siendo centro y círculo, altura y base.

(5) *Tres imágenes, una ciudad*. El autor del Apocalipsis ha dejado que las tres imágenes (Cuadrado, con muros y puertas abiertas, Cubo completo en sí mismo y Pirámide elevada sobre el cuadrado de la base) se limiten y fecunden una a otra. Es posible que las tres se superpongan, para crear la impresión de una Ciudad con las diversas formas que la tradición ofrecía para templos y ciudades. El signo del Cubo es el más perfecto, pues nos lleva a la ciudad interior, con la Vida de Dios hecha principio de existencia para los humanos, sobre todo si la completamos con la esfera: un Cubo-Esfera, tal sería el signo pleno de Dios (hecho Ciudad) para los humanos. Pero esa imagen rompe todos los esquemas imaginativos, de manera que en ella no pueden visualizarse los restantes elementos de la Ciudad: las puertas de entrada, la plaza interior, los ríos y árboles de vida.

Cf. A. ÁLVAREZ VALDÉS, *La nueva Jerusalén ¿Ciudad celeste o terrestre?*, Verbo Divino, Estella 2005; F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén, esperanza de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## CIZAÑA, PARÁBOLA DEL TRIGO Y DE LA

(Mt 13,24-43) (↗ *parábolas, juicio, Hijo del Hombre*). Esta parábola, propia de Mateo, ofrece un resumen de su evangelio desde la perspectiva del juicio. Consta de dos partes: comparación parabólica y explicación alegórica.

(1) *Comparación parabólica* (Mt 13,24-30). Su tema de fondo es la doble siembra, la cosecha mezclada y el juicio de separación: «El reino de los cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo; pero mientras dormían los hombres, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo, y se fue. Y cuando salió la hierba y dio fruto, entonces apareció también la cizaña. Vinieron entonces los siervos del padre de familia y le dijeron: Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿De dónde, pues, tiene cizaña? Él les dijo: Un enemigo ha hecho esto. Y los siervos le dijeron: ¿Quieres, pues, que vayamos y la arranquemos? Él les dijo: No, no sea que al arrancar la cizaña arranquéis también con ella el trigo. Dejad crecer



juntamente lo uno y lo otro hasta la siega; y al tiempo de la siega yo diré a los segadores: Recoged primero la cizaña, y atadla en manojos para quemarla; pero recoged el trigo en mi granero» (Mt 13,24-30). Esta parábola reelabora en clave de conflicto satánico y de juicio escatológico la parábola anterior del sembrador (Mt 13,1-17 par). El reino de los cielos se parece aquí a un hombre que siembra «buena semilla» (Mt 13,24). Antes se decía simplemente que sembraba (Mt 13,3; cf. Mc 4,2). Ahora se añade que siembra buena semilla. El sembrador es un *oikodespotes* o amo de casa, que realiza su obra a través de unos siervos o criados (que podrían entenderse en sentido eclesial como ministros de la comunidad). Pues bien, ese Sembrador tiene un Enemigo, que ya no son los pájaros que comen la semilla o las preocupaciones y riquezas del mundo, como en la parábola anterior (cf. Mt 13,4-7; cf. Mc 4,2-5), sino el mismo Diablo, que siembra mala semilla en medio de la noche (tiempo de oscuridad, aprovechando que duermen los siervos). Esa semilla mala (cizaña), lo mismo que la noche (oscuridad), forma parte del riesgo de la Siembra. Por eso, cuando los criados le piden que les deje arrancar la mala semilla, el Sembrador les responde: «Dejad que crezcan ambas...» (Mt 13,30). Los criados proponen un tipo de mesianismo histórico, que intenta resolver los problemas por la fuerza, empleando una táctica que en el fondo parece más propia del diablo. El Sembrador, en cambio, deja que este mundo sea campo de discernimiento y prueba, y así permite que su semilla crezca y madure en medio de la cizaña, hasta que llegue la siega... (Mt 13,30). Así se marcan los tres grandes tiempos históricos. *Al principio* está la siembra de la buena semilla, en el campo. En medio está el discernimiento, la confrontación o lucha, de manera que el campo del amo (del Señor de la casa) viene a presentarse como una tierra mixta, de trigo y cizaña. Al final estará la solución y podrá separarse el trigo y la cizaña.

(2) *La alegoría del juicio* (Mt 13,36-43): «Entonces, vino Jesús a casa... y les dijo: el Sembrador de la buena semilla es el Hijo del Hombre. El campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del Reino, y la cizaña son los hijos del Malo. El enemigo que la sembró es el Diablo; la siega es el fin del siglo;

y los segadores son los ángeles. De manera que como se arranca la cizaña, y se quema en el fuego, así será en el fin de este siglo. Enviará el Hijo del Hombre a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los que sirven de escándalo, y a los que hacen iniquidad, y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el crujiir de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre. El que tiene oídos para oír, oiga» (13,36-43). Esta alegoría consta de dos partes básicas: la primera (13,36-39) ofrece un vocabulario escatológico, y la segunda (13,40-43) una visión rápida del juicio, entendido como acción del Hijo del Hombre. Tanto en un caso como en otro, Mateo toma como base la escatología judía de su tiempo. Ciertamente, el Diablo cumple una función perversa (de mala siembra), pero no aparece como violador impositivo, que destruye desde fuera a los hombres (como en *1 Henoc\**), sino como sembrador de mala palabra. Eso significa que los hombres tienen la capacidad de oponerse al Diablo, conservando así su libertad. De esa forma, Mateo no echa toda la culpa a los ángeles perversos (violadores) de los que hablaba la tradición apócrifa judía, sino a los mismos hombres que rechazan la siembra del Hijo del Hombre.

(3) *Diccionario bíblico*. Teniendo esto en cuenta, podemos presentar ya su vocabulario, que puede tomarse como uno de los primeros diccionarios bíblicos, en el que se explica el sentido de seis palabras. (a) *Sembrador*, Hijo del Hombre. La tradición anterior lo presuponía (cf. Mc 4,14), pero sólo ahora se afirma expresamente, en palabra de gran valor cristológico. En cuanto Hijo del Hombre, Jesús es ante todo Sembrador: ofrece la buena semilla a los humanos. (b) *Campo*, Cosmos. La parábola (Mt 13,25) afirmaba que el sembrador siembra en su campo. Ahora se afirma que ese campo es el cosmos: el Hijo del Hombre actúa en el conjunto de la realidad, sobre todo lo que existe. (c) *Buena y mala semilla*. Los hijos del Reino (= Dios) se oponen a los hijos del Malo (= Diablo), es decir, a los representantes del Diablo en el mundo. Ambos grupos viven mezclados en el mundo. La acción del Hijo de Hombre se encuentra amenazada. (d) *Enemigo*, Diablo. No se limita a comer la semilla o sus frutos, como los malos pájaros de

13,19 (o el Dragón de Ap 12,1-3), sino que imita al Sembrador, oponiendo su mala semilla a la buena, queriendo construir así un reino pervertido. (e) *Siega*, consumación del Siglo. Del ámbito espacial (cosmos como totalidad de lo que existe) pasamos al temporal, a la *synteleia* o consumación del Eón (= siglo). El Hijo del Humano aparece así como Señor del fin del tiempo. (f) *Segadores*, Ángeles. Ellos realizan la separación final, como representantes de Dios, portadores de su acción escatológica. La misma división actual de la humanidad viene a presentarse según eso como llamada o promesa de juicio.

(4) *Juicio como separación*. Este vocabulario no ha sido explicitado con detalle en la evocación del juicio (Mt 13,40-43) que sólo resume y amplía algunos de sus rasgos, retomando elementos de la visión escatológica de Juan Bautista (Mt 3,10) y anticipando la gran escena del juicio final (Mt 25,31-46). Sin embargo, el juicio de Mt 13,40-43 no es un juicio forense (como el de 25,31-46), sino que tiene un carácter de victoria final y salvación: los ángeles del Hijo del Humano recogen a los escandalizadores y obradores de iniquidad y los arrojan al horno de fuego\*, es decir, al lugar de la destrucción definitiva. Sólo así se puede formular la palabra de la salvación: «Entonces los justos brillarán como el Sol en el reino de su Padre» (Mt 13,43). El texto nos lleva según eso del reino del Hijo del Hombre (marcado por la división entre trigo y cizaña) al reino del Padre, conforme a un tema que ha sido expuesto de manera clásica por Pablo, cuando dice que «el Hijo someterá todas las cosas, entregándose entonces al Padre, para que Dios sea todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28). En esta perspectiva se sitúa también el Apocalipsis, cuando distingue el milenio\* con el triunfo de Cristo al final de la historia (Ap 20,1-6) y el cielo nuevo y la nueva tierra, más allá de la historia (Ap 21-22). La simbología de este juicio ha de ser interpretada, dentro del evangelio de Mateo, desde las claves que ofrece el Sermón de la Montaña.

Cf. U. LUZ, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press 1995; J. P. MEIER, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, Crossroad, Nueva York 1991; D. C. SIM, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press 1996.

## CLEMENTE, CARTA PRIMERA DE

Esta carta de la iglesia de Roma a la de Corinto, que trata sobre problemas de organización ministerial, ha sido escrita en torno al 96 d.C. y constituye el testimonio más claro de una nueva visión de la Iglesia, que se configura como *sistema sacral* dentro del imperio.

(1) *Motivo y tema*. El motivo de la carta han sido unos disturbios entre los cristianos de Corinto: algunos jóvenes parecen haber destituido a unos presbíteros (más ancianos), por razones que no quedan claras, quizá para introducir otro régimen organizativo (¿un tipo de episcopado monárquico?), quizá por diferencias doctrinales (¿una visión más gnóstica del Evangelio?). La comunidad de Roma siente que está en riesgo el orden eclesial e interviene a través de Clemente, su secretario, defendiendo a los destituidos y pidiendo a los causantes del motín que dimitan, exilándose voluntariamente, para que el conjunto de los fieles recupere el orden. La comunidad de Roma, que aún no tiene obispo, ni apela para ella a la tradición o autoridad de Pedro, se siente con autoridad para intervenir en los asuntos de Corinto, por razones de fe común, tradición apostólica (es heredera de Pedro y Pablo) y quizá (¿sobre todo?) por mimetismo político: como la administración romana interviene en los asuntos del sistema imperial, así la Roma cristiana puede intervenir en los problemas de las iglesias del imperio. Una carta de este tipo, con sus argumentos de jerarquía social, resulta impensable fuera del ámbito romano. Nos hallamos ante el primero y más duradero de todos los intentos de *inculturación* romana del Evangelio.

(2) *Una carta «política»*. Todo el cristianismo occidental quedará marcado por esta *sabiduría política* de Roma, que se alfa con la filosofía helenista y la tradición sacral de un tipo de judaísmo (comunidad del templo), para ofrecer una visión unitaria y eterna del orden de la Iglesia. El autor de *1 Clem* piensa que la estructura jerárquica de la Iglesia debe mantenerse muy firme, porque ella es el reflejo de un orden total, donde se engloban los seres del cielo y de la tierra. Frente al *Dios es amor* de la tradición cristiana (cf. 1 Jn 4,8), *1 Clem* puede afirmar que Dios es

orden, un sistema armonioso que incluye a los diversos momentos del cosmos, uniendo una perspectiva romana con cierto tipo de judaísmo, vinculado a la organización levítica del templo, centrada en la autoridad del Sumo Sacerdote sobre los sacerdotes y de los sacerdotes sobre los levitas. De esa forma deja en silencio muchos aspectos esenciales del Evangelio (anuncio de reino y gratuidad, llamada a los pecadores y curación, apertura a los excluidos del sistema y fraternidad), como si Cristo hubiera venido para ratificar un tipo de sumisión religiosa universal. Lógicamente, *1 Clem* interpreta el surgimiento de la Iglesia como resultado de una serie de envíos jerárquicos en cadena: «Jesucristo fue enviado de parte de Dios... y los apóstoles de parte de Cristo. Los dos envíos sucedieron ordenadamente conforme a la voluntad de Dios. Por tanto, después de recibir el mandato (de Cristo)... los apóstoles partieron para evangelizar que el reino de Dios iba a llegar. Consiguientemente, predicando por comarcas y ciudades establecían sus *primicias*, constituyéndolos, después de haberlos *probado* por el Espíritu, como obispos y diáconos de los que iban a creer. Pues en algún lugar la Escritura dice así: estableceré a sus obispos en justicia y a sus diáconos en fe» (*1 Clem* 42,2-5).

(3) *El primado de la jerarquía*. Para nuestro autor, lo principal es la jerarquía, de manera que el resto de la Iglesia se sitúa en un segundo lugar: Jesús ha venido a crear la autoridad; la comunión entre los fieles resulta posterior y depende de esa autoridad. Algunos han pensado incluso que *1 Clem* es un texto más romano que cristiano: ha situado la estructura de la Iglesia dentro de una visión universal de la jerarquía de los seres, que forman un sistema unificado de sacralidad y obediencia. Así pueden entenderse los cuatro momentos de su argumento para exigir la vuelta al orden en la iglesia de Corinto: filosófico (helenista), social (romano), sacral (judío) y eclesial, con una aplicación cristiana.

Cf. J. P. MARTÍN, *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo. Estudio sobre 1 Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir*, PAS, Roma 1971; X. PIKAZA, *Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

## CÓDIGO DE LA ALIANZA

(Ex 20,22-23,19) (↗ *Pentateuco, Código de la Santidad*). Aparece como una continuación del decálogo\* y está incluido en la teofanía y pacto del Sinaí (Ex 19-24). Contiene diversas leyes de tipo social, criminal, económico y cultural que sirven para resolver los problemas todavía no muy complejos de una sociedad en gran parte agraria. Proviene de los tiempos de la monarquía, antes del exilio, entre el siglo VIII y VI a.C. Insiste en el cuidado por los más débiles y en la preocupación por la justicia. Incluye, entre otras normas, un nuevo *decálogo\** (Ex 22,17-30), con preceptos religiosos (22,17-19), sociales (22,20-26) y culturales (22,27-30), en el que se dice, entre otras cosas: «No oprimirás ni vejarás al *forastero*, porque forastero fuiste en Egipto. No explotarás a la *viuda* y al *huérfano*, porque si ellos gritan a mí yo los escucharé. Se encenderá mi ira y os haré morir a espada, y quedarán viudas vuestras mujeres y huérfanos vuestros hijos» (Ex 22,21-24). De esa forma apela a la memoria de la historia israelita: forasteros o *gerim* fueron antaño los que ahora forman el pueblo de la alianza; por eso no pueden olvidar su origen y oprimir a los que a su lado carecen de seguridad o patria. Este recuerdo del *origen social israelita* (¡fuis-teis *ger!*!) funda toda su moral y la sustenta sobre la solidaridad con los oprimidos: Dios tuvo piedad de los hebreos marginados en Egipto; ahora, los descendientes de los hebreos deben comportarse como Dios, apiadándose de los forasteros.

Cf. Introducción a los códigos legales del Pentateuco en J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992.

## CÓDIGO DE LA SANTIDAD

(Lv 17-26) (↗ *sacrificios, chivos, sangre*). Forma, con el Código de la Alianza y el Deuteronomio, el centro jurídico y sacral del Pentateuco. Es el último de los códigos y ha sido fijado tras la vuelta del exilio, en el tiempo de la restauración sacral de la comunidad del templo\* (1), probablemente en conexión con la reforma de Esdras-Nehemías (siglo V-IV a.C.). También está relacionado con la reforma sacral israelita que propone Ez 40-48, pero

carece de su contenido utópico, aunque las bendiciones y maldiciones finales (Lv 26) le han dado un carácter escatológico. Tiene un carácter básicamente sacral, centrado en la preocupación por la sangre (por el buen orden de las relaciones sexuales y familiares) y por la pureza de los sacerdotes. Despliega el aspecto sacral, vinculado a la pureza, más que el social, vinculado a la justicia. Le preocupa el orden del templo y el buen cumplimiento de las fiestas, entendidas como expresión de rectitud sacral, más que como signo de alegría y gozo del pueblo. Busca la pureza del pueblo, aunque acepta a los emigrantes, conforme a la tradición israelita más antigua (extranjeros\*; cf. Lv 19,33). Culmina en la gran ley del Jubileo\*, que traza las bases de la nueva posesión de la tierra, tras la vuelta del exilio. Significativamente, se le ha añadido un capítulo muy «realista» sobre las tarifas del templo. Ha definido de manera poderosa todo el judaísmo posterior.

## CÓDIGOS DOMÉSTICOS

(↗ *amor, carismas, autoridad*). Tanto Jesús como Pablo buscaron una comunidad igualitaria de hombres y mujeres, donde el mismo amor\* (servicio) mutuo fuera creando estructuras de convivencia no jerárquica, como aparece con toda claridad en Gal 3,28 y 1 Cor 12-14. Pero la Iglesia posterior, movida por la exigencia de adaptación al entorno social y por la misma dinámica de las comunidades, que sintieron la necesidad de organizarse de un modo estable, ha optado por traducir el Evangelio en unas formas jerárquicas de vida y estructura social. Esta opción es comprensible y quizá necesaria, siempre que el amor mesiánico sea capaz de transformar por dentro las estructuras sociales. De esa forma surgieron unos códigos domésticos que trazan las obligaciones y modos de comportamiento de los diversos grupos cristianos.

(1) *Textos*. Ellos aparecen ya en las cartas a los Colosenses y Efesios, anticipando un desarrollo que culminará en las cartas pastorales: «*Mujeres*, someteos a vuestros maridos, como conviene en el Señor. *Maridos*, amad a vuestras mujeres y no seáis ásperos con ellas. *Hijos*, obedeced a vuestros

padres en todo, porque esto es agradable al Señor. *Padres*, no exasperéis a vuestros hijos, para que no se desalienten. *Siervos*, obedeced en todo a vuestros señores en la tierra, no para ser vistos, como queriendo agradar a los hombres, sino con sinceridad de corazón, temiendo al Señor. *Señores*, comportaos de manera justa y moderada con vuestro siervos, sabiendo que también vosotros tenéis un Señor en el Cielo» (Col 3,18-4,1). «*Someteos unos a otros* con temor de Cristo. *Las mujeres* a sus propios maridos como al Señor. Porque el *marido* es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, siendo Salvador del cuerpo... *Maridos*, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella... *Hijos*, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto es justo. *Padres*, no irritéis a vuestros hijos, criadlos en disciplina e instrucción del Señor. *Siervos*, obedeced a vuestros señores en la tierra, con temor y temblor, con la sinceridad de vuestro corazón, como a Cristo... *Señores*, haced lo mismo con los siervos» (Ef 5,21-6,9). Estos códigos, que provienen del entorno cultural helenista, asumen una tradición jerárquica, que los herederos de Pablo han aceptado de hecho, en gesto que marcará la historia posterior de la iglesia.

(2) *Patriarcalismo\* del amor*. Ellos suponen y aceptan, al menos de manera provisional, un tipo de patriarcalismo del amor donde se distinguen dos niveles: (1) En su raíz, el Evangelio es amor mutuo en igualdad y gracia, sin sometimiento ni supremacía de unos sobre otros, de manera que cada uno tiene que entregarse plenamente al otro. (2) En un plano social, la Iglesia asume, y quizá acentúa, la estructura jerárquica del entorno, de manera que el varón se sitúa sobre la mujer, el padre sobre el hijo, en una línea que (en tiempos posteriores) llevará a la sacralización de la jerarquía. Esta opción, que quizá fue necesaria para ajustar el Evangelio al entorno cultural grecorromano, marcado por la diferencia entre el varón (vida social) y la mujer (espacio interior, casa), pudo haber sido valiosa por un tiempo, pero después ha resultado contraproducente. Ella ha servido para introducir en la Iglesia unas diferencias de género y unas jerarquías que resultan contrarias al

Evangelio y a la misma inspiración de fondo de Colosenses y Efesios.

Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994.

## COLECTA

### Dinero para Jerusalén

Pablo ha defendido siempre la libertad de su opción cristiana, al predicar un evangelio separado de la Ley judía. Pero, al mismo tiempo, ha querido mantener sus vínculos con la iglesia de Jerusalén, como él mismo ha puesto de relieve en Gal 2,1-10. Entre esos vínculos está el que los cristianos de la gentilidad «se acuerden de los pobres de Jerusalén», cosa que Pablo ha intentado hacer con una admirable coherencia y constancia. De esa forma ha organizado en todas sus iglesias una colecta a favor de la iglesia de Jerusalén (cf. 2 Cor 8-9; Rom 15,25-16,3).

(1) *El sentido de la colecta*. Ella puede tener y tiene quizá tres sentidos, como supone el mismo Pablo. (a) *Sentido económico*. La iglesia de Jerusalén donde, según el testimonio de Hch 2,43-47 y 4,22-36, los cristianos habían establecido una comunidad de bienes, está pasando por grandes dificultades económicas. Esos cristianos se presentan como *los pobres* (Rom 15,26; Gal 2,10; cf. Sant 2,5), no sólo porque viven el ideal escatológico de la pobreza radical, sino porque son pobres reales. Por eso, Pablo siente la responsabilidad cristiana de ayudarles. (b) *Reconocimiento eclesial*. Pablo sigue tomando a la iglesia de Jerusalén (de Judea) como madre de todas las iglesias, manantial de la que ha surgido y se ha expandido la fe (cf. Rom 15,27). Por eso es lógico que los cristianos de la gentilidad, que han recibido la fe de los cristianos de Jerusalén-Judea, les devuelvan de algún modo ese don con un reconocimiento económico, como signo de solidaridad. (c) *Tributo religioso*. Las comunidades judías de todo el mundo debían aportar un dinero para el mantenimiento del templo, como sabe y acepta, en un sentido, el mismo Jesús de Mt 17,24-27. Pues bien, los cristianos habrían mantenido un tipo de impuesto semejante, al menos co-

mo signo voluntario: se trataría de una forma de reconocer el primado de la iglesia de Jerusalén. Sea como fuere, Pablo tomó muy en serio la colecta y decidió subir con ella a Jerusalén. Sabemos por 2 Cor 8-9 y Rom 15,25-31 que ha querido subir para certificar con su ofrenda de dinero la solidaridad de las iglesias gentiles hacia la iglesia madre de Jerusalén, como lo había pedido esa misma iglesia (cf. Gal 2,10).

(2) *Pablo y la historia de la colecta*. Pablo ha subido con miedo; no sabe si van a recibirle bien y a recibir su dinero... (cf. Rom 15,30-33). En ese contexto, la versión que Hch ofrece es ambigua y riquísima: supone que los cristianos de Jerusalén han aceptado en principio la colecta, pero la cosa no queda del todo clara. Pablo fue con un grupo organizado de testigos y compañeros (Hch 20,4), de origen judío y gentil, y afirmó ante los ancianos de Éfeso (en Mileto) que no se había aprovechado económicamente de ellos (Hch 20,32). Superados todos los presagios adversos (cf. Hch 20,1-16), llega a Jerusalén y saluda a Santiago y a los presbíteros de la iglesia, que parecen aceptar su gesto (su colecta, el valor de sus iglesias), pero le piden que realice un rito de pureza en el templo, para mostrar de esa manera que él sigue siendo un judío. Los que vienen con él (los no judíos) no tienen que demostrar nada: pueden vivir sin más obligaciones, como pagano-cristianos. Pero Pablo es judeocristiano y el hecho de predicar el Evangelio a los gentiles no le impide ser judío y así tiene que mostrarlo, realizando un rito de purificación en el templo. Parece que, normalmente, Pablo no habría realizado los ritos judíos que le piden, pero, a fin de mostrar su solidaridad con la iglesia de Jerusalén, haciéndose judío con los judíos (cf. 1 Cor 9,20), realiza esos ritos, entrando para ello en el recinto del templo. Sea como fuere, Pablo realiza esos ritos, abiertamente, sobre un atrio del templo donde sólo pueden entrar los judíos puros, mostrando así ante todos que sigue siendo un judío fiel. Pero muchos (no se sabe si sólo judíos o también judeocristianos) no admiten su gesto y se amotinan y quieren lincharle, de manera que los romanos le apresan por seguridad, iniciando una prisión que culmina en Roma (Hch 21,17-25,12). Pablo testifica en juicio ante el gobernador que ha venido a

traer una ofrenda económica, como es normal entre judíos, que pagan dinero a su templo (cf. Hch 24,17). El texto sigue diciendo que el gobernador, consciente de la inocencia de Pablo, espera que le den dinero (en soborno) para liberarlo (Hch 24,26), pero no se lo dan, y así le mantiene durante dos años en la cárcel, hasta que llega el gobernador siguiente y el proceso continúa con la apelación de Pablo a Roma.

(3) *¿Qué ha pasado con el dinero de la colecta?* En medio de todo eso, se mantiene la pregunta: ¿Qué ha pasado con el dinero que está en el fondo de la disputa? ¿Lo han recibido los cristianos de Jerusalén y lo gastan ellos mismos, para remediar sus necesidades, sin preocuparse de Pablo que está en la cárcel, por no herir la susceptibilidad de los judíos no cristianos? ¿Lo mantienen los delegados de las iglesias gentiles? Pero, en ese caso, ¿por qué no lo emplean para sobornar al gobernador y conseguir la libertad de Pablo, como el mismo gobernador está esperando según Hch 24,26? Son preguntas fundamentales, a las que pienso que no podemos dar una respuesta. De todas formas, la situación de Santiago\* en Jerusalén está siendo ya en ese momento muy comprometida como para buscar activamente la libertad de Pablo. Por su parte, Pablo no habría aceptado para beneficio propio un dinero de las comunidades. Sea como fuere, el tema queda sin resolver, como una gran interrogación, en el principio de la Iglesia: el dinero puede servir como signo de comunión entre creyentes, pero resulta ambiguo, pues puede suscitar divisiones. Por su parte, el sistema (= gobernador) quiere emplearlo como medio de soborno.

## COLORES

(↗ *sacerdotes*). Hay en el Antiguo Testamento un rico simbolismo de colores. Pero aún es más detallado el juego de colores del Apocalipsis que indicaremos con más detalles.

(1) *Antiguo Testamento*. Los colores, que aparecen vinculados al culto en 1 Cr 29,2, son fundamentales para el simbolismo de las vestiduras del sumo sacerdote: «Harán el efod de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido, de obra primorosa... y su cinturón será de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido...

Harás asimismo el pectoral del juicio de obra primorosa... de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido... y lo llenarás de pedrería en cuatro hileras de piedras; una hilera de una piedra sárdica, un topacio y un carbunco; la segunda hilera, una esmeralda, un zafiro y un diamante; la tercera hilera, un jacinto, una ágata y una amatista; la cuarta hilera, un berilo, un ónice y un jaspe. Todas estarán montadas en engastes de oro» (Ex 28,6-20). Este derroche de colores y piedras preciosas constituye una de las expresiones más altas de la simbología israelita, que ha sido retomada por Eclo 45,6-12. Para la construcción del santuario resulta especialmente importante el color rojo (cf. Ex 25,5; 26,14), pero entre todos destaca el color púrpura por su simbolismo religioso y social. El púrpura es color del sacerdote (Ex 28,5) y del tabernáculo (Ex 36,8), siendo, al mismo tiempo, color del vestido de los reyes (cf. Jc 8,26; Cant 7,5) y funcionarios reales (Est 8,15; Ez 23,6; Dn 5,7). Finalmente, los colores del arco iris son signo de paz en Gn 9,13-16.

(2) *Apocalipsis*. La simbología cromática forma parte del drama visual del Ap. El profeta Juan debe escribir lo que ha visto, para que el lector vea también, dejando así que la impresión de los colores le enriquezca: (a) *El blanco* es color de Dios (cf. Trono: Ap 20,11), del Cristo rey (cabello: 1,14; como el de Dios en Dn 7,9) y de aquellos que acompañan a Dios: de los Ancianos de 4,4, de los mártires que gritan bajo el altar y de los salvados que entonan el canto de gloria (cf. 6,11; 7,9.13; 19,14). Éste es el color de promesa: de la piedra que Cristo da a sus fieles (2,17) y del vestido que ofrece a los que triunfan (cf. 3,4.5). Sólo en 6,2 (primer caballo\* 1) ese color ha recibido un sentido engañoso. (b) *Rojo* es color del caballo de guerra (6,4), del fuego de los caballos de muerte (9,17) y del Dragón sangriento (12,3) que quiere devorar al Hijo de la mujer. (c) Cerca del rojo se encuentran el *escarlata* (carmesí, elaborado con cochinilla de tierra y empleado por los sacerdotes en sus purificaciones) y el *púrpura* (rojo violáceo de un molusco marino, empleado por los reyes y liturgos en sus ceremonias); ambos colores (escarlata y púrpura) han sido usurpados por la Prostituta, que los utiliza en su adorno (17,3-5) y su comercio injusto

(18,12.16), apareciendo así como encarnación de las perversiones sacrales y políticas de la tierra. (d) El *negro* es muerte, como indica el caballo 3º y el oscurecimiento del sol (cf. 6,5.12). (e) El *verde* es vegetación (8,7; 9,4), pero también puede evocar muerte y/o podredumbre, como indica el último caballo (6,8). (f) *Colores de cielo*. La simbología de colores se centra en Dios y culmina en la Ciudad futura. Dios no tiene rostro, pero se revela en un juego brillante de colores preciosos: *jaspe* y *sardonio*, *arco iris de esmeralda* (4,2-3), rodeando un trono *blanco* (20,12). Por su parte, la Ciudad final es un triunfo de colores: doce tonalidades de piedras preciosas, sobre un fondo de *jaspe*, brillando en armonía indescriptible, en torno a una plaza de oro cristalino (21,11.18-20). Sinfonía de colores, eso es Dios y la nueva tierra-cielo para Juan.

### COMER JUNTOS. El Evangelio

(Gal 2,5.14) (↗ *multiplicaciones, comidas, pan*). La primera gran disputa y ruptura de la Iglesia ha surgido en torno a la comida. Al principio, los cristianos de tipo judío han mantenido las normas alimenticias del judaísmo, aunque quizá de un modo más liberal, insistiendo en el pan compartido más que en las normas de pureza. Pero en el momento en que los helenistas\* han ofrecido el evangelio de Jesús a los gentiles, creando así comunidades de cristianos liberados de las normas de pureza judías, ha surgido el problema. ¿Pueden los paganos hacerse cristianos, seguidores de Jesús, Mesías de Israel, sin estar circuncidados? Más aún, ¿pueden comer los cristianos de origen judío con otros cristianos, de origen gentil, que no respetan las normas alimenticias del judaísmo? ¿Pueden celebrar la misma eucaristía o están condenados a mantenerse en grupos diferentes, sin que la fe en Cristo y la comunión mesiánica implique comer juntos el pan y el vino?

(1) *La respuesta del Concilio*. El llamado concilio\* de Jerusalén ha establecido una ley básica, permitiendo que los cristianos de origen gentil tengan que cumplir sólo unas normas generales, vinculadas a Noé\* (Gn 9,1-7), limitándose a abstenerse «de la contaminación de los ídolos, de la fornicación

(prostitución\*), de la carne ahogada [no bien sangrada] y de la sangre» (cf. Hch 15,20.29). Esa ley puede aplicarse de un modo general, pero no resuelve el tema concreto de las comidas compartidas: ciertamente, los cristiano-paganos no están obligados más que a eso, de manera que ellos no tendrán dificultades en comer con judíos; pero los judeocristianos ¿podrán soportar que a su lado haya personas que coman alimentos que para ellos son impuros, según la ley de Lv 17 y Dt 14? Más aún, ¿podrán comer unos y otros de la misma mesa, aunque no coman la misma carne? Está además en el fondo el tema de los ídolos\* (carne ofrecida a los ídolos).

(2) *Testimonio de Pablo*. Desde aquí se ha de entender el testimonio vibrante de Pablo, en la carta a los Gálatas, que empieza hablando de la comunión eclesial, de la fe compartida, de la unión de los cristianos de origen judío y gentil, en la comunidad primera de Antioquía. Luego sigue: «Pero cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, comía con los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncidados. Y los demás judíos le imitaron en su hipocresía, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la hipocresía de ellos. Pero en cuanto vi que no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos...» (Gal 2,11-20). Precisamente aquí, en el lugar donde se plantea la separación de comunidades en torno a la mesa o la comida unitaria, se está decidiendo la verdad del Evangelio (*hê alêtheia tou euangeliou*: Gal 2,5.14). Esa verdad, que constituye el primer dogma cristiano, no se identifica con una declaración teórica sobre Dios o sobre Cristo, sino en el don y tarea de comer juntos, superando así la oposición que la ley de pureza ha marcado entre judíos y gentiles, ricos y pobres, hombres y mujeres (para utilizar la terminología de Gal 3,28). El judaísmo había sancionado unas barreras alimenticias de tipo sacral y social, económico y de género (varones y mujeres). Jesús ha comenzado rompiendo esas barreras, pero luego, parte de su

Iglesia no ha sabido aplicar los principios de Jesús (reinterpretados, por ejemplo, en Mc 7,1-23), levantando nuevas murallas humanas entre cristianos de origen judío y gentil (ricos y pobres, varones y mujeres, libres y esclavos...). Pues bien, Pablo se enfrenta con el tema y responde de forma radical y emocionada, defendiendo la verdad del Evangelio, que se concretiza en la mesa común para todos los creyentes (para todos los hombres).

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegetico de Gal 2,5.14*, LAS, Roma 1988.

## COMIDAS

( $\rhd$  *alimentos, sacrificios, pan, vino, vegetarianos, multiplicaciones, eucaristía*). Desde los tiempos más antiguos, las comidas han tenido un carácter sagrado, formando quizá el más importante de todos los signos religiosos. Ellas constituyen un elemento esencial de la identidad israelita, centrada de un modo intenso en los ritos de la mesa y cama (es decir, de la alimentación y de la familia). Desde esa base precisamos algunos elementos, principios y rasgos más significativos de las comidas israelitas.

(1) *La comida, un gesto religioso*. Comenzamos con algunos rasgos que definen el carácter sacral de las comidas, desde una perspectiva general, que aplicamos especialmente a Israel. (a) *Alimentar a Dios*. Algunos pueblos han pensado que debían dar de comer a Dios con sus sacrificios, como supone el mito de la sangre en los aztecas de México y la crítica de fondo de la historia de Bel y el Dragón (Dn 14). En esta línea puede entenderse el poema de Jotán, cuando declara que el vino alegra a dioses y hombres (cf. Jc 9,13), asumiendo un tema común a muchos cananeos y griegos, que presentan a los dioses sobre el Safón o el Olimpo, comiendo y bebiendo ambrosía, vino del cielo. Esa visión está en el fondo del ritual judío de los sacrificios, que realizan los sacerdotes del templo, cuando derraman y/o queman en su honor las partes más nobles de los animales (cf. Jc 6,17-24; 13,15-23.26). (b) *Comer con Dios*. Más que alimentar a Dios, la Biblia supone que los hombres deben alimentarse con Dios, compartiendo su

sustento; así se dice que ellos deben comer en la presencia de Dios, celebrando su bendición (cf. Dt 12,5-7). De esta forma puede establecerse una gozosa comunión (hombres y dioses comparten la comida), pero puede surgir una escisión y competencia, como Hesiodo ha mostrado cuando afirma que Prometeo instituyó los sacrificios, reparando una parte del gran toro para los dioses, otra para los hombres. El toro común (que debía ser signo de pacto) les ha enfrentado, pues unos y otros querían la mejor parte (cf. *Teogonía*, 535-559). La religión ha podido convertirse en expresión de una competencia egoísta entre Dios (que pide a los hombres un tipo de impuesto) y los hombres que tienen dificultades en pagarlo, como ha visto Malaquías cuando critica a los judíos tacaños porque llevan para Dios animales defectuosos, ofrendas miserables (cf. Mal 1,9-14). (c) *Comer con otros hombres*. En el momento anterior, los hombres reservaban algo para Dios y lo quemaban sobre el altar, comiendo ellos lo restante. Pero en un momento dado, los fieles ya no reservan nada para Dios, sino que lo ofrecen todo (pues a Él le pertenece), pero, al mismo tiempo, ellos pueden comer y comen todo lo que han ofrecido (pues Dios se lo devuelve bendecido). Todo es de Dios, no una parte, y todo, absolutamente todo, es para los hombres, aunque a veces con algunas excepciones: los judíos reservan siempre la sangre para Dios, pues ella contiene la vida que es sólo de Dios (cf. Lv 17,10-14).

(2) *Principios de la comida israelita*. El relato de la creación (Gn 2-3) supone que los hombres se mantienen y unen y separan por sus comidas. Pues bien, los judíos han desarrollado una ley especial de comidas, llegando a suponer que sólo es verdadero judío aquel que toma alimentos puros (*kosher*) con otros judíos puros. Aquí se incluyen dos normas. (a) *Comer sólo alimentos puros*, nunca los impuros como el cerdo o mezclados, como la leche con carne (cf. Dt 14,1-21; Lv 11), pues ellos constituyen una amenaza contra la santidad y separación del pueblo. (b) *Comer sólo con otros comensales puros*, pues la impureza de los otros causa una mancha en los israelitas. Estas normas constituyen un elemento esencial de la identidad israelita, pues la religión bíblica no es simple senti-



miento interior, una piedad o fe intimista, separada de la vida, sino una institución social integradora, con leyes familiares y sociales: sábad y circuncisión; tierra, ciudad y templo, fiestas y comidas. En un primer momento, toda comida de carne ha comenzado siendo sacrificio, presidido por el sacerdote o padre de familia, de manera que el animal se ofrece a Dios y se comparte en gesto gozoso de comunión social y alabanza. En un momento dado (hacia el siglo VI-V a.C.), con la centralización del culto en Jerusalén, las comidas normales quedan *de-sacralizadas*, incluso la carne de animales. Paradójicamente, ese cambio constituye el punto de partida de una *re-sacralización* más fuerte: muchos judíos piadosos, de línea esenia, farisea o rabínica, por lo menos desde el tiempo de Jesús, han interpretado todas sus comidas como rito de pureza, celebración que les mantiene vinculados entre sí y separados de otros pueblos. En esa línea se puede añadir, en un sentido muy profundo, que sólo es verdadero judío aquel que come en fraternidad y pureza con otros judíos.

(3) *Israel, religión de mesa*. Sólo son buenos judíos aquellos que pueden tomar parte en las comidas religiosas: los que pueden comer juntos, recordando y bendiciendo al Dios de su nación. Cada casa de judíos piadosos es un templo, cada comida un sacrificio de pureza. Así se añade que son buenos judíos (y no simple pueblo de la tierra) los que cumplen las normas de separación en la comida, evitando alimentos ofrecidos a los ídolos o tocados por personas contaminadas. (a) Un elemento esencial de la pureza en la comida es la ausencia de *sangre*. Esto implica que la carne debe provenir de un animal ritualmente sacrificado, de manera que, de hecho, los judíos piadosos sólo pueden comer carne comprada en carnicerías judías; pero en esto ellos concuerdan con el islam, que también asume las leyes alimenticias que están en el fondo de los mandamientos de Noé\* («Carne con su vida que es su sangre no comeréis»: Gn 9,4). (b) También debemos citar la ley de los *alimentos puros* (que mantienen el orden cósmico, querido por Dios) y de los impuros, que van en contra del orden de Dios y contaminan al hombre según Ley (cf. Dt 14,1-21; Lv 11), for-

mando una amenaza contra la santidad del pueblo. Toda comida es por tanto una oración que ratifica la obra creadora de Dios. Por eso, en un sentido muy profundo, sólo es verdadero judío aquel que come ante Dios, en fraternidad y pureza, con otros judíos verdaderos. Muchos judíos piadosos, de línea esenia, farisea o rabínica, por lo menos desde el tiempo de Jesús, toman sus comidas como rito de pureza, celebración que les mantiene vinculados entre sí y separados de otros pueblos. En esa línea, se ha podido afirmar que el judaísmo es religión de mesa: cada casa de piadosos es un templo; cada comida, un sacrificio de pureza. Así se añade que son buenos judíos (y no simple *pueblo de la tierra*) los que cumplen las normas de separación en la comida, evitando alimentos ofrecidos a los ídolos o tocados por personas contaminadas. En este contexto se inscribe la novedad de Jesús, que come con pecadores y ofrece pan y peces a todos los que vienen a buscarle, sin distinción de purezas; desde aquí se entiende la primera novedad institucional de la Iglesia, que defiende la unión de judíos y gentiles (cf. Hch 15; Gal 1-2). Desde esa perspectiva muchos cristianos han acusado a los judíos diciendo que mantienen unos tabúes alimenticios que van en contra de la bondad de la creación y de la racionalidad alimenticia... Pero hay judíos que responden a los cristianos diciéndoles que su eucaristía ha dejado de ser aquello que era, una comida real, para convertirse en una especie de simulacro alimenticio espiritualizado.

(4) *Judaísmo*. (1) *El Dios de las comidas*. La fijación rabínica de las tradiciones judías, iniciada tras la caída del segundo Templo (70 d.C.) y acentuada tras la guerra de Bar Kokba (135 d.C.), culmina con la publicación de la Misná, hacia el año 200 d.C. Sólo a partir de entonces se puede hablar de judaísmo estrictamente dicho, donde se recogen parte de las tradiciones anteriores (esenias, fariseas, saduceas), mientras quedan fuera otras (en línea de mesianismo político, apocalíptica dura, cristianismo, proselitismo helenista e incluso gnosis). Nace así el judaísmo que ha pervivido en los siglos posteriores, como religión de ley y pureza, centrado en la Misná, que se va comentando en el Talmud y que se ex-

presa sobre todo en las comidas. De manera sorprendente, la Misná ha codificado y conservado, de forma simbólica, un mundo en gran parte ya acabado de purificaciones sacerdotales, pero lo ha hecho con la intención clara de perpetuar y actualizar de forma laica las normas de pureza que antes sólo se aplicaban (básicamente) a los sacerdotes. De esta forma ha culminado, tras la caída del templo, un proceso que había comenzado mucho antes. Los diversos grupos de *hasidim* o piadosos, tal como se fueron desarrollando desde el siglo I a.C. en las comunidades (*haburot*) de esenios y/o fariseos, habían traducido ya la experiencia sacerdotal de Israel en claves sociales, que se expresaban, sobre todo, en la pureza familiar y alimenticia. Por eso, la caída del templo, siendo en un plano algo muy doloroso, aparece en otro como providencial: los grupos judíos pudieron desarrollar de forma creadora su ideal de vida comunitaria, a partir de dos escuelas básicas: «La de *Samay* dice: se recita la bendición sobre el día y luego sobre el vino. La escuela de Hillel afirma: se recita la bendición sobre el vino y luego la del día» (Misná, *Ber* 8,1). Cambia el orden, pero los signos básicos de la presencia de Dios son los mismos: el *vino* del banquete, el día de la vida... El auténtico judío bendice a Dios ante los dos signos. Aquí destacamos el del vino (las comidas). «El que se propone ser digno de crédito [= buen judío] separa el diezmo de las cosas que come, de lo que vende y de lo que compra. No se hospeda en casa de un judío inculto [un *am-ha-aretz*]. R. Yehuda dice: también el que se hospeda en casa de un judío inculto puede ser digno de crédito. Le replicaron: si no es digno de crédito con respecto a sí mismo, ¿cómo va a serlo respecto de los otros! Si uno se propone ser un asociado [*haber*: judío observante] no ha de vender a una persona judía inculta nada húmedo, ni seco, ni ha de hospedarse en su casa, ni ha de ponerse sus vestidos mientras se hospeda en su casa» (Misná, *Dem* 2,2-3).

(5) *Judaísmo*. (2) *Un pueblo de comidas*. Los pasajes anteriores nos sitúan ante un judaísmo interesado en los diezmos vinculados a la comunicación, es decir, al cumplimiento de las normas sacrales de pureza. Para conservar su identidad, los puros han de

vincularse con los puros, los asociados con los asociados, formando así comunidades compactas de estudio (conocimiento de la ley) y comida. Desde esa perspectiva se entiende el interés de la Misná por los códigos agrícolas: la producción y pureza de alimentos, tanto vegetales como animales (carnes). Ello puede deberse a que muchas de sus normas han sido recreadas o transmitidas por escuelas rabínicas de Galilea, en el siglo II d.C., en un contexto campesino. Pero esa razón parece insuficiente: lo esencial es que el sistema de comidas constituye la clave de la nueva vida judía. Pensemos, por ejemplo, en la *ley de la masa*: «Cinco cosas están sujetas a la ley de *lo amasado*: trigo, cebada, espelta, avena y centeno. Éstas están sujetas al diezmo: arroz, mijo, amapola, sésamo, legumbres...» (Misná, *Zer* 1,1-4). La ley de primicias referente a lo amasado para hacer tortas o pan (cf. Nm 15,20) y las prescripciones sobre el diezmo (cf. Mt 23,23) provienen de las normas sacerdotales, vinculadas a los alimentos ofrecidos al templo. Pues bien, ahora, todos los judíos se descubren sacerdotes: sus comidas son sagradas y en ellas se cumple la ley de la creación y santificación israelita. Cada familia (comunidad) viene a presentarse como verdadero templo, que cumple las normas sacrales. Los judíos observantes (asociados), herederos de esenios y fariseos, comen cada día su comida como si estuvieran consumiendo las ofrendas y libaciones, los sacrificios y alimentos del templo. Así se entiende y expresan como pueblo sacerdotal, mediador del orden de Dios sobre la tierra. Ha desaparecido el templo externo. Ellos mismos son santuario de Dios sobre la tierra.

(6) *Jesús*. (1) *Hombre de comidas*. Jesús ha sido profeta\* apocalíptico y hombre carismático\*, conocido por sus exorcismos y sus gestos de ayuda a los enfermos y expulsados de la sociedad. Pero quizá el más significativo de todos sus rasgos han sido sus comidas. Frente a Juan\* Bautista, que no come ni bebe, Jesús aparece como un hombre que come y bebe (comilón y borracho), amigo de prostitutas y de pecadores (cf. Lc 7,33-34). Éstos son algunos de los rasgos más significativos de las comidas de Jesús, que evocamos por separado en otros temas. (a) *Multiplicaciones*. Jesús comparte los panes y los

peces con aquellos que vienen a escucharle. Lo hace a campo abierto, acogiendo a todos, sin distinción de pureza, en las tierras galileas o en el entorno pagano (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10). De esa forma, el sentido más hondo de su mensaje se vuelve comida compartida, en la línea de la profecía: «El Señor de los Ejércitos prepara sobre este monte un festín de manjares succulentos para todos los pueblos» (Is 25,6). (b) *Come con los pecadores*. Superando los rituales de pureza que impone un tipo de judaísmo de su tiempo, Jesús comparte la comida con aquellos a quienes la sociedad sagrada de Israel considera impuros: «Aconteció que estando Jesús a la mesa en casa de él (de Leví), muchos publicanos y pecadores estaban también a la mesa juntamente con Jesús y sus discípulos; porque había muchos que le habían seguido. Y los escribas y los fariseos, viéndole comer con los publicanos y con los pecadores, dijeron a los discípulos: ¿Cómo es que come y bebe con los publicanos y pecadores? Al oír esto Jesús, les dijo: No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2,15-17). Llamar significa aquí «comer con»: no solamente invitar a los pecadores, sino aceptar su hospitalidad y sentarse a su mesa (cf. también Lc 19,2-8).

(7) *Jesús*. (2) *El riesgo de las comidas*. Jesús ha superado el ritual judío de las comidas puras e impuras (Mc 7,1-23), que desembocaba en la separación de los hombres, que se vuelven también puros e impuros, como las comidas. De esa forma ha podido iniciar un proceso que culmina en la apertura a los gentiles, que desemboca en el hecho de que ellos, los impuros, puedan comer el mismo pan de los hijos puros (cf. Mc 7,24-30). Según eso, la comunidad de los discípulos y amigos de Jesús se vincula sobre todo por medio de las comidas, entendidas como forma de convivencia universal. Otros grupos se unen y distinguen por ritos sacrales o dogmas, por imposiciones nacionales, imperiales o genealógicas. Pues bien, los seguidores de Jesús se juntan ante el pan y peces compartidos, en gratuidad y alabanza, a cielo abierto, donde hay lugar para todos. En ese contexto podemos descubrir que las comidas de Jesús son una expresión y realidad concreta de la entrega de la

vida, de tal manera que podemos afirmar que él ha muerto por la forma en que ha comido, superando la ley judía de la pascua pura. Ha querido comer con todos, por eso le han matado los que preferían seguir comiendo separados, manteniendo sus privilegios sociales y sacrales. Así lo ha visto la tradición de los evangelios, tal como se expresa en los textos de la institución de la eucaristía\*: Jesús no se limita a compartir la mesa con los pecadores, invitándoles al Reino, ni a ofrecer su pan a campo abierto (multiplicaciones), sino que él mismo viene a presentarse como pan y vino compartido, en actitud de alianza. Por comer como comía le han matado. Para seguir comiendo como Jesús ha surgido la Iglesia.

(8) *Experiencia pascual*. (1) *El camino de Emaús*. El evangelio de Lucas ha puesto de relieve el gozo de la comida escatológica: «Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios» (Lc 14,15; cf. Mt 8,11: sentarse a la mesa con los patriarcas). Pues bien, Hch 1,4 afirma que Jesús se aparecía a sus discípulos *synalidsamenos*, es decir, tomando la sal o comiendo con ellos. Por otra parte, la experiencia cristiana de partir-compartir el pan (cf. Hch 2,42-46) parece un signo indudable de presencia de Jesús, que está presente allí donde sus discípulos toman la sal en común. Desde esa base se entiende la catequesis pascual de los «fugitivos» de Emaús (Lc 24,13-35), precedida por una especie de «liturgia de la palabra» (sobre la necesidad de sufrimiento del Mesías: Lc 24,24-27), que sólo culmina y recibe su sentido en un contexto de comida: «Y sucedió que, al sentarse con ellos en la mesa, tomando el pan, lo bendijo; y partiéndolo se lo dio. Entonces se abrieron sus ojos y lo reconocieron, pero él se volvió invisible para ellos» (24,20-31). Se ha (han) reclinado (*kataklithênai*) a la mesa, de forma festiva y distendida, para ratificar la conversación anterior, en forma de banquete. Pues bien, en contra de las leyes de la cortesía, en lugar de esperar a que le sirvan, diciéndole que coma, el invitado asume la iniciativa: ¡parte el pan y se lo ofrece precisamente a los señores de la casa! No pide permiso, no pregunta, no se deja rogar. Jesús mismo bendice\* (*eulogêsen*) (eucaristía\* y eulogía) el pan (o más probablemente al

Dios del pan), para partirlo y dárselo a los discípulos. En este gesto descubren ellos que es Jesús; no necesitan verlo más, le han visto en el pan. Lógicamente, ellos quieren anunciar su experiencia y se la transmiten al resto de los discípulos de Jerusalén, diciéndoles que han conocido al Señor en la fracción del pan (Lc 24,25).

(9) *Experiencia pascual. (2) Pascua y comida en Lucas.* Desde la catequesis de Emaús se entiende ya la experiencia fundacional de la Iglesia, presentada como encuentro de Jesús con todos los discípulos (con todos, no sólo con los Doce), que Lucas ha querido elaborar como culminación de su evangelio (Lc 24,26-49), antes de la ascensión\* (Lc 24,50-53). Los signos pascales son básicamente dos: (a) *El recuerdo de la pasión:* «Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo. Y, diciendo esto, los mostró las manos y los pies» (Lc 24,29-40). No hay experiencia pascual sin corporalidad, sin recuerdo del Mesías crucificado. (b) *La comida:* «Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: ¿Tenéis aquí algo de comer? Ellos le dieron un trozo de pez asado [muchos manuscritos añaden: y un trozo de panal con miel]. Y tomándolo comió delante de todos» (24,41-43). Es evidente que los discípulos se han reunido para comer y comen juntos. Recordando, sin duda, los temas de las multiplicaciones\* (y de los peces\*), ellos ofrecen a Jesús un trozo de pez asado, y él, tomándolo delante de ellos, comió (Lc 24,42). La referencia al panal de miel que añaden muchos manuscritos evoca una iniciación litúrgica, en la línea del relato judío de *José y Aset*\*, y también una referencia al renacimiento pascual (y a la entrada en la tierra que mana leche\* y miel. La experiencia pascual de los cristianos (con la resurrección de Jesús) se inscribe así dentro de un contexto de comida compartida, es decir, dentro de un contexto de vida y comunión.

(10) *Experiencia pascual. (3) Testimonio de Juan.* La catequesis pascual de Jn 1,1-3 habla de ver y palpar al Verbo de la Vida, sin incluir la comida. Pero, al final del evangelio, Juan condensa la experiencia del resucitado en una pesca milagrosa y en una comida, a la

orilla del mar, donde los signos básicos son el pan\* y el pez\*: «Al descender a tierra, vieron brasas puestas, y un pez encima de ellas, y pan... Y Jesús les dijo: Venid, comed. Y ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: ¿Tú, quién eres?, sabiendo que era el Señor. Vino, pues, Jesús, y tomó el pan y le dio, y asimismo del pescado» (Jn 21,9-13). Ésta es una eucaristía de pan y pez, como las multiplicaciones\*. Es una eucaristía pascual, en la que hay un único pan y un único pez, que se identifican con Jesús. Es una eucaristía y visión de los siete\* discípulos misioneros, que traen a Jesús los ciento cincuenta y tres peces (cf. Jn 21,11) del conjunto de la humanidad. Ésta es una comida que no puede separarse de la misión eclesial, vinculada así a la gran experiencia de Jesús como pan de vida, pan que se come, sangre que se bebe, tal como había destacado el discurso de Cafarnaúm (Jn 6,16-50), vinculado al tema de las multiplicaciones (Jn 6,1-15). Jesús no da a los hombres que le siguen los panes y los peces para hacerse rey, por encima de ellos, como algunos quieren (cf. Jn 6,15), sino para compartir con ellos su propia vida, que es el pan verdadero, el verdadero pescado.

(11) *Experiencia pascual. (4) Mc 16,9-20.* El final canónico de Marcos (Mc 16,9-20), añadido ya en tiempo antiguo al texto original, que terminaba en Mc 16,8, ha recogido un precioso itinerario de pascua en el que destacan varios motivos, entre ellos el de las comidas, como lugar privilegiado de experiencia de Jesús: «Habiendo resucitado en la madrugada, el primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. Ella fue a comunicarlo a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron. Después de esto, se apareció, con otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos. Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado Y les dijo: Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación...» (Mc 16,9-15). El texto incluye, define y pre-

senta la experiencia pascual en tres momentos. (a) *María Magdalena. Llanto pascual y falta de fe*. Ella ve a Jesús y anuncia el mensaje a sus compañeros, pero ellos no la creen, sino que permanecen tristes y llorosos, en gesto funerario de llanto (*penthousei kai klaiouisi*). En el contexto oriental, ese ritual de llanto incluía un tipo de comida, pero aquí se trata, todavía, de una comida que no es pascual (es de recuerdo del muerto, no de gozo por el que está vivo); así se lamentan por Jesús, pero la simple noticia de María, vinculada sin duda al amor personal hacia el Cristo, amor de pascua, no puede hacerles creyentes. (b) *Jesús se aparece a dos caminantes* que dan la impresión de escaparse del mismo Jesús, huyendo hacia el campo (*eis agron*). Ésta es la presencia de aquel de quien se huye, en otra figura (no es la figura de amor de María Magdalena o en la figura histórica anterior de Jesús). Pues bien, también éstos creen y vuelven a Jerusalén, pero los compañeros de Jesús tampoco les aceptan. No basta el testimonio de dos para alimentar la fe pascual. (c) *Los discípulos de Jesús están reclinados a la mesa (anakeimenois)*, en gesto de comunión vital, de diálogo y comida compartida. No hace falta hablar del pan y el vino. Es evidente que lo toman. Pues bien, sólo en este contexto, allí donde repiten el gesto más profundo de la historia de Jesús, Jesús se les puede mostrar, ratificando así todo el camino anterior de su vida, que se expresaba en las comidas compartidas (multiplicaciones\*, eucaristía). De esa forma, la misma comida del rito de luto (de muerte) viene a convertirse en comida de pascua: la experiencia del resucitado se identifica con la liturgia de comida de la Iglesia. En lenguaje eclesial posterior pudiéramos decir que la comida es un momento privilegiado de *presencia real* de Jesús: no se expresa sólo (ni sobre todo) en las llamadas especies eucarísticas (pan y vino en cuanto tales), sino en el gesto total de la comida compartida. Para el surgimiento de la fe pascual no ha bastado el llanto de María, ni el retorno de los fugitivos, sino que ha sido necesaria una experiencia de comida compartida. Desde aquí se pueden entender en línea pascual otros pasajes del mismo evangelio primitivo de Marcos, como la *multiplicación\* de los panes* (Mc 6,30-44; 8,1-9), que el re-

dactor del evangelio ha integrado en la biografía de Jesús, dentro de la sección de los panes (6,6-8,26), que tiene un fuerte sentido pascual. Ciertamente, en el fondo de esos panes multiplicados hay un recuerdo de la historia de Jesús; pero ellos forman parte de la experiencia pascual de una Iglesia donde los discípulos recuerdan y veneran la presencia del Señor crucificado en los panes y peces compartidos. Sin duda, Jesús está en los panes y peces bendecidos que sus discípulos (Iglesia) reparten a la muchedumbre. Pero sobre todo está presente en aquellos que vienen y comparten con gozo la comida, a pleno campo, formando la nueva comunidad escatológica. Jesús está presente y se revela en la experiencia de la comunión fraterna, en gesto de generosidad que rompe las pequeñas fronteras de los grupos puros de los más puros israelitas. Ésta es la señal de Jesús resucitado, que bendice y preside la comida donde quedan *doce cestos sobrantes* para todo el pueblo de Israel (Mc 6,43), siete cestos para todos los pueblos (cf. Mc 8,8).

(12) *El testimonio del Apocalipsis*. En el centro del Apocalipsis se sitúa un banquete de Bodas: «Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado» (Ap 12,9). Ese tema ha de entenderse desde el conjunto del Apocalipsis, que es un libro de comidas. Frente al buen banquete se eleva la comida prístina de los malos cristianos (idolocitos\*: Ap 2,14.20) y la bebida antropofágica de la Prostituta, que bebe en su copa la sangre de los testigos de Jesús, quedando así borracha (Ap 17,6). Por su parte, la Bestia y los Reyes devoran a su vez a la prostituta, en nuevo banquete de antropofagia (17,16), y las aves carroñeras comen carne de los enemigos del Cordero, en un festín horrendo: «Y vi a un ángel que estaba en pie en el sol, y clamó a gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan en medio del cielo: Venid, y congregaos a la gran cena de Dios, para que comáis carnes de reyes y de capitanes, y carnes de fuertes, carnes de caballos y de sus jinetes, y carnes de todos, libres y esclavos, pequeños y grandes» (19,17-18). En contra de eso, Jesús ofrece a sus amigos la cena de amistad cercana, en la intimidad de una noche de amor: «He aquí que yo estoy a la puerta y llamo; si al-

guno oye mi voz y abre la puerta, entrará a él, y cenaré con él, y él conmigo» (3,20). La verdadera historia de los hombres culmina en el banquete del Árbol de la vida del paraíso: «Al que venciere, le daré a comer del árbol de la vida, que está en medio del paraíso de Dios» (Ap 2,7; cf. 22,1-3).

Cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío mediterráneo*, Crítica, Barcelona 1994; *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Mineápolis 1994.

## COMPañÍA

(↗ *animales, hombre, mujer*). Conforme al relato del Génesis, Dios dijo: «No es bueno que el humano esté solo. Voy a hacerle una compañía que sea adecuada para él...». Desde esta base se entiende la relación del hombre con los animales y con otros hombres.

(1) *Compañía animal*: «Y formó del suelo todos los animales... y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba... El hombre puso nombres a todos los animales del campo, pero no encontró otro como él» (Gn 2,18-20). Los animales ofrecen al hombre cierta compañía pero no son «otro como él» (= ayuda adecuada), aunque tampoco pueden convertirse para él en un puro alimento\* (cf. Gn 1,26-30). Son de Dios, que los ha creado, pero el hombre los recrea al nombrarlos, en gesto de señorío (domesticación), pero ellos no sacian su soledad, no se sientan a su mesa para celebrar con él la vida, no forman su carne.

(2) *Compañía humana*. «Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el ser humano, que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada varona, pues del varón ha sido tomada. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. Estaban ambos

desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro» (Gn 2,21-25). Este es el relato del origen de las relaciones sociales. Ciertamente, el humano puede hablar a los animales (les pone nombre, doma), pero ellos no le responden; por eso, al final, les terminará ofreciendo en sacrificio\* para su servicio religioso. Pero en verdad un hombre sólo puede hablar con otro ser humano, varón o mujer.

## COMPASIÓN

(↗ *misericordia, amor*). Es la capacidad de asumir como propio el sufrimiento\* de los demás. Se relaciona con la debilidad del hombre. Tiene una gran importancia en la historia de las religiones. En el principio del budismo está la compasión universal, entendida en forma de solidaridad quizá más pasiva. La religión bíblica ha puesto de relieve la exigencia de una compasión más activa, que se expresa en la ayuda a los necesitados.

(1) *Antiguo Testamento*. El signo básico de la compasión es el éxodo: Dios «ve y conoce» el sufrimiento de los hebreos, se compadece de los hebreos oprimidos en Egipto y «baja» a liberarlos por medio de Moisés (cf. Ex 2,23-25; 3,7). La fórmula básica de la compasión de Dios se encuentra en Ex 34: «¡Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento a la ira y rico en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado». Yahvé ha sido para Israel un Dios compasivo que perdona a su pueblo, aunque corrige y castiga sus culpas hasta la tercera y cuarta generación, es decir, por unos setenta años, como fueron simbólicamente los años del exilio. Partiendo de la misma experiencia del Éxodo, el libro de la Sabiduría ha retomado de un modo sistemático este motivo, hasta elaborar una especie de tratado de la compasión activa de Dios, cuyo poder no tiene límite y que, precisamente porque puede todo (crear y aniquilar, destruir y perdonar), quiere perdonar y perdona todo: «Te compadecéis de todo (*eleéis de pantas*) porque todo *lo puedes* (= *panta dynasai*)». Dentro del orden del mundo resulta imposible la absoluta compasión, porque las cosas están hechas de polaridades limitadas. Por eso, tanto la compasión como el amor o la ternura son

siempre finitas. Pero Dios rompe ese nivel de polaridades. No está limitado por nada y así lo puede todo, pero no lo hace todo, sino sólo aquello que va en línea de perdón y compasión: no necesita de nadie y, sin embargo, se compadece de todos; es infinito y sin embargo se encuentra cerca de los necesitados. De esa forma aparece no sólo como creador, sino como recreador de los hombres, que forman parte de su misterio de amor: «A todos perdonas porque todos son tuyos, Señor, amigo de los hombres» (Sab 11,26). El despliegue consecuente de esta visión de Dios constituye la tarea de la interpretación bíblica.

(2) *Jesús, el Nuevo Testamento*. Los evangelios presentan a Jesús como «Mesías compasivo»: «Jesús recorría todas las ciudades y las aldeas, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia. Y cuando vio las multitudes, tuvo compasión de ellas; porque estaban acosadas y desamparadas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,35-36; cf. Mt 14,14; 15,32). La palabra que emplea el texto (*esplagkhnistê*) alude a un movimiento interior, que brota de la misma entraña o, mejor dicho, de las entrañas de un hombre o mujer. Esta compasión es como un movimiento del útero maternal, que siente como propios los sufrimientos de los demás. Jesús no se detiene ante el sufrimiento ajeno, de forma pasiva o contemplativa. No medita sobre los males del mundo, sino que, de un modo intenso y comprometido, inicia un movimiento de curación y solidaridad. El Nuevo Testamento en su conjunto acepta y desarrolla la experiencia israelita de la compasión de Dios, entendida en forma de consuelo, y, sobre todo, el gesto de Jesús, Mesías compasivo, como ha puesto de relieve Pablo: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de misericordias y Dios de toda consolación, quien nos consuela en todas nuestras tribulaciones. De esta manera, con la consolación con que nosotros mismos somos consolados por Dios, también nosotros podemos consolar a los que están en cualquier tribulación» (cf. 2 Cor 1,2-4).

(3) *Compassio Patris*. La tradición cristiana ha relacionado la compasión suprema con la muerte de Jesús (que

entrega su vida por fidelidad hacia los hombres), y de un modo especial, con el gesto de aquellos que le han acompañado en el dolor, especialmente María, su madre. De manera normal, la muerte despierta un movimiento de intensa solidaridad. Ante un difunto cesan los recelos, las envidias, las luchas y queda la compasión. Ciertamente, la muerte de Jesús ha suscitado la compasión de unos amigos, el dolor de unas mujeres. «Vino José de Arimatea... y comprando una sábana bajó a Jesús (de la cruz), lo envolvió en la sábana y lo colocó en una tumba que estaba excavada en la roca. Y María Magdalena y María la de José miraban dónde lo ponía» (Mc 15,46-47). Así ha descrito Marcos el signo final de la compasión de los hombres: a Jesús le han quedado unos amigos tras la muerte (por encima de la muerte). En este contexto, y partiendo sobre todo de Jn 19,25-27 (presencia de la madre y el discípulo amado bajo la cruz), la Iglesia ha descubierto y ha desarrollado el tema de la compasión de María que aparece recibiendo en sus rodillas y en sus brazos a Jesús, el hijo muerto; de esa forma se cumplen en ellas las mismas palabras de Lc 2,35: «Y a ti misma una espada debe atravesarte el alma»; María aparece de esa forma como símbolo y compendio de todos los que se compadecen por los otros. Pero la Iglesia ha dado un paso más, reinterpretando las últimas palabras de Jesús en Lucas («¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu!»: Lc 23,46) desde la perspectiva de la compasión de Dios Padre. En manos del Padre ha muerto Jesús y así lo representan las imágenes y cuadros de la piedad medieval que suelen titularse, como este apartado: Compasión del Padre (*compassio Patris*). El Padre Dios está representado como Pontífice dolorido, sacerdote del Antiguo Testamento con la tiara de su autoridad en la cabeza. No tiene el cuchillo en la derecha como Abrahán cuando ha venido a ofrecer en la montaña al hijo prometido (cf. Gn 22,10), ni como los sacerdotes que matan el toro, cordero o cabrito de los sacrificios. Tampoco lleva en sus manos poderosas la bola del mundo, como suelen representarle los pensadores, sino que acoge en sus rodillas y manos compasivas a Jesús, el hombre muerto, de manera que más que padre

fuerte ahora parece madre abnegada y compasiva. En esa línea, la piedad tradicional ha unido la «compasión de María», mujer-madre, que ha recibido al hijo muerto entre los brazos, con la compasión del Padre-Dios, que le recibe en el seno de su amor. Por eso, los motivos de *compassio Matris et Patris* (compasión de la madre y del Padre) vienen a cruzarse y se intercambian muchas veces en la visión y en los iconos de la Iglesia. El Padre Dios recibe así rasgos de madre dolorida. Ser Padre-Madre no consiste sólo en procrear al hijo cuando nace, para abandonarle. El Padre verdadero acompaña al Hijo en el camino, le sostiene y le recibe dándole su vida. Este Padre, sacerdote compasivo que recibe en amor fuerte al Hijo muerto, no es ya principio de ley, sino total misericordia\*.

Cf. GERMÁN DE PAMPLONA, *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*, CSIC, Madrid 1970; X. PIKAZA, *La Biblia de los pobres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1982.

## CONCEPCIÓN POR EL ESPÍRITU

### 1. Mateo

(↗ *genealogías, María, madre de Jesús, encarnación, nacimiento, Espíritu Santo*). El relato de la concepción y nacimiento de ese Cristo incluye diversos aspectos de carácter teológico y antropológico, cristológico y eclesial que se deben precisar con cierto detalle. Así lo haremos, fijándonos en los dos evangelios que han desarrollado el tema: Mateo y Lucas. Empezamos por Mateo.

(1) *Rasgos básicos*. El evangelio de Mt no quiere contar simplemente una historia, sino confesar un misterio de fe, y lo hace de forma simbólica y paradójica, después de haber presentado la genealogía de Jesús, a través de José, insertando en ella la trama y función de cuatro mujeres irregulares (Tamar\*, Rahab\*, Rut\*, Betsabé\*) a través de las cuales se expresa la acción providente de Dios. «El nacimiento de Jesucristo fue así: Estando desposada María su madre con José, antes que cohabitaran, se halló que había concebido del Espíritu Santo. José su esposo, como era justo, y no quería infamarla, quiso abandonarla en secreto. Y mientras pensaba en esto, he aquí un ángel del Señor que se le apareció en sueños y le dijo: José, hijo de David, no temas

recibir a María tu mujer, porque lo que en ella es engendrado es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto sucedió para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta: Una virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa Dios con nosotros...» (Mt 1,18-23).

(2) *Conflicto de fondo*. Podemos destacar los tres aspectos más significativos del texto. (a) *Estamos ante un nacimiento irregular*. En clave de ley, desde el punto de vista de José, que es Hijo de David y portador de su promesa israelita, el surgimiento de Jesús resulta contrario al orden patriarcal, situándose en las fronteras del mayor pecado posible, que es el adulterio o ruptura del orden familiar. (b) *El esposo/padre José*, que quiere abandonar a María, dejándola a su suerte, con el hijo en las entrañas, es el signo del mejor judaísmo (nacionalismo o legalismo religioso de cualquier tipo), que es capaz de abandonar a otros hombres o mujeres cuando no caben en los supuestos religiosos y sociales que marcan el sentido de su vida. (c) *Presencia superior de Dios*. En contra de lo que podía esperar un judaísmo legal y patriarcalista, Dios se expresa y actúa a través de esta mujer irregular, María, fecundándola por medio de su Espíritu Santo. Ciertamente, el justo José es un hombre bueno, pero actúa por ley, dentro de unos esquemas de nación y familia sagrada, que identifica la presencia de Dios con la obediencia a las estructuras de legalidad que defienden al propio grupo. Pues bien, el Dios de María supera los esquemas de esa legalidad y viene a mostrarse como creador de vida, por medio del Espíritu Santo, de manera que puede definirse como «Dios con nosotros». Sólo en esa perspectiva se puede hablar de una conversión y fe de José: allí donde parecía reinar el orden de los padres de familia, según buena ley (patriarcalismo), emerge la más alta presencia y acción de Dios, por medio de María, mujer y madre, que aparece como signo de la fecundidad de Dios, en línea de gratuidad. Por eso, José (varón israelita) debe convertirse, superando la ley de los varones, para aceptar la más alta acción y presencia creadora de Dios en María.



(3) *Más allá del patriarcalismo*. Los tres aspectos anteriores se encuentran vinculados: la presencia directa de Dios, expresada por la acción del Espíritu Santo en María, supera el nivel de paternidad humana (israelita, masculina) de José. Naciendo de María virgen, Jesús desborda el patriarcalismo legal en que se mueve la genealogía anterior de los varones, abriéndose a la universalidad de lo humano. Por eso, debemos afirmar que el origen de Jesús resulta legalmente irregular. Por medio de José, Jesús será asumido en la familia israelita, pero no por sangre, sino por obediencia a Dios y por decisión creyente, en la línea de aquello que Pablo ha llamado la descendencia según la promesa, y no según la carne (Rom 9,8). Siendo judío (como muestra su genealogía anterior de varones y su misión dirigida al pueblo de la alianza: cf. Mt 1,21), Jesús viene a presentarse desde ahora como más que un simple judío, como nuevo ser humano. Según eso, el evangelio de Mateo ha proyectado sobre la concepción aquellos dos rasgos que Pablo había presentado y separado en Rom 1,3-4: (a) Jesús es Hijo de David según la carne; (b) Jesús es Hijo de Dios por la resurrección. Según Mt 1,18-25, Jesús nace al mismo tiempo como Hijo de David israelita (como hijo de José) y como Hijo de Dios (por la acción del Espíritu en María).

(4) *Rasgos centrales*. Desde esa perspectiva podemos destacar los tres momentos centrales del pasaje. (a) *María, su madre, estaba encinta, por obra del Espíritu Santo* (1,18). No se dice cómo ha sido, no tiene que decirse, aunque por todo el contexto sabemos que la acción maternal de Dios sobrepasa el nivel legal-patriarcal de los varones, para inscribirse en el plano más hondo de una maternidad plena, representada por María, en la que se expresa y despliega el mismo poder de Dios. Lucas 1,26-38 ha presentado el diálogo de Dios con María. Mateo 1,18-23 ha preferido dejar la función de María en un rico silencio apofático. Éste es el nivel del mito-misterio, que no ha de entenderse como irracionalidad, sino como protorracionalidad: como origen y fuente de donde brotan todas las palabras. El ser humano no inventa su vida, ni logra encerrarla por leyes patriarcales, pues la fuente de la vida es el Espíritu de Dios, que se expresa aho-

ra de forma ejemplar por medio de María. (b) *Su padre humano*, que aparece como Hijo de David (Mt 1,20), ha de acoger ese misterio en fe, superando el patriarcalismo genealógico y dejándose transformar por el Espíritu de Dios que obra en María, pues el nacimiento y obra de Jesús desborda el nivel de esperanza nacional, apareciendo como misterio de fe, por encima del nivel de los datos legales y biológicos. La ley judía ha regulado de forma minuciosa (alguien diría obsesiva) la identidad patriarcal de los varones, que quieren asegurar con toda fuerza su poder (su propiedad) sobre los hijos, imponiendo así una serie de normas muy detalladas sobre la sexualidad (sangre menstrual, pureza...) de las mujeres. José supera ese nivel, apareciendo así como creyente que acoge la obra de Dios y no como patriarca que define y regula con su acción la realidad (la vida humana). (c) *El relato nos sitúa ante el misterio de la creatividad supra-histórica e histórica de Dios*, que siendo fuente de vida primigenia/eterna se ha expresado, de forma ejemplar y para siempre, en el signo maternal de María, dentro de la historia. Según las promesas, Jesús ha nacido como *sperma* o descendiente de Abrahán (cf. Gal 3,15-20), del esperma de David según la carne, pero ha sido constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad, por la resurrección de entre los muertos (Rom 1,3-4). Pues bien, según Mateo 1,18-25, todo eso se ha dado y revelado en el misterio de la concepción de Jesús, aceptada fielmente por José: al aceptar la obra del Espíritu de Dios y acoger a María como nueva madre mesiánica, José debe superar el nivel de la filiación israelita, recibiendo como Mesías de Dios (e hijo propio) al hijo de María. Así podemos hablar de una conversión cristológica de José.

## CONCEPCIÓN POR EL ESPÍRITU

### 2. Lucas

El relato de la concepción de Jesús en Lc 1,26-38, elaborado en forma de anunciación\*, ofrece una de las claves simbólicas más importantes para entender el conjunto de la Biblia cristiana. La novedad del relato de Lucas, frente al de Mateo, es que pone en el centro a María, que aparece y actúa co-

mo persona, con responsabilidad individual, escuchando a Dios y dialogando con él, en colaboración de fe. A Lucas no le importa ya la «conversión de José-Israel», como a Mateo, sino la experiencia del diálogo y encuentro de Dios con María, como lugar de revelación del misterio.

(1) *El texto* (Lc 1,26-38): «Al sexto mes el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón que se llamaba José, de la casa de David; y el nombre de la virgen era María. Y entrando el ángel en donde ella estaba, dijo: ¡Salve, agraciada! El Señor está contigo; bendita tú entre las mujeres. Mas ella, cuando le vio, se turbó por sus palabras, y pensaba qué salutación sería ésta. Entonces el ángel le dijo: María, no temas, porque has hallado gracia delante de Dios. Y concebirás en tu vientre, y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. Éste será grande, y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre; y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin. Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto pues no conozco varón? Respondiendo el ángel, le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo que nacerá será llamado Hijo de Dios. Y he aquí tu parienta Isabel que también ha concebido un hijo en su vejez; y éste es el sexto mes para ella, la que llamaban estéril; porque nada hay imposible para Dios. Entonces María dijo: He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra».

(2) *División del texto*. El ángel Gabriel (ángel\*, anunciación\*) se identifica con el mismo Dios que actúa. Teniendo eso en cuenta, el texto se puede dividir en tres partes. (a) *Introducción* (Lc 1,28). Dios saluda (¡Ave, alégrate!) y María se extraña y turba porque ese saludo rompe los esquemas normales de palabra y cortesía de este mundo. Suele ser el inferior el que comienza presentando sus respetos; aquí es Dios, ser Supremo, quien se inclina ante María y le ofrece su presencia. (b) *Promesa y objeción* (Lc 1,29-34). Dios le tranquiliza (¡no temas!), prometiéndole precisamente aquello que María, como buena israelita y madre, había deseado más que nada sobre el mundo: ¡conce-

birás, tendrás un hijo, será grande, y Dios mismo le dará el trono de David su padre! Su hijo cumplirá la esperanza de Israel, el sueño y deseo de la humanidad entera. Pero María se atreve a objetar al mismo Dios: ¡no conozco varón! De tal forma se coloca en manos de Dios y purifica su deseo que, queriéndolo todo (al mismo Dios), parece que no quiere nada (ni el encuentro normal con un varón). (c) *Espíritu de Dios y voluntad de María* (1,35-38). Dios acepta piadoso y reverente el argumento de su «amiga» María. Ella le ha dicho que no quiere encerrarse simplemente en la línea de generaciones de la historia, como una mujer más en la espiral de deseos y conocimiento de varones. Dios lo acepta y responde a María diciéndole que ponga su vida a la luz del más hondo deseo divino: ¡vendrá el Espíritu Santo sobre ti...! Al escuchar esa propuesta, ella responde reverente y admirada: ¡hágase en mí según tu palabra! Desde ahí podemos interpretar ya el pasaje.

(3) *El protagonismo de María*. Ella es una *virgen (parthenon)*, es decir, una muchacha joven capaz de concebir. Está desposada con un hombre de la casa de David, es decir, con un pretendiente mesiánico. Esto significa que puede tener hijos. Pues bien, en esa situación se introduce Dios (el ángel de Dios), diciéndole que concebirá y dará a luz un hijo que «será Hijo del Altísimo y se sentará en el trono de David, su Padre» (1,31-32). La palabra del ángel se sitúa dentro de una línea mesiánica israelita, en el contexto de las promesas de David, cuyo hijo será rey universal sobre los hombres. Pero María, que antes se había turbado ante la presencia del ángel (Lc 1,29), responde ahora con toda claridad y plantea una cuestión que sitúa la propuesta de Dios sobre un plano más elevado: «¿Cómo será esto pues no conozco varón?» (1,34). El problema de fondo no es la virginidad o no virginidad de María, sino el tipo de filiación de Jesús: ¿Será simplemente Hijo de David, en el nivel del mesianismo israelita? ¿Será Hijo de un modo distinto, superando (¡no negando!) el nivel de las relaciones de filiación davídica? María eleva así la pregunta y la sitúa en un nivel que es propio de los creyentes cristianos que se sitúan ante Jesús resucitado, al que conciben ya como Hijo de Dios (cf. Rom 1,1-3). Es-

ta pregunta de María sirve para plantear el tema en su auténtico nivel y para confesar la novedad cristiana de la concepción o nacimiento por el Espíritu. Más que el aspecto biológico del tema importa aquí el aspecto personal, teológico: Jesús nace por gracia, en un plano de fe. Desde esa perspectiva, la pregunta de María se convierte en punto de partida de la respuesta más alta de Dios, que resuelve el tema: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, por eso lo que nazca será llamado Santo, Hijo de Dios» (Lc 1,35). Por encima del plano biológico (sobre todo conocimiento o desconocimiento de varón) se alza la presencia y obra del Espíritu Santo, que es acción y presencia escatológica de Dios, para quien nada es imposible (cf. Lc 1,37, con cita de Gn 18,14 en contexto de nacimiento providente). Este diálogo de engendramiento mesiánico de María con Dios, a través del ángel, constituye el momento culminante del despliegue de la fe israelita. Diversos elementos del pasaje pueden ser tradicionales (el trono de David, Jesús como el Santo...), pero en conjunto expresan algo totalmente nuevo: la posibilidad de que un ser humano se ponga del todo en manos de Dios, en cuerpo y alma, diciendo «Soy la Sierva del Señor, que se haga (= que hagamos) su Palabra» (Lc 1,38), la posibilidad de que el mismo Dios nazca como humano. De esta forma ha recogido Lucas la historia y experiencia de María, para expresar por ella un elemento básico de la fe cristiana.

### CONCEPCIÓN POR EL ESPÍRITU

#### 3. Lecturas

(↗ *Espíritu Santo, Hijo de Dios*). Los evangelios de la infancia (Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) afirman que Jesús ha nacido por obra del Espíritu de Dios, superando el plano cósmico de la concepción y gravidez, como ha dicho el ángel a José («lo engendrado en María, tu esposa, proviene del Espíritu Santo»: Mt 1,20) y a María («El Espíritu Santo vendrá sobre ti»: Lc 1,35). Esos textos pueden leerse y entenderse de diversas formas.

(1) *Hay una lectura simbolizante de tipo antropológico*. Según ella, el Espíritu de la concepción sería un signo de la acción providente de Dios que guía la marcha de las cosas y de un modo

especial la historia humana, tal como ha venido a centrarse en el surgimiento mesiánico de Jesús: el Espíritu no sustituye la función biológica del padre humano, sino que actúa en un nivel de fe, de creación divina. Por eso, en plano físico, Jesús podría ser hijo de María y José. Pero en otro plano debemos afirmar que ha sido concebido por la fuerza del Espíritu, siendo por ello expresión privilegiada del misterio de Dios. Así se sitúan ante el tema gran parte de los cristianos protestantes de los últimos decenios.

(2) *Hay una lectura espiritualista, de tipo angélico*, representada de modo especial por el Corán. Según ella, el Espíritu Santo se identifica en realidad con Gabriel, ángel perfecto, espíritu purísimo, que ha cohabitado limpiamente con María, de forma espiritual, sin contacto físico. Por esa razón, el surgimiento espiritual de Jesús (nacido de un Espíritu Santo, no de Dios en sí, ni de un varón terreno) es signo de fe que debían creer (y no han creído) los judíos; ese surgimiento nos sitúa casi en un nivel de biología espiritual.

(3) *Hay una lectura cósmica y escatológica, que entiende el tema a partir de Gn 1,1-2*. Se decía en el principio que el Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas del caos, para hacer así que germinaran, como manantial de vida cósmica. Pues bien, en los últimos tiempos, el mismo Espíritu de Dios ha realizado su acción en María, volviéndola fecunda, engendradora del Hijo de Dios. En esa línea, María viene a presentarse como signo de la pasividad más perfecta, del más pleno acogimiento de la gracia salvadora de Dios: es la humanidad que recibe la Palabra de Dios en obediencia, la mujer que escucha en su mente (desde su mismo seno materno) la voz del misterio. En esa línea pueden situarse aquellos que interpretan a la Madre de Jesús como Madre Tierra en la que habita el Espíritu de Dios, suscitando de esa forma al salvador.

(4) *Hay, finalmente, una lectura trinitaria del misterio*, y, según ella, el surgimiento divino y humano de Jesús se corresponden. El Espíritu Santo es potencia germinante, encuentro de amor que suscita y mantiene la vida. Así decimos que Dios (Padre) engendra eternamente a su Hijo por la fuerza del Espíritu, es decir, en el contexto (abrazo,

seno) de su amor. De igual forma añadimos que Dios padre engendra o suscita a Jesús en la historia, haciendo que nazca por medio de su Espíritu, a través de María. No es que el Espíritu sea hipóstasis o simbolización femenina de Dios, como a veces se ha pensado; no es que se identifique de manera personal con María, como también se ha dicho. Pero es evidente que entre ambos (Espíritu y María) hay una fuerte vinculación. Por eso se puede ver a María como aquella mujer donde ha venido a expresarse de manera plena la fuerza del Espíritu, para que así surja el Hijo de Dios sobre la tierra. En ese sentido, en contra de la visión musulmana, la Concepción por el Espíritu no puede interpretarse como un milagro en clave de ciencia biológica, sino como una hierofanía personal de Dios, que se encarna o manifiesta en Jesús de Nazaret, ser humano a quien vemos, en el ámbito de la fe, como el Hijo de Dios. Así decimos que Jesús nace, al mismo tiempo, de Dios y de la historia, sin que un nacimiento sustituya al otro: nace totalmente de Dios y totalmente de lo humano (de María) por obra del Espíritu Santo. Así lo han contado, en perspectivas diversas y de forma insuperable, los evangelios\* de la infancia (Lc 1-2 y Mt 1-2).

Cf. M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almendro, Córdoba 2000; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, Sap. Fidei, BAC, Madrid 1995; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia I-IV*, BAC, Madrid 1987; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990; *La nueva figura de Jesús*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2003.

## CONCILIO DE JERUSALÉN

(→ *Iglesia, Pedro, Santiago, Pablo*). Existían según el libro de los Hechos dos líneas eclesiales: *la iglesia de Jerusalén*, que quería mantener su identidad judía (como iglesia de la circuncisión); *las iglesias helenistas*, abiertas a los gentiles, que no se sentían obligadas por el conjunto de la ley judía. Ambas iglesias se aceptaban y reconocían, pero quedaban problemas pendientes y algunos de Jerusalén quisieron impo-

ner la circuncisión a los cristianos de la gentilidad, en Antioquía (cf. Hch 15,1-3). Pues bien, en ese contexto, la iglesia de Antioquía envió a Jerusalén a sus delegados (Pablo y Bernabé), para que resolvieran el problema, celebrándose allí una reunión o concilio de líderes cristianos, conforme al orden y temas que siguen.

(1) *El problema*. «Y algunos descendieron de Judea y enseñaban: Si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés, no podéis salvaros. Y como hubiera gran disensión y debate (los de Antioquía), determinaron que Pablo y Bernabé, y algunos otros de ellos, subieran a Jerusalén, a los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión» (Hch 15,1-2). Está en juego la identidad de la Iglesia: si los creyentes de la gentilidad deben circuncidarse se vuelven judíos y de esa forma la misma Iglesia viene a convertirse en una secta o agrupación intraisraelita. El problema no puede resolverse por revelación particular de Dios, ni apelando a la enseñanza de Jesús, que no trató directamente de ello, sino dialogando desde el Evangelio.

(2) *Discusión*. «Cuando llegaron a Jerusalén, fueron recibidos por la Iglesia, apóstoles y presbíteros, y dijeron todo lo que Dios había hecho con ellos. Pero algunos creyentes de la secta de los fariseos se levantaron diciendo: hay que circuncidarlos y que guarden la Ley de Moisés. Entonces los apóstoles y presbíteros se reunieron para considerar el asunto» (Hch 15,4-6). Dentro de la Iglesia tienen función de presidencia y discernimiento dos grupos: los apóstoles (que Lucas identifica con los Doce, aunque falte al menos Santiago el Zebedeo, ya asesinado: cf. Hch 12,2) y los presbíteros\*, representantes de la autoridad emergente de Jerusalén, presididos, sin duda, por Santiago\*.

(3) *Pedro, Bernabé y Pablo*. «Tras mucho debate, se alzó Pedro y dijo: Hermanos, sabéis que al principio, cuando estaba con vosotros, Dios quiso que los gentiles oyeran por mi boca el Evangelio y creyeran. Y Dios, concedor del corazón, dio testimonio al darles el Espíritu Santo como a nosotros, sin distinción, purificando por la fe sus corazones... La multitud calló y escuchaban a Bernabé y Pablo, relatando las señales y prodigios que Dios había hecho» (Hch 15,7-12). Pedro habla como representante de la iglesia

más antigua (= de los doce\* apóstoles), ofreciendo su experiencia, avalada por el Espíritu. Frente a la ley anterior, que separa, se eleva el Espíritu que une a judíos y gentiles en comunidad. El conjunto de la Iglesia (no sólo apóstoles y ancianos) escucha con asentimiento a Pedro, mientras Bernabé y Pablo cuentan su experiencia. Se ha establecido el diálogo.

(4) *Santiago*. «Cuando acabaron de hablar, respondió Santiago: Escuchadme, hermanos. Simón ha relatado cómo, al principio, Dios tuvo a bien tomar un pueblo para su Nombre entre los gentiles. Y esto concuerda con los profetas: Levantaré tras esto la tienda caída de David... (Am 9,11-12). Por tanto, juzgo que no molestemos a los gentiles convertidos, sino que les escribamos que se abstengan de lo contaminado por los ídolos, de fornicación, de lo estragulado y de sangre...» (cf. Hch 15,13-21). Tras Pedro (= los Doce), habla Santiago, representante de los presbíteros. Pedro apelaba al Espíritu Santo y a su experiencia en el origen de la Iglesia, Santiago a la Escritura, y con ella muestra que la salvación mesiánica de los gentiles responde a la esperanza más antigua de Israel (con cita de Amós). La concordancia entre Espíritu (Pedro) y Escritura (Santiago) garantiza el valor de los cristianos gentiles, a los que Santiago sólo pide que (por Ley y paz comunitaria) cumplan unas normas de tipo alimenticio y familiar, que solían vincularse al pacto universal de Noé (Gn 9,1-17). Así apoya, desde el mismo judeocristianismo, la existencia de un cristianismo-gentil. Como vínculo de unión comunitaria (no sólo espiritual o teológica) quedan esas normas de pureza (que la Iglesia posterior se ha sentido libre de no cumplir).

(5) *Acuerdo y carta*. «Entonces pareció bien a los apóstoles y presbíteros con toda la Iglesia escoger algunos de ellos (Judas y Silas), para enviarlos con Pablo y Bernabé y mandaron esta carta: Los apóstoles y hermanos presbíteros a los hermanos gentiles... salud. Puesto que hemos oído que algunos de entre nosotros, a quienes no autorizamos, os han inquietado con palabras, perturbando vuestras almas, nos pareció por común acuerdo, enviaros a algunos... Porque nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros...» (Hch 15,22-28). El acuerdo está asumido

por la iglesia y avalado de modo especial por los apóstoles (con Pedro) y los ancianos (con Santiago). Se ha logrado tras larga disputa, con la mediación de los dos líderes. De esta forma ha expresado Lucas el sentido básico de la autoridad eclesial como expresión de una experiencia compartida en la que viene a revelarse el mismo Espíritu de Dios: «¡Nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros!». Desde ahí podemos decir que la Iglesia es una asamblea teológica: los hermanos se juntan y dialogan los problemas a la luz del mensaje de Jesús, de manera que pueden afirmar y afirman que les asiste el Espíritu Santo. Ésta es una asamblea participativa: Dios habla en el diálogo fraterno. Éste es el modelo cristiano de gobierno, en una Iglesia establecida, que no puede resolver los problemas mágicamente, ni apelar a una instancia exterior (oráculo de Dios, revelación privada o decisión particular de un dignatario). Los hermanos deben reunirse y dialogar: sólo allí donde comparten la palabra, conforme al evangelio (misión) y para bien de todos, se revela el Espíritu.

Cf. R. BAUCKHAM, «James and the Jerusalem Church», en *The Book of Acts IV. Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995, 450-475; F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, QD 76, Friburgo 1976, 36-39.

## CONCUBINA DEL LEVITA, LA

(↗ *mujer, patriarcalismo*). En el relato ejemplar de Jc 19,1-20,6, como motivo de una durísima lucha entre dos grupos israelitas, se empieza hablando de una concubina violada.

(1) *Una mujer violada*. El relato comienza hablando de un levita de la montaña de Efraín, que tenía una esposa *pilegesh*, que, según la tradición posterior, traducimos y presentamos también aquí como concubina, aunque no era concubina en el sentido moderno, sino una mujer que conservaba su libertad en el matrimonio y que, por eso, actuando conforme a su derecho, había vuelto a vivir a casa de su padre (matrimonio patrilocal), en Belén de Judá, sin que su marido pudiera hacerla volver por la fuerza (ella sigue siendo una mujer independiente, no está sometida a un matrimonio virilocal). El marido no puede obligarla,

pero quiere llevarla de nuevo libremente y así lo hace, con su consentimiento (al menos tácito), sin que el padre, con quien convive algunos días, intervenga. En el camino de vuelta, el levita pernocta con su esposa y su criado en Gibah, de la tribu de Benjamín, donde un emigrante efraimita, extranjero en el lugar, les ofrece alojamiento. Por pasión homosexual o por deseo de humillarle, los benjaminitas de la ciudad quieren violar al levita; pero él se resiste y, apoyado por su hospedero, les entrega a su esposa, a la que violan a lo largo de la noche. «Ellos la violaron y abusaron de ella toda la noche hasta el amanecer, y la dejaron al rayar el alba. Cuando amanecía, la mujer vino y cayó delante de la puerta de la casa de aquel hombre donde estaba su señor, hasta que fue de día. Y levantándose de mañana su señor, abrió la puerta de la casa y salió para seguir su camino. Y la mujer, su esposa, estaba tendida ante la puerta de la casa, con sus manos sobre el umbral. Él le dijo: Levántate, y vámonos. Pero ella no respondió. Entonces el hombre la cargó sobre el asno, se puso en camino y se fue a su pueblo. Cuando llegó a su casa, tomó un cuchillo, y sujetando firmemente a su esposa, la cortó en doce pedazos y los envió por todo el territorio de Israel. Y todos los que lo veían, decían: ¡Jamás se ha hecho ni visto cosa semejante, desde el día en que los hijos de Israel subieron de la tierra de Egipto hasta hoy! ¡Consideradlo, delibrad y manifestaos!» (Jc 19,1-30).

(2) *La identidad de la mujer violada.* Esta mujer-*pilegesh* no es concubina, sino esposa legítima que conserva su propia libertad en el matrimonio y que por eso había podido marcharse de casa del marido para habitar con su padre. En ningún momento se dice que haya defraudado a su marido o le haya sido infiel, sino que ha utilizado sus derechos. Pues bien, cuando accede a volver con su marido (que probablemente tiene más esposas legítimas), éste se porta con ella de un modo cobarde y cruel, aunque conforme a los códigos de honor masculino de aquel tiempo: en vez de acceder al deseo de los benjaminitas y de dejarse violar, les entrega a la mujer. Sabiamente, el texto no comenta nada: no habla de la cobardía o egoísmo del levita, que entrega a la mujer para salvarse de su

humillación, ni deja hablar a la mujer que cae extenuada ante la puerta, después de una noche de sufrimiento, sino que nos transmite sólo el mandato del levita que le ordena, de un modo imperioso: «¡Levántate, vámonos!». Los benjaminitas querían violarle a él, pero es ella la que ha sufrido, y parece que no importa. Sólo cuenta el marido, que, en vez de defenderla, la ha entregado en manos de unos violadores, que quieren vengarse de él, no de ella. Evidentemente, no es un héroe, ni un defensor de su mujer; sólo defiende su honor y por eso la mata porque ha sido violada por todos, mandando los trozos de su carne a las tribus y suscitando así una guerra durísima, en defensa de su honor de marido violado, no del honor ni de la vida de su mujer. Estrictamente hablando, se podría suponer que ella estaba muerta, desde el momento en que cayó a la puerta de la casa y no respondió a la voz del marido que le dijo: «Levántate y vámonos».

(3) *Una guerra por la honra del marido.* La mujer podría estar muerta, pero todo el ritmo del relato, estudiado de un modo narrativo, está indicando que ella sigue biológicamente viva, aunque en su honor se encuentra muerta, por culpa de los benjaminitas, pero, sobre todo, por culpa de su marido, que al fin la mata biológicamente, para hacer la guerra, no por ella (en defensa de su mujer), sino por él, en defensa de su honor (argumento de Jc 20). Ésta es la clave del relato. El levita y los restantes guerreros de Israel no hacen guerra contra Benjamín por defender el honor o la vida de la mujer violada, sino la honra del marido, y en esa guerra matan a todas las mujeres (¿qué culpa tienen ellas?), no a los maridos violadores. El marido/levita, sacrificador oficial, ha inmolado a su esposa (como cosa de su propiedad), después de que él mismo ha dejado que la violen. Ella no ha tenido palabra, ni antes ni después: no ha podido decir nada, ni cuando su esposo la entregó en manos de los violadores (para estar así él seguro), ni cuando cayó desfallecida a la puerta de la casa donde su marido ha pasado la noche, sin haberse dejado violar, como querían los habitantes de la ciudad.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry, The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988.

## CONDENA

(*↗ pena de muerte, bendición, fuego, cielo, infierno, pecados*). El tema de la condena o rechazo de aquellos que no aceptan la alianza constituye uno de los elementos centrales del despliegue bíblico, desde el pacto\* de la conquista (donde se manda matar a los cananeos) hasta los textos de expulsión del Apocalipsis. En el centro del Nuevo Testamento queda la terrible palabra de Mt 25,41: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno...». Ése puede ser el fuego\* de la destrucción final o de la condena sin fin... ¿Podrá ser también un fuego medicinal que cura a los hombres heridos, que han corrido el riesgo de destruirse a sí mismos sin remedio? Ése es el tema clave, que está plantado en el principio y en la meta de la Biblia y que ahora evocamos partiendo del final del Apocalipsis.

(1) *Condena final, expulsión de la Iglesia*. Ciertamente, se trata de un tema relacionado con el fin de los tiempos, pues «no entrará en la Ciudad final nada impuro, nadie que cometa perversiones o mentiras» (Ap 21,27), porque sólo así podrán vivir en ella los salvados, llenos de confianza, con puertas abiertas, sin miedo de que nadie ni nada les destruya. Pero éste es, al mismo tiempo, un problema de pertenencia eclesial, en la línea de la ley más antigua de bendición\* y maldición del Deuteronomio (cf. Dt 27,15-26). Se trata de saber cómo se puede vivir en pureza y gracia sobre el mundo, se trata de saber quiénes pueden entrar por las puertas de la nueva ciudad de la vida. El texto del Apocalipsis parece claro. Entran dentro los bienaventurados, «los que lavan sus vestidos de manera que tengan poder sobre el árbol de la vida y puedan entrar en la ciudad por las puertas». Ellos son los benditos de Dios Padre, a quienes Jesús invita al Reino (cf. Mt 25,34). Quedan «fuera los perros, los hechiceros y los impuros, los asesinos y los idólatras y todos los que aman y realizan la mentira» (Ap 22,15). Se repiten, de esa forma, las palabras de bienaventuranza y de malaventuranza (cf. Lc 6,21-22), de manera que los hombres se dividen ya entre aquellos que están dentro y los que quedan «fuera...». Para que el Reino sea reino de Dios y la Iglesia sea su señal sobre la tierra han

de quedar fuera los hechiceros e impuros, los asesinos e idólatras ya citados, a quienes se añade una clase muy significativa de personas: ¡los perros! En aquel contexto se llamaba perros a los no judíos (cf. Mc 7,27; Mt 15,26), pero el Apocalipsis sabe que Jesús ha convocado a las gentes de todo pueblo, lengua, raza y nación (cf. Ap 5,9; 7,9; 21,24). Por eso los perros no pueden ser los «no judíos» sin más, sino los traidores: aquellos que rompen la fraternidad cristiana, vendiéndose (vendiéndola) al imperio, en tiempos de persecución y prueba. Eso significa que hay un *fuera eclesial*, que ha de aplicarse a todos aquellos que no viven conforme al modelo de la Iglesia: «Si tu hermano peca, ve y repréndele estando tú y él solos; si te oyere, has ganado a tu hermano. Mas si no te oyere, toma aún contigo a uno o dos, para que en boca de dos o tres testigos conste toda palabra. Si no los oyere a ellos, dilo a la Iglesia; y si no oyere a la Iglesia, tenle por gentil y publicano» (Mt 18,15-18). Sería bonito poder separar claramente a los de dentro y a los de fuera. Pero el mismo Mateo sabe que es muy difícil distinguir dentro del tiempo de la Iglesia el trigo y la cizaña\*, como ha mostrado de modo solemne la parábola de Mt 13,24-43. Eso significa que la Iglesia y el mundo siguen siendo un «campo mixto», de forma que sólo al final podrán distinguirse plenamente los que han visto al Mesías de Dios en los hambrientos y sedientos y los que no le han visto ni ayudado, escuchando entonces la palabra simbólica: «Apartaos de mí al fuego eterno» (Mt 25,31-46). Así nos situamos en una dialéctica constante entre la pureza de la Iglesia (que expulsa ya a los pecadores, perros y asesinos...) y la universalidad de la Iglesia que acoge a todos, como expresión del perdón que Dios ofrece y que los hombres han de ofrecer, setenta veces siete, abriendo siempre su espacio a la misericordia (cf. Mt 18,21-22).

(2) *Una Iglesia que se cierra para abrirse mejor*. Esta dialéctica eclesial está en el centro de la Biblia. Por un lado, en la Iglesia no caben los violentos y asesinos, los prostitutas e idólatras, a los que se refieren los textos del Apocalipsis, lo mismo que Mt 18,15-18; por eso, la Iglesia ha de establecerse como espacio de comunión y amor pa-

ra creyentes y puros. Pero, al mismo tiempo, siguiendo la dinámica del Evangelio, la Iglesia debe ser un campo y espacio que se abre en amor y capacidad de transformación para todos los pecadores del mundo, como sigue sabiendo el mismo Mt 18,21-35, cuando dice que hay que perdonar siempre, setenta veces siete. Sólo en ese contexto de pureza eclesial (¡fuera los perros!) y de llamada universal (¡siempre se debe perdonar!) puede plantearse y entenderse el sentido de condena, de ese «fuera» eclesial que permanece abierto al «apartaos de mí» del final de los tiempos. (a) *Un «fuera» de amor.* Éste es un «fuera» que sólo se puede decir por amor y con «amor», un fuera no violento, que se aplica sin medios coactivos (pues la Iglesia no los tiene); un fuera que es bueno para el conjunto de la Iglesia y para aquellos a quienes se les convida a quedar fuera, para que descubran mejor lo que les falta. Éste es un fuera que no puede apelar a ningún tipo de excomuniones sociales o políticas, sino un fuera que tiene que convertirse en un más hondo «venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados» (cf. Mt 11,28-29). (b) *Un «fuera» medicinal.* Éste ha de ser, por tanto, un «fuera» medicinal, abierto a la curación de los expulsados y a la acogida de los pecadores, como dice el conjunto de Mt 18 y, sobre todo, el gesto de Jesús que muere en la cruz precisamente a favor de aquellos que le matan. La expulsión debe entenderse siempre como medio o posibilidad de una nueva inclusión o acogida de los expulsados. (3) *Un fuera que acoge.* Finalmente (y esto es lo más importante), la Iglesia ha de ser hogar de acogida de los expulsados sociales, como sabe el Evangelio cuando presenta a Jesús como amigo de publicanos y prostitutas, como hogar donde se recibe a exiliados, enfermos y encarcelados (Mt 25,31-46). Es posible que el Apocalipsis no haya tenido del todo en cuenta este momento evangélico de la acogida eclesial, que es más importante que toda expulsión. En ese sentido decimos que la Iglesia «se cierra», es decir, se purifica a sí misma, para acoger mejor a todos los expulsados y condenados de la historia humana.

(3) *¿Hay una condena teológica?* Sólo en este contexto se plantea el tema de la posible expulsión teológica, que in-

terpretamos como infierno, esto es, como castigo final o aniquilación de los perversos. Ésta sería la expulsión «de Dios», de un Dios incapaz de acoger en su seno a los pecadores y distintos. Aquí, como en el caso de la Iglesia, se dividen las opiniones. Unos dicen que Dios, al final, tiene que condenar al infierno a los culpables graves, o dejar que ellos mismos se condenen, como parece haber pensado san Agustín. Otros, en cambio, opinan que hallará un espacio de vida en su gran Vida para todos los hombres y mujeres, de manera que su justicia se cumpla en forma de misericordia\* para todos. Pienso que sólo desde esta segunda perspectiva podemos entender la Biblia en su conjunto, y en sentido especial el Apocalipsis, como una llamada básicamente medicinal. Esto nos sitúa en el centro de la paradoja cristiana: sólo si mantiene con vigor los principios de libertad y comunión, sin dejarse contaminar por la violencia del sistema, la Iglesia podrá ser lugar de acogida para los expulsados de la sociedad y, en especial, para los encarcelados. De esa forma deben vincularse la exigencia más honda de *identidad* (la savia de vida evangélica) y el compromiso más fuerte de *apertura* hacia los expulsados del entorno, cristianos o no cristianos. En principio, dentro de la Iglesia no debería haber más expulsados que aquellos que se expulsan o alejan a sí mismos, pues todos los creyentes deberían vivir en comunión fraterna. Pero ella, la Iglesia, puede y debe ocuparse de un modo especial de aquellos cristianos que sufren persecución o rechazo social (de los que son perseguidos por cristianos), ocupándose, al mismo tiempo, de todos los expulsados de la sociedad, por cualquier causa que fuere.

Cf. A. ÁLVAREZ VALDÉS, *La nueva Jerusalén ¿Ciudad celeste o terrestre?*, Verbo Divino, Estella 2005.

## CONFESIÓN DE FE

### 1. Antiguo Testamento

La confesión es una fórmula de fe muy condensada que transmite la experiencia de una comunidad que compendia su visión de lo sagrado y delimita las fronteras espirituales de los creyentes. Puede hablarse ya de confesión de fe en las religiones que tienen cierto contenido dogmático o normati-



vo. Más precisa resulta la confesión de fe en la experiencia israelita.

(1) *Introducción. Las religiones.* Distinguiamos tres tipos de religiones: cósmicas, místicas y proféticas. (a) *Las religiones cósmicas* proclaman de un modo solemne la supremacía de un determinado Dios que ha vencido al Caos y empieza a reinar sobre el universo. En esta línea se mueven las aclamaciones de Marduk\* en Babilonia (cf. *Enuma Elish* IV, 5; V, 110) o de Ba'lu (Baal\*) en la religión de los cananeos, tan cercanos a los israelitas: *Mkn aliyn B'!* (¡Nuestro Rey es el poderoso Ba'lu!; cf. ¡Reina Yahvé! o ¡Nuestro rey es Yahvé!: Sal 93,1; 97,1; 99,1). (b) *Las religiones místicas*, que propiamente hablando carecen de revelación positiva (histórica), no han sentido la exigencia de formular su fe en un *credo*. Así es generoso el *hinduismo*: todo lo que exprese una experiencia de apertura hacia el misterio puede considerarse como signo de verdadera fe: algunos hindúes destacan la confesión de la identidad de Atmán (vida interior) con lo Brahman (el absoluto divino); otros pueden acentuar su vinculación a una figura cuasi-personal de Dios considerado como ser supremo (Vishnú o Shiva). Por su parte, ciertos grupos *budistas* acentúan la doctrina a las tres joyas: ¡*Me refugio en Dhamma!* (acepto la ley universal, divina, que en la literatura sánscrita suele llamarse Dharma); ¡*Me refugio en Budha!* (iluminador o maestro que ha revelado la salvación); ¡*Me refugio en Sangha!* (es decir, en la comunidad de los monjes que asumen y recorren juntos el camino de la salvación). (c) *Religiones proféticas.* Estrictamente hablando, sólo las religiones abrahámicas piden a sus fieles una confesión de fe, pues ellas suponen que existe una ortodoxia: una forma recta y normativa de manifestar la propia fe, en ámbito de iglesia. La confesión central del *judáismo* es el *Shemá* (Dt 6,4-5) que implica dos artículos: sólo Yahvé es Dios, e Israel es su pueblo, llamado a amar a Dios. La confesión oficial de los cristianos consta de tres artículos: creo en Dios Padre, creo en Jesucristo y creo en el Espíritu Santo. Los *musulmanes* universalizan y simplifican de algún modo la confesión de fe judía en su *Sahada* o credo básico: «Atestiguo que no hay dios fuera de Allah y que Mahoma es el profe-

ta [enviado] de Allah»; esta confesión consta también de dos artículos: el primero es Dios-Allah, el segundo se centra en Mahoma, profeta de Allah.

(2) *Confesión de fe y experiencia israelita.* (a) *Yahvé es Rey, señorío cósmico.* Israel no había conocido una confesión estricta, ni una forma exclusiva de entender la experiencia de Dios y el compromiso creyente del pueblo, sino que mantenía tendencias y fórmulas distintas, que sólo después se han delimitado (sea en el judaísmo rabínico\*, sea en el cristianismo\*). Por otra parte, las confesiones de fe de Israel expresan más una forma de actuar (*ortopraxia*) que una forma de pensar (*ortodoxia*). Quiero presentar las más significativas, empezando por aquella en la que se pone de relieve el señorío cósmico de Yahvé. El Dios israelita, vinculado al recuerdo de los antepasados y a la experiencia del Horeb-Sinaí (cf. Ex 3-4), aparece también como Rey del cosmos: así despliega su señorío en la tormenta y así le vemos cabalgando sobre el carro de nubes, bien firme en su Trono, venerado por los fieles que acogen su manifestación y aclaman: «¡Gloria! Yahvé se asienta como Rey eterno» (cf. Sal 29,10). En ese contexto se entiende la sentencia introductoria de los salmos reales: *Yhavé Malak*, «Yahvé reina» (Sal 93,1; 97,1; 99,1; cf. 47,3.9). Porque ha vencido al caos primigenio, porque ratifica su poder sobre la tierra, en la tormenta y lluvia, y porque actúa como Juez supremo, Yahvé es Rey o Señor de todo lo que existe. Así le confiesan sus fieles, cercanos en principio a los de Baal\* o Marduk, pero con una diferencia: los israelitas aseguran que sólo Yahvé es el único Señor y que sus fieles deben venerarle en exclusiva, rechazando a los restantes dioses o señores de la tierra (cf. Sal 16,2-3). Confesión implica por tanto exclusión de otros dioses y separación de los israelitas.

(3) *Yahvé Nuestro-Dios, confesión pactual.* Del señorío cósmico pasamos a la experiencia de vinculación personal de Dios con un grupo de creyentes: «Yo (Yahvé) seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (cf. Dt 26,15-19). En esta misma línea se sitúa, tras la entrada en Palestina, la gran alternativa que plantea Josué a sus seguidores, que deben elegir entre Yahvé o los dioses de la tierra. El pueblo en conjunto respon-

de confesando: «Yahvé es Nuestro-Dios [*Eloheanu*] y así le serviremos» (Jos 24,17-18). En tiempo de Elías se repite otra vez la alternativa y de nuevo escoge el pueblo a su propio Dios, en elección festiva, de grandes consecuencias religiosas y sociales: *Yahvé hu ha-Elohim* («Yahvé, él es Dios»: 1 Re 19,39). Ésta es una confesión de alianza, de tipo doctrinal y social. Iluminado por lo que Yahvé ha realizado a favor de sus fieles, el pueblo se compromete a mantenerse fiel y responderle.

(4) *Memoria de liberación, credo histórico*. Expande la experiencia anterior y explicita el origen de la relación de Yahvé con los israelitas, narrando su acción en la historia y estableciendo el recuerdo fundador, pues la acción de Dios vincula como pueblo a quienes asumen la memoria de sus intervenciones salvadoras. Así venimos del contexto regio (¡Yahvé reina!) o simplemente factual (¡Soy Vuestro-Dios, vosotros sois mi-pueblo!) al campo de la historia donde Dios actúa y dice: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 1 Re 12,28; Jr 2,6; etc.). Esas palabras de introducción del Decálogo constituyen la expresión más clara de la identidad israelita y se expanden en un Credo histórico más detallado: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78).

(5) *Mandato de Dios, confesión histórico-legal*. «Cuando mañana pregunte tu hijo: ¿qué son estos mandatos y decretos que os mandó Yahvé...? responderás: Éramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres. Y nos mandó cumplir todos estos mandamientos, respetando a Yahvé, nuestro Dios» (Dt 6,20-24). Este credo expande y ratifica los anteriores en una fórmula de fe que cada padre debe transmitir a su progenie, fundando así y garantizando el cumplimiento de las leyes que configuran y vinculan a todos los creyentes; el judaísmo es religión de familia y vida

práctica, y así cada padre es ministro de Dios para sus hijos. Éste es, quizá, el más completo de los credos de Israel, porque vincula sus tres grandes tradiciones (promesas, éxodo y alianza), para expandirlas y expresarlas en un compromiso de fidelidad que define la vida de los hombres (que deben cumplir los mandamientos). Es credo histórico, y evoca el sentido de los tres tiempos del pueblo: incluye una promesa de la tierra, vinculada a la memoria de los patriarcas; en el centro pone el éxodo o liberación creadora y al fin el pacto, que se expresa en la fidelidad de Israel, que ha de cumplir la Ley de Dios, con sus decretos y mandatos. Éste es un credo familiar, pues cada padre ha de enseñarlo a sus hijos, y social, pues cada familia forma parte del pueblo de los liberados por Dios, comprometidos a cumplir sus mandamientos.

(6) *Amarás a tu Dios: confesión afectivo-factual*. Ha terminado siendo la más conocida e importante para el judaísmo y se titula *shemá\**, *escucha* (por su primera palabra). El pueblo nace y se configura escuchando una palabra de Dios, que le pone en pie y le capacita para responder amando, en gesto abierto al conjunto de la comunidad: «Escucha Israel, Yahvé Nuestro-Dios es un Dios único. Amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas...».

Cf. X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización*, Verbo Divino, Estella 2001.

## CONFESIÓN DE FE

### 2. Nuevo Testamento

La confesión de fe más específica de la Iglesia ha quedado fijada en la tradición (Credo Apostólico) o en los concilios (Credo Niceno-Constantinopolitano). Se trata de una confesión muy elaborada, de tipo trimembre (trinitaria), que vincula el misterio de Dios con su revelación en Cristo y su presencia por medio del Espíritu en la Iglesia. En el Nuevo Testamento no existe una confesión desarrollada de esa forma, pero existen diversos modelos de confesión, que siguen siendo básicos para los cristianos.

(1) *Confesión básica. Amar a Dios y al prójimo (amor\*)*. La tradición del Evangelio ha vinculado la experiencia del *shemá\** (amar a Dios con todo el

corazón: Dt 6,4-8) con la exigencia del amor al prójimo, tal como se expresa en el código israelita de la santidad (cf. Lv 19,33), pero universalizando el sentido de prójimo (cf. Mc 12,28-34), especialmente allí donde Lucas ha introducido en este contexto el comentario de la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37). De esa forma, los cristianos incluyen el amor a Dios y al prójimo más necesitado en una misma confesión de fe-vida mesiánica, que se centra en este doble y único credomandamiento: por una parte se dice al israelita mesiánico (cristiano) que debe amar a Dios con todo el corazón y toda el alma, descubriéndose así como alguien capaz de ofrecerle su entrega personal y su afecto; por otra parte se le dice que ha *de amar al prójimo como se ama a sí mismo*; descubriendo así que él mismo es objeto de amor. Ésta es la *confesión* más venerable y valiosa de la Iglesia, en el sentido israelita de *entolê* o mandato básico (cf. Mc 12,28): la revelación fundante del amor a Dios se amplía y expresa en la experiencia del amor al prójimo. (a) *Éste es un credo práctico*: confesar la fe significa traducir el amor de Dios en forma de amor interhumano, sabiendo que el prójimo (todo prójimo y no sólo el cercano, israelita) es otro yo digno de amor. Éste es un credo que se sitúa en la línea israelita de la ortopraxis más que en la línea helenista posterior de la ortodoxia formal de la Iglesia. (b) *Este credo es universal* y en principio pueden admitirlo judíos y cristianos, como suponen Marcos y Lucas, y otros creyentes (budistas, hindúes) e incluso no creyentes, siempre que «Dios» sea símbolo de aquello que define y sustenta en plenitud a los hombres, sabiendo que ha llegado el tiempo mesiánico de la vinculación de todos los fieles. (c) *Es un credo exigente*, pues implica descubrir al prójimo y amarle (es «como yo»). Teóricamente parece más fácil creer en la Trinidad y en otros «dogmas» cristianos, judíos o musulmanes, pues lo que ellos piden puede aceptarse básicamente, sin cambiar la vida de los fieles. En contra de eso, este mandato *de amor al prójimo*, unido al del *amor de Dios*, es más exigente y define toda la vida y acción de los fieles. El escriba de Mc 12,32-34 acepta gustoso este doble mandamiento, que Lc 10,27-28 pone en boca del mismo escriba ju-

dío; pero tanto los escribas judíos como los cristianos han sentido y sienten la dificultad práctica de confesar de hecho esta fe como lo hace el samaritano de Lc 10,25-37. (d) *Éste es un credo universal*, que supera todo tipo de razón clasista e impositiva, que se expresa en forma de talión o ley y quiere que amemos sólo a los demás en cuanto sirven o valen para nuestros intereses. De esa forma ratifica el valor incondicional de los otros (los prójimos), a quienes debemos amar como a nosotros, pero sabiendo que son diferentes. De esa forma emergen en amor, al mismo tiempo, el prójimo, a quien se debe amar, y el propio yo (que aparece como destinatario de amor). (e) *Este credo rompe las estructuras de seguridad y separación social, nacional, económica o religiosa*, pues afirma que cada prójimo es presencia de Dios y fuente de identidad para el creyente (he de amarle como «a mí mismo»), de modo que puede suscitar problemas a los judíos que defienden una elección particular de Dios, a los musulmanes que se creen capaces de justificar una guerra santa y a los cristianos que quieren imponer sobre todos su propia supremacía religiosa. Hay que distinguir, por tanto, la interpretación particular o universal de este mandato: en una línea restringida, esta confesión identifica amor al prójimo con amor al cercano, como a veces se ha dicho: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» (cf. Mt 5,43); en una línea universal, esta confesión expande el amor a Dios en forma de amor hacia todos los hombres, pues el Dios que es Padre celestial «hace brillar el sol sobre malos y buenos...» (Mt 5,45 par).

(2) *Confesión mesiánica. Confesar a Jesús y servir a los necesitados*. La confesión de fe israelita (*shemá\**) está vinculada al amor a Dios; la cristiana, en cambio, sin negar la vinculación con Dios, ha destacado la referencia a Cristo: «A quien me confesare ante los hombres, yo también le confesaré ante mi Padre que está en los cielos» (Mt 10,32 par). Ésta es una confesión de entrega personal y encuentro con Jesús, y con aquellos a quienes él representa. No afirma una verdad general, sino una relación entre Jesús y sus hermanos, tal como ha sido expandida en Mt 25,31-46: «Cada vez que lo hicisteis (dar de comer o beber, acoger o vestir,

visitar en caso de enfermedad o cárcel) a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis». Entendida así, esta confesión nos sitúa en la raíz del testimonio cristiano, orientado al amor concreto a las personas, que se expresa en unas obras de servicio: dar de comer, acoger. (a) *Éste es un credo o confesión a-titular*, pues no exige que le atribuyamos a Jesús predicados especiales (Cristo, Hijo de Dios o Señor), sino sólo el compromiso de aceptarle, asumiendo su mensaje o formando parte de su movimiento. Esta vinculación personal, transmitida en diversas variantes y relacionada con el signo del Hijo del Hombre (con el ser hombre: cf. Lc 9,26; 12,8-9; Mc 8,38 par), constituye la base de los credos cristianos posteriores y en ella se implican amor a Dios y al prójimo, los dos mandamientos. (b) *Éste es un credo secular*, inserto en el compromiso concreto y constante de la vida. Es eclesial (crea Iglesia) siendo supraeclesial, desbordando las fronteras de cualquier grupo cerrado: no traza una valla en torno a los puros, cumplidores de la alianza, sino que abre el amor de Dios (*shemá*), por medio de Jesús (Mesías de enfermos y pobres, leprosos y excluidos), hacia los necesitados (como en el caso del buen samaritano: Lc 10,25-37). (c) *Éste es un credo universal*. Centrándose en Jesús, amigo y abogado de pobres y excluidos, desborda las fronteras de toda institución, como saben los «justos» que preguntan «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, exiliado y te acogimos?», para escuchar la respuesta de Jesús: «Cada vez que lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños a mí me lo hicisteis» (cf. Mt 25,31-46). Eso significa que la fe en el Dios de Jesús y el carácter mesiánico de Jesús se expresa en un tipo de ortopraxis universal: ser cristiano, hombre mesiánico, es amar a los demás (necesitados, enfermos, expulsados...) de modo concreto y universal. En esta confesión se incluyen todos los que aman en gratuidad, conozcan o ignoren a Jesús de un modo expreso. Jesús no ha venido a fundar una *religión particular*, sino a culminar la vida humana.

(3) *Homologuías o confesiones cristológicas* (Cristo\*, Hijo de Dios\*, Señor\*). Las primeras confesiones cristianas no implicaban ni exigían ningún

título cristológico, sino la vinculación de amor a Dios y al prójimo (confesión de fe 2) y el servicio universal a los necesitados (confesión de fe 3). Pero muy pronto, a partir de la experiencia pascual, esas confesiones han tomado un sentido cristológico y así las presentamos de forma concreta como «homologuías» (del griego *homologeîn*, confesar). (a) *Jesús es Cristo*. La Iglesia en su conjunto ha confesado su fe pascual en Jesús diciendo que es Cristo. Esa confesión tiene un origen judeocristiano y aparece en la respuesta de Pedro (¡Tú eres el Cristo!: Mc 8,29 par), que ha dejado diversas huellas en la tradición sinóptica (Lc 9,22; 19,5.28) y en Juan (Jn 4,26; 9,22; 1 Jn 2,22; 5,1). Ella expresa la fe que algunos seguidores judíos tienen en Jesús, a quien identifican como enviado de Dios y promotor de su acción salvadora: principio y centro de la nueva humanidad mesiánica, plenitud personal del tiempo: por eso, los creyentes pueden fiarse de él, aceptar su mediación, seguirle en el camino. Fuera del ámbito judío ella perdió importancia y el título (Cristo) se volvió segunda parte del nombre de Jesús, como muestra el símbolo de fe apostólico: «y creo en Jesucristo...» (cf. 1 Cor 3,11; 8,6; 2 Cor 13,5; 2 Pe 1,14; etc.). Ella debe ser actualizada, en la línea de la primera Iglesia, para recuperar la base judía de la fe, centrada en la confesión mesiánica de Jesús, a quien los cristianos veneran como principio de unidad y comunicación de amor para todos los hombres. (b) *Jesús es Hijo de Dios*. Los sinópticos incluyen esta confesión en la escena del bautismo (Mc 1,11 par), transfiguración (Mc 9,7 par) y tentación satánica (cf. Mt 4,2.6 par; cf. 27,40). El *corpus* de Juan la asume con relativa frecuencia (Jn 1,34; 1 Jn 4,15; 5,5), formulándola de un modo personal: «Tú eres el Hijo de Dios» (cf. Jn 1,49). Está relacionada con la fe mesiánica («Eres el Cristo, Hijo de Dios»: cf. Mt 16,16; Jn 11,27; 20,21; Mc 1,1) y con la entrega, en la que Jesús (cf. Mc 14,61-62 par) aparece, al mismo tiempo, como Mesías de la humanidad e Hijo pascual (cf. Rom 1,1-3). En principio, la filiación de Jesús no se entiende como una cualidad ontológica, propia de su naturaleza divina, sino como expresión de la importancia de su vida, como enviado del Padre, en intimidad de conocimiento y amor (cf. Mt 11,25-

30). Pero pronto ella será objeto de un desarrollo dogmático, que el Credo Niceno-Constantinopolitano ha expresado diciendo: «engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, Dios de Dios, luz de luz». La Iglesia ratifica así la identidad divina de Jesús, fijando sus diferencias respecto al judaísmo no cristiano y al islam. (c) *Jesús es el Señor*. Se ha dicho que esta confesión proviene del contexto helénista, cuando los cristianos de origen no judío (no mesiánicos) entienden a Jesús como ser celeste que ha triunfado de la muerte y que preside y enriquece por la pascua la existencia de sus fieles. Pero ella aparece al principio de la Iglesia y debe interpretarse también en perspectiva judeocristiana: el mismo Dios-Sin-Nombre, que se manifestó a Moisés como Zarza Ardiente (cf. Ex 3,14), se ha manifestado a los creyentes por Jesús, de manera que ellos pueden llamarle Señor-Kyrios, Dios presente. Este título se ha expresado y transmitido en un contexto de culto: la comunidad congregada, enriquecida por la presencia del resucitado, confiesa su gozo y aclama: «Jesús es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11; cf. Rom 10,9; 1 Cor 12,3), reconociendo y asumiendo la grandeza de ese Jesús sobre todos los señores religiosos y políticos de Israel o de Roma (cf. Jn 1,18). Estas confesiones podrían completarse con otras, en las que se dice, al menos implícitamente, que Jesús es Palabra\* de Dios, Hijo de Hombre, Mediador o Redentor universal.

(4) *Biografía mesiánica de Jesús*. La confesión de fe cristiana, que se sigue desarrollando desde el *shemá\** (amar a Dios y al prójimo) y desde la confesión de Jesús con sus diversos títulos (cf. temas anteriores), ha culminado en una especie de narración mesiánica de la vida de Jesús, que viene a mostrarse como presencia de Dios para los creyentes. En esa narración se condensan y personifican las confesiones anteriores y lo hacen de una forma narrativa. Éstos son los momentos básicos de esa confesión, organizados a partir de su despliegue explícito en la Iglesia: resurrección\*, muerte, parusía, nacimiento, preexistencia. (a) *Resurrección*. La primera confesión estrictamente cristiana parece aquella donde los creyentes bendicen a Dios porque «ha resucitado a Jesús...» (Rom 4,24; 10,9; 1 Cor

6,4; Hch 13,30). Más que cristológica, ésta es una confesión teológica: Dios es aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, avalando su mensaje y el sentido de su vida. Esta confesión ratifica la importancia de la vida de Jesús, pues ella permanece y culmina en la resurrección. La pascua no es algo que viene simplemente después, por sorpresa, de modo que podría no haber sido, sino que es la verdad de la historia de Jesús. (b) *Muerte de Jesús*. Antes que objeto de fe, la muerte de Jesús empezó siendo dificultad para creer, como suponían los sacerdotes judíos (cf. Mc 15,25-32) y como añaden todavía muchos musulmanes (Dios no pudo abandonar a su profeta). La muerte es el escándalo, el último enemigo (cf. 1 Cor 15,26). Pero Jesús ha muerto protestando contra los poderes de aquellos que le han matado y los cristianos han descubierto que Dios ha venido a revelarse en su cruz como principio de resurrección. Lo que en un aspecto fue derrota (Jesús no trajo el Reino, ni cambió externamente los poderes de sistema), ha sido victoria de amor: Jesús ha muerto por los pecados de los hombres (para ofrecer su perdón precisamente a aquellos que le han matado). Desde aquí se entiende la revelación central del Evangelio: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16; cf. Rom 8,31-32). (c) *Exaltación y parusía: está sentado, ha de venir...* Los cristianos han expandido la experiencia de pascua y han superado el escándalo de la muerte de Jesús poniendo de relieve su exaltación y venida futura. Por eso afirman que Jesús está sentado a la derecha del Padre (cf. 1 Pe 3,22; Rom 8,34; Ef 1,20), con autoridad de amor sobre la historia (subió a los cielos), y añaden que vendrá a juzgar a vivos y muertos (Hch 10,42; 1 Pe 4,5; 2 Tim 4,1), culminando y cumpliendo de forma cristológica su anuncio de Reino: «el Tiempo se ha cumplido...». El Reino venidero se identifica con Jesús, que vincula y acoge en torno a su persona (en su amor pascual) a los expulsados de la historia, cojos-mancos-ciegos, hambrientos y cautivos, como sabe Mt 25,3-46. (d) *Principio, nacimiento mesiánico*. Una vez que ha llegado a la meta (parusía), la pascua se expande hacia

atrás, para confesar que Jesús nació a la vida humana «por gracia de Dios». En esa línea, el credo apostólico afirma que «fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María» (Lc 1,28-36; Mt 1,18-25; cf. Ignacio: *Ef* 18; *Mgn* 11; *Tral* 9). La Iglesia ha rechazado así el riesgo doceta, que haría de Jesús un avatar divino, en la línea hindú. En principio, la concepción por el Espíritu se entiende en plano total (alma y cuerpo, totalidad humana), sin entrar en problemas de sexo o biología en cuanto tal. Pero gran parte de la Iglesia posterior, influida por un dualismo helenista, ha destacado su aspecto biológico. En el fondo, partiendo de la experiencia de Jesús, los cristianos pueden afirmar que todos ellos nacen de manera virginal, superando el plano biológico, como muestra el símbolo bellissimo de la Virgen-Madre (cf. Jn 1,12-13). (e) *Principio divino: preexistencia*. En otra perspectiva, la tradición de Juan (discípulo amado) ha presentado a Jesús como ser divino antes del tiempo, Logos, Hijo eterno de Dios encarnado. En esa línea se sitúa el credo de Nicea-Constantinopla, al oponerse a los arrianos, diciendo: «nacido del Padre antes de todos los siglos; Dios de Dios, Luz de Luz, de la misma naturaleza que el Padre». La persona y obra de Jesús se inscribe en el misterio intradivino: no es alguien que ha empezado sin ser antes, un accidente transitorio de la historia, sino que forma parte de la misma eternidad divina.

(5) *Confesión trinitaria*. El cristianismo posterior ha extendido la confesión de fe de forma teológica, de tipo trinitario: son creyentes aquellos que por Jesús han penetrado en el misterio de Dios, viéndole como Padre, Hijo y Espíritu Santo, según dice ya Mt 28,16: «Bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». En esa línea, el credo cristiano se extiende y elabora, incluyendo tres partes o afirmaciones: *una más teológica* (¡creo en Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo!), *otra más cristológica* (cuenta la vida de Jesús: ¡nació, murió, resucitó!) y *otra finalmente más antropológica* (incluye el compromiso creyente de comunión universal).

Cf. A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980; X. PIKA-

ZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990; *Enquiridion Trinitatis*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; B. SESBOÛÉ y J. WOLINSKI, *El Dios de la Salvación I*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995.

## CONFLICTO SOCIAL

(> *Ana, conquista, federación de tribus*). La Biblia es un libro donde la revelación de Dios se encuentra vinculada con el descubrimiento y superación de los diversos tipos de opresión, con el fin de que la humanidad alcance el *shalom* o paz\* escatológica.

(1) *Tres conflictos*. Uno de los textos más significativos en los que se describen los planos del conflicto social es el Canto de Ana\*: «Se rompen los arcos de los valientes, mientras que los cobardes se ciñen de valor. Los hartos se contratan por el pan, mientras los hambrientos engordan. La mujer estéril da a luz siete hijos, mientras la madre de muchos queda baldía. Yahvé da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta; da la riqueza y la pobreza, Yahvé humilla y enaltece. Él levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre, para hacer que se sienten entre príncipes y herede un trono de gloria; pues de Yahvé son los pilares de la tierra y sobre ellos afianzó el orbe» (1 Sm 2,4-7). (1) Hay un conflicto o problema *militar* (1 Sm 2,4), que se expresa en los *valientes* cananeos, que son los profesionales de la guerra (= *giborim, gebira\**), hombres que han vivido de oprimir a los demás; pues bien, Ana declara que esa opresión, reflejada en el poder de sus armas (arcos militares), se ha quebrado, de forma que se elevan triunfadores los que antes aparecían como cobardes (= *niksálim*), esto es, aquellos que vivían dominados por el miedo. (2) Hay un conflicto o problema *económico* (1 Sm 2,5a). Los que antes se encontraban siempre hartos, viviendo a costa de los demás, tienen que ponerse a trabajar, como todos los restantes hombres y mujeres, sin poder vivir ya de la rapiña y prepotencia; en cambio, los antes hambrientos pueden comer de un modo confiado, manteniendo de esa forma la salud. (3) Hay finalmente un conflicto o problema *demográfico* (2,5b), vinculado a la capacidad de supervivencia. En situaciones de gran necesidad, cuando el hambre es crónica, los niños mueren: las madres no

los pueden engendrar o alimentar; y de esa forma mueren y se acaban muchos pueblos pequeños y pobres. Así eran entonces muy pocos los hebreos, pues no podrían alimentar a sus hijos ni cuidarse; eran muchos, en cambio, los más ricos cananeos, vinculados con un tipo de economía burguesa. Pues bien, según el Canto de Ana, con el establecimiento y despliegue de los hebreos en Palestina (siglo XI-X a.C., federación\* de tribus) la situación ya se ha invertido: los hebreos pueden ofrecer a sus hijos esperanza de futuro sobre el mundo, mientras decrecen los antes opresores.

(2) *Cambio que lleva a la libertad.* El texto nos sitúa de esta forma en el centro de un gran cambio social. Conforme a la lógica de poder dominaban los más fuertes: los que tenían buen ejército, los ricos, los muchos. Pues bien, los principios de vida fundados en la fe yahvista han invertido aquella situación, de forma que los hombres y mujeres pueden vivir y extenderse desde su propia pequeñez, en el plano militar (sin un ejército opresor de profesionales de la guerra), en el plano económico (sin un tipo de capitalismo impositivo) y en el plano demográfico (sin miedo a la muerte de los pobres). Este gran cambio ha podido darse en Israel, entre los siglos XI y X a.C., porque *Dios existe* y porque mueve los hilos de la historia, suscitando un tipo de vida social diferente, superando los viejos y nuevos conflictos sociales. Dominaba antes la lógica de la fuerza, la riqueza y el número. Según ella, no había salvación. Pero ahora ha surgido una lógica distinta. Ha sucedido algo que parecía imposible: los antiguos habitantes de la tierra (fuertes, ricos, numerosos) han perdido el control; han triunfado por gracia de Dios y se elevan los débiles, pobres, escasos, israelitas de la montaña. María, la Madre de Jesús, ha retomado esos motivos del Canto de Ana y los ha aplicado a las circunstancias del nacimiento de Jesús, volviendo a situarse y situar a los creyentes en el centro de los conflictos sociales: «dispersó a los soberbios de corazón; derribó del trono a los potentes, elevó a los oprimidos; a los pobres los sació de bienes, despidió vacíos a los ricos» (Lc 1,51-53, Magníficat\*).

Cf. N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980.

## CONOCIMIENTO

( $\rightarrow$  *amor, sabiduría, revelación*). Según la Biblia, más que un «ser que conoce» en sentido abstracto o racional, el hombre es un «ser que puede» (organiza el mundo) y «ama» (se vincula a otros seres humanos). Quizá podamos decir que conocer es poder, es amar, es saber.

(1) *Conocer es poder*, capacidad de dominio sobre el mundo, en una línea que puede llevar hasta el límite de una divinización idolátrica. En ese sentido se ha de entender la imagen del árbol del conocimiento del bien\* y del mal (cf. Gn 2-3), que Dios pone ante el hombre, diciéndole que no coma sus frutos. Éste es el árbol de la razón práctica, vinculado a la capacidad moral del hombre y, sobre todo, a su poder de su decisión. Éste es el árbol que lo define, situándolo ante una frontera que él no debe traspasar, pues en el momento en que quiera hacerse dueño del bien-mal se destruye a sí mismo. En esa misma línea, aunque de un modo muy distinto, se sitúa el mito griego, cuando pone de relieve el riesgo de aquellos que, como Prometeo, quieren hacerse dueños absolutos del fuego.

(2) *Conocer es amar y engendrar.* Según la Biblia, el conocimiento primordial del hombre está vinculado al sexo y a la generación, de tal forma que Adán y Eva fueron incapaces de comer siempre del árbol del conocimiento del bien-mal, pero se conocieron uno al otro: «Conoció Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín; y ella dijo: por medio de Yahvé he adquirido [engendrado] un varón» (Gn 4,1). Esta forma de hablar no es un «eufemismo», una forma de evitar las palabras referidas al contacto o comercio sexual, sino un modo muy profundo de evocar la hondura del conocimiento humano que, en sentido radical, sólo llega a su plenitud en la relación total entre personas. Este conocimiento no es un comercio, como a veces se ha dicho (comercio sexual), sino una compenetración personal: cada uno se conoce a sí mismo en el otro, engendrando de esa forma vida.

(3) *Conocer es saber.* Ciertamente hay un saber malo, que lleva a la destrucción, como ha destacado *1 Henoc\** 6-36 cuando habla de las técnicas de guerra y destrucción que han ido sur-

giendo en el mundo. Pero el mismo libro de Henoc sabe que hay un conocimiento bueno, abierto en sueños y revelaciones hacia el secreto más profundo del cosmos y la historia. En esa línea del conocimiento salvador se sitúa Dn 12,3 cuando afirma que los sabios o entendidos (*mashkilim*) brillarán en la gloria de Dios. Entre esos sabios se encuentran, sin duda, los videntes apocalípticos, pero no sólo ellos, sino otros muchos que quieren conocer el mundo de Dios, como afirma el autor de Sab 6-9, cuando entiende el conocimiento no sólo como don divino, sino también como capacidad de interpretación de la realidad, en una línea que hoy llamaríamos científica: «[Dios] me concedió un conocimiento infalible de los seres, para descubrir la trama del mundo y la fuerza de los elementos; el comienzo, el fin y el medio de los tiempos, las alteraciones de los solsticios y el cambio de las estaciones; los ciclos del año y las posturas de los astros; la naturaleza de los animales y la furia de las fieras, la fuerza de los espíritus y las reflexiones de los hombres, las variedades de las plantas, las virtudes de las raíces. Todo lo conozco: esté oculto o manifiesto, porque la Sabiduría, artífice del cosmos, me lo ha enseñado» (Sab 7,17-22). Dios ha dado al hombre la capacidad de conocer los diversos planos de la realidad, no para destruir el mundo con su técnica posesiva (perversa), sino para vivir en armonía con el conjunto de la realidad, como sabe Gn 1,27-28.

(4) *Conocer es comunicarse: Padre del Hijo.* El Nuevo Testamento supone que el conocimiento más profundo se expresa en el nivel de las relaciones personales, no sólo en una línea de relación hombre-mujer, sino en la línea de la comunión entre el Padre y el Hijo: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Conocer es engendrar dando la vida (Padre), conocer es acoger y responder (Hijo). En ese contexto se sitúan las palabras básicas del conocimiento de Jesús: «En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: Yo te confieso, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has ocultado esto a sabios y entendidos, y lo has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues ésta ha sido tu voluntad» (Mt 11,25-26). Éste es un canto

de agradecimiento, una bendición litúrgica que Jesús eleva ante Dios a quien confiesa por su acción salvadora. Frente a los sabios y entendidos, que en el contexto de Mt están representados por los habitantes orgullosos de Corozáim, Betsaida y Cafarnaúm (Mt 11,20-24), se sitúan ahora los pequeños (*nêpioi*), que han acogido la palabra de Jesús, dirigida precisamente a ellos. Frente a los videntes apocalípticos, sabios y entendidos se sitúan ahora los pequeños, como portadores del verdadero conocimiento. Frente al Dios de las orgullosas ciudades galileas y de los grandes apocalípticos, aparece aquí el Dios de los pequeños que escuchan su Palabra y entienden su misterio. El *Dios de los grandes* no necesita ser Padre, sino que es Señor, es Justo Juez, es responsable del orden y ley de la tierra, dando a cada uno lo que es suyo (de acuerdo a lo que sabe y tiene). Por eso, los defensores de ese Dios han rechazado a Jesús. Por el contrario, *el Dios de los pequeños* aparece necesariamente como Padre que les recibe en amor y con amor les ofrece su más alto conocimiento. Desde esa base se entiende la confesión del conocimiento de Jesús: «Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quisiere revelar» (Mt 11,27).

(5) *Conocimiento como revelación.* Éste es un texto de revelación: una parábola sobre el amor y conocimiento entre Padre e Hijo. Ciertamente, Jesús podría haber utilizado otro lenguaje, de carácter más doctrinal, empleando signos de amante y amado/a, de madre e hija, maestro y discípulo, cada uno con sus riesgos y ventajas. Pues bien, ha preferido la parábola del Padre, que concede su propio ser al Hijo y que, al hacerlo, le conoce, siendo respondido por el Hijo, que también conoce al Padre. El texto no dice que Jesús sea ese Hijo, pero es claro que lo está presuponiendo, por todo lo que precede y sigue: el mismo Jesús Hijo llama a los humanos, para que puedan conocer al Padre (Mt 11,28-29). Éste es el lugar y sentido del verdadero conocimiento: el don del padre y la respuesta del hijo que se abre a todos los hermanos. Conocer es amar y darse uno al otro, en donación personal de generación y agradecimiento. Dios se define, según



eso, plenamente como Padre y Jesús como Hijo. En el principio de todos los principios aparece este amor mutuo, abierto a todos los hombres. En ese contexto, asumiendo un motivo de los libros sapienciales (Prov, Eclo, Sab), como si fuera esposa de una humanidad sedienta de amor, Jesús llama a los hombres y dice: «Venid a mí todos los agotados y cargados, que yo os aliviaré. Cargad con mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras vidas, porque mi yugo es suave y mi carga es ligera» (Mt 11,28-29). Jesús convoca de un modo especial a los judíos que vivían aplastados por el yugo de la Ley, como sabe la tradición rabínica y el mismo Nuevo Testamento (Hch 15,10). Pero esa llamada está abierta a todos los hombres: el conocimiento de amor del Padre y del Hijo viene a presentarse de esa forma como principio de vinculación y signo de plenitud universal.

Cf. AA.VV., *Pensar a Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; W. MARCHEL, *Abba, Père!*, AnBib 19a, Roma 1971; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.

## CONQUISTA DE PALESTINA

(↗ *tierra, conflicto social, federación de tribus, guerra*). El surgimiento de Israel está vinculado a su establecimiento en Palestina, a través de un proceso que ha podido durar algún tiempo (siglos XII-XI a.C.) y que ha cristalizado al principio del siglo X a.C. con el surgimiento de la monarquía. En ese proceso influyen dos factores principales (sedentarización de grupos nómadas y conquista violenta de la tierra) a los que se puede agregar un tercero, vinculado a la revolución israelita.

(1) *Sedentarización de grupos nómadas y/o trashumantes, que se vinculan a los sedentarios*. Probablemente, los patriarcas antepasados de Israel (recordados con los nombres de Abrahán\*, Isaac y Jacob) eran arameos trashumantes, seminómadas, que iban y volvían conduciendo su rebaño entre las tierras de pastos invernales y estivales. En tiempo de lluvia (invierno y primavera) podían mantenerse en sus lugares de la estepa transjordana. Al acer-

carse el verano, agotadas y secas las reservas de la estepa, cruzaban el Jordán y se acercaban a la tierra cultivada, llevando sus ovejas y sus cabras a los campos de Canaán (de Palestina), donde ya se había recogido la cosecha. Consumían de esa forma los rastros y abonaban la tierra para nueva sementera. Este sistema de trashumancia, con la simbiosis entre agricultores sedentarios y pastores seminómadas, ha sido normal hasta hace poco en diversos países de la cuenca mediterránea. Los agricultores sedentarios, dueños de la tierra, habitaban en ciudades de estructura militarizada, bajo el mando de reyes sacerdotes. Así vinculaban poder y religión, en sistema de carácter autocrático. Su Dios pertenecía a la categoría de los baales\*: era signo de la tierra y la cosecha (vida, sexo). Los pastores trashumantes, divididos en familias o tribus, venían cada año de la estepa y pactaban con los sedentarios para pastar sobre los campos segados del verano. Adoraban al Dios de su familia: Dios de Abrahán (Gn 26,24; 28,13; 32,10), Terrible de Isaac (Gn 31,42) o Fuerte de Jacob (Gn 49,24). Este Dios de la familia no se hallaba en principio vinculado con la tierra, no era Dios de un santuario, ni garante de los ciclos de la vida, sino que se encontraba estrechamente relacionado con un pueblo caminante, al que guiaba y protegía en su itinerario de trashumancia: como peregrino, acompañaba a sus devotos en la marcha, ofreciéndoles futuro. Pues bien, en un momento dado algunos pastores trashumantes empezaron a quedarse en Palestina, volviéndose dueños de la tierra donde antes habitaban por un tiempo como huéspedes, teniendo que realizar para ello un cambio de grandes consecuencias: tuvieron que unirse, construyendo grupos de estructura tribal coherente y concienciada, pactando con otros grupos marginales (de hebreos) para construir una liga de familias libres, desde las comarcas montañosas, sin ciudades militares ni reyes-sacerdotes; de esa forma, el Dios de familia (Dios de los padres Abrahán, Isaac, Jacob que dan nombre a los grupos tribales) viene a presentarse como Dios que les ha prometido y dado la tierra.

(2) *Conquista violenta de la tierra*. Entre los grupos que formaron la fede-

ración de tribus de Israel hubo uno, especialmente significativo, que vinculó a su Dios (Yahvé\*) con la conquista de la tierra. Éste era probablemente el grupo de los liberados de Egipto, que estaban vinculados a Moisés\* y que habían experimentado la protección de Dios a lo largo del Éxodo. Su Dios se les mostró de esa manera como Señor de la guerra: Dios capitán, caudillo de soldados, defensor de los que conquistan tierra, a través de una guerra santa: «He aquí que yo envío a mi Ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga entrar en el lugar que te he dispuesto. Acátale, escucha su voz, no le resistas... Si escuchas su voz y haces cuanto Yo te diga seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman. Cuando marche mi Ángel ante ti y te introduzca en la tierra del amorreo, del hitita y fereceo..., no adores a sus dioses ni les sirvas; no fabriques lugares de culto como los suyos, sino que los destruirás, y derribarás sus piedras sagradas» (Ex 23,20-24). Éste es el Dios comprometido en la lucha de su pueblo al que quiere llevar a la tierra prometida. Es un guerrero que combate por los suyos, imponiendo a sus devotos la obediencia, a través de un tipo de pacto de conquista (cf. Ex 34,10-11; Jc 2,1-5): Dios cumplirá su palabra ofreciendo heredad (tierra perpetua) a los hebreos oprimidos; los hebreos deben responderle obedeciendo sus mandatos. La tierra es dura y es preciso batallar por conquistarla, respondiendo a la Promesa de Dios. Mientras luchan contra los enemigos, los hebreos se saben seguros (pueden triunfar) porque el mismo Dios avala su causa y les sostiene. El Dios de los nómadas o trashumantes que se instalan en Palestina es, en principio, un Dios pacífico. En contra de eso, el Dios de los que vienen de Egipto, como portadores del culto de Yahvé, es un guerrero (cf. Ex 15,1-22; Ex 23,20-33). Las dos tradiciones (pacífica y guerrera) pueden tomarse como propias de dos grupos: unos sienten que Dios les ayuda mientras recorren un camino de paz; otros lo descubren en la guerra.

(3) *La revolución israelita*. Al lado de los dos modelos anteriores podemos citar un tercero, que no se opone a ellos, sino que los completa. Es el modelo de la revolución, es decir, de la transfor-

mación social que ha supuesto la fe en el Dios Yahvé. Pastores que vienen de la estepa y guerreros que provienen de Egipto se han unido, formando una federación\* de tribus, en la que ha venido a expresarse uno de los modelos de vinculación social más interesantes de la historia de Occidente. Esos fieles de Yahvé han logrado promover un tipo de revolución social que se ha expresado en el surgimiento de una comunidad igualitaria de creyentes.

Cf. R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel II*, Cristiandad, Madrid 1975; B. HALPERN, *The emergence of Israel in Canaan*, Chico CA 1983, 3-16.49-50; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren Diskussion*, Vandenhoeck, Gotinga 1967.

## CONVERSIÓN, RETORNO

( $\nearrow$  *gracia, Manasés, perdón*). Uno de los temas principales de la antropología bíblica es la posibilidad y necesidad de una conversión del pueblo en cuanto tal o de los individuos que lo necesitan. En ese sentido, Israel puede definirse como «pueblo de la conversión», pueblo que retorna a su Dios, a quien se entiende también como Dios que se vuelve y acoge a su pueblo después del pecado\*. Ese es el tema básico del mensaje de los grandes profetas anteriores al exilio (Amós, Oseas, Isaías, Jeremías) y el mensaje central del Deuteronomio. La misma institución del templo está al servicio de la conversión, es decir, del retorno hacia Dios. En el Nuevo Testamento, la conversión se encuentra más vinculada a la llegada del reino de Dios (o a la pascua de Jesús), que aparece como punto de partida del mensaje. De esa forma, la acción del hombre se concibe de manera consecuente, como respuesta a la acción salvadora de Dios. Eso significa que Dios no necesita que los hombres se conviertan para su salvación\*, sino que les salva para que se conviertan.

## COPA

( $\nearrow$  *vino, sangre, eucaristía*). Tanto copa (que tiene un sentido más profano) como cáliz (que tiene un sentido más sagrado) han tomado en las culturas antiguas y en la Biblia un significado simbólico. La copa es signo de mujer, siendo, al mismo tiempo, signo integral de entrega de la vida. En ese

sentido ha quedado asociada a la eucaristía cristiana.

(1) *Copa humana, copa de mujer. Apocalipsis* (eucaristía\*, prostituta\*). La mujer-prostituta de Ap 17,4 lleva en su mano una copa de misterio, de manera que ella misma puede definirse como copa-vaso, conforme a una imagen bastante frecuente en la antigüedad. Como ánfora han visto los antiguos a la mujer: copa que recibe el semen masculino y ofrece leche el niño (mito de Pandora en Grecia)... Ella es copa y cáliz que acoge, lugar donde se escancia y celebra la vida, frente a la espada de los varones que matan, conforme a una experiencia fálica de la realidad. Conforme a la visión antigua, la mujer debería ser fuente sellada, bien guardada, que se abre sólo a quienes ama o a quienes tienen derecho sobre ella (conforme a una simbología patriarcalista), pero la mujer de Ap 17,4 aparece más bien como prostituta que se vende a todos. Esta imagen de la Mujer-Vaso influye de manera fuerte en la cultura de Occidente a partir del mito de Hesíodo que presenta a Pandora (ánfora más que caja) como principio de atracción y desgracia para los varones a quienes separa del trabajo, de la lucha por el fuego y la inmortalidad (Prometeo), atándoles al deseo de placeres y a la finitud de una vida hecha de muerte. La mujer Pandora, lo mismo que la Mujer-Copa de Ap 17,4, es como un cáliz donde el hombre busca esperanza pero bebe muerte (*Teogonía*, 571-584; *Erga*, 59-105). En esa línea podemos recordar que la copa pertenece a las libaciones de los cultos israelitas y paganos (cf. Sal 16,5; 23,5; 79,5; 116,13-14; Is 51,17): Dios mismo ofrece a los hombres la Copa de salvación, les hace convidados de su mesa. Desde esa base podemos entender las dos copas básicas de la tradición cristiana. (a) *La copa o cáliz (poterion) de Jesús*, que regala su vida por los hombres; esa copa, que contiene el vino de su vida hecha sangre derramada (cf. Mc 14,23-25 par), es principio y signo de toda experiencia cristiana (cf. Mc 10,39-40). Tanto varones como mujeres aparecen así vinculados a la copa de vida del Reino (cf. Mc 14,25). (b) *La copa de la prostituta* está llena de la sangre de los mártires (Ap 17,4), de manera que ella aparece como fundadora de una antieucaristía de muerte.

Por eso, conforme a la ley del talión escatológico, Dios le hará beber la copa (también *potêrion*) del vino de su ira (Ap 16,19; 18,6) y no sólo a ella, sino a quienes adoran a la Bestia\* (14,10). El Ap evoca también otras copas (de ofrendas y libaciones: *phialas*); en ellas se quema el incienso que sube ante Dios en plegaria (5,8), lo mismo que el fuego y/o veneno de su juicio destructor (15,7). Las siete últimas copas del Apocalipsis contienen (¿en forma de líquido o fuego?: cf. 16,1-4.8.10.12.17; 17,1; 21,9) las plagas decisivas de la destrucción final, antes de las bodas del Cordero (cf. Ap 21-22).

(2) *Las cuatro copas de Pascua* (pascua\*, vino\*, comidas\*). La Misná, en el tratado sobre la Pascua (*Pesahim*), distingue cuatro copas que debían tomarse a lo largo de la celebración. No es seguro que esas copas se tomaran ya en tiempo de Jesús (ni que la última cena de Jesús tuviera carácter paschal), pero ellas definen de manera espléndida la forma en que los judíos posteriores a la caída del templo han interpretado la pascua. Esos judíos viven tras la gran catástrofe del 70 d.C., en un tiempo en que ya no pueden comer el Cordero sacrificado. Quizá acentúan por eso la importancia de la bebida, convirtiendo de algún modo la fiesta del cordero en fiesta del vino. «En la Vigilia de Pascua, cuando se acerca el tiempo del sacrificio vespertino, nadie debe comer hasta que anochezca. Incluso el más pobre de Israel no comerá mientras no esté reclinado a la mesa y no tendrá menos de cuatro copas de vino, aunque sea de los pobres de escudilla (de los que van pidiendo de un sitio para otro) (Misná, *Pes* 10,1; 8,8). (a) *Primera copa*. Va unida a la bendición sobre el vino y a la bendición del día. Se toma pan ázimo (que puede ser de trigo, cebada, espelta, avena, centeno) y verduras, que pueden ser de lechuga, escarola, perifollo, eringio, hierbas amargas (Misná, *Pes* 10,2-3.5.6). (b) *Segunda copa*. El texto destaca la importancia del pan ázimo, las hierbas amargas y la carne asada, relacionándola con la salida de Egipto, poniendo de relieve que en cada una de las generaciones cada israelita ha de considerarse a sí mismo como si hubiese salido de Egipto (10,4-6). (c) *Tercera copa*. Va unida a la bendición sobre la comida y bebida prin-

cipal (10,7). (d) *Cuarta copa*. Va unida a la recitación del *Hallel* (= Salmos de acción de gracias) y al fin de la cena. Las copas marcan el ritmo de la celebración, acentuando su carácter festivo, de tal forma que podría suponerse que la pascua es básicamente fiesta del vino de la libertad. En sí misma, la fiesta de la pascua había estado centrada en el cordero (y en los panes ázimos). Ahora, tras la caída del templo, en tiempo de tristeza, puede y debe acentuarse el signo del vino, vinculado a la alegría. Jesús ha vivido antes de la destrucción del templo. Pero ha dado ya más importancia al vino que al cordero de pascua.

Cf. R. EISLER, *El cáliz y la espada*, Cuatro Vientos, Santiago 1989; E. NEUMANN, *La grande madre*, Astrolabio, Roma 1981; R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, Istituto Biblico, Roma 1963; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997.

## CORAZÓN

Una de las palabras fundamentales de la teología bíblica. El corazón (*leb*) es la interioridad buena de Dios (cf. Gn 6,56; 8,21; 17,17). Es también la sede más honda de la experiencia humana, el lugar en el que se asientan los afectos, los sentimientos, las pasiones de su vida. Por un lado limita con la *Ruah* o Espíritu de Dios, que es el símbolo de la trascendencia, de la apertura del hombre a lo divino (en una línea que actualmente relacionaríamos con la gracia). Por otro lado, limita con el *nephesh*, que es algo así como el alma, el lugar del deseo de la vida. La tradición más occidental ha tendido a contraponer el entendimiento y el corazón, es decir, la racionalidad y el mundo de los sentimientos. Por el contrario, en la Biblia el corazón sigue siendo la sede no sólo de los afectos, sino también de las ideas y de los pensamientos. Para entender el sentido de *corazón* resulta ejemplar la formulación de *shemá*\*: «Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón [*leb*], con toda tu alma [*nephesh*], con todas tus fuerzas [*me'od*]». Éstos son los tres niveles o momentos básicos de la vida humana: el corazón que es la sede básica de las decisiones, el alma o *nephesh* que expresa sus deseos y las fuerzas de la voluntad que expresan su poder. La Biblia no conoce un pensamiento puramente racio-

nal, desligado del corazón, pues el mismo corazón es el que piensa. En ese contexto se sitúa la bienaventuranza de los limpios de corazón (Mt 5,7), de quienes se dice que verán (conocerán) a Dios.

Cf. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.

## CORDERO

(↗ *ovejas y cabras, chivo, pascua*). Es para el Antiguo Testamento el animal sagrado (sacrificial) por excelencia. El Nuevo Testamento lo vincula con Jesús, «cordero de Dios que quita los pecados del mundo» (cf. Jn 1,29.36), viniendo a convertirse de esa forma en un símbolo unificador del conjunto de la Biblia. Éstos son algunos de los textos y figuras con los que puede vincularse ese Jesús, Cordero de Dios.

(1) *Cordero de la Aqedah o ligadura de Isaac*. Aparece vinculado al sacrificio de Isaac, al que sustituye (Gn 22,7-8). Sobre esa base aparece, con frecuencia, como signo de la vida humana. En esa línea se puede afirmar que Dios «perdonó» a Isaac, pero nos ha ofrecido la vida de su Hijo, como auténtico cordero salvador (cf. Rom 8,32).

(2) *Cordero pascual*. Cuando salieron de Egipto, los hebreos sacrificaron el cordero y con su sangre pintaron el dintel y jambas de sus puertas, de manera que el ángel exterminador pasara de largo ante sus casas, sin matar a sus primogénitos (Ex 11,2-14). Por eso, ellos siguieron comiendo por los siglos el cordero de la pascua, en memoria del paso del Señor, en actitud de agradecimiento. Éste es el cordero que les permitía caminar hacia la libertad, manteniéndoles en vida en medio del gran riesgo de la muerte; era señal de Dios sobre la tierra.

(3) *Cordero profético*. Al lado del cordero pascual influye la experiencia del cordero manso, que no se opone, ni combate, no se enfrenta con sus carniceros. En ese contexto, perseguido por sus enemigos, Jeremías se ha mirado a sí mismo como un «manso cordero llevado al matadero» (Jr 11,19). En esa línea avanza Segundo Isaías, cuando presenta al Siervo de Yahvé como cordero: «El Señor cargó sobre él nuestros crímenes. Maltratado, se humillaba y no abría la boca: como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esqui-

lador, enmudecía y no abría la boca. Sin defensa, sin justicia se lo llevaron. ¿Quién meditó en su destino? Lo arrancaron de la tierra de los vivos, por los pecados de mi pueblo lo hirieron» (Is 53,6-8). Este pasaje misterioso ha servido de reflexión para generaciones de creyentes, judíos y cristianos.

(4) *Cordero mesiánico*. El texto más significativo está vinculado a un eunuco de la reina de Etiopía, que ha venido como prosélito judío al templo de Jerusalén, preguntando sobre el signo del cordero; pero en el templo no le han respondido y así vuelve sobre el carro sin saber lo que el cordero significa. Entonces se le acerca Felipe evangelista y «partiendo de este mismo pasaje» le presenta el Evangelio (cf. Hch 8,36-40). Comprender el sentido de ese cordero es comprender y aceptar el cristianismo. Sin más dilación, Felipe bautiza al eunuco, que no necesita más catecumenado.

(5) *Cordero que quita los pecados del mundo*. El evangelio de Juan ha reflexionado sobre el tema del cordero que quita los pecados. Ciertamente, está en el fondo la experiencia de los sacrificios de Israel, entre los cuales se encuentra también el del cordero, para expiación de los pecados (cf. Lv 4,22; 5,7; 9,3; 14,12.24-25, Nm 6,12; etc.). En un sentido, la gran fiesta de la Expiación y de perdón de los pecados está vinculada al chivo\* expiatorio (emisario) y no al cordero (cf. Lv 16), pero eso no impide que el conjunto de la liturgia israelita haya visto al cordero como animal expiatorio. Por otra parte, el ritual del sacrificio supone a veces que pueden emplearse por igual cabritos o corderos (Ex 12,5 indica que la pascua se puede celebrar con cordero o cabrito). Pues bien, desde el ese fondo se eleva la palabra de Juan\* Bautista refiriéndose a Jesús: «Éste es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). El plural del texto evocado (Is 53,5 se ha vuelto aquí singular: en el fondo, según Juan, sólo hay un pecado, el rechazo del mundo que se opone a Dios. Pues bien, por medio de su entrega Jesús ha destruido ese pecado, volviendo a poner a los hombres ante el misterio de Dios.

(6) *Apocalipsis*. (1) *El libro del Cordero degollado* (Ap 5,5-7) (libro\*, ancianos\*). En el contexto anterior se comprende la imagen del Cordero como

personaje central del Apocalipsis, en la gran visión del Libro: Ap 5. La escena anterior (Ap 4) ha presentado a Dios sentado sobre el trono. Lleva en su derecha el libro de la historia de los hombres. Nadie puede abrirlo y el profeta llora. «Entonces uno de los ancianos me dijo: no llores, ha vencido el león de la tribu de Judá, el descendiente de David, para abrir el libro y desatar sus siete sellos. Entonces, entre el trono con los cuatro vivientes y el círculo de los ancianos, vi un Cordero: estaba de pie, como sacrificado; tenía siete cuernos y siete ojos que son los siete espíritus de Dios enviados a la tierra entera. Se acercó y recibió el libro de la mano derecha del que está sentado sobre el trono. Cuando recibió el libro, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos se postraron ante el Cordero... cantando un canto nuevo: ¡Digno eres de recibir el libro y de soltar sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5,5-9). Normalmente, en los textos apocalípticos (como en Dn, 4 *Esd*, 2 *Bar*) suele haber primero una visión enigmática y después viene la aclaración, hecha por un ángel o hermeneuta superior. Aquí se invierte el orden: primero hay una palabra, de tipo israelita (el anciano habla al profeta del *león* vencedor: Ap 5,5), y luego viene la visión de tipo cristiano (el profeta mira y ve un *cordero*: 5,6). En ese contexto se entiende la escena. Lloraba el vidente, pues nadie podía abrir el Libro (Ap 4,4). Un Anciano con función de ángel (cf. 7,13; 10,4,8; 17,1; etc.) le consuela: Ha vencido el León de Judá (cf. Gn 49,9: reino davídico), como rey de estepa o selva, animal poderoso, conforme a una imagen conocida en Israel (cf. 1 Mac 3,3-4; 4 *Esd* 10,60-12,35) y su entorno. Ha vencido el retoño, descendiente, de David (del árbol de Jesé: cf. Is 11,1.10). Del plano animal (león) se pasa así al reino vegetal: árbol fuerte que revive y crece, cargado de vida y futuro, será el Cristo. El anciano dice al profeta que el león-retoño ya ha vencido, de manera que él puede abrir el libro cerrado, donde se contiene todo el despliegue de la historia del Apocalipsis. Pues bien, cuando el vidente mira no descubre un león, sino un Cordero (*ar-nion*) degollado, de pie, victorioso, en el centro del corro que forman los vivientes del tetramorfo\* y los ancianos.

(7) *Apocalipsis*. (2) *La identidad del Cordero*. Hemos visto al Cordero. Ahora debemos precisar mejor su sentido dentro del Apocalipsis. (a) *Podría ser carnero luchador*. Algunos piensan que el *arnion* que ha visto Juan no es un cordero, sino el carnero fuerte (*Aries*) de la constelación celeste, animal de guerra, como el de Dn 8,3-7. Varios textos apocalípticos (*Test XII Pat* y *1 Hen* 89-90) presentaban la batalla final como combate de animales. En ese contexto debería entenderse el *arnion*-carnero del texto (cf. Ap 6,15-16; 14,1-5; 17,14). (b) *Es Cordero degollado*, pues Juan le llama así (es *arnion*), añadiendo que está degollado; no es carnero luchador (que se dice en griego *krios*, en los textos ya citados de Daniel LXX). Vence por su muerte, como el Siervo de Is 53; es signo pascual, salva a los hombres por su sangre (Ap 5,9; 7,14; 12,11), no a través de una guerra militar. (c) ¿Es Cordero de la *akedah* (*sacrificio de Isaac*: Gn 22)? La tradición judía ha destacado (cf. Targum de las Cuatro copas\*) la importancia cósmica y salvadora del cordero de Isaac y en esa línea podrían entenderse algunos elementos de este cordero mártir mesiánico de Ap 5. Sea como fuere, la imagen del Cordero degollado emerge de la tradición israelita, de un modo especial de Is 53,7, donde se presenta al Siervo de Yahvé como «cordero llevado al matadero». La novedad del Apocalipsis está en que lo ha identificado con Jesús, Hijo del Hombre, presente en las iglesias (Ap 2-3) y en que lo muestra como degollado de hecho. Los *siete cuernos* son su fuerza, el poder de Dios, y se identifican en algún sentido con los *siete ojos* del mismo Dios que actúa de forma poderosa sobre el mundo. Juan nos había saludado de parte de los *Siete Espíritus* (Ap 1,4) que eran entorno, irradiación de fuego, del poder de Dios (4,5). Pues bien, ahora descubrimos que esos espíritus son ojos del Cordero que, asumiendo el poder de Dios (cuernos), dirige su mirada hacia todos los misterios de la realidad (cf. 3,1). Sólo el Cordero posee los Espíritus (ojos) de Dios y puede abrir el Libro, revelando sus secretos. El Mesías de Dios es un Cordero sacrificado que todo lo ve, que lo puede todo. Toda la trama posterior del Ap, hasta las Bodas del Cordero (21,1-22,5), brota de esta imagen: el Esposo final de la historia no es un de-

miurgo machista, sino el Cordero débil que se desposa en amor con la humanidad. Juan, el apocalíptico, ha formulado así su clave hermenéutica más honda. En una perspectiva convergente se sitúa la imagen en Juan evangelista, que presenta a Jesús como «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29.36).

Cf. J. M. FORD, *Revelation*, AB 38, Doubleday, Nueva York 1975; B. J. MALINA, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson, Peabody MA 1985.

## CORDOVERO, MOISÉS

(1522-1570) (♂ *Cábala*). Judío sefardita, de origen cordobés; fue comentarista del *Zohar*. Escribió un libro titulado *Or Yaqar* (*Luz Preciosa*), que contiene las propias teorías de Cordovero sobre la *Cábala* y sobre el conocimiento esotérico de Dios. Se ocupó de las relaciones entre *En Sof* (Dios en sí) y las *sefirot* (manifestaciones divinas, presencia de Dios en el hombre). Su riesgo, como el de otros cabalistas, puede estar en el hecho de concebir la letra externa de la Biblia como una revelación superficial, que ha de ser superada por una revelación interior de tipo místico, centrada en las relaciones de Dios con el orden cósmico, más que en la historia de la salvación del pueblo.

## CORONA, DIADEMA

Signo normal de poder y realeza en el conjunto del Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento, especialmente el Apocalipsis, distingue dos tipos de corona. (1) *La corona del triunfo* (= *stephanos*) es una guirnalda de hojas naturales (a veces de metal) que recibían los vencedores en juegos y competiciones y que ahora reciben los fieles de Jesús (Ap 2,10; 3,11), los Ancianos de los cielos (Ap 4,4.10) y la Mujer de Ap 12,1. Ésta es la corona que ponen a Jesús en señal de falsa victoria y de burla, conforme al testimonio de los evangelios (cf. Mc 15,17 par), y la que esperan llevar los triunfadores cuando llegue la victoria final de la vida de Dios (cf. 1 Cor 9,25; 2 Tim 4,8; Sant 1,12). (2) *La corona del poder* (= *diadema*) aparece sólo en el Apocalipsis y está vinculada al poderoso y perverso Dragón (lleva siete, una en cada cabeza: Ap 12,3) y a la Bestia, su imitadora

(lleva diez, una en cada cuerno: 13,1). Pero sólo Cristo, Jinete victorioso que no tiene más que una cabeza, lleva las auténticas diademas de la autoridad creadora (19,12).

### CORONACIÓN (ASUNCIÓN)

(↗ *María, madre de Jesús*). En 1950 la Iglesia católica ha definido la Asunción de María «que ha sido elevada a la gloria de Dios en cuerpo y alma», suponiendo además que este dogma se encuentra contenido en la Escritura (cf. Denzinger-Hünemann 3900-3904). No es fácil encontrar pasajes de la Biblia que permitan afirmar este dogma, a no ser que ella se entienda e interprete desde la experiencia creyente del conjunto de la Iglesia católica. Desde esa base pueden releerse algunos textos.

(1) *Anunciación*: «Alégrate, amada de Dios, el Señor está contigo... El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,28.35). «El Señor ha mirado la pequeñez de su sierva, por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (Lc 1,48). Estos pasajes suponen que ha existido una presencia especial del Espíritu Santo en la vida de María.

(2) *Pentecostés*. Hch 1,13-14 afirma que la Madre de Jesús formaba parte de la primera Iglesia, sobre la que vino el Espíritu Santo (cf. Hch 2,1). Pues bien, la Iglesia ha supuesto que el Espíritu Santo ha llenado para siempre a María, la madre de Jesús.

(3) *Protoevangelio*: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya; ella (mujer y descendencia) te herirá en la cabeza cuando tú quieras herirle en el talón» (Gn 3,15). Ciertamente, este pasaje no alude a María, sino a Eva; pero puede evocar y evoca también a la mujer como signo de maternidad. En ese sentido ha podido aplicarse de un modo privilegiado a la Madre de Jesús.

(4) *Visión apocalíptica*: «Apareció una señal grande sobre el cielo: una mujer vestida de sol, con la luna bajo los pies y una corona de doce estrellas sobre la cabeza...» (Ap 12,1). Esta mujer puede relacionarse con Eva y, en sentido estricto, es un signo celeste, más que un personaje histórico. Además, desde una perspectiva cristiana, estas palabras pueden y deben aplicarse al pueblo de Israel y a la Iglesia. Pe-

ro, de un modo simbólico, a lo largo de los siglos, millones de cristianos católicos las han aplicado a la Madre de Jesús. Desde aquí, a través de una exégesis creyente, que no se funda en la lectura literal de los textos (pero que tampoco va en contra de ella), la Iglesia católica ha podido sacar dos consecuencias. (a) Inmaculada: la madre de Jesús no ha sido vencida por la serpiente-dragón\*. (b) Asunción: la madre de Jesús está vinculada a una experiencia de culminación celeste de los hombres. Por eso se ha podido decir que ella es limpia de pecado y que está asunta en el cielo. Estrictamente hablando, estos dos dogmas no dicen algo que se aplica sólo a la Madre de Jesús, sino que proyectan sobre ella una experiencia antropológica que puede y debe extenderse al conjunto de la Iglesia. Desde esa perspectiva se puede afirmar que ellos están contenidos dentro de la Escritura, tal como ha sido y sigue siendo leída por la Iglesia católica.

Cf. S. BENKO, *Los evangélicos, los católicos y la Virgen María*, Causa Bautista, Barcelona 1981; *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993; S. de FIORES y E. TOURÓN DEL PIE (eds.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid 1988; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995.

### COSMOS

(↗ *idolatría, sabiduría*). El término *cosmos* no pertenece a la tradición bíblica, que habla más bien de «cielo y tierra», sino al mundo cultural griego, pero se ha introducido en la traducción griega de los LXX y, sobre todo, en los libros propios de esa edición bíblica (Eclo, Sab, 4 Mac, etc.). En el Nuevo Testamento aparece con cierta frecuencia (unas 200 veces), para indicar la totalidad del mundo. Sigue teniendo de fondo una experiencia de armonía y equilibrio, pero, en contra de lo que sucede en la cultura griega, el cosmos bíblico es finito, como indica con claridad meridiana la sentencia de Jesús: ¡Qué le vale al hombre ganar todo el cosmos si pierde su alma! (cf. Mc 8,36). Desde este contexto queremos evocar la condena de la adoración del cosmos y la visión del Cristo cósmico.

(1) *Libro de la Sabiduría*. (1) *Condena de la cosmología*. La cosmología o adoración de los poderes cósmicos (in-

terpretados con frecuencia como dioses) ha sido condenada de un modo especial por el libro de la Sabiduría: «Eran naturalmente vanos todos los hombres, que ignoraban a Dios y fueron incapaces de conocer al que Es partiendo de las cosas buenas que están a la vista, que no reconocieron al Artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo. Si, fascinados por su *hermosura*, creyeron que esas obras eran dioses, sepan cuánto los aventaja su Dueño, pues las creó el autor de la belleza. Y si les asombró el *poder* y actividad de esas obras, mediten sobre el poder de quien las hizo, pues, por la magnitud y belleza de las criaturas, se descubre por analogía a aquel que les dio el ser» (Sab 13,1-5). El libro de la Sabiduría sabe, lo mismo que Gn 1, que todas las cosas son palabra y signo de Dios, y que el hombre, siendo más que un simple ser de mundo, no puede quedarse en las obras hechas por Dios, sino que, por ellas, se debe elevar hasta el Dios que las hizo. El mundo pertenece al nivel de las *obras*, es decir, de las cosas fabricadas. Dios, en cambio, es *tekhmites* o «técnico», hacedor de todas ellas (Sab 13,1.5), siendo por tanto «el que Es» (*ton onta*: Sab 13,1; cf. Ex 3,14). Por eso, la primera forma de idolatría consiste en adorar las cosas del mundo, como si fueran por sí mismas divinas.

(2) *Libro de la Sabiduría*. (2) *Actitudes ante el cosmos*. En el fondo anterior podemos distinguir dos actitudes primordiales. (a) *La religión helenista* del entorno israelita concibe el mundo como *theion*, divino, hogar de existencia para el hombre, y en esa línea la religión viene a entenderse como equilibrio cósmico. No son necesarias más palabras que las del mundo. La piedad consiste en ajustarnos religiosamente al cosmos, sabiendo que formamos una parte de su todo. (b) En contra de eso, como *buen israelita*, el autor de Sab 13,1-9 confiesa que el mundo, cerrado en sí mismo, acaba esclavizando al hombre, si le impide elevarse a la trascendencia de Dios. De todas formas, el autor del libro «comprende» la equivocación de los cosmólatras: «A éstos poco se les puede echar en cara, pues tal vez andan extraviados, buscando a

Dios y queriéndole encontrar... Pero ni siquiera éstos son perdonables, porque, si lograron conocer el cosmos, ¿cómo no han conocido primero al Señor (que lo gobierna)?» (Sab 13,6-9). Ésa es la reflexión admirada y sorprendida de un judío que contempla la cultura griega (tal como se ha desarrollado en Alejandría), cuyos filósofos y sabios han logrado descifrar de alguna forma la «ley del universo», abriendo un camino que la ciencia europea posterior (desde el siglo XVII) ha desarrollado, pero sin abrirse por ello a la Sabiduría superior de Dios. Aquellos que se quedan en el mundo y divinizan su belleza y sus contrastes, sus valores y sus sombras, permanecen ciegos: dejan de ver precisamente lo que más importa, el Dios que lo ha creado y el hombre que lo habita. Una antropología puramente cósmica resulta insuficiente para el autor del libro de la Sabiduría y para el conjunto de la Biblia.

(3) *Cristo cósmico*. Conforme a la visión de Sab, el cosmos no puede ser divinizado ni adorado. Pero, en otra perspectiva, asumiendo y elaborando elementos del pensamiento judeohelenista, la carta a los Colosenses ha vinculado el Cosmos a Jesús, de manera que en él y por él puede ser adorado. «Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, visibles e invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes que todas las cosas, y todas subsisten en él. Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia, y es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia, porque al Padre agradó que en él habitara toda la plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz» (Col 1,15-20). Una vez que el Evangelio se ha entendido en el contexto de la sabiduría judeohelenista de su tiempo, resulta normal que Jesús aparezca como centro y sentido del cosmos. Se abre así un camino que puede conducir a los discursos gnósticos, alejándose de la carne e historia de Jesús. Pero éste es también un camino que puede y debe recorrerse según el Evangelio, desde el mismo



mundo, entendido como signo de culminación y redención cristiana de todo lo que existe. Así lo han puesto de relieve las tres estrofas del himno citado. (a) *Preexistencia* (Col 1,15-16). El mismo Cristo, ser divino preexistente, es reflejo (imagen) de Dios y principio universal de una creación que consta de seres visibles e invisibles (angélicos). (b) *Acción cósmica* (1,17-18). El Cristo divino preexistente es mediador cósmico, centro estructurante y cabeza de todo lo que existe, de manera que el mundo aparece así fundado en lo divino. (c) *Culminación* (1,18b-20). Ese ser divino ha penetrado en el mundo, realizando su obra triunfadora, ha vencido a la muerte, ha logrado un poder universal de salvación no sólo sobre los hombres, sino sobre el mundo entero. En el fondo del himno de Colosenses parece hallarse un texto más antiguo que trataba probablemente de un ser divino entendido como cabeza (centro) del *sôma* o cuerpo cósmico, destacando así el carácter físico-ontológico de la salvación. Pero el autor de Col ha cristianizado su figura, de manera que sin negar su carácter cósmico, ha puesto de relieve su importancia redentora humana, como cabeza del cuerpo de la Iglesia. De esa forma rechaza un tipo de gnosos que convertiría a Cristo en un ser divino intemporal. Pero, al mismo tiempo, interpreta a Cristo como creador y redentor cósmico, principio, centro y culmen de la realidad. A través de Cristo, Dios no sólo se ha encarnado (haciéndose hombre), sino que se ha «cosmizado», haciéndose de alguna forma signo y salvación de todo el mundo, como habían puesto de relieve, con una filosofía neoplatónica, los grandes Padres de la iglesia alejandrina.

Cf. P. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, LD 44, Cerf, París 1966, 69-79; M. HENGEL, *Judentum and Hellenismus*, SCM, Londres 1981; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse I-III*, Gabalda, París 1985; T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Gregoriana, Roma 1999; E. SCHWEIZER, *La carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990.

## CREACIÓN

(↗ *sábado*). Todo el mensaje de la Biblia está centrado en la experiencia de la acción creadora de Dios (que es dador de vida, antes que juez) y en la

exigencia de la acción creadora del hombre, que es capaz de responderle, porque aparece como dueño de sí mismo y puede trazar el camino de su propia vida, haciéndose de esa manera a sí mismo. Este descubrimiento del carácter creador del hombre, cuya vida forma parte de la vida\* y despliegue de Dios y no puede ponerse al servicio de ninguna otra verdad o realidad, constituye el punto de partida de la antropología bíblica. Eso significa que el futuro de los hombres no se cierra en el círculo del eterno\* retorno de la vida, ni se encuentra fijado de antemano, sino que han de trazarlo los mismos hombres, al realizarse a sí mismos.

(1) *Génesis*. En el fondo de esa visión está el testimonio de Dios creador: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra era un caos informe. Había tinieblas sobre la faz del océano, y el Espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas. Entonces dijo Dios: Sea la luz, y fue la luz...» (Gn 1,1-3). Frente al Dios creador aparece el caos informe, que podemos entender como nada. Decir que existe nada supone que ya es algo; eso significa que no tenemos más remedio que imaginarla y así la imaginamos como una confusión, como un vacío, como el oleaje loco de aguas que van y vienen.

(2) *De la nada*. Todo el despliegue de la Biblia supone que ese caos (nada) no es un anti-Dios contra el que Dios tuviera que luchar para vencerle; es simplemente nada, aquello que no existe de forma organizada; no es *materia* (del latín *mater*, madre); no es un vientre fecundado, ni un huevo que pudiera dar a luz las nuevas creaturas. Pero sólo 2 Mac, empleando un lenguaje más cercano a la filosofía griega, ha podido decir que «Dios lo ha creado todo de la nada» (LXX: *ouk ex ontôn*; Vulg: *ex nihilo*). Pues bien, sobre ese caos sobrevuela Dios como «espíritu de vida», como aliento, respiración, vida que se expira e inspira, suscitando nueva vida. No había materia, ni huevo cósmico; sólo nada. Pero había Dios y Dios quería expresarse hacia fuera, fuera de sí mismo, haciendo que surgiera el cosmos... dentro de su mismo proceso de vida. Pues bien, la Biblia añade que ese Dios-Espíritu es, al mismo tiempo, Dios-Palabra que se puede decir, que va diciendo cada una de las cosas que son. Al emplear estas dos

imágenes, tomadas de la vida humana (aliento, conversación), el Génesis supone que también los hombres somos creadores, de manera que podemos expresarnos hacia fuera, a través de ese Espíritu, a través de la Palabra.

(3) *Por la Sabiduría, por la Ley.* La tradición sapiencial supone que *Sophia* de Dios (*hokmah*) es la mediadora de la creación y fundamento del sentido/realidad del mundo; por medio de ella ha creado Dios todas las cosas. Pues bien, elaborando un argumento que aparece ya apuntado en Eclo 24, la tradición judía afirmará que Dios ha creado todas las cosas a través de la Ley, es decir, por la *Torah* (Abot 3,14). Éste es un motivo que de alguna forma nos conduce al centro de las grandes religiones y culturas de la historia. Los chinos han interpretado el *tao* y los griegos al *logos* como mediador y centro de toda realidad. Buscan el fondo del ser: quieren descubrir el sentido de lo que existe. Pues bien, para los rabinos ese principio y sentido universal es la *Torah*: ella ofrece a los hombres el *instrumento* capaz de mantener en armonía la vida social, la estructura del mundo; ella es su tesoro, la gran joya donde encuentra su sentido y plenitud todo lo humano, ella es mediadora de la creación. (4) *Por medio de Cristo.* Siguiendo en esa línea, fundados en la experiencia pascual, los cristianos dirán que Dios lo ha creado todo por medio del *Logos* o palabra de Dios que es Cristo (Jn 1,1-3; Col 1,16; Heb 1,1-3). De esa forma asumen el tema judeohelenista de la creación por la Sabiduría o la Ley, pero le dan un sentido distinto: ellos afirman que Dios ha creado todas las cosas en referencia a un hombre, entendido como expresión definitiva de Dios y centro de universo, que recibe así un carácter «antrópico»: todo existe en referencia al hombre Cristo. Esta experiencia, en la que se vincula creación y redención, divinidad y encarnación, constituye la novedad mayor del cristianismo, que ha sido elaborada después por la teología, sobre todo a partir de la tradición alejandrina.

Cf. F. CASTEL, *Comienzos. Gn 1-11*, Materiales de Trabajo, Verbo Divino, Estella 1987; S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, La Aurora, Buenos Aires 1986.

## CRISTIANOS, CRISTIANISMO

Son cristianos aquellos que asumen la experiencia del mensaje, de la vida y de la pascua (muerte/resurrección) de Jesús, llamado el Cristo (= Mesías). Por poner en el centro de su experiencia la figura de Jesús como el Cristo, sus seguidores fueron llamados pronto «cristianos», es decir, los mesiánicos, separándose así de otros grupos de judíos y formando una comunidad autónoma, abierta a los gentiles. El libro de los Hechos supone que ese nombre se utilizó por primera vez en Antioquía (Hch 11,26). También Hch 26,28 y 1 Pe 4,16 presentan a los seguidores de Jesús como cristianos. Partiendo de su origen, podemos afirmar que la experiencia cristiana se inscribe dentro de la judía, aunque introduce en ella unos elementos distintivos, que terminan haciéndola autónoma, a partir de la visión de Jesús como Hijo\* del Hombre y revelación\* suprema de Dios, a través de su vida y su muerte y de la experiencia pascual de los primeros cristianos.

## CRÍTICA BÍBLICA

(> *lecturas bíblicas, métodos, formas, redacción, estructuralismo*). La palabra *crítica*, del griego *krinein*, juzgar, toma actualmente el significado general de investigación, estudio científico, y, en ese sentido, se distingue de los métodos exegéticos antiguos, más vinculados a un tipo de estudio asociativo y alegórico de los textos, tal como aparece en la exégesis rabínica y en la elaboración cristiana de los sentidos\* de la Biblia. Estrictamente hablando, la crítica bíblica se ha desarrollado en Europa y en el mundo occidental a partir de la aplicación de las diversas ciencias al estudio de los libros sagrados, sobre todo desde la Ilustración. Siguiendo los modelos de las tres críticas de Kant (sobre el pensamiento puro, sobre la actividad práctica y sobre la estética), los investigadores han querido penetrar en los textos bíblicos, para discernir y valorar su contenido histórico y práctico, utilizando con ese fin los diversos métodos y formas de la ciencia y del razonamiento humano.

(1) *Estudio histórico-literario.* Este tipo de estudio se ha desarrollado fundamentalmente a lo largo del siglo XIX, aplicándose de un modo especial al Pentateuco (donde ha puesto de re-

lieve la posible existencia de estratos o documentos previos: J, E, D, P) y a los evangelios (donde ha formulado algunas hipótesis muy significativas sobre la relación entre los sinópticos). En esta línea de investigación han venido dominando unos supuestos históricos de tipo evolutivo (lo más complicado proviene de lo más simple) y de carácter literario (se ha supuesto que la Biblia ha surgido a través de un despliegue y desarrollo de textos, que se han ido juntando y desarrollando). Si tomamos como ejemplo los evangelios, este tipo de crítica suele entender la formación de los textos actuales como sigue: al comienzo había pequeñas unidades (breves sentencias y relatos cortos, desligados entre sí) que, a través de fusiones y reforzamientos sucesivos, han ido convirtiéndose en conjuntos literarios o temáticos más amplios y complejos. Partiendo de ese presupuesto y aplicando unos métodos de análisis muy finos, los críticos de esta escuela histórico-literaria fijaron con bastante nitidez los momentos de la génesis y evolución eclesial de las diversas tradiciones de Jesús, atreviéndose a delimitar las unidades subyacentes en el fondo de los textos actuales. Algunas de las viejas formas de entender ese proceso de avance evangélico ya han sido superadas. Sin embargo, muchos elementos del método se emplean todavía y nos parecen confirmados, como aspectos de un primer acercamiento científico al estudio de los textos, distinguiendo matices y momentos en su crecimiento. Desde esta perspectiva, los críticos han fijado los rasgos y la importancia creadora de la primera comunidad judeopalestina, de las comunidades judeohelenistas y de la iglesia posterior de tipo pagano-helenista, en un proceso que ocupa los cien primeros años de la historia cristiana. Situados dentro de ese gran proceso de la Iglesia, los evangelios conservan elementos que han sido precisados en diversos tiempos y lugares, ofreciendo así maneras diferentes de entender al Cristo. Dando un paso más, con la ayuda de este método ha sido posible distinguir, al menos hipotéticamente, diversos documentos escritos, es decir, unos textos antiguos que se encuentran asumidos y reelaborados por nuestros evangelios actuales: la primera redacción de Mt, un posible Proto-Mc, Q o la

fuerza de los logia de Jesús... Un análisis de este tipo sigue siendo primordial en nuestro estudio de los evangelios, tanto en perspectiva histórica (etapas de despliegue de los textos actuales) como en perspectiva literaria (fijación y distinción de documentos previos). Algo semejante sucede en el estudio de las tradiciones y posibles documentos (J, E, D, P) que se pueden encontrar en el fondo del Pentateuco, aunque en este campo no se ha logrado todavía un consenso general entre los investigadores: algunos defienden la existencia de documentos antiguos (el J o Yahvista sería del siglo IX a.C.); otros, en cambio, afirman que no se puede hablar de documentos, sino de tradiciones (sobre todo la deuteronomista y la sacerdotal) que han sido fijadas en tiempos relativamente tardíos.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; A. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración*, Monografías, Verbo Divino, Estella 1983; J. P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

(2) *Historia de las formas*\*. La crítica de las formas (*Formgeschichte*) ha significado un avance decisivo dentro del campo de la crítica histórico-literaria. Comenzó a principios del siglo XX, por influjo de los nuevos estudios sociales y por el descubrimiento del sentido y función de las pequeñas unidades literarias del Pentateuco y de los evangelios, en los que nos fijaremos de un modo especial. Las antiguas hipótesis históricas dejaban lagunas en el estudio de las tradiciones de Jesús y en el proceso de la historia primitiva. Insuficiente se mostraba también la aportación de los llamados documentos previos (Q, Proto-Mt, Mc, etc.). Era preciso utilizar unos supuestos históricos de tipo más preciso. En esa línea, los evangelios se empezaron a tomar como expresión de la creatividad de unas comunidades cristianas que, asumiendo las aportaciones de un Jesús más o menos lejano pero siempre activo y creador, iban formando y conformando ese recuerdo en pequeñas unidades (formas), empleadas en la misión, la catequesis o la misma liturgia de la Iglesia.

Por eso, el método empezó a llamarse historia de las formas, pues estudiaba, organizaba de manera progresiva y valoraba las diversas unidades religiosoliterarias que se encuentran en la base de los actuales evangelios, distinguiendo así apotegmas, sentencias sapienciales, reglas de vida, anuncios escatológicos, palabras proféticas, parábolas, relatos de milagros, etc. Por medio de esas unidades, empleadas en la predicación, el culto o la enseñanza, los cristianos reflejaban su experiencia de Jesús y la expresaban de manera creadora ante los hombres de su tiempo. Estos presupuestos se expresaron y aplicaron a través de unos métodos de investigación que fueron definidos básicamente por H. Gunkel (1862-1923), M. Dibelius (1883-1947) y R. Bultmann (1884-1976), que fueron capaces de trazar unas líneas de continuidad y un orden de conjunto dentro del gran mundo de los redactores del Pentateuco (Gunkel) y de los transmisores del Evangelio en la Iglesia primitiva (Dibelius, Bultmann). Apelaron para eso a la multiplicidad creadora de las comunidades antiguas, que vinieron a mostrarse como verdaderas forjadoras de los evangelios. En esta línea, para seguir insistiendo en los temas del cristianismo primitivo, la figura de Jesús seguía situándose en el origen y en el fondo de la historia de los evangelios, pero acabó corriendo el riesgo de difuminarse o diluirse bajo el peso de las tradiciones posteriores. Más que como testimonio y actualidad pascual de la historia de Jesús, el Evangelio venía a presentarse como signo y resultado de la vida y la misión de las comunidades cristianas primitivas. Por eso, ha sido lógico que algunos investigadores más recientes hayan protestado, buscando los rasgos básicos del Jesús\* de la historia, en el fondo de las tradiciones evangélicas.

Cf. M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984; R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1999.

(3) *Historia de la redacción*. A partir de los años 50 del siglo XX, por agotamiento de la misma crítica formal y por urgencias de la nueva investigación teológico-literaria, ha venido a desarrollarse un nuevo método que pone de relieve la actuación creadora de los re-

dactores de los evangelios (y de los autores de los libros básicos del Antiguo Testamento). A juicio de esta nueva perspectiva, Marcos y Mateo, Lucas y Juan eran más que unos sencillos recopiladores de unidades o formas literarias precedentes. Ellos fueron escritores: verdaderos creadores que, partiendo de unos datos previos, en parte ya fijados por la misma historia de Jesús y por la historia de la tradición comunitaria, crearon unas obras literarias nuevas, de un estilo (o género) que era aún desconocido, suscitando así los evangelios. Los evangelios son escritos peculiares donde el mensaje y vida de Jesús, que aparecía como disperso (quizá difuminado) en las pequeñas unidades anteriores (de la historia de las formas), viene a perfilarse a modo de conjunto, como una buena nueva de salvación para los hombres. Destacando ese nivel, los investigadores de la historia de la redacción han puesto de relieve algo que nosotros juzgamos muy importante: la misma presentación del camino y de la vida de Jesús hizo necesario el surgimiento y despliegue de una forma de literatura nueva que llamamos evangelio. El evangelio es un escrito de recuerdo que traduce y actualiza el camino de Jesús, presentándolo a manera de historia salvadora y de presencia de Dios entre los hombres. Pero el evangelio es también un escrito de acción, de exigencia, una llamada al compromiso de los fieles en el seguimiento de Jesús, dentro de la Iglesia. Para escribirlos era necesaria la experiencia creyente de la misma Iglesia. Pero, al mismo tiempo, resultaba imprescindible la creatividad de unos redactores que fijaran de manera unitaria su visión total de Jesucristo en cada uno de los evangelios. Así lo han destacado autores muy representativos, católicos y protestantes.

Cf. H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1981; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Actualidad Bíblica, Fax, Madrid 1974.

(4) *Estudio estructural y narratológico* (estructuralismo\*, narratología\*). Tomando como evidente la función de los redactores, muchos críticos del último tercio del siglo XX han destacado más la importancia de la estructura formal de

los evangelios como escritos de literatura. Está surgiendo así un estudio nuevo de los textos donde se acentúa la unidad y sentido de los libros (su significado) partiendo del estudio de sus significantes. Basándonos en esos presupuestos y de forma puramente indicativa distinguimos dos modelos de lectura estructural. (a) *Hay un modelo más estructural*, que es propio de aquellos que resaltan la unidad formal del texto evangélico, partiendo de eso que pudiéramos llamar significantes literarios, de tipo estilístico y verbal, como pueden ser las palabras repetidas, las inclusiones, las rupturas textuales, los quiasmos, etc. De ese modo consiguen precisar mejor las claves de unidad del mismo texto que viene a presentarse en forma de conjunto dotado de sentido. Sólo dentro de ese conjunto pueden entenderse cada una de sus partes. Eso significa que el conjunto del texto forma un tipo de unidad en la que puede ponerse de relieve el aspecto narrativo o discursivo, pero destacando siempre la conexiones formales de sus diversos significantes. Se supone así que el redactor posee unas ideas y quiere transmitir las, de manera ordenada, en forma de conjunto significativo. La labor del crítico consiste en descubrir y explicitar el orden y sentido interior de ese conjunto. Desde esa perspectiva el evangelio puede presentarse como texto progresivo (las ideas se explicitan a medida que avanzan), como texto circular (las ideas retornan una y otra vez) o como un conjunto ondulatorio (se van modulando), etc. Evidentemente, en esta línea se destaca el aspecto más teórico (teológico) del texto, concebido como documento significativo para un grupo de creyentes. El análisis estructural ha puesto de relieve las referencias formales y discursivas del texto. (b) *Hay un método más narratológico*. Pero sucede que muchos textos de la Biblia son narraciones y, por eso, la última exégesis ha tenido que elaborar unos métodos más finos de narratología. Eso significa que los textos bíblicos deben estudiarse con los métodos y técnicas que suelen emplearse al estudiar los libros narrativos, lo mismo que otros textos más cercanos a la creatividad literaria (parábolas, himnos, historias de milagros, etc.). Habrá que precisar los simbolismos poéticos, los ritmos de la acción, el papel de los agentes, sus funciones a lo largo del conjunto, etc. La crítica bíblica

había estado en manos de personas con formación teórica, de tipo filosófico y teológico; por eso habían puesto más de relieve los aspectos ideológicos del texto. Pero sucede que los autores de la Biblia han sido, sobre todo, narradores, de manera que para comprender lo que ellos quieren decir hay que tener más en cuenta los métodos narrativos, que han sido más elaborados en el campo de los estudios literarios.

Cf. J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001; C. CHABROL y L. MARÍN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1979; GRUPO DE ENTREVENES, *Signos y parábolas. Semiótica y texto bíblico*, Cristiandad, Madrid 1979; V. MORLA, *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis*, Verbo Divino, Estella 2004; M. NAVARRO, *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica*, SM, Madrid 2003.

## CRÓNICAS

(↗ *historia, sacerdote, Esdras-Nehe-mías*). Los libros llamados de las Crónicas (1 y 2 Cr) están vinculados a la tradición\* sacerdotal de Jerusalén y a las obras de Esdras y Nehemías, con cuyos libros forman un tipo de unidad. Se han escrito básicamente para justificar la restauración sacerdotal y la implantación de la comunidad del templo, en un tiempo relativamente tardío (hacia el siglo III a.C.). Retoman gran parte de los motivos de los libros históricos anteriores (1 y 2 Sm, 1 y 2 Re), pero los reinterpretan desde las necesidades de la nueva comunidad sagrada que se ha establecido en torno a Jerusalén. Comienzan ofreciendo las genealogías de los israelitas legítimos y centran toda la historia de Israel-Judá en torno a la figura de David y la instauración del culto del templo de Jerusalén. David (mesianismo real) y Jerusalén (culto sagrado) son los ejes de la historia israelita. De manera sistemática, las Crónicas condenan la política y las visiones religiosas del reino de Israel (Samaría\*), por lo que han de verse como un intento de rechazar las pretensiones de los samaritanos y de su culto del monte Garizim.

## CRUZ 1. Muerte de Jesús

(↗ *muerte, Jesús*). El signo de la cruz constituye quizá la mayor aportación del cristianismo a la simbología de las religiones. Ciertamente, un tipo

de cruz se ha utilizado desde hace mucho tiempo, como símbolo solar (cruces aspadas, *lauburus*) o como signo de todo el cosmos, especialmente en clave espacial (cuatro líneas abiertas a los cuatro puntos cardinales que se cruzan en un centro). Sin embargo, ninguno de esos elementos constituye el rasgo específico de la cruz cristiana, que ha empezado siendo un signo de tortura y un patíbulo donde Jesús ha muerto, en contra de las expectativas y esperanzas de sus seguidores. Pero esa cruz, con un hombre muerto en ella, siendo en principio el escándalo supremo de la fe, se ha interpretado después, partiendo de la pascua, como símbolo mesiánico y como principio de seguimiento cristiano.

(1) *El escándalo de la cruz* ha sido formulado de manera clásica por Pablo: «Los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles, en cambio, para los llamados, poder y sabiduría de Dios, porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1,22-25). Más aún, Pablo sabe que, conforme a la Ley de Israel, la cruz es una maldición: «Maldito es aquel que ha sido colgado de un madero» (Gal 3,10, con cita de Dt 27,26). Los evangelios han escenificado esa maldición de la cruz en unos relatos de fuerte dramatismo. Los espectadores que pasan ante el Calvario se mofan de Jesús crucificado y, de un modo especial, lo hacen los sacerdotes y escribas, indicando con sus burlas que Dios ha rechazado a Jesús. La cruz no es para ellos un signo de presencia, sino de abandono de Dios: «¡Ay, tú que destruías el templo y lo reedificabas en tres días! ¡Sálvate a ti mismo, bajando de la cruz!... Y de manera semejante, los sumos sacerdotes, riéndose entre sí, con los escribas, decían: ¡A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse! ¡El Mesías! ¡El rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos! (Mc 15,28-32). El mismo Jesús reconoce el escándalo y grita: «*Eloi, Eloi, lemá sabactaní?*», es decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), ratificando con su fracaso y soledad el escándalo de una vida humana sometida a la injusticia y sufrimiento.

(2) *Un escándalo anunciado: era necesario*. Para aquellos que saben leer las Escrituras y la paradoja de la historia humana, la cruz se ha venido a presentar como signo supremo de solidaridad de Jesús con los pobres, llegando a ser de esa manera un símbolo mesiánico. Esto es lo que han descubierto y formulado los cristianos cuando han dicho que *era necesario (dei)*: era necesario que el Hijo del Hombre padeciera (Mc 8,31 par), compartiendo así la suerte de los hombres y mujeres que buscan y fracasan, que sufren y no logran descubrir la verdad. Ellos, los dolientes de la tierra, los perdedores de la historia son ahora la comunidad de Jesús, forman su Iglesia. Ésta no es una necesidad ontológica, vinculada a los mitos del eterno retorno del sufrimiento, sino una necesidad histórica, que la Escritura había ido descubriendo y mostrando en algunos de sus textos más paradigmáticos (el siervo\* sufriendo del Segundo Isaías, el justo perseguido de Sab 2). Este descubrimiento de la necesidad del sufrimiento constituye la primera norma interpretativa cristiana del Antiguo Testamento, el principio hermenéutico supremo de la Iglesia (cf. Lc 24,26.44; Hch 1,16).

(3) *El Cristo crucificado*. Los investigadores no han llegado todavía a un acuerdo total sobre la manera en que Jesús entendió su tarea mesiánica; pero es evidente que el letrado de la cruz: «Jesús nazareno, rey de los judíos» (cf. Mc 15,26 par) ha golpeado la conciencia de los cristianos, de manera que han querido destacar la verdad de ese letrado. Lo que Pilato había hecho escribir en son de burla y condena lo toman ellos como signo de la verdad de Dios. En esa línea se sitúan las más solemnes confesiones de Pablo, que entiende a Jesús crucificado como presencia y revelación suprema de Dios (cf. 1 Cor 1,13.22; Flp 2,8; 3,18). Lo que era escándalo insalvable se convierte así en principio de fe. La cruz es la señal más alta de la presencia de Dios.

(4) *Tomar la cruz*. Desde aquí se puede dar un paso más y afirmar que el camino de la cruz constituye el signo distintivo de los creyentes. Así lo dice Pablo cuando afirma que sólo quiere conocer a Cristo y a Cristo crucificado (1 Cor 2,2), para añadir después que él mismo desea estar y está crucificado con Jesús (cf. Gal 2,20; 3,1). Desde aquí se entien-

den las palabras más novedosas de los sinópticos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará» (Mc 8,34-35). Rehacer el camino de la cruz de Jesús desde su mensaje de Reino, en clave de pascua; ésta es la novedad del cristianismo.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005; H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004.

## CRUZ 2. Signo de Dios

(↗ *Dios, encarnación, pasión, resurrección*). A partir de la experiencia cristiana primitiva, expresada por Pablo y los sinópticos, lo mismo que por el evangelio de Juan (cf. Jn 12,32), la cruz ha venido a presentarse como signo de Dios y de la salvación de los hombres.

(1) *Podemos presentar a Dios sin cruz, como una esfera*, encerrado en su quietud eterna, sin dolores ni problemas, sin cambios ni muerte en el mundo. Notas suyas serían la inmutabilidad, autocontemplación y poderío: lo tiene todo y por tanto nada necesita. Frente a los restantes seres que ha creado, él se enclaustra inexorable en su propia perfección. Un Dios así, sin Cruz ni amor, es para muchos hombres y mujeres de este tiempo un enemigo. Pero el Dios de Jesucristo se introduce por la Cruz en nuestra historia y muere dentro de ella en favor de los humanos. Es un Dios de libertad, no es poder que goza obligando a que los otros le rindan reverencia, sino amor que se ofrece en gratuidad, abriendo así un espacio de vida compartida para todos.

(2) *Los cristianos confiesan que Dios se expresa (se realiza humanamente) en la historia salvadora de la Cruz de Cristo*. Así entienden la Cruz como un momento integrante del proceso de amor, que brota del Padre, suscitando al Hijo como ser distinto de sí mismo y capaz de responderle. El mismo Padre se regala (se pierde) dando su vida a Jesucristo: no clausura para sí riqueza alguna, no conserva egoístamente nada, sino que entrega a Jesús todo lo que tiene para que él pueda realizarse li-

brememente. El Hijo Jesús, que ha recibido la vida del Padre, se la ofrece nuevamente, poniéndose en sus manos cuando entrega su vida por el Reino (en favor de los humanos). Entendida así, la Cruz, como expresión de entrega personal (poner la vida en manos del otro), pertenece a la esencia del amor, forma parte del misterio interno de Dios, entendido según Jn 17 y Mt 11,25-27 como amor del Hijo y del Padre. Dios es amor y no hay amor sin que el amante ofrezca su vida al amado, como el Padre que se entrega absolutamente al Hijo. No hay amor sin que el amado responda en acogimiento y confianza (Jesús se ofrece al Padre, poniéndose en sus manos). Esto es lo que aparece representado y realizado humanamente en la Cruz. Eso significa que la cruz pertenece al misterio de Dios. En ella se expresa el don del Padre que regala su vida al Hijo (poniéndose en sus manos) y el don del Hijo que responde, devolviéndole la vida.

(3) *Históricamente, Jesús ha expresado la cruz del amor divino en formas de dolor y muerte violenta*. Ha querido vivir y ha vivido el amor divino (gratuidad, plena confianza) en medio del conflicto y egoísmo de la historia. Así ha entregado su vida en amor, dejándose matar por el Reino, en cruz que se vuelve asesinato. De esa forma ha expresado el amor pleno del Padre desde la conflictividad de una historia de violencia. Dios ha realizado su misterio de amor (Cruz pascual) dentro de una historia de violencia (Cruz de pecado). Humanamente mirada, la Cruz concreta de Jesús nace del pecado: él muere porque le han matado, como víctima de un asesinato donde se condensan todas las sangres de la historia (cf. Mt 23,35). De esa forma, en un plano histórico, la cruz es resultado de la lucha humana y expresión de la maldad más alta (pecado original) de la historia. Pero, mirada en otro plano, ella aparece como Cruz pascual: momento en que se expresa y culmina el amor de Dios dentro del mundo. Precisamente allí donde los hombres quieren imponerse por la fuerza, instaurando su violencia, revela Dios su amor y Jesús le responde en amor pleno, muriendo en favor de ellos. Ambas cruces (la del pecado y la de la pascua) son inseparables y forman la única Cruz del Hijo de Dios (del amor trinitario) dentro de la historia.

Por ella ha expresado Jesús su amor mesiánico en clave de gratuidad (ha muerto por el Reino) y el Padre Dios le ha respondido de forma salvadora, acogiéndole en la muerte y resucitándole en su amor (Espíritu Santo), para bien de los hombres.

(4) *La necesidad de la cruz es necesidad de gracia y no de imposición o destino cósmico.* Según eso, el *dei* (era necesario: cf. Mc 8,31 par; Lc 24,7.26) forma parte del misterio de la gracia de Dios que sólo puede relacionarse con los hombres en gesto de amor que se entrega y da vida. Mirada así, la cruz pertenece al tiempo primigenio de la realización de Dios que sólo existe amando de manera creadora. Por eso, la Cruz no es algo que Dios ponga a la fuerza sobre las espaldas de los otros, reservándose egoístamente un gozo sin Cruz, sino que ella constituye el centro y camino del misterio divino: sólo siendo Cruz en sí Dios puede ofrecerla a los humanos para que en ella culminen su existencia. Lo contrario podría ser sadismo. Por la Cruz, sabemos que el hombre sólo es dueño de sí mismo y creador de vida en la medida en que se entrega, como semilla de vida, en favor de los otros: «si el grano de trigo no muere...» (Jn 12,24). Sólo quien pierde su vida para bien de los demás la encuentra y recupera.

(5) *La Cruz, una experiencia trinitaria. Retablo de la Cartuja de Miraflores.* El signo de la cruz ha sido interpretado de muchas formas a lo largo de la historia cristiana, como pone de relieve el modelo exegético de la *Wirkungsgeschichte* o historia del influjo del texto. Escogemos como ejemplo una representación clásica: el retablo mayor de la Cartuja de Miraflores, en Burgos, Castilla. Dentro del óvalo de la divinidad, el Padre y el Espíritu, revestidos de símbolos reales, sostienen la cruz. Por encima sobrevuela el pelícano de Dios, la vida como entrega de muerte y como nuevo nacimiento donde se supera la muerte. En la parte inferior aparecen, como entrando en el óvalo sagrado, la madre de Jesús y el discípulo querido, signo y compendio de la Iglesia. El óvalo de Dios es un mandala: el círculo de Dios, completo en sí, pero abriéndose por la cruz de Jesús hacia la Iglesia. Dios es amor en sí mismo, Padre, Hijo y Espíritu, un Dios a quien nadie ha visto, pero que se abre y manifiesta por Jesús crucificado, que

brota de su mismo seno divino (cf. Jn 1,18). Como dice Pablo, los judíos quieren obras, señales poderosas del Dios creador; los griegos buscan sabiduría, conocimiento del misterio, pero «nosotros predicamos al Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos, necesidad para los griegos (los gentiles). Para nosotros, los elegidos, es Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque lo necio de Dios es más sabio que los hombres y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1,23-25). Cristo crucificado es la sabiduría, justicia, santidad y redención de Dios (1 Cor 1,30). Pero hay algo más: el Dios de la Cruz de la Cartuja es un Dios que se hace presente como misterio trinitario. Comencemos por los dos extremos, donde están el Padre y el Espíritu, como contrapuestos, formando las dos alas de la divinidad, sosteniendo la cruz de Jesucristo. Ambos, unidos y distintos, Padre y Espíritu son los portadores del misterio. El Padre aparece con los rasgos de gran sacerdote del Antiguo Testamento que recibe la ofrenda de Jesús y le sostiene en el momento mismo de su muerte. El Espíritu presenta también rasgos personales y así forma la pareja o complemento de Dios Padre; lleva en su cabeza la corona imperial, como signo de plenitud, expresión del mundo nuevo que surge por la entrega de Jesús, el Cristo; por otra parte, él aparece como joven todavía no sexuado o, quizá mejor, como doncella, mostrándose así como rostro femenino y materno de Dios. Ciertamente, Dios desborda todas las figuras y representaciones sexuales de la tierra, pero puede presentarse como Padre masculino y como Espíritu femenino, que se reflejan de algún modo en las dos figuras inferiores del retablo, la madre de Jesús y el discípulo amado, que, como hemos dicho, penetran en el óvalo de la divinidad. Pero, dicho esto, debemos añadir que sólo podemos hablar del Padre y el Espíritu mirando al Hijo crucificado a quien ellos sostienen, como amor encarnado que se entrega por los hombres. Eso significa que sólo podemos comprender a Dios mirando hacia la cruz. Y sólo entenderemos la cruz si la miramos desde Dios. Teniendo eso en cuenta podemos volver hacia lo alto de la escena, donde vemos el pelícano de Dios. No es la paloma del Espíritu Santo, sino el ave de la divinidad total, que preside sobre el misterio, indicán-



donos sus rasgos primordiales. Conforme a una tradición antigua, el pelicano se hiere hasta morir, dando su sangre para que de esa forma puedan crecer y alimentarse los polluelos (hijo) con la vida de su madre. Así sucede en Dios: es la vida que se entrega hasta la muerte, haciendo posible el surgimiento y despliegue de la vida. Se entrega Dios por nosotros en Cristo, como pelicano de amor que muere para dar vida a los hombres. En este contexto, queremos recordar que en el Antiguo Testamento el pelicano era un ave impura (cf. Lv 11,18; Dt 14,17). Aquí aparece, en cambio, como signo de Dios.

Cf. M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002; J. MOLT-MANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; X. PIKAZA, *Éste es el Hombre. Cristología Bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», *MS III*, 2,143-336.

## CUARENTA DÍAS. Tiempo pascual

(↗ *resurrección, ascensión, Pentecostés, Lucas*). El símbolo de los cuarenta años, como tiempo de una generación larga, está vinculado a la prueba de los israelitas en su paso por el desierto, hasta la entrada en la tierra prometida (cf. Ex 16,35; Dt 1,3; Jos 5,6). La Biblia alude también a cuarenta días y cuarenta noches, como tiempo de la ira de Dios (Gn 7,4.12) o de su revelación a Moisés en la montaña (cf. Ex 34,28; Dt 9,9). La tradición sinóptica recuerda los cuarenta días de la tentación de Jesús en el desierto (Mt 4,2 par).

(1) *El orden lucano de la pascua*. Lucas ha recogido el símbolo y lo aplica al tema de la pascua, suponiendo que Jesús se apareció a sus discípulos, de un modo continuo, durante cuarenta días, para luego subir al cielo (ascensión\*). De esa forma puede hablar de los cuarenta días en que Jesús se ha manifestado a los hombres, en el comienzo de la Iglesia, distinguiendo en Lc 24 y Hch 1-2 tres momentos o tiempos del despliegue pascual. (a) Pascua como experiencia del resucitado. Se extiende durante cuarenta días, que así aparecen como tiempo fundante de la Iglesia. (b) Ascensión como signo de culminación pascual: Jesús no se aparece ya como al principio, está en la gloria de Dios. (c) Pentecostés: Jesús envía el

Espíritu Santo desde el Padre. Como Señor escatológico y también como Hijo de Dios, puede ofrecer a los hombres la gracia de su vida, el don de su Espíritu.

(2) *Un límite para la pascua*. A fin de presentar el despliegue pascual de esa manera, Lucas ha tenido que poner un límite al período primero, de estado naciente, de la Iglesia pascual. En un primer momento no hacían falta unas fronteras entre tiempo pascual y tiempo tras la pascua. Después de la resurrección, todo tiempo era pascua para los creyentes que vivían esperando la parusía en Galilea (Mc 16) o que se extendían desde Galilea a todo el mundo, llevando con ellos la presencia de Dios, que se les había manifestado como poderoso para siempre en la montaña de la pascua (Mt 28,16-20: Jesús no se había ido, sino que permanecía con los suyos). Por eso, lo mismo que se había mostrado en el principio a las mujeres y a Pedro, y al resto de los discípulos, Jesús podía seguirse revelando para mostrar nuevos caminos y experiencias dentro de la Iglesia. Pero, en un momento dado, una vez que los creyentes fueron tomando distancia en relación con los principios de la Iglesia, resultaba necesario precisar las fronteras del primer tiempo de pascua, para distinguirlo de las etapas posteriores. Así lo había hecho, en otra perspectiva, el mismo Pablo, cuando interpretaba su visión de Jesús resucitado como la última de todas, el cierre de la pascua (1 Cor 15,3-8). Pues bien, el tiempo pascual, que para Pablo había durado unos tres años (hasta que él mismo vio a Jesús), habría durado según Lucas sólo cuarenta días. Conforme a esa visión de Lucas, la experiencia pascual de Pablo ya no formaba parte del despliegue originario de la Iglesia.

Cf. A. JÁUREGUI, *Testimonio. Apostolado. Misión. Justificación del concepto lucano apóstol-testigo de la resurrección*, Mensajero, Bilbao 1973; V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento I-II*, CSIC, Madrid 1943.

## CUERNOS

En el Oriente antiguo, el cuerno es signo de poder y se encuentra vinculado al sol (sus rayos son como cuernos), al altar (con cuatro salientes que son símbolo de fuerza: Ex 27,2), a los animales

poderosos (toro) y a los hombres capaces de expandir su dominio (cf. 2 Cr 18,10; Ez 34,21). Resultan especialmente significativos en los textos apocalípticos, donde los cuernos son signo de los diversos poderes perversos que dominan en el mundo (cf. Dn 7,7; 8,4; Zac 1,18-21). Así aparecen en el Apocalipsis. (1) *Cuernos del altar*. Desde uno de los cuernos del altar (signo de Dios y de los sacrificados) sale una voz fuerte que pone en marcha el juicio de la historia (Ap 9,13). (2) *Cuernos del Cordero-Carnero*. Paradójicamente, el Cordero sacrificado (falto de poder) se presenta como portador del más alto poder: sus siete cuernos y ojos son expresión de su omnipotencia, Espíritus de Dios enviados a toda la tierra (Ap 5,6: en contra de Gn 22,13, donde aparece un cordero débil, atrapado por los cuernos). (3) *Son perversos* los siete cuernos del Dragón\* y los diez cuernos de la primera Bestia\* (Ap 12,3; 13,1), que quieren elevarse contra Dios, y los dos cuernos de la segunda Bestia que se quiere mostrar como Cordero (13,11). Juan se ha esforzado por identificar en concreto algunos de los cuernos de la Bestia (17,3-16), mostrando que son lo contrario de aquello que pretenden: expresión de suprema impotencia.

## CUERPO Y ESPÍRITU

(↗ *antropología, alma, eucaristía*).

La Biblia no ha desarrollado una antropología dualista, separando el cuerpo del alma\* o espíritu\*, sino que concibe al ser humano (varón y mujer) como unidad personal. En ese sentido, el cuerpo no es algo que el hombre «tiene», sino el mismo ser del hombre en su dimensión cósmica (barro de la tierra). Hay un tipo de corporalidad que pasa y termina y que puede incluso vincularse con el pecado. Pero la corporalidad radical pertenece al ser del hombre: viene de Dios que ha modelado el cuerpo humano, forma parte de su historia\* (de sus relaciones con los otros hombres) y queda asumida en la resurrección\*. El Nuevo Testamento utiliza dos palabras para hablar de cuerpo.

(1) *Sarx* es el cuerpo en su debilidad humana, cuerpo que está vinculado con la sangre y que es incapaz de conocer los misterios de Dios (Mt 16,17); sin embargo, en contra de las tendencias gnósticas, el cuerpo no es malo, sino que pue-

de entenderse y se entiende como expresión de unidad interhumana (hombre y mujer forman una *sarx*: Mc 10,8). El mismo *Logos* de Dios se ha hecho *sarx*, encarnándose así en la debilidad de la vida humana (Jn 1,14), y, de esa forma, Jesús ha podido decir, por experiencia, que la *sarx* es débil (cf. Mc 14,28).

(2) *Soma* es el hombre entero, en cuando distinto de cada uno de sus miembros tomados por aislado (cf. Mt 5,29-30). El *soma* es el hombre en su identidad, como distinto de las cosas que tiene, de los vestidos que se pone (cf. Mt 6,22-26). Especial importancia recibe el *soma* en dos contextos, vinculados entre sí, uno eucarístico y otro eclesial. Jesús dice ante el pan «esto es mi *soma*», en el sentido de corporalidad que se abre y se entrega a los demás, para compartirla con ellos (cf. Mc 14,22 par); éste es el *soma* que la mujer unge para la resurrección, apareciendo así como signo de la corporalidad pascual de Jesús y los cristianos (cf. Mc 14,8; Jn 20,14). El cuerpo de Jesús resucitado se expresa en la Iglesia, de tal forma que en ella hay muchos pero forman un solo cuerpo, que es el mismo Cristo (cf. Rom 12,5; 1 Cor 10,17; 12,2). La carta a los Efesios ha desarrollado este simbolismo, pero distinguiendo ya entre Cristo, que es la cabeza, y el cuerpo que es la Iglesia (Ef 4,15-16). En ese contexto se sitúa la gran formulación sobre la unidad teológica (divina y humana) de la Iglesia: «Esforzaos por guardar la unidad del Espíritu, en el vínculo de la paz. Hay un sólo cuerpo y un Espíritu, como es una la esperanza de vuestra vocación, a la que habéis sido llamados. Hay un Señor, una fe, un sólo bautismo. Hay un Dios que es Padre de todos» (Ef 4,3-6). La unidad de Dios Padre y la Unidad del Señor Jesús (expresada en fe y bautismo) se convierte por medio del Espíritu en unidad del cuerpo que es la Iglesia.

Cf. M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978; J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1968.

## CULTURA Los primeros oficios

(↗ *antropología*). Una parte considerable de la exégesis bíblica de los últimos decenios se ha venido moviendo

en un nivel de «antropología cultural», utilizando para ello un amplio material comparativo, sobre todo desde la perspectiva del estudio de las instituciones y formas de vida del entorno del Mediterráneo antiguo, para distinguir las de las formas de vida del mundo germano o anglosajón del que provenían la mayor parte de los exegetas anteriores. De esa manera, los nuevos exegetas quieren evitar el peligro de confusión cultural, que se ha dado siempre que han querido entender el mundo bíblico a partir de sus propias experiencias o visiones de la vida (como si su cultura fuera universal). Desde esta nueva perspectiva, se han podido poner más de relieve los elementos culturales de fondo que aparecen en el relato bíblico.

(1) *Caín y Abel. Agricultores y pastores.* Conforme al relato de Gn 4, Caín era agricultor y Abel pastor, de manera que aparecen como representantes de los dos primeros tipos de cultura (trabajo y vida), desde la perspectiva del Mediterráneo oriental. (a) La cultura de los pastores (como Abel) sigue estando en el fondo de toda la Biblia, y así la encontramos en los relatos del nacimiento de Jesús (Lc 2,15-20) y en varias parábolas y relatos simbólicos de su evangelio (cf. Mt 25,32; Mc 6,34; Jn 10,11-16). (b) Cultura de agricultores y ciudadanos. Pero la Biblia en su conjunto no es libro de pastores sino de agricultores y ciudadanos.

(2) *La estirpe de Caín. Agricultura y ciudad.* En su conjunto, la Biblia ha desarrollado más la línea cultural de Caín, vinculada con la agricultura y la ciudad: «Y conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc; y edificó una ciudad, y llamó el nombre de la ciudad con el nombre de su hijo, Henoc. Y a Henoc le nació Irad, e Irad engendró a Mehujael, y Mehujael engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lamec. Y Lamec tomó para sí dos mujeres; el nombre de una fue Ada, y el nombre de la otra, Sila. Y Ada dio a luz a Jabal, el cual fue padre de los que habitan en tiendas y crían ganados. Y el nombre de su hermano fue Jubal, el cual fue padre de todos los que tocan arpa y flauta. Y Sila también dio a luz a Tubal-Caín, artifice de toda obra de bronce y de hierro; y la hermana de Tubal-Caín fue Naama. Y dijo Lamec a sus mujeres: Ada y Sila, oíd

mi voz; Mujeres de Lamec, escuchad mi dicho: A un varón mataré si me hieren y a un joven mataré si me golpean. Si siete veces será vengado Caín, Lamec en verdad setenta veces siete lo será» (Gn 4,18-24). Perseguido por la sangre de su asesinato (cf. Gn 4,14), Caín busca la seguridad y, por eso, con el nombre de su hijo (Henoc), construye la primera ciudad, con lo que implica de instituciones defensivas (ejército y murallas), económicas, sociales y religiosas, con mercados, sacerdotes y jueces (cf. Gn 4,17). Pues bien, la ciudad, maravilla de cultura, implica un salto cualitativo en la vida de los hombres. Ciertamente, ella evita unos riesgos de violencia (Caín y los suyos se protegen en sus muros), pero, al mismo tiempo, crea otros (necesita ejército, policías...). De esa forma hemos pasado del paraíso, que era un huerto extendido hacia toda la tierra (Gn 2-3), a la ciudad, como espacio compacto de vida política. La historia no está ya regulada por pastores y agricultores, sino por los habitantes de la ciudad, por Henoc, héroe de leyenda. Se supone que la primera ciudad vive de la agricultura del entorno, de manera que los descendientes de Caín (que fue agricultor) podrán interpretarse como agricultores reunidos en torno a un núcleo urbano (en contra de Abel que era pastor).

(3) *Los oficios de los hijos de Caín.* Pues bien, desde esta perspectiva de la ciudad y su *hinterland* o espacio de influjo ciudadano se interpretan ahora los restantes oficios de los nietos de Caín, vinculados con grupos que, estrictamente hablando, no pertenecen a la ciudad, pero que están vinculados con ella y son necesarios para su cultura. Éstos son los grupos de los «nietos de Caín», hijos de Lamec, estrechamente vinculados por sus nombres (Jabal, Jubal, Tubal). (a) Jabal es el antepasado de los *pastores nómadas*, que no son ya simplemente autónomos como Abel, sino que forman un grupo o institución social: habitan en tiendas, fuera de las instituciones ciudadanas, pero están en relación con ellas. (b) Jubal es padre de los músicos, que forman también una especie de tribu separada, especializada en celebrar la vida, en el plano de la fiesta y quizá de la religión. (c) Tubal(-Caín) es el padre de los forjadores de metales (hierro y

bronce), que sirven también para fines pacíficos pero que se emplean de un modo especial para la guerra. Así aparece la complejidad de la cultura, que ha brotado del primer asesinato. Hay en esta división (ciudad y pastores, músicos y metalúrgicos...) algo que es hermoso, como un abanico de vida; pero, al mismo tiempo, todo ese despliegue aparece como peligroso y fatídico. Las nuevas formas de vida cultural no nacen como signo de gratuidad, sino que derivan del deseo de violencia, como indica el canto de Lamec\* (Gn 4,23-24), el padre de las tres nuevas formas culturales, vinculadas al dominio del hombre sobre las mujeres (y a la lucha de los hombres por mujeres). Esas culturas implican un sometimiento femenino, que se expresa por la poligamia impuesta, pues el matrimonio ya no se concibe como diálogo entre un varón y una mujer, sino como imposición y dominio de un varón sobre varias, a las que sujeta y defiende con su ley de venganza. Surge así el orden patriarcal, entendido como poder del varón sobre las mujeres, del padre sobre los hijos. La ley ratifica el talión de venganza de los fuertes; la ciudad (o Estado) sirve para organizar la violencia, igual que el matrimonio. No hay posibles evasiones, ni en línea contracultural (pastores), ni artística (músicos, literatos...), ni técnica (herrerros...). Todo lo que el hombre construye es expresión de su violencia, en un mundo donde él vive por gracia (porque Caín fue perdonado).

Cf. V. H. MATTHEWS y D. E. BENJAMÍN, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*, Sal Terrae, Santander 2004; J. B. PRITCHARD (ed.), *La Sabiduría del Antiguo Testamento*, Garriga, Barcelona 1966, edición reducida de ANET: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, University of Princeton NJ 1950; M. QUESNEL y Ph. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura I. Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002.

## CURACIONES DE JESÚS

(↗ sanador, exorcismos, milagros, carismáticos). Sin duda, Jesús fue un sanador. Curó a varios tipos de enfermos, aquejados de dolencias vinculadas con la movilidad (cojos, mancos, paralíticos), con la falta de comunicación (ciegos, sordos, mudos), con la limpieza religiosa (leprosos, hemorroides) y especialmente con trastornos

que en aquel tiempo solían vincularse con espíritus (endemoniados). Así penetró en el submundo de los posesos, neuróticos o locos multiformes que parecían dominados por un poder perverso. No intentaba resolver un problema teórico abstracto (sobre magia, racionalidad o ciencia), sino expresar el poder creador de Dios, ofreciendo a los enfermos la buena noticia de que el tiempo de opresión ha terminado y viene el Reino (cf. Mc 1,15). Fundado en el Dios de amor, a quien llamaba Padre, Jesús se introdujo en el espacio de la humanidad más sufriente, apareciendo como signo de un Dios que es, al mismo tiempo, creador (supera el nivel de aquello que existe ya como algo dado) y misericordioso (se introduce en la humanidad sufriente). Desde ese contexto se entienden las notas de su acción trascendente al servicio de los enfermos.

(1) *Jesús no quiso competir con los sanadores del entorno*. Algunos judíos modernos como Vermes comparan a Jesús con otros galileos hacedores de milagros (Honi y Janina ben Dosa), a quienes los rabinos citaron con recelo y marginaron, pues ponían en riesgo la seguridad legal y ortodoxa del pueblo. También a Jesús le acusaron de heterodoxia, porque pensaban que sus milagros podían desestabilizar el orden social (cf. Mc 3,22-30). Su tarea como carismático les parecía poco importante y, además, era peligrosa ante la buena ley de los escribas. Curanderos, exorcistas y magos existían en su tiempo y uno más no hubiera aportado casi nada. Sin rechazar a los curanderos (sin condenarles), Jesús se descubrió mensajero de Dios, su delegado, no para imponer su fuerza sobre el mundo (y resolver con fuerza los problemas), sino para expresar su amor en gratuidad y apertura a los enfermos, superando así el plano del juicio. Ciertamente, otros curaban también, como se dirá más tarde de Apolonio de Tiana; pero solían hacerlo justificando el orden existente: un poder fuerte se destruye con otro, una violencia con otra mayor; de esa forma acababan siendo hombres de ley o imposición sagrada. Jesús, en cambio, curaba por pura gracia, sin imponer sobre nadie el poder de lo divino, sino ofreciendo el gozo de la vida a los excluidos del sistema, para mostrar así la generosidad

de Dios. Juan Bautista había prometido la llegada del Más Fuerte (Dios o su enviado), que sería capaz de imponerse con violencia sobre el Diablo (cf. Mc 1,7 par). Las curaciones de Jesús son un signo profético de vida, en la línea de Elías y Eliseo (cf. Lc 4,16-30), no un gesto material (división del Jordán, caída de muros de Jericó-Jerusalén) o celeste, como otros querían (cf. Mt 12,28 par; 16,1 par; Mc 13,22 par). Por eso, Jesús no actúa como Fuerte en un plano de este mundo, haciendo milagros mayores que los anteriores, superando por su potencia mágica más alta a los magos del entorno (como se decía que había hecho Moisés con los magos de Egipto), sino al contrario: ha vencido al Diablo con la debilidad creadora de su amor. Sus milagros no son expresión de violencia o talión, sino de gratuidad: la señal de Dios es la vida de los antes excluidos y expulsados.

(2) *Las sanaciones de Jesús son signo de transparencia personal y comunicación escatológica.* Jesús deja que los hombres y mujeres se iluminen ante sí mismos, que se acepten, que vean desde Dios, dejando que se exprese la fuerza de su vida interior y que de esa forma vivan. Jesús quiere que los hombres puedan relacionarse de manera limpia, que anden unos hacia otros, que se escuchan y hablen, es decir, que sean, que vivan. Por eso, lo que llamamos sanaciones o milagros no son cosas que se hacen, sino realidades que acontecen; no se imponen o exigen, sino que emergen y actúan desde su misma gratuidad. No son señal de una potencia que puede manejarse (como quiere Simón Mago: Hch 8,4-25), sino revelación de la Vida que se entrega sin dominarnos, ofreciéndose a todos, especialmente a los pobres y enfermos. Las sanaciones son comunicación escatológica: expresan la certeza de que ha llegado el Reino, Dios se ha revelado en concordia y gratuidad, dándonos vida. Éste es el principio y meta de todos los milagros: que los hombres puedan asumir el don de la vida, comunicarse entre sí, en gratuidad, ayudando a los más pobres y empobrecidos, desde el don de lo divino (como suponen Mt 25,31-36 y Sant 1,27). Jesús no se ha sentido Mesías al ver los milagros que hacía, sino al contrario: ha podido realizar y ha realizado milagros porque estaba convencido de que Dios le enviaba para anunciar e ini-

ciar su Reino. Por eso, no los utiliza como demostración, ni los realiza cuando se lo exigen, como prueba de su autoridad y su misión (cf. Mt 12,38-39; 16,1 par), pues eso los haría antimilagro (imposición y dictadura sacral), sino como signo y comunicación de amor, dejando que la misma gracia actúe y que los hombres se comuniquen (vivan y se amen, se perdonen y acepten) por gracia.

(3) *Las curaciones de Jesús van en contra de un tipo de orden legal defendido por algunos escribas de Jerusalén,* expertos en la ley israelita, partidarios del orden que proviene de la fuerza, dispuestos a expulsar y controlar a los distintos, impuros y enfermos. Esos escribas aprobarían un tipo de curaciones hechas por ley (en este caso por ley sagrada), unas curaciones que se pudieran catalogar como tales, poniéndolas al servicio de su propia verdad, inscribiéndolas en sus propios libros. Esos milagros serían una prueba al servicio de la verdad del sistema. Pues bien, en contra de eso, unos milagros que se pudieran probar por ley no serían milagros, sino expresiones de esa misma ley o gestos satánicos... Los milagros son experiencia de pura gratuidad: no sirven para otra cosa, no se pueden imponer ni demostrar, son acontecimientos de vida. El milagro de Jesús consiste, precisamente, en acoger a los impuros en cuanto impuros, a los enfermos en cuanto enfermos, apelando para ello a la gracia, es decir, al don humilde, gozoso, universal, del Dios Padre. En el fondo, el milagro es la misma vida del hombre que desborda todos los niveles de la física, la química y la biología.

(4) *Valor actual de las curaciones de Jesús.* Ésta es la novedad permanente de Jesús frente a un viejo judaísmo y un nuevo cristianismo que sigue elevando cercas, defendiendo el poder y prestigio de los puros sobre los manchados, de los sanos frente a los enfermos. Esos milagros expresan su *autoridad sanadora*, son signo de la nueva limpieza, que destruye los sistemas sacrales con su división de clases. Ellos valoran tan sólo al ser humano: muestran que no importa la sacralidad del templo (sacerdotes), ni la legalidad de los escribas, sino la *pureza* que brota del corazón (cf. Mt 5,8), donde encuentran un lugar los expulsados por sacer-

dotes y letrados. La salud, que para otros se hallaba al servicio del sistema, dentro de una estructura de castas (o semicastas) sacrales, es para Jesús signo y presencia del Reino: que los humanos puedan vivir en libertad, en espontaneidad corporal, sin que nadie les vigile y defina; que sean ellos mismos, que desplieguen el poder del propio cuerpo, en servicio mutuo. Ciertamente, en un sentido, son débiles y están amenazados. Pero en otro son lo más grande: Jesús les ofrece el Reino para que puedan ver y andar, sentir y amar, sin que otro (sistema o sacerdote) les domine desde fuera. Por eso, cura (proclama el poder de la salud), superando las barreras sacrales y sociales. Los milagros son autoridad de Reino, signo de Dios. Jesús los realiza como *creador* de humanidad, sobre hombres

y mujeres amenazados por la muerte. Así ofrece a los humanos una experiencia de gracia, que les capacitan para situarse ante las fuentes de la vida, en esperanza de resurrección.

Cf. S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession, Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; H. C. KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico II*, Verbo Divino, Estella 2000; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Mineápolis 2000; G. H. TWELFTREE, *Jesus, the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; *Jesus the Miracle Worker: a historical and theological study*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999; G. VERMES, *Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1997.



## DANIEL

(↗ *macabeos, juicio, Hijo del Hombre, Susana, Bel*). El nombre de *Daniel* (= *Juicio de Dios*) aparece ya en la cultura de Ugarit y tiene un origen y trasfondo preisraelita (cf. Ez 14,14.20; 28,3). Pero un grupo de judíos, celosos de su tradición e identidad, lo escogió para presentar su visión de Dios y su experiencia histórica. Eran judíos que estaban convencidos de que llegaba el fin del tiempo. Las contradicciones resultaban insolubles; el pecado de los gentiles había llegado al límite más alto; no se alcanza nada por la guerra (como querían los macabeos); la pura conversión de los piadosos resulta insuficiente. Sólo había una salida: el juicio de Dios. Desde este contexto se entienden las tres partes de las que consta el libro actual, que está escrito, significativamente, en tres lenguas: en hebreo (Dn 1,8-12), arameo (Dn 2-7) y griego (LXX Dn 3,25-90 y 13-14).

(1) *Daniel apocalíptico* (Dn 7-12). Puede datarse con toda precisión entre el 167 y 164 a.C., en tiempos de la crisis antioquena, cuando una parte del pueblo había decidido renunciar a la separación israelita, aceptando la ley universal del helenismo; apoyados por el rey helenista de Siria, Antíoco IV Epífanes, ellos quieren convertir la ciudad de Jerusalén en una polis griega, con los mismos derechos que Antioquía. Lógicamente, el templo de Jerusalén pierde su carácter exclusivamente judío: sobre el altar de los sacrificios se construye un ara pagana; se identifica a Yahvé con Zeus Olímpico y se prohíben las leyes/costumbres que han marcado desde hace tiempo el particularismo judío: circuncisión, reposo sabático, normas de pureza alimenticia (prohibición del cerdo, etc.). Algunos judíos prefieren dejar sus leyes particularistas, diciendo que Yahvé es igual que Zeus y abriendo su vida hacia formas de simbiosis cultural he-

lenista. Otros, como los macabeos, defienden con armas la distinción israelita. Nuestro autor, que parece representante de los *hasidim* o piadosos (cf. 1 Mac 2,42; 7,13-14), apoya en un momento la rebelión armada (cf. también 2 Mac 14,6), pero después la rechaza, proclamando, por encima de la violencia humana, la irrupción final de la justicia vengadora. De esa forma elabora uno de los textos más impresionantes de la historia de Occidente, con símbolos básicos como el de la llegada del Hijo\* del Hombre (Dn 7) o la resurrección\* final (Dn 12,1-3).

(2) *Daniel sapiencial* (Dn 1-6). Aprovechando el contexto anterior, algunos judíos de la diáspora de Babilonia han elaborado bellas historias en torno a un Daniel sabio que entiende el sentido oculto de la realidad, descubriendo y revelando la marcha de la historia. Esta parte del libro puede retomar tradiciones anteriores, pero las elabora en la línea de unos judíos de tipo más sapiencial (sabiduría\*), interesados en la separación respecto al mundo pagano (abstinencia\* de comidas) y en la fidelidad de Yahvé por encima de los ídolos. En ese contexto se inscriben temas tan importantes para la cultura de Occidente como el de la estatua de oro (Dn 2), el festín de Baltasar (Dn 5) o el de la salvación de los testigos de Dios en el horno ardiente o el foso de los leones (Dn 6,17-25).

(3) *Añadidos griegos*. Algún tiempo más tarde, al traducirse la obra al griego, en la edición de los LXX, se añadieron algunos textos y capítulos muy significativos, como la oración penitencial de Azarías y el canto\* de las criaturas (Dn 3,24-90), la historia de Susana\* o la parodia de Bel\* y el Dragón\* (Dn 13-14).

Cf. L. A. SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas II*, Cristiandad, Madrid 1980, 1221-1308; J. J. COLLINS, *Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1984; M. DELCOR, *Daniel*, SB, Gabalda 1971; P. GRELOT, *El libro de Daniel*, Verbo Divino, Estella 1993; A. GONZÁLEZ LAMADRID y otros, *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, IEB 3b, Verbo Divino, Estella 2000; L. F. HARTMAN y A. DI LELLA, *Daniel*, Doubleday, Nueva York 1978.

## DAVID

(↗ *monarquía, Sión, Jerusalén, altar, Mesías*). Figura idealizada de los principios de Israel: fundador de la

monarquía judía de Jerusalén, iniciador de una familia que será portadora de esperanzas mesiánicas. Su historia, reinterpretada de un modo poético y teológico, llena una parte importante de la Biblia (de 1 Sm 16 a 2 Sm 24).

(1) *Un hombre guiado por Dios*. Su figura está llena de luces y sombras, especialmente en lo que toca a su tragedia familiar: divisiones y luchas de sus hijos. Pues bien, en medio de esas divisiones, conforme a los textos actuales de la Biblia, Dios mismo va guiando el camino de David en una línea mesiánica, de manera que es Dios quien actúa en realidad y no David, garantizando la pervivencia de su trono. Este mismo criterio de acción divina puede y debe aplicarse a su historia militar. David ha sido el verdadero creador del ejército israelita. Parece que empezó siendo un jefe militar (un condotiero de guerreros profesionales), capaz de ponerse incluso al servicio de los enemigos filisteos (1 Sm 27). Era, ante todo, estratega y soldado, ya en tiempos de Saúl: «Se le juntaron todos los hombres en situación apurada, cuantos tenían un acreedor y todos los individuos amargados; David se hizo su caudillo y sus acompañantes eran unos 400 hombres» (1 Sm 22,2). Él mismo aparece, por otra parte, como un hábil guerrero, que fue capaz de vencer con su astucia al gigante Goliat\*, cuando aún era muy joven (cf. 1 Sm 17; 2 Sm 21,19 atribuye la muerte de Goliat a otro guerrero de Israel). Su ejército podía compararse a los modernos cuerpos de mercenarios, de manera que sus soldados no tenían más oficio que la guerra: de ella vivían, para ella se preparaban.

(2) *Rey de Israel*. Pero fue también un hábil político y, con sus regalos y sus gestos de defensa armada, supo ganarse a los representantes de Judá (1 Sm 30), que, tras la caída de Saúl, le ungieron rey en Hebrón (2 Sm 2,2-4). Su mandato fue eficaz y las restantes tribus de Israel le ofrecieron también la corona: «Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel al lugar donde estaba el rey, en Hebrón, y el rey David pactó con ellos una alianza en Hebrón, delante de Yahvé, y ungieron a David como rey sobre Israel» (2 Sm 5,3). Como caudillo militar, David creó un ejército unificado y dirigió la guerra de las tribus contra los filisteos, logrando liberar al pueblo. Se hizo rey, pero si-

guió siendo un condotiero, rodeado por antiguos compañeros de guerrilla (cf. 1 Sm 22,2) que formaban su guardia militar, centrada en los treinta héroes, oficiales mayores de su tropa (cf. 2 Sm 23). Cuando se hizo rico, David contrató soldados mercenarios de Creta y Filistea (cereteos y peleteos: cf. 2 Sm 8,18; 18,20), a quienes puso a su servicio, no al servicio de las tribus y de su guerra nacional. Desde esa base pueden distinguirse sus dos cuerpos de ejército. (a) Por su pacto con las tribus, David era jefe de la milicia popular de Israel, que debía reclutarse cuando fuera necesaria la defensa del pueblo, puesta ahora bajo el mando de oficiales, dirigidos por el mismo David (cf. Cr 27). (b) Con sus soldados particulares y sus mercenarios (sin la participación de las tribus), David conquistó un importante enclave cananeo-jebusita, incrustado como cuña entre Judá y el norte: «Se dirigió con sus hombres hacia Jerusalén\*..., tomó la fortaleza y habitó en ella, llamándola Ciudad de David» (cf. 2 Sm 5,6-9). La nueva capital no formará parte de las tribus, sino que será propiedad del rey, lugar donde residen sus mercenarios, convirtiéndose después en punto de confluencia del nuevo Israel (Judá) supratribal, unificado. De esta forma, la federación\* de las tribus de Israel tiende a convertirse en una monarquía\* compacta, tanto en plano político-militar, como religioso (con el traslado del Arca a Jerusalén; cf. 2 Sm 6). David conservó en cierto sentido la estructura de las tribus, pero la empleó para fines no tribales. Ciertamente, conquistó la tierra cananea, en gesto que se interpreta como cumplimiento de las viejas promesas patriarcales (Gn 15). Pero, al mismo tiempo, creó una serie de problemas que serán casi insolubles para el yahvismo posterior: el centralismo administrativo, con la división de clases y un ejército profesional como signo de poder contrario a la antigua experiencia religiosa israelita. Además, la conquista indiscriminada de las ciudades cananeas será una amenaza para la pureza del yahvismo, como han visto los profetas.

(3) *Figura mesiánica*. La tradición israelita le ha recordado como principio y referencia de las promesas mesiánicas (2 Sm 7,12-16; Sal 89,4-5): el ungido de Dios será hijo\* de David, espe-

cialmente en el Nuevo Testamento, donde esa expresión tendrá sentido político, teológico y carismático (cf. Mt 1,20; 9,27; 21,9; Mc 12,35-37; Hch 13,22; Rom 1,3). Por otra parte, David aparece no sólo como verdadero promotor de la construcción del templo\* de Jerusalén (especialmente en 1 Cr 11-29), sino de un modo especial como el primero y mejor de los salmistas y poetas religiosos de Israel (cf. 1 Cr 25). La tradición más antigua le recuerda como experto cantor, que apacigua con el arpa la melancolía de Saúl (1 Sm 19,23), y también bailando delante del Arca\* de la alianza, en gesto de profundo dramatismo religioso (2 Sm 6). Se le considera autor de una parte considerable de los salmos\* (especialmente del 3 al 70).

Cf. J. L. SICRE, *De David al Mesías*, Verbo Divino, Estella 1995.

## DÉBORA

(↗ *Barac, Yael*). Una de de las figuras más representativas del comienzo de la historia israelita. «Y Débora, mujer profetisa, esposa de Lappidot, juzgaba por entonces a Israel. Ella se sentaba bajo la Palmera de Débora, entre Ramah y Betel, en la montaña de Efraín, y los hijos de Israel subían a ella para dirimir sus juicios. Y mandó a llamar a Barac\*, hijo de Abinoam, de Qades de Nefalí, y le dijo: ¿Acaso no manda Yahvé, Dios de Israel: Vete y ocupa el monte Tabor...?» (Jc 4,4-6). La historia sigue con la batalla contra Sísara, que muere en manos de Yael\* (Jc 4,7-24) y con el canto de la misma Débora (5,1-31).

(1) *La «historia» de Débora*. Ella ha tomado la iniciativa, planeando la guerra contra los cananeos. El texto la presenta como *Nebi'ah*, mujer profetisa, que habla en nombre de Dios y que juzga, es decir, dirige y salva a los israelitas. Es también Mujer de Lappidot (= Rayos) pero el marido no interviene, de forma que su nombre puede ser simbólico: ella sería Mujer del Fulgurante, Esposa del Rayo. El canto la presenta luego como Madre de Israel (Jc 5,6) y éste es quizá el nombre que más le conviene. Todo el relato se encuentra lleno de alusiones simbólicas, de forma que puede y quizá debe interpretarse como expresión de un mito antiguo: Débora (la Abeja), Mujer del Fulgurante, juzga a Israel *bajo la Pal-*



*mera* (Signo de la Diosa), precisamente en los días de Samgar, hijo de *Anat* (Astarté\*) (Diosa de la Vida y de la Guerra: Jos 5,4)... Es como si el texto hubiera querido desmitificar un viejo relato de la mujer/diosa salvadora, proyectando sobre Débora, israelita antigua, unos signos sacrales (paganos) de tipo femenino muy intenso. De ese fondo emerge ella, Esposa del cielo tonante, bajo el signo de Diosa de la tierra, convertida en mujer que define el principio de su pueblo. La ley posterior de varones guerreros no ha podido borrar su recuerdo de profetisa/juez/madre del origen de los tiempos. De todas formas, en el fondo de su historia se encuentra también el recuerdo histórico de una batalla decisiva entre israelitas y cananeos, en la llanura de Esdrelón, a los pies del Tabor, por el control de amplias zonas de la tierra cananea.

(2) *Cántico*. Después del de María\*, hermana de Moisés (Ex 15,1-18), el segundo de los grandes cantos de victoria que la Biblia ha puesto en boca de mujer es el de *Débora* (Jc 5,2-31). Ella aparece como *mujer vencedora*, que celebra la victoria y libertad que Dios ha concedido al pueblo, a través de Yael\*, oponiéndose así a las *mujeres vencidas*, que son la madre y esposas de Sísara que esperan en vano la llegada del guerrero cananeo muerto. En ese contexto, ella dice unas durísimas palabras: «Desde la ventana, asomada por la celosía, grita la madre de Sísara: ¿Por qué tarda en llegar su carro, por qué se retrasan sus carros de guerra? La más sabia de sus damas le responde: Están recogiendo y repartiendo el botín, un útero, dos úteros, para cada cabeza de varón (soldado), un botín de tela de colores...» (Jc 5,28-30). Frente a Yael, que es bendita porque ha realizado la obra de Dios, matando a su enemigo, y frente a Débora, que es la que canta (cf. Jc 5,7), este himno evoca, en la ventana de su casa, a la madre de Sísara (cf. Jc 5,28), que es símbolo del pueblo derrotado. Mientras Débora canta, ella espera inútilmente la vuelta de su hijo, consolada en vano por la más sabia de sus damas (quizá la esposa principal de Sísara): «¡Estarán repartiendo el botín, un útero, dos úteros para cada varón!». Esta frase es transparente en su crudeza: los soldados vencedores, según costumbre de guerra, deben andar recogiendo y repartiendo *raham, raha-*

*mataim* (un útero, dos úteros; es decir, una mujer, dos mujeres) *le rosh geber*, es decir, para cada cabeza (para cada macho o soldado). Como efecto de una guerra de varones, las mujeres vencidas se convierten en útero o sexo, objeto de pasión de los triunfantes varones, que siguen viendo en ellas una especie de enemigo al que deben vencer y sujetar, en esta guerra de sexos (cf. Dt 21,10-14). En contexto de guerra, la mujer es sólo útero para la pasión del varón; por su parte, el varón guerrero triunfador aparece como puro sexo masculino (*geber*, en sentido de miembro viril). Sísara y los suyos habían querido convertir a las mujeres israelitas en útero para su deseo, en vientre para su semilla. Así lo repiten en vano la madre y princesas del héroe derrotado, esperando en la ventana el cortejo de soldados vencedores, con úteros cautivos al estribo de su carro. Pero en contra de esa ley de guerra masculina se había elevado Yael\*, a la puerta de su tienda. De la inversión israelita de esa ley trata el canto de Débora (dejando que la estructura de opresión de la mujer-útero se siga aplicando, pero no a las mujeres israelitas, sino a las mujeres vencidas canneas).

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; N. K. GOTTLWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980.

## DECÁLOGO

(↗ *Yahvé, idolatría, sábado*). En diversas religiones aparecen diez o doce mandamientos que recogen el sentido de la experiencia ética del pueblo, vinculada generalmente con Dios. De manera consecuente, los decálogos suelen presentarse como efecto de una revelación divina, no como resultado de un pacto social de los hombres. El decálogo ha recibido en Israel dos formulaciones básicas.

(1) *Decálogo ético*. Los diez mandamientos constituyen el centro de la Ley israelita y así aparecen en los dos lugares básicos de su legislación: en Ex 20,1-17 (al principio de la revelación de Dios, en el monte Sinaí-Horeb, en contexto de pacto) y en Dt 5,6-21 (como recopilación de toda la Ley, al comienzo del Deuteronomio). Los mandamientos tienen una introducción muy significativa: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te sa-

qué de Egipto, de la esclavitud» (Ex 20,2; Dt 5,6). No empiezan siendo sólo reglas de conducta universal, que se fundan en sí mismas, ni mandados de un Elohim o Dios que se revela en todas las naciones, sino expresión de la identidad israelita, palabra del mismo Yahvé liberador. Ellos expresan el tipo de vida que se deriva precisamente de esa liberación. No son imposiciones para esclavos, ni dictados de un rey sobre sus súbditos, sino expresión de una vida en libertad. Pueden dividirse en dos «tablas», una de tipo más expresamente israelita, otra más universal. (a) *Primera tabla. Mandamientos israelitas:* (1) No tendrás otros dioses frente a mí. (2) No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra. No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso... (3) No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en vano. (4) Fíjate en el sábado para santificarlo...» (Ex 20,1-11; Dt 5,7-15). Son mandamientos para el israelita, que adora a Yahvé, que no permite a su lado otros dioses. Este monoteísmo exclusivista (¡sólo Yahvé!) define la identidad israelita, hasta el día de hoy. Yahvé no sólo es único, sino que está más allá de todos los signos e imágenes que definen, en general, la presencia de otros dioses. Prohibir las imágenes significa descubrir a Dios en la Palabra y el Pacto, en la comunicación personal. Este Dios sin imagen es Dios sin magia: no se puede utilizar su nombre, no se puede evocar o manipular al servicio propio. Por eso es absolutamente básico respetar la distancia de Dios, su identidad divina, más allá de las pretensiones de los hombres. En esa línea sigue la exigencia de guardar el sábado, entendido a la luz de Gn 2,2-4 como tiempo en el que, más allá de los trabajos de los seis días que marcan el ritmo del mundo y de la vida cotidiana, se expresa la trascendencia divina, su absoluta lejanía y cercanía. Paradójicamente, el verdadero culto (la obra de Dios) es no hacer nada, descubrir su presencia en el descanso que está más allá de todas las acciones y palabras. (b) *Segunda tabla. Mandamientos éticos de tipo universal.* Los anteriores estaban más centrados en Israel, marcando la identidad de los seguidores de Yahvé. Los que ahora siguen tienen un carácter más universal:

pueden aplicarse a todos los hombres. Es como si la misma singularidad (expresada en los mandatos anteriores) hiciera posible una apertura ilimitada. Cuanto mejor israelita es un judío o un cristiano (cumpliendo los mandamientos anteriores) puede ser más universal, uniéndose por los que siguen a todos los hombres: (5) Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se prolonguen sobre la tierra que Yahvé tu Dios te da. (6) No cometerás homicidio. (7) No cometerás adulterio. (8) No robarás. (9) No darás falso testimonio contra tu prójimo. (10) No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21). Estos mandamientos son de carácter moral, de manera que suele decirse que este decálogo tiene un carácter ético, pues regula las relaciones del hombre con su prójimo de una forma que es tendencialmente universal, es decir, válida para todos los hombres (por encima de sus diferencias religiosas). En el principio se sitúa una exigencia de tipo familiar, que ratifica el orden patriarcal\*, aunque vinculando al padre y a la madre (5º mandamiento), a la que siguen los tres mandamientos más conocidos y constantes de todas las grandes culturas (6º, 7º y 8º), que prohíben el homicidio, el adulterio y el robo (que es en principio el robo de personas), estableciendo de esa forma las bases de toda relación moral. Sigue la exigencia de mantener la verdad, especialmente en un contexto judicial, y, finalmente, la prohibición de los deseos\* que llevan a la posesión de los bienes ajenos, desde la perspectiva de una sociedad patriarcalista (así se prohíbe de la misma forma el deseo de la mujer y del asno o de la casa del prójimo). La ley que se ha expresado a través de esos mandamientos es una ley de realización humana. Como don se ofrece, como gracia se revela, para que los hombres puedan madurar y dialogar con Dios desde la tierra. En el principio de esas leyes no encontramos un «tú debes» kantiano, ni algún tipo de imposición o equilibrio social, sino la revelación del Dios creador-liberador que dice: «yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto».

(2) *Decálogo cáltico-nacional* (Ex 34,14-26) (dodecálogo\*). La tradición

judía y cristiana ha puesto de relieve los diez mandamientos del decálogo ético, que aparecen en Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21 y que han sido incluidos en la gran experiencia de la alianza de Dios con el Pueblo, en el monte Sinaí. Pero el mismo libro del éxodo contiene otros diez mandamientos (*aseret ha-ddebarim* de 34,28) de tipo cáltico-nacional que están incluidos en el contexto de la renovación de la alianza de Ex 34,1-28. Frente al carácter universal-humano de los diez mandamientos anteriores, éstos ponen de relieve el aspecto cáltico-nacionalista de la vinculación del pueblo de Israel con su Dios. Ellos constan de una introducción (Ex 34,10: Dios expulsa a los cananeos) y de diez compromisos básicos: (1) No adorarás dioses extraños, porque el Señor se llama celoso; Dios celoso es él. (2) No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses y cuando les ofrecen sacrificios te invitarán a comer de sus víctimas. (3) No tomes a sus hijas por mujeres para tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituirán con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses. (4) No te harás estatua de dioses. (5) Guarda la fiesta de los Ázimos... (6) Todos los primogénitos machos de tu ganado me pertenecen. (7) Seis días trabajarás y el séptimo descansarás. (8) Celebra la fiesta de las Semanas. (3) Tres veces al año se presentarán todos los varones ante el Señor Dios de Israel. (10) Ofrece en el templo del Señor, tu Dios, las primicias de tus tierras (cf. Ex 34,14-28). No está clara la división e identidad de estos «mandamientos», pero el texto supone que son diez (cf. Ex 34,28) y así los hemos presentado. Los mandamientos del decálogo ético (Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21) parecen más antiguos y tienen un sentido universal: pueden aplicarse a todos los pueblos, a los hombres y mujeres de diversas religiones (siempre que acepten la unidad y unicidad de Dios). Por el contrario, éstos son posteriores, propios de una época en la que se ha querido poner de relieve la identidad y diferencia nacional y religiosa de Israel, como podemos ver en diversos pasajes del libro de Esdras y Nehemías donde se ratifica la prohibición de los matrimonios mixtos (de israelitas con mujeres gentiles). Podemos suponer que este nuevo decálogo no quiere establecer una ley independiente, ni sustituir a los diez mandatos éti-

cos, sino concretarlos y aplicarlos para la situación específica de un pueblo que ha pecado con el becerro de oro y los cultos cananeos. Éste es un decálogo cultural (religioso) o *nacional* que expresa y defiende la propia identidad de los israelitas. Dios les ha mostrado su amor/perdón sobre la tierra de sus promesas. Pues bien, ellos deben responder viviendo separados, como pueblo que nace de la misericordia. Estos mandamientos quieren salvaguardar la identidad israelita, conforme lo indica todo su contexto (Ex 33-34). Al don de Dios, que perdona a los israelitas pecadores y les concede de nuevo la tierra, ellos responden con la separación religioso-social (rechazan otros cultos sagrados y prohíben los matrimonios mixtos) y con el cultivo más intenso de sus elementos distintivos (fiestas propias, sábados...). Para muchos cristianos, esta vinculación entre la misericordia de Dios (tema fundante y universal de 34,6-7) y la separación religioso-social del pueblo israelita (mandato básico y decálogo de 34,10-26) puede resultar extraña. Para los judíos, que han avanzado en línea de piedad profunda y nacionalismo religioso, esta unión resulta necesaria.

Cf. A. EXELER, *Los Diez Mandamientos. Vivir en la libertad de Dios*, Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander 1983; J. LOZA, *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Universidad Pontificia, México 1989; K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998.

## DENARIO DEL CÉSAR

(↗ *tributo, dinero, economía, moneda, riqueza*). El tema del impuesto al César divide a los judíos. Unos *aceptan el orden imperial*, que se expresa como racionalidad económica y política, y lo sitúan en un plano distinto del de la fidelidad religiosa israelita. Otros *rechazan el imperio*, que entienden como enemigo de Israel; de esa forma interpretan la religión y vida israelita como algo absoluto, que abarca todos los planos de la vida humana; los israelitas deberían tener un Estado y una economía de tipo teocrático, regulada exclusivamente por la ley de Dios.

(1) *Una pregunta capciosa*. Desde ahí se entiende la pregunta que, según Mc 12,13, dirigen a Jesús los fariseos y

herodianos, partidarios, en principio, de pactar con el Estado (con Roma). Es una pregunta capciosa y responde Jesús como responde podrán acusarle: si defiende el tributo, podrán decir que es colaboracionista, desprestigiándole ante parte del pueblo; si niega el tributo le podrán llamar insumiso, antirromano. Jesús rompe la alternativa: pide una moneda con la efigie del César que todos, partidarios o enemigos, utilizan en sus intercambios; pregunta por los signos que lleva (imagen e inscripción que ratifican su valor de curso legal) y cuando le dicen que ellos son del César responde: «Devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». (a) Esta moneda no es en sí diabólica, como han pensado celotas o sicarios, que están empeñados en negar, por razones de sistema nacional (mesiánico), la moneda del sistema romano, pero están dispuestos en acuñar la suya tan pronto como triunfen y establezcan su Estado tras la guerra (una de las primeras cosas que hacen los rebeldes de Bar Kokba en el levantamiento del 123-125 es acuñar moneda). (b) Pero la moneda no es Dios, ni es un signo de mesianismo. Sin duda, ella es importante, pues regula los cambios económicos, apareciendo así como signo fundamental del sistema del César, centrado en el ejército, la economía y burocracia. Ella regula el orden externo de un sistema, con sus complejidades y poderes, y en ese sentido también los celotas necesitan alguna forma de moneda, a no ser que desplieguen un tipo de reino de total gratuidad.

(2) *Las cosas de Dios*. Pues bien, fuera del campo de la moneda (del sistema) quedan las cosas de Dios, que regulan y definen el misterio más hondo de la vida, en clave de gratuidad y comunión personal. En el fondo, partidarios y enemigos del tributo se mueven en el mismo plano: sitúan el problema de la vida en un nivel de economía. Los únicos que podrían rechazar honradamente toda moneda serían algunos profetas escatológicos como Juan Bautista, que salían físicamente del sistema, no aceptando su vestido, ni comiendo su comida. Pues bien, a diferencia de Juan, Jesús no ha demonizado el sistema, no ha identificado el denario del tributo con el Diablo. Ciertamente, sabe que hay un riesgo de mamona, es decir, de divinización del dinero o capi-

tal, en el que caen aquellos que identifican las cosas del César con la de Dios (cf. Mt 6,24). Pero hay también un riesgo de fanatismo sagrado, propio de aquellos que quieren absolutizar las cosas de Dios sin dejar espacio alguno para las del César. El mismo Jesús que derriba por el suelo las monedas del templo (que son signo de una utilización económica de la religión: Mc 11,15-17 par), deja que funcione la moneda del César: no es divina, pero puede realizar servicios, siempre que no impida que los hombres y mujeres devuelvan a Dios las cosas de Dios, es decir, compartan la vida en gratuidad. Esta respuesta de Jesús no resuelve todos los problemas que se puedan dar en este campo, pero ayuda a plantearlos, permitiendo que los cristianos superen un tipo de fundamentalismo religioso y económico que a veces existió en la misma Iglesia, destacando, al mismo tiempo, la exigencia de anunciar y ofrecer el Evangelio\* a los pobres\*.

## DERECHA E IZQUIERDA

(↗ *ovejas y cabras, juicio*). El juez de Mt 25,31-46 coloca a las ovejas a la derecha y a las cabras a la izquierda, separando así a los hombres. Esos dos términos (derecha e izquierda) son simbólicos, lo mismo que ovejas y cabras. La derecha, mano principal, es signo de poder, de buena suerte o gracia. La izquierda simboliza lo contrario (aunque también pueden tomarse las dos manos como buenas, tal como suponen los zebedeos que quieren sentarse a la derecha e izquierda de Jesús en su Reino: cf. Mc 10,40). El mismo Platón aplica esta dualidad en un contexto judicial, cercano al de Mateo: «En el momento en que mi alma salió del cuerpo llegué con otra infinitud de ellas a un sitio de todo punto maravilloso, donde se veían en la tierra dos aberturas, próximas la una de la otra, y en el cielo otras dos que se correspondían con las primeras. Entre estas dos regiones estaban sentados jueces, y así que pronunciaban sus sentencias mandaban a los justos tomar su camino por la derecha... después de ponerles por delante un rótulo que contenía el juicio dado en su favor; y a los malos les obligaban a tomar el de la izquierda... llevando en la espalda otro rótulo

semejante, donde iban consignadas todas sus acciones» (*Rep X*, 614). El Antiguo Testamento distingue también con frecuencia las dos manos. La derecha es signo de justicia y salvación de Dios (cf. Sal 117,15; Is 48,13; etc.). Lógicamente, los autores apocalípticos afirmarán que el cielo (*gan eden*) se encuentra a la derecha de Dios, mientras que la *gehenna*, lugar de rechazo, está a su izquierda.

Textos en STRACK-BILLERBECK 1, 980-981.

## DESCENDENCIA DE MUJER

(↗ *Eva, genealogía, semen*). Normalmente, tanto en Israel como en todo el oriente semita, el hombre es «hijo de su padre», de tal forma que la referencia al padre actúa como apellido (así en *Josef ben* [arameo *bar*] Levi). Según eso, sólo los varones tienen *zara'* o descendencia, apareciendo de esa forma en las genealogías. Así se dice, por ejemplo, que Abrahán tendrá una descendencia (*zara'*) numerosa (Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Pues bien, en contra de eso, al principio de la historia, es la mujer (Eva) la que tiene *zara'*, es decir, esperma, como traducen los LXX la palabra que Dios dice a la serpiente: «Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; ésta te herirá en la cabeza, y tú acecharás su talón» (Gn 3,15; cf. Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Eva aparece así como madre de todos los vivientes (Gn 3,20), en contra de la tradición cristiana que, fundada en Rom 5, tiende a decir que el conjunto de la humanidad se encuentra contenido en Adán. Gn 3,15 afirma, en cambio, que la descendencia de la humanidad es propia de Eva y proviene de su seno maternal. De esa manera, el Génesis ha puesto a la mujer (*'ishah*), dotada de *zara'*, esperma, como figura determinante de toda la historia posterior, como indica su mismo nombre *Eva\**, *Jawah*, la *Viviente*, vinculado por su etimología y sentido con Yahvé (*hayya*), «El que Es». Según eso, en el principio de los tiempos el padre humano es secundario. Sólo Eva, la mujer, es la que obtiene un contacto especial con Dios, sea en plano de envidia/competencia o pecado (como en Gn 3,1-6), sea en plano de colaboración engendradora (cf. Gn 4,1-2). Estrictamente hablando, los hombres no son hijos de Adán, sino de Eva y de

Dios: por eso, cuando la madre/Eva tiene hijos no los atribuye a Adán sino a Dios: «Dio a luz un hijo y le llamo *Kain*, porque *Kaniti*, he conseguido un hijo de parte de Dios» (cf. Gn 4,1). Ciertamente, el texto sabe que el padre humano (hoy diríamos biológico) es Adán. Pero el verdadero es Dios. Una tradición mariológica de confesión cristiana ha leído desde aquí el relato de la anunciación\*, presentando a María, la madre de Jesús, como verdadera Eva que ha concebido a su Hijo por la fuerza de Dios, es decir, del Espíritu Santo (Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25).

Cf. I. de la POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996.

## DESEO

(↗ *amor, pecado*). La Biblia presenta al hombre como animal de deseo, según indica Gn 2,23 desde una perspectiva masculina (Adán desea a Eva), Gn 3,16 (la mujer desea al varón) y, sobre todo, Gn 3,1-6 (Eva [y Adán] desean y comen el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal). Ciertamente, hay deseos negativos, como ha puesto de relieve Gn 6,5 cuando afirma que los deseos del hombre están dirigidos al mal desde su juventud; pero hay también deseos positivos y gozosos, como pone de relieve el Cantar\* de los Cantares. En una línea algo distinta, el deseo de los hombres, dominados por ángeles perversos, toma en *1 Hen* la forma de apetito sexual desordenado (violación) y de violencia patriarcalista. Por su parte, Sab destaca el riesgo del deseo ilimitado, entendido como búsqueda de gozo sin fin y como envidia.

(1) *Los cuatro deseos*. Desde ahí debe entenderse el texto clave (Rom 13,9) donde Pablo condensa los mandamientos principales del decálogo\* ético en uno que dice «no desearás», hablando después del amor como superación y conversión de los deseos: «Porque no adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no desearás, y cualquier otro mandamiento se resume en esta palabra: Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Ese pasaje supone que hay cuatro deseos básicos. (a) Deseo de adulterio afectivo y posesivo: quiero poseer precisamente lo que el otro tiene de más grande, su mujer (o su marido), para así imponerme y do-

minarle. (b) Deseo de homicidio, que me sitúa ante el otro en cuanto contrincante, alguien que no sólo puede disputar mis bienes, sino disputarme y negarme a mí mismo: por eso le envidio (le temo y deseo) y le mato, con el intento de hacerme dueño de su vida. (c) Deseo de robar y apoderarme de todos los bienes de los otros, convirtiendo así la vida en dominio ilimitado. (d) Deseo de engaño. Adulterio, homicidio y robo sólo se pueden mantener y triunfar con mentira, destruyendo la verdad en los tribunales y convirtiendo este mundo en un engaño. Por eso, el mandamiento prohíbe el falso testimonio, es decir, el engaño jurídico. Frente a esos cuatro deseos eleva Pablo, conforme a la ley israelita (decálogo\*), las cuatro prohibiciones centrales que intentan superar por la fuerza (según ley) los mayores conflictos de la vida. Esos mandatos se pueden regular por una ley de Estado: las autoridades sostienen con su fuerza el derecho familiar (castigan el adulterio), defienden la vida y la propiedad, utilizando para ello los poderes del Estado, que está legalmente investido de la espada (como supone Rom 13,1-7).

(2) *Un único deseo negativo.* Pablo ha condensado las cuatro prohibiciones anteriores en un nuevo y último mandato, de tipo interior, cuyo cumplimiento no se puede regular ya por espada, pero que resulta necesario para que los hombres puedan vivir con un orden sobre el mundo: no desearás. El texto primitivo del decálogo (Ex 20,17; Dt 5,21) citaba unos deseos concretos (de casa, mujer, siervo, criado, toro, asno...). Pablo los ha condensado en su base común, diciendo «no desearás» y vinculando en uno los cuatro mandatos anteriores (no adúlterar, no matar, no robar, no mentir), que marcan la dirección de los males. Como buen rabino, Pablo ha resumido toda la ley en un mandato negativo: «no desearás». Pero él sabe que la barrera de esa ley resulta insuficiente. Por eso invierte el tema y lo plantea de forma positiva, presentando un deseo más alto, no en forma de prohibición o negación, sino como despliegue vital: *Amarás a tu prójimo*. Más allá de la ley, que se expresa en las cuatro prohibiciones anteriores y puede culminar de forma negativa (no desearás), viene a desvelarse un «mandamiento de gracia», que

no es ya mandamiento, sino revelación de amor y que traduce de forma antropológica universal la exigencia teológica del *shemá* israelita: «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único; amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón...» (Dt 6,4-5; cf. Mc 12,29 par). Allí donde la ley pretendía cerrar con su mandato el camino del deseo, esta revelación positiva extiende ante los hombres el más alto impulso y camino de un deseo de amor purificado, que les permite realizarse plenamente, siendo lo que son, lo que ha de ser en Dios.

(3) *El amor, deseo positivo.* En este contexto ha proclamado Pablo la palabra decisiva de la antropología bíblica «Amarás al prójimo como a ti mismo» (cf. Mc 12,31). En la tradición sinóptica, ese amor al prójimo estaba vinculado al amor a Dios, en una línea que habían destacado ya algunos escribas y sabios judíos de aquel tiempo. Pues bien, Pablo no habla ya de dos amores, sino de un solo amor, que no se dirige directamente a Dios, sino al prójimo. Evidentemente, Dios tiene que estar y está en el fondo de ese amor, pero ya no aparece de manera expresa, como figura diferente, sino que se encuentra inmerso en el despliegue amoroso de la creación, como si el camino de Dios se condensara en el amor entre los hombres, superando la ley del deseo. Así se enfrentan y vinculan mutuamente el deseo y la ley. (a) La ley del deseo supone que somos unos vivientes que, al romper el equilibrio con nuestro entorno, tendemos a buscar y poseer lo que otros tienen, para hacerlo así nuestro. Los mandamientos recuerdan el riesgo y poder de ese deseo, elevando una barrera, para que no nos domine. A ese nivel, todos los mandatos se acaban resumiendo en uno: No desearás. Parece que la misma religión se vuelve represión: por un lado nos muestra el poder de los deseos y por otro nos impide realizarlos. (b) Invitación al amor. Pero en el hombre hay algo mayor que la prohibición del deseo, hay una fuente de amor activo y creador, como sabía ya el Sermón de la Montaña, de manera que en esa línea Pablo vuelve en lo esencial al mensaje de Jesús, situando por encima de la ley una palabra de gracia: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En este nivel se sitúa la antropología cristiana, de manera que amar

a los hombres significa amar al mismo Dios o, mejor dicho, amar desde Dios y como Dios, en gratitud suprallegal, por encima del deseo que nos encierra dentro de nosotros mismos, en búsqueda insaciable y pecadora, que debe ser regulada por ley.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

## DESIERTO

(↗ *tentaciones*). Para un judío que vive en el entorno de Jerusalén, el desierto es una experiencia cotidiana: está allí mismo, tras el monte de los Olivos o en el descenso del torrente Cedrón. A unas cuantas horas de camino de su casa, el israelita puede hacer una experiencia de lo que significa el desierto. Pero, al mismo tiempo, el desierto ha venido a mostrarse como lugar de experiencia simbólica muy importante para los israelitas.

(1) *Antiguo Testamento*. El desierto recibe dos sentidos básicos: es un *lugar de prueba y castigo* por donde los israelitas tienen que vagar durante cuarenta años, para superar su pecado y prepararse para entrar en la tierra prometida, como han puesto de relieve las grandes tradiciones del Pentateuco (sobre todo de Ex, Nm y Lv), que puede interpretarse así como guía de hombres y mujeres que marchan sin fin por desiertos, buscando la vida; es un *lugar de purificación y nuevo nacimiento*, para retomar la historia de amor del principio de Israel. El segundo tema, que implica una vuelta al desierto, como medio de purificación y conversión, constituye uno de los motivos básicos de la profecía de Oseas, Jeremías y el Segundo Isaías. (a) Los textos más importantes son los de *Oseas*: «Pero he aquí que yo la atraeré y la llevaré al desierto, y hablaré a su corazón. Y le daré sus viñas desde allí, y el valle de Acor por puerta de esperanza; y allí cantará como en los tiempos de su juventud, y como en el día de su subida de la tierra de Egipto. En aquel tiempo, dice Yahvé, me llamarás *Ishi* [mi esposo], y nunca más me llamarás *Baalí* [mi Baal]» (Os 2,14-16). El Dios de Oseas se queja porque su pueblo le ha abandonado. Por eso planea llevarla al desierto, lo que significa *enamorarla de nuevo*: volver al comienzo de un encuentro donde las dificultades

eran estímulo y germen de amor fuerte. Ha dejado Dios que su esposa le abandone, corriendo el riesgo de perderse. Pero ahora no resiste: piensa que ha llegado el momento del retorno y decide recrear el amor que parecía muerto, transformando el valle de Acor o desgracia (cf. Jos 7,24-25) en lugar de gracia esperanzada (= *tiqwah*).

(b) En esa línea se mantiene y avanza *Jeremías*: «Me acuerdo de ti, de la fidelidad de tu juventud, del amor de tu desposorio, cuando andabas en pos de mí en el desierto, en tierra no sembrada» (Jr 2,2). También el Dios de Jeremías quiere volver al desierto en amor, recordando y recreando la historia del primer noviazgo con el pueblo. (c) Esos temas culminan con el *Segundo Isaías* que habla de la conversión del desierto en camino de esperanza. Un inmenso desierto separa a los exiliados de Babel y les aparta de su tierra en Palestina. Pero Dios hará que ese desierto se convierta en camino de gracia: «Voz que clama en el desierto: Preparad los caminos de Yahvé... Todo valle sea alzado, y bájese todo monte y collado; y lo torcido se enderece, y lo áspero se allane» (Is 40,3-4). «Abriré en el desierto estanques de aguas, y manantiales de aguas en la tierra seca. Daré en el desierto cedros, acacias, arrayanes y olivos; pondré en la soledad cipreses, pinos y bojés juntamente, para que vean y conozcan, y adviertan y entiendan todos, que la mano de Yahvé hace esto, y que el Santo de Israel lo creó» (Is 41,18-20). Esta imagen de la transformación del desierto en tierra fértil, de encuentro con Dios, constituye uno de los símbolos más importantes de la historia israelita.

(2) *Nuevo Testamento*. También en el Nuevo Testamento hay diversos tipos de desiertos. (a) *Desierto de los celos*. Así aparece como lugar de peligros y engaños, donde se esconden y surgen e ilusionan al pueblo los falsos mesías (cf. Flavio Josefo, *AJ* 20,188; *BJ* 2,59), queriendo comenzar desde allí un camino de liberación, como el de los antiguos hebreos, que hicieron con Moisés la travesía del desierto. La misma Iglesia antigua ha puesto en guardia a los fieles en contra de estos profetas del desierto: «Si os dijeren: Mirad, está en el desierto, no salgáis...» (Mt 24,26). (b) *Desierto de profetas*. *Juan Bautista*. El desierto es un campo

de iniciación profética, lugar donde han venido a preparar los caminos del Señor (según Is 40,3), no solamente unos bautistas como Bano\* o los esenios\* de Qumrán (cf. 1QS 8,14; Mc 1,2-3), sino el mismo Juan\* Bautista (cf. Mc 1,4), como ha destacado Jesús enfáticamente: «¿Qué habéis salido a buscar al desierto...? ¡A un profeta!» (cf. Mt 11,17). (c) *Desierto de las tentaciones*. Es lugar de prueba, vinculado al mesianismo de Jesús (cf. Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,1) que se enfrenta allí con su tarea, superando así el riesgo del pan-poder-milagro. Pero no va para quedarse, «porque el tiempo se ha cumplido»; por eso, deja el desierto de Juan y de las tentaciones y viene a Galilea, para anunciar el evangelio del Reino (cf. Mc 1,14-15). Jesús no será profeta o Mesías del desierto, sino de la tierra habitada de Galilea y de Jerusalén. (d) *Desierto de las multiplicaciones*. La estepa o desierto, entendido como despoblado, puede presentarse como lugar de separación y concentración de grandes muchedumbres, que dejan los pueblos para encontrar a Jesús e iniciar con él un nuevo camino en el que se comparten los panes y los peces de la vida. En esa línea, las multiplicaciones\*, es decir, las comidas compartidas de la Iglesia, se sitúan en el desierto, en un lugar al que pueden venir todos (cf. Mc 6,31-35; 8,4 par). Ciertamente, ese lugar desierto puede evocar los valores de un tipo de primavera fecunda y de paraíso (se recuestan para comer sobre la hierba verde: Mc 6,39). Pero es evidente que significa ante todo un espacio abierto y común donde cesan las distinciones entre aquellos que tienen y no tienen casa. En ese sentido, volver al desierto significa para la Iglesia volver a la experiencia del pan\* y de los peces compartidos.

## DESNUDEZ, OCULTAMIENTO

El tema de la desnudez, que puede interpretarse desde varias perspectivas, está vinculado no sólo a la falta de vestidos, sino al honor personal.

(1) *Hay una desnudez paradística*, hecha de transparencia: «Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban» (Gn 2,25). No se avergonzaban, ni se dominaban uno al otro, sino que se supone que se amaban y atraían, como indican los versos

anteriores, al decir que Adán entonó el primer canto al ver a la mujer: ¡Ésta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos! (Gn 1,23).

(2) *Hay una desnudez vinculada a la serpiente*, pues desnudez y serpiente están relacionadas en el texto hebreo, donde se dice que la serpiente (*nahas*) era el más astuto (*arum*, es decir, desnudo) de todos los animales. Por eso, tras haber «comido» del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, el hombre y la mujer se descubren desnudos como la serpiente y no logran soportarlo y se ocultan uno de otro (Gn 3,7), iniciando una historia de ocultamiento, miedo y mentira. Así se ocultan de Dios (Gn 3,8-10), que se había manifestado como transparencia, en el jardín abierto de manera gratuita hacia el equilibrio superior de una vida siempre gozosa. Ahora el deseo de ser Dios ha encerrado al ser humano en su propia fragilidad, de manera que tiene miedo y quiere convertir el mundo (el jardín) en lugar de ocultamiento. Ésa es la mentira: hacer algo y esconderse: no querer ser lo que somos, diciéndole a Dios *tuve miedo* (*wa'ira*, Gn 3,10) y pervirtiendo así la relación con él.

(3) *Hay una desnudez de desamparo*. Más que signo de deseo sexual, la desnudez es para la Biblia hebrea expresión de pequeñez, desamparo y falta de honor: varón y mujer se descubren indefensos y perdidos, uno ante el otro. Antes se deseaban en transparencia, ahora se siguen deseando, pero en ocultamiento, debilidad y frustración, de manera que deben taparse uno del otro. Más que falta de vestido, la desnudez es una expresión de deshonor y humillación. Ciertamente, desnudo es el hombre o mujer que no lleva ropa y que sufre las inclemencias del frío y los cambios de los tiempos (cf. 1 Sm 19,24; Jo 24,10); pero, de un modo todavía más intenso, desnudo es el hombre o mujer andrajoso, aquel que muestra su falta de honor, dignidad o poder en sus vestidos. Entendida así, la desnudez es fragilidad: el desnudo es un hombre o mujer que se encuentra a merced de los otros. (4) *Vestir al desnudo*. A partir de las observaciones anteriores se entiende la exigencia de «vestir al desnudo» que aparece en diversos estratos de la Biblia: el verdadero ayuno consiste en partir el pan con el hambriento, acoger en casa a quien carece de hogar



y vestir al desnudo (Is 58,7). Entre las notas que definen la justicia se hallan éstas: no robar, partir el pan con el hambriento, vestir al desnudo (Ez 18,7.16). En este contexto se sitúa la exigencia de Mt 25,31-46: «estuve desnudo y me vestisteis».

## DEUDAS, PERDÓN DE LAS

(↗ *jubileo, sabático*). El tema del perdón de las deudas está vinculado en el Antiguo Testamento con el año sabático: ciertamente, en un plano legal, las deudas han de cobrarse y pagarse, conforme a los principios del talión\* aplicados en el campo económico; pero en un plano mesiánico ellas deben perdonarse.

(1) *Sermón de la Montaña*. En el Nuevo Testamento el tema aparece en el centro del Sermón de la Montaña: «Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses» (Mt 5,42). «Si prestáis a aquellos de quienes esperáis devolución, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores prestan a los pecadores, para recibir otro tanto. Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos. Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso... Dad, y se os dará: una medida buena, apretada, remecida y rebosante» (Lc 6,34-38).

(2) *Padrenuestro*. El perdón de las deudas aparece de forma sorprendente en el centro del Padrenuestro. Según Lc 11,4, le pedimos a Dios que perdona nuestros pecados (= *hamartías*), como nosotros perdonamos a todo el que nos debe algo (*panti opheilonti hêmîn*); esta oración supone así que en relación con Dios tenemos pecados, mientras que en relación con el prójimo tenemos deudas. Lo que son los pecados en referencia a Dios (nos impiden comunicarnos con él) son las deudas en relación con nuestros prójimos (nos impiden vivir en transparencia). A diferencia de Lucas, Mt 6,12, que recoge sin duda la tradición más antigua y cercana a Jesús, pone en ambos casos *deudas* (= *opheilêmata*), unificando así los dos lenguajes: pedimos a Dios que perdona lo que nosotros le debemos, diciendo que nosotros perdonamos a

nuestros deudores. Tanto en relación con Dios como en relación con el prójimo, las deudas implican una actitud legal: son algo que podemos exigir a los demás, incluso por la fuerza. Pues bien, el perdón de las deudas, tanto en relación con Dios como en relación con el prójimo, supone que podemos y debemos superar el plano legal, de salario y deuda, de norma y castigo, para pasar al nivel de la gratuidad radical. La oración de Jesús nos sitúa en un plano de la comunicación creadora, de perdón y amor total de Dios, que nosotros podemos traducir en forma de perdón interhumano. Pedimos a Dios que nos perdona porque sabemos que nos perdona, gratuitamente, haciendo así posible que nosotros también nos perdonemos, no en un plano puramente religioso (pecados y ofensas), sino en el plano económico (deudas).

(3) *Superación del plano monetario*. Éste es el mensaje que está en el fondo de la parábola del administrador infiel (cf. Mt 18,23-35), donde el gran señor perdona las deudas de aquel que le debe una fortuna inmensa, esperando que el perdonado perdona a su vez, de tal forma que se inicie con eso un camino de gratuidad. Ese perdón de Dios es gratuito, pero no barato, es generoso, pero no indiferente, pues a Dios le importa que nosotros respondamos. Por eso, la misma oración del Padre nuestro nos invita a seguir pidiendo: «¡como nosotros perdonamos a nuestros deudores!» (tanto en el texto de Lucas como en el de Mateo). Esta petición del Padrenuestro desborda el nivel del juicio, que se expresa por ejemplo en Dn 7,10, donde se dice que «se abrieron los libros», para responder a cada uno según sus acciones. Esa petición nos lleva a interpretar de un modo no legal otros textos del mismo evangelio de Mateo donde parece que el juicio de Dios se sitúa todavía en el plano de las deudas (cf. Mt 13,18-43). Una vez que se toma este motivo del perdón de las deudas como centro del Evangelio (al lado de la exigencia de superar el juicio y de la palabra del amor al enemigo), toda la interpretación de la Biblia se transforma.

Cf. P. DEBERGÉ, *El dinero en la Biblia: ni pobre ni rico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; R. GNUSE, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Buena Noticia 16, Verbo Divino, Estella 1987.

## DIABLO, DEMONIOS

(↗ *Satán, Azazel, Satán, serpiente, Dragón, vigilantes, dualismo*). Palabra griega que significa «el que maldice o divide»; se utiliza en el Nuevo Testamento para traducir el término hebreo *Satán*, con el que se han vinculado otras figuras (*Azazel, vigilantes*). En tiempo de Jesús la demonología está ya bien fijada, de manera que puede distinguirse con precisión entre el *Diablo/Satán*, que es el anti-Dios, príncipe de todos los espíritus caídos, y los *demonios*, que son muchos y que forman el reino en el que domina el Diablo. En su conjunto, la Biblia trata del hombre, que se relaciona de un modo gratuito y pecaminoso, con Dios y con los otros hombres, de manera que los espíritus intermedios, de tipo positivo o negativo, han tenido poca importancia. Pero los apocalípticos como *1 Henoc\** han destacado la importancia de esos seres intermedios, de quienes depende nuestra suerte, tanto los negativos (*Mastema-Azazel*) como los positivos (*Gabriel-Miguel*).

(1) *Jesús*. Lógicamente, Jesús ha compartido el mundo cultural de sus contemporáneos, de manera que ha tomado como evidente la existencia del Diablo y de sus ángeles perversos o demonios. Más aún, él ha concebido su obra mesiánica como una lucha contra el Diablo (cf. tentaciones\*: Mt 4, Lc 4), que se expresa sobre todo en las curaciones y exorcismos. Pero en el fondo no le ha interesado la teoría sobre el Diablo, no ha hecho cálculos sobre su esencia o sus manifestaciones, sino que se ha enfrentado con el reino de lo diabólico (guerra\*, exorcismos\*), para ofrecer a los hombres la vida de Dios. Así lo han mostrado, de un modo dramático, los textos del Evangelio que interpretan la vida, la muerte y la pascua de Jesús como victoria de la gracia de Dios sobre el poder de lo diabólico. Así lo indica la parábola del trigo y la cizaña, donde se supone que el Diablo es el que siembra la mala simiente (Mt 13,24-43) y lo ratifica Mt 25,31-46, donde el Diablo se encuentra vinculado a la injusticia de este mundo (al hambre, desnudez, enfermedad y cárcel que provienen de la falta de comunicación y gratuidad entre los hombres).

(2) *Iglesia*. En esa línea han avanzado los textos apocalípticos más desarrollados, como 2 Tes y Ap, que pre-

sentan de un modo simbólico la lucha entre Jesús y el Diablo. Como es evidente, Jesús creía en el Diablo y en los demonios, como creían sus contemporáneos; pero el centro de su mensaje no era el Diablo, sino Dios. Por otra parte, Jesús no ha vencido al Diablo a través de algún tipo de guerra celeste, sino por la fuerza del amor, que culmina en la cruz. Así lo ha formulado de un modo simbólico la carta a los Colosenses: «Fuisteis sepultados juntamente con él en el bautismo, en el cual también fuisteis resucitados juntamente con él, por medio de la fe en el poder de Dios que lo levantó de entre los muertos. Mientras vosotros estabais muertos en los delitos y en la incircuncisión de vuestra carne, Dios os dio vida juntamente con él, perdonándonos todos los delitos. Él anuló el acta que había contra nosotros, que por sus decretos nos era contraria, y la ha quitado de en medio al clavarla en su cruz. También despojó a los principados y potestades, y los exhibió como espectáculo público, habiendo triunfado sobre ellos en la cruz» (Col 2,12-15). Dios no ha triunfado del Diablo (cuyo poder se expresa en los principados y potestades de este mundo) luchando de manera militar, a través de algún tipo de guerra planetaria, sino amando de un modo divino, tal como lo expresa el signo de la cruz\*, entendida como victoria definitiva del amor sobre todos los poderes diabólicos de la muerte\*.

Cf. R. LAURENTIN, *Il demonio mito o realtà. Insegnamento ed esperienza del Cristo e della Chiesa*, Massimo, Milán 1995; A. MAGGI, *Jesús y Belcebú, Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; B. MARCONCINI (ed.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bolonia 1991; W. WINK, *Naming the Powers; Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1984, 1986, 1992.

## DIÁCONO

(↗ *ministerios*). El término (diácono, *diakonia*) evoca unos servicios, realizados por los diversos miembros de la comunidad (cf. Hch 20,24; 21,19) o por algunos cristianos especiales (cf. Hch 1,17.25). En principio, la tradición cristiana ha entendido el servicio como un elemento del discipulado, de manera que todos los seguidores de Jesús son diáconos (cf. Mc 1,31 par; 9,35 par;

10,43.45 par; 15,41 par; Mt 25,44). En esa línea se supone que las mujeres que siguen y sirven a Jesús (cf. Mc 15,41; Lc 8,1-3) son diaconisas, ministros del Evangelio. Pero en un momento dado el nombre puede tomar un sentido específico, como expresión de un ministerio particular de la Iglesia, junto al de los presbíteros/obispos: «Lo mismo, los *diáconos*: que sean dignos, sin doblez, no dados al mucho vino, ni amantes de ganancias torpes, guardando el misterio de la fe con limpia conciencia. Que también éstos sean probados primero y luego actúen como diáconos, si son irreprochables. Lo mismo las mujeres: que sean dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo. Los diáconos sean maridos de una mujer, que gobiernen bien a sus hijos y sus propias casas. Pues los que han servido bien de diáconos obtienen para sí un lugar honroso y gran confianza en la fe en Cristo Jesús» (1 Tim 3,8-13). Este pasaje suscita tres cuestiones principales.

(1) *Elección y cualidades*. Aparecen junto a los presbíteros-obispos y han de tener unas cualidades semejantes. Se les pide, ante todo, que sean hombres de confianza, en el plano de la palabra, la comida (vino) y el uso de dinero. Se supone que ellos han podido desear esa función y para ejercerla, al servicio de la Iglesia, deben superar, igual que los obispos, algún tipo de prueba.

(2) *¿Hay diaconisas?* El texto supone que la Iglesia necesita tener a su servicio un tipo de funcionarios, encargados de los problemas prácticos de la comunidad, sobre todo en el plano de la comunicación de bienes y de la asistencia a los necesitados. Cuando habla de las diaconisas no se sabe si está refiriéndose a unas mujeres que ejercen por sí mismas la diaconía o si alude más bien a las esposas de los diáconos. Pueden ser servidoras autónomas de la comunidad, pero también las mujeres de los diáconos.

(3) *Patriarcalismo*. La estructuración del diaconado repite el esquema patriarcal del conjunto de la Iglesia, que asume los principios y exigencias del honor social, que Jesús había superado expresamente.

Cf. K. JO TORJESÉN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almodro, Córdoba 1997.

## DIDAJÉ

(↗ *eucaristía*). Libro básico de los comienzos del cristianismo. Como su nombre indica (*Didajé* o *Doctrina del Señor por medio de los Doce Apóstoles*), no es un evangelio o un discurso de sabiduría, sino un manual práctico de comportamiento eclesial. Debió de surgir en el mismo entorno de Siria donde se había fijado el texto actual del evangelio de Mateo\*, pero algunos años más tarde (hacia el 100 d.C.), con una inspiración convergente. La *Didajé* constituye el primero y más significativo de los escritos extracanónicos que tratan de los ministerios cristianos. No es un evangelio, sino un ritual, que refleja la actividad y experiencia de una iglesia que ha sido en gran parte rural, y que ha estado formada por pequeñas comunidades que reciben la visita y dirección de carismáticos itinerantes (como en la Iglesia primitiva de Galilea\*); de esa forma se sitúa en el paso que va de las comunidades domésticas a las iglesias más extensas, de las aldeas a las ciudades. Es un texto arcaico: recoge elementos de la antigua misión cristiana en Galilea y Siria. Pero, al mismo tiempo, es renovador, pues refleja las nuevas tendencias y formas de una iglesia que se está volviendo institución organizada en las ciudades del imperio. Su testimonio es importante para la historia posterior: estamos pasando del plano mesiánico (dominante en Mc y Mt) al orden sacral (que triunfará más tarde en el conjunto de la cristiandad). Los ministerios comunitarios de la palabra y fraternidad tenderán a convertirse en poderes sacrales, propios de algunos elegidos, según el ejemplo de los sacerdotes y levitas de Israel, iniciándose así un camino de clericalización del evangelio, que se refleja en las sucesivas redacciones del texto, que vincula y distingue dos tipos o grupos de personas: (a) Por un lado están *los itinerantes*, apóstoles\* y/o profetas, que lo han dejado todo para ponerse al servicio de la misión de Jesús. Unos y otros se definen por su movilidad: son voluntarios del evangelio, enviados por Jesús o las iglesias (apóstoles); hablan con autoridad, por experiencia, pero dependen de la aceptación de las comunidades (profetas). La *Didajé* los vincula expresamente (cf. 11,3-6). Ellos pueden dar gracias (¿di-

rigir la eucaristía?) cuando quieran (10,7) y su palabra, inspirada por el Señor, no puede ser juzgada por la comunidad que los recibe (11,2.7.11). No pueden desligarse de Jesús; por eso es falso el profeta que enseña una doctrina distinta (11,2) o que vive a costa de la comunidad. (b) Por otro lado están las comunidades o *iglesias sedentarias*, que se reúnen en una determinada casa o aldea y que pueden, y deben, ser animadas por los itinerantes que las visitan y dirigen de una forma carismática. Pero, al mismo tiempo, ellas poseen cierta autonomía y pueden defenderse contra los falsos profetas que dicen, pero no hacen lo que dicen, viviendo del evangelio en vez de servir al evangelio. Se complementan así las dos autoridades: los itinerantes expresan el misterio de Jesús con sus palabras; los sedentarios reflejan el amor de Cristo en su amor comunitario. Al principio, los *apóstoles/profetas* habían sido itinerantes, carismáticos supracomunitarios (fundadores), y por eso se les mantenía en veneración, aunque la comunidad podía rechazarlos si no cumplían lo que decían. Pero en un momento dado los itinerantes han tendido a vincularse de manera estable con una comunidad, de manera que se inicia un nuevo tipo de ministerio dentro de ella. De esa manera, las mismas comunidades sedentarias van formando estructuras y formas de vinculación según el evangelio. En ese momento fascinante del paso de las viejas comunidades como las de Galilea a las nuevas iglesias establecidas, en la línea de la misión helénista\*, se sitúa la *Didajé*.

Cf. J. P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Gabalda, París 1958; S. GIET, *L'Énigme de la Didachè*, Ophrys, París 1970.

## DILUVIO

(Gn 6,13–8,14) (↗ *ángeles, agua, Hénoc, pecado*). El tema de un diluvio que destruye la vida de la tierra ha sido desarrollado en muchas culturas, desde América (mitos náhuatl) hasta Mesopotamia, donde hallamos el mito de Gilgamesh, muy cercano al de la Biblia. Desde una perspectiva antropológica, el diluvio es un símbolo de la posibilidad que el hombre tiene de destruirse a sí mismo a través de una vida de injusticia, vinculada a la ruptura del orden cósmico. El tema ha sido narra-

do en Gn 6–9, pero sólo se ha desarrollado de un modo temático en *1 Hénoc\**, donde no aparece como un acontecimiento del pasado, sino como un riesgo futuro: a no ser que se conviertan\* y sean liberados por los ángeles\* buenos, los hombres corren el riesgo de desencadenar un tipo de diluvio en el que acabarían destruyéndose todos. El mismo argumento vuelve en el libro de la Sabiduría\*, pero en vez del diluvio encontramos allí el riesgo de las plagas de Egipto; en esa línea se mueve el mensaje de Juan Bautista, que amenaza a los hombres con el fuego y huracán, en vez de hacerlo con el agua. Dentro del texto bíblico pueden destacarse estos motivos. Pero el relato clave sigue siendo el de Gn 6–9, cuyos elementos básicos pueden resumirse como sigue.

(1) *El diluvio expresa el riesgo de un retorno al caos*: todo el orden cósmico ha sido efecto de una creación positiva de Dios, dirigida al surgimiento humano. Lógicamente, allí donde el hombre falla (reniega de su origen, rompe su vínculo con Dios), se corre el peligro de que vuelva el caos: se abre la bóveda o compuerta que separaba las aguas de la tierra y las del cielo (cf. Gn 1,7) y las aguas vuelven a inundarlo todo. El texto no conoce una ley natural que Dios habría roto o negado de un modo caprichoso a través de un diluvio milagroso. Milagro de Dios es precisamente el orden de la vida, el surgimiento del hombre. Lo natural en el sentido de normal sería el diluvio, es decir, la nada (Gn 1,2). Por eso, lo sorprendente, lo que necesita explicación es que exista vida: que el mundo perdure, a pesar de los males de los hombres.

(2) *El diluvio se puede leer desde dos perspectivas*. En perspectiva antropológica, la destrucción del diluvio depende de la acción humana, de manera que puede interpretarse casi como un fenómeno psicológico, pues el pecado conduce a la muerte (Gn 3,17: si coméis del fruto malo moriréis). En perspectiva teológica, esa misma destrucción aparece como castigo de Dios. Los dos planos se implican, cada uno es verdadero en un nivel, y los dos se proyectan sobre el cosmos, entendido como un equilibrio siempre frágil. En un plano, la destrucción es consecuencia del pecado, de manera que el diluvio aparece como expresión de la mal-

dad de los hombres que estropean su vida. Pero en el fondo de esa misma destrucción ha descubierto la Biblia la mano de un Dios que puede abandonarnos, dejándonos en manos de nuestro poder de muerte, si no respondemos con amor y fidelidad al don de su vida. El diluvio o destrucción ecológica no es un acto positivo de Dios, sino más bien una ausencia de Dios, que «deja de crear», es decir, de separar las aguas, como hizo y está haciendo desde el segundo y tercer día de su creación (cf. Gn 1,6-10).

(3) *El relato del diluvio pone de relieve la creatividad humana: el arca\**. El diluvio resulta normal, lo novedoso y grande es que el mismo Dios haya enseñado al hombre a construir un *arca (tebah)*, una especie de *casa flotante o barco* donde hombres y animales pueden hacer la travesía sin ahogarse. Ciertamente, los *majshebot* o deseos perversos de los hombres suscitan el diluvio (como ha dicho Gn 6,5). Pero el ser humano es capaz de expresar también deseos de existencia creadora: puede anticiparse al diluvio y construir el arca, superando con la ayuda de Dios el riesgo de la destrucción definitiva. En el arca encuentran sitio hombres y animales. Fueron compañeros en el riesgo. El hombre no puede vivir y realizarse aislado; necesita la compañía de animales. Eso significa que debe hallar un arca (espacio de existencia compartida) para hacer con ellos la travesía del diluvio. Una humanidad que sólo quisiera salvarse a sí misma se destruiría. Por eso, el arca puede tomarse como paradigma de solidaridad entre hombres y animales. El texto deja a un lado los problemas de los peces y las plantas. Conforme a su visión, los peces no tienen peligro. También los árboles y plantas se mantienen a pesar del agua: tienen una vida resistente... o no preocupan al autor del texto.

(4) *Símbolos fundamentales*. En este contexto desarrolla nuestro autor algunas de las imágenes más significativas de la simbología antropológica: el ramo de olivo que verdece después del riesgo, la paloma de la paz que vuelve al arca para anunciar que las aguas han bajado... y sobre todo la imagen misma del arca, entendida como casa de salvación para los hombres. Una larga tradición cristiana, iniciada en 1 Pe 3,20-21, mira el arca como imagen

del bautismo que nos libra del riesgo de las aguas destructoras de la muerte. Buena es la imagen, pero debe ampliarse: el arca de salvación es la vida solidaria de los hombres y mujeres pacificados que ofrecen espacio de existencia a los mismos animales.

(5) *El Dios del diluvio*. Sigue siendo el Dios de la ley, en la línea marcada por el árbol del bien y del mal y del juicio, que debería haber destruido a la humanidad hace ya tiempo; pero en otro plano va expresándose como Dios de misericordia, que ofrece salvación y futuro de vida para Noé y su descendencia, como indica, al fin, su pacto al servicio de la vida, reflejado por el arco iris, y afirmado (mantenido) por encima de la perversión humana (cf. Gn 8,21 y todo 8,15-9,7). En este fondo emerge así, por vez primera, de una forma temática y dura, la religión de los sacrificios\*, que sirven para que los hombres aplaquen la ira de Dios, en un camino que lleva otra vez de la gracia (Dios perdona) a la violencia legal de la religión. El autor de estos relatos (Gn 6-9) confiesa que Dios ha perdonado y perdona, pero vive en un tiempo que parece amenazado por los miedos de la destrucción final (como sabemos por los libros de Henoc y gran parte de la apocalíptica); por eso necesita sacrificios.

(6) *Aplicación antropológica y ecológica*. La experiencia ecológica nos ayuda a entender el relato del diluvio: la energía y vida del mundo no es infinita y los recursos de la tierra son limitados, de manera que manipulándolos o pervirtiéndolos de un modo egoísta nos destruimos a nosotros mismos, arruinando así nuestra morada, la casa en que habitamos. Esto lo sabía ya, de un modo simbólico muy hondo, el autor de Gn 6. El diluvio constituye una parábola de nuestra vida. El pecado lleva a la muerte o, mejor dicho, lleva en sí mismo la muerte: la destrucción del ser humano y la perversión de la naturaleza que acaba alzándose en contra de la humanidad que lo comete. En esa perspectiva, a la luz de Gn 1-6, la ecología no es sólo un problema social o económico, sino un tema religioso, de creación o destrucción del mundo.

Cf. X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; J. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4-11*, Lumen, Buenos Aires 1997.

## DIN

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea muy utilizada por la Biblia que significa juicio y todo lo referente al juicio y a la administración de la justicia, incluyendo los elementos de gobernar y de castigar. Suele vincularse a veces con la palabra *mishpat*, que significa más expresamente justicia, en el sentido de derecho. En esa línea, Dios aparece muchas veces como aquel que implanta la justicia y el derecho sobre el mundo. La tradición cabalística medieval ha concebido el *Din* como uno de los *sefirot*\* o atributos fundamentales de Dios. Se vincula con la *Hesed*\*, que es la misericordia divina, formando un tipo de unidad significativa. De esa forma se completan los dos atributos, de manera que Dios puede presentarse como *Hesed* (misericordia sin fondo), siendo, al mismo tiempo, *Din*, es decir, justicia. En esa línea, la *Cábala* suele afirmar que el mismo *Hesed*, a fin de mantenerse como tal y ser lo que es (misericordia sin límites), tiene que suscitar y establecer en su vertiente opuesta a *Din*; de esa manera, el amor divino se encuadra dentro de unas fronteras y límites, sin perderse en la irracionalidad. Estamos en la línea de lo que no sólo la tradición cabalística, sino gran parte de la filosofía occidental (desde Nicolás de Cusa a Hegel) han llamado la coincidencia o implicación dialéctica de los opuestos. El amor incondicionado (*Hesed*) y la justicia estricta (*Din*) se oponen y se implican, pudiendo aparecer así como origen y sentido de una infinitud de opuestos dentro del ser divino. En Dios se vinculan y unifican, de un modo más alto, aquellas realidades que dentro de la historia humana parecen más irreconciliables.

## DINERO

(↗ *Mateo, denario, economía, riqueza, mamona, pobres*). La Biblia ha dado gran importancia a las mediaciones económicas que, debiendo haber sido un medio de comunicación, se han vuelto muchas veces signos de imposición. Jesús acepta la función del dinero-capital (denario), pero lo sitúa en el nivel del César, es decir, de la organización política de la vida, separándolo de «las cosas de Dios». En esa misma línea se sitúa Pablo en Rom 13, aunque

insistiendo en el poder-espada más que en el dinero. Pues bien, el dinero convertido en Mamona o poder supremo constituye el objeto central de la idolatría, de manera que aparece como lo contrario a Dios (cf. Col 3,5; Mt 6,24). En esa línea, la Biblia termina diciendo que en el fondo del asesinato\* de Jesús hay un problema de dinero (Judas\*). De todas formas, el Nuevo Testamento no ha satanizado el dinero, como veremos evocando desde esa perspectiva algunos textos de Mateo.

(1) *Mt 2,11. Primer dinero: el oro de los magos*. Ellos llevaron a Jesús los dones más preciados de la tierra: «abrieron sus tesoros y le ofrecieron oro (riqueza), incienso (honor), mirra (perfume)». Son dones simbólicos, más en la línea del honor y la gloria personal que de la economía. En principio, el oro que aparece aquí no es dinero de trueque, ni medio para comprar o conquistar el mundo, sino un símbolo de realeza y gozo, de disfrute placentero y plenitud vital, en la línea del incienso y de la mirra. Jesús no emplea el oro como medio mesiánico (para comprar comida, espadas, servidores), pero está inserto dentro de un mundo donde *el oro es ya dinero*, donde judíos y romanos compran y venden por oro, queriendo conquistar de esa manera el mundo. Quizá podemos afirmar que todo el evangelio de Mt ha de entenderse como proceso de interpretación del *oro mesiánico* que puede tomar estos sentidos: es oro de magos (no de comerciantes), oro de la vida que se pone al servicio de los otros, oro que es objeto de conquista, oro de los pobres perseguidos, pues en todo el resto de la escena (Mt 2,1-23) este mismo Jesús que ha recibido el oro aparece perseguido por Herodes, rey rico, teniendo que exiliarse.

(2) *Mt 4,1-8. Segundo dinero: el pan del Diablo*. Los magos ofrecieron a Jesús (a sus creyentes) una forma originaria del dinero: el oro más bello y hermoso, vinculado a la gloria de perfumes y de aromas. Pero al lado de ese regalo innecesario (se puede vivir sin oro/incienso/mirra) están las cosas necesarias de la vida, y la primera es la comida. Aquí es donde interviene el Diablo, que interpreta la comida, que debía ser *regalo compartido*, como principio de sumisión o demonización universal, como señalan los textos de

las tentaciones (Mt 4 y Lc 4), que empiezan por el pan. Mt y Lc (ambos dependientes de Q) han cambiado el orden de las dos siguientes tentaciones (poder y milagro), pero han puesto en el principio el *pan*, como punto de partida en el proceso de satanización del mundo. El *pan* (como antes el *oro*) es un símbolo universal: ciertamente, es con el oro el principio de todo dinero, expresado hasta hace poco, en casi todos los pueblos, con símbolos de comida (la moneda equivalía a una medida de trigo o de un número de ovejas o cabras). El *Diablo* quiere aprovecharse de bienes necesarios (pan) para esclavizar a los demás y dominar la tierra, controlando la palabra, convirtiendo la religión (templo) en autoridad mágica y dominando sobre todos los hombres. El *Diablo* representa el mesianismo del pan/dinero, como principio y signo de sometimiento universal. *Jesús*, en cambio, representa el mesianismo de la palabra gratuita.

(3) *Mt 4,18-22. Tercer dinero: el trabajo de los pescadores.* Del patrón oro (magos) y del patrón pan (*Diablo*) pasamos significativamente al patrón trabajo, representado y recreado en la escena de la vocación al discipulado, que de algún modo nos sitúa ante la palabra originaria de Gn 3,17: «con el sudor de tu frente comerás...». Las grandes revoluciones anarquistas y comunistas de los siglos XIX y XX nos han recordado, con éxito sólo limitado, que el único capital verdadero del hombre es su trabajo. Es evidente que *Jesús* no rechaza el trabajo, pero su mesianismo no consiste en enseñar a los demás a trabajar: no ha planeado y construido una cooperativa agraria o industrial, un buen falansterio, ni tomado a los hombres como hormigas, productores mesiánicos de una gran empresa universal, sino como personas que pueden y deben prepararse para el reino de la gracia y gozo de la vida. En ese contexto se sitúa la llamada a los cuatro trabajadores del lago (Pedro, Andrés y los dos zebedeos). La riqueza mayor que ellos tenían no es el oro, ni un almacén de pan, sino el buen trabajo, en medio de una buena familia. *Jesús* les llama y ellos dejan redes y padre, trabajo y familia, para ponerse el servicio del Evangelio. Ellos sabían «producir», pero no sabían compartir en gratuidad, al servicio del

reino de Dios, y eso es lo que *Jesús* quiere enseñarles, haciéndoles pescadores de hombres.

(4) *Mt 18,23-35. Primera parábola del dinero: el perdón.* Nada debemos a Dios, nada tenemos que pagarle en plano religioso, pues es Padre y nos perdona todo, si algo le debiéramos. Pero en un nivel social, en nuestras relaciones con el prójimo, tenemos que expresar el perdón de Dios en forma de perdón y gratuidad interhumana. Así lo indica el *Rey* de esta parábola que perdona la deuda incalculable de su ministro injusto y ladrón, porque éste se lo pide, revelando de esa forma el poder de la misericordia que está por encima de toda ley del mundo. Pero su *ministro* no quiere perdonar a un consiervo que le debe una pequeña suma de dinero. ¿Qué hará al rey? ¿Seguirá ofreciendo perdón a quien lo ha recibido sólo para aprovecharse de ello? La parábola nos sitúa en el lugar donde se cruzan y fecundan dos lenguajes: la gratuidad suprajudicial del rey, reflejada en el perdón de una suma incalculable de dinero (diez mil talentos), y la justicia inmisericorde del criado que no quiere perdonar a quien le debe una modesta suma (cien denarios). Esta parábola supone que podemos emplear dinero; pero supone que debemos hacerlo desde una perspectiva de perdón y gratuidad, no sólo en plano espiritual, sino también económico. El Evangelio apuesta por una economía convertida en signo de perdón y reconciliación interhumana. Por eso ha tenido que contar esta parábola del perdón en claves monetarias, porque es en ese nivel donde resulta más difícil conseguirlo.

(5) *Mt 20,1-16. Segunda parábola: el dinero (= denario) de la gratuidad.* Conforme a la simbología bíblica, un denario es el jornal del día. Por un día ha comenzado a contratar el amo a los primeros jornaleros, ajustándose con ellos a un denario. Pero el amo ha vuelto a salir a la plaza, una y otra vez, contratando nuevos jornaleros, hasta la hora undécima, cercano ya el fin del trabajo. Evidentemente, los trabajadores han calculado el jornal en términos de equivalencia: recibirá más dinero quien más ha trabajado. Pues bien, con gran escándalo de algunos, el amo paga a todos el mismo salario. En el fondo del relato se plantea el problema de la equivalencia y justicia laboral.

Quizá hay también una disputa entre judeocristianos (obreros del día entero) y paganocristianos (de la última hora). ¿Es justo que todos reciban lo mismo? En términos de salario no es justo. Pero Jesús, con esta parábola y con toda su conducta, ha superado el nivel de la justicia legal, para situarnos en un plano de gratuidad, donde la vida es don para todos. De esa forma, el mismo denario, que ha empezado siendo un dinero material, se ha podido convertir: gratuitamente han de trabajar los viñadores; gratuitamente ha de darles su dinero el amo, que ya no es patrono, sino amigo.

(6) *Mt 25,1-46. Las tres parábolas de la gratuidad comprometida.* El pasaje empieza con la parábola de las diez vírgenes necias (Mt 25,1-13). La riqueza máxima de las muchachas que esperan al esposo es el *aceite de la lámpara*: es la fe, las buenas obras. Con ella pueden entrar en las bodas, tras la noche larga de la muerte y de la historia. Pues bien, hay algunas, que el texto presenta como necias, que han dejado gastar el aceite y no tienen dispuesta la lámpara en la hora de las bodas. Irónicamente se les dice que vayan a comprarlo, pero llegan tarde: éste es un aceite que no puede comprarse ni venderse, es la gracia. La segunda parábola trata del *dinero que sirve para producir dinero (los talentos: Mt 25,14-30)*. De la luz de la lámpara que Dios ha ofrecido a los humanos para que la cuiden pasamos a los talentos que recibe cada uno, para administrarlos, al servicio del amo. Externamente hablando, la vida es como un capital (un dinero) que se nos ha confiado y debemos ponerlo en rendimiento. En un primer nivel, da la impresión de que el Dios de esta parábola sigue estando en la línea de un duro tallón, es un Dios del éxito y de la misericordia. Pero no olvidemos que se trata de una parábola para hacernos pensar y descubrir que en la vida hay otro tipo de ganancia, vinculada a la generosidad y a la confianza. En esa línea avanza la parábola de *las ovejas y las cabras, que nos sitúa más allá del dinero (Mt 25,31-46)*. Mateo ya no habla de dinero, sino de solidaridad y de ayuda a los necesitados, superando todos los principios del éxito económico. Ciertamente no condena la riqueza y posesiones (es bueno tener pan y casa, libertad y sa-

lud); lo que condena es el uso de esas riquezas para servicio propio en exclusiva, dejando en necesidad (con hambre, sin casa) a los que están viviendo a nuestro lado. Dinero o no dinero es secundario, secundaria también la riqueza en cuanto tal... Lo que importa es la solidaridad: el hecho de que hombres y mujeres puedan ayudarse, alimentarse, acogerse, visitarse... El dinero es medio que puede servir para el encuentro interhumano y en ese aspecto es bueno. Pero también puede convertirse en signo de poder, en expresión de egoísmo de algunos, y en ese aspecto es malo. Culmina con esto la trama del Evangelio. Más allá de las grandes parábolas sobre las vírgenes y los talentos, retraducidas por Mt 25,31-46 como exigencia de ayuda mutua (dar de comer, acoger/vestir, visitas a los expulsados de la sociedad) no puede haber ya nada. Nos hemos situado en el límite, al final de los tiempos. El tema del dinero queda integrado en la gran tarea de la realización solidaria de la vida.

Cf. P. BONNARD, *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976; I. GOMÁ, *El evangelio según san Mateo I-II*, Facultad de Teología, Barcelona 1980; U. LUZ, *El evangelio según san Mateo I-IV*, Sígueme, Salamanca 2001-2005.

## DIOS 1. Visión general

(↗ *Yahvé, monoteísmo, Baal*). Desde un punto de vista temático, la aportación principal de la Biblia a la cultura de la humanidad ha sido el despliegue de su experiencia de Dios. Las religiones orientales (taoísmo, hinduismo, budismo) no se centran en Dios, sino más bien en lo divino, tomado de un modo general, como interioridad espiritual del ser humano. Sólo las religiones de origen bíblico (judaísmo, cristianismo e islam) son estrictamente monoteístas, en cuanto destacan la experiencia de un Dios que existe por sí mismo y actúa como realidad personal.

(1) *Notas principales del Dios bíblico.* Son tres. (a) *Unidad.* Frente al politeísmo, el monoteísmo afirma ¡Dios es uno! Tanto el Israel antiguo como el islam moderno han reaccionado contra la multiplicidad de figuras divinas que sacralizan de algún modo las fuerzas naturales y vitales. Cristianismo y ju-



daísmo asumen esa herencia: la divinidad no se escinde ni multiplica, no se rompe ni disgrega; sólo hay un Dios, un poder sagrado que todo lo funda y dirige con su fuerza. Entendido así, el monoteísmo es la afirmación de la unidad fundamental, divina, de todo lo que existe. El mismo Dios aparece de esa forma como palabra común (en quien todos podemos dialogar) y unidad de sentido que vincula a todos los seres del cielo y de la tierra. (b) *Trascendencia*. Frente al panteísmo, los monoteístas añaden ¡Dios existe en sí mismo, más allá de todo lo conocido y lo desconocido! No se confunde con la naturaleza, ni con la vida interior de los seres personales (con el alma, con la idea, con la vida...). Dios encuentra su sentido y realidad en sí mismo, como distinto de todo lo que existe. Por eso resulta imposible toda experiencia panteísta de inmersión en lo divino (al estilo oriental). Es Dios lo que importa, no la totalidad más o menos difusa de la idea o el valor sagrado general del universo. Sólo porque Dios existe y porque nos desborda, dándonos sentido (siendo mayor que todo lo que podemos hacer y pensar, imaginar o desear), tiene sentido y puede realizarse libremente el ser humano. Sólo ese Dios trascendente es Absoluto (realidad original, infinita, definitiva) para judíos, musulmanes y cristianos. Ese Dios les permite rechazar como idolátricos los otros absolutos (de tipo estatal o vital, económico o cultural) que a veces se han querido imponer sobre el mundo. (c) *Personalidad*. Frente al deísmo, los monoteístas afirman ¡Dios es persona! Llamamos deísmo a una visión filosófico-religiosa que concibe a Dios como una especie de ser indiferente, que está arriba, que ha puesto en marcha (como buen relojero) el reloj de la historia, pero luego, en su verdad más honda, se encuentra separado de la vida de los hombres, desinteresado de la misma historia. Pues bien, en contra de eso, el Dios abrahámico es persona verdadera, alguien que piensa y desea, un ser cuya presencia y acción experimentan con fuerza los creyentes. Esto significa que el ser humano (siendo personal) aparece especialmente vinculado a Dios, como imagen suya, en diálogo con él. También otras religiones han hablado de un Dios superior que dirige y sustenta la vida de los

hombres: así podemos recordar un tipo de monoteísmo antiguo entre diversos pueblos de África o de Asia que, en la base de sus creencias, habrían colocado un Dios del cielo, creador y ordenador originario de todo lo que existe. Algo semejante han postulado algunas filosofías o movimientos espirituales. Pero, en sentido estricto, el único monoteísmo consecuente que ha existido y sigue existiendo en la historia de la humanidad es el de la religión bíblica, que aparece así como defensora de una teofanía consecuente, superando el nivel de la simple hierofanía de los avatares de lo divino.

(2) *Revelación de Dios: Teofanía*. Pertenece a la Biblia no sólo la afirmación de que Dios «es», sino también el hecho de que se manifiesta de manera providente (cf. Heb 11,6). Sobre esa base distinguimos las formas de manifestación de Dios. (a) *Hierofanía* es el nombre propio de la manifestación de Dios (lo sagrado, *hieron*) en las religiones cósmicas. Lo que se desvela no es Dios en sentido personal, sino más bien lo sagrado, los poderes originarios de la naturaleza. En un sentido extenso, todo lo que existe en el mundo es o puede ser hierofanía (sol y luna, cielo y tierra, agua y fuego, nacimiento y muerte...); todo es manifestación sagrada, todo es en el fondo religioso, como han visto los antropólogos. (b) *Avatara* es un nombre hindú que sirve para indicar la manifestación de lo divino en las religiones místicas: *lo divino, lo búdico o el tao* se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en las personas de los grandes iniciados o reveladores del misterio. No es decisivo que ellos (*Krisna o Rama, Buda, los Bhodisatvas...*) hubieran existido en un tiempo concreto, pues no son importantes por su historia, sino por la verdad que manifiestan. Más que personas en el sentido occidental, son símbolos, figuras excelsas de la hondura sagrada de lo humano. Una y otra vez se manifiestan; siempre que el mundo corre el riesgo de perderse en el vacío y la mentira parece triunfar, se manifiestan ellos, los signos de lo divino. Todos los seres pasan. Pero queda su verdad, la hondura divina de la revelación que han proclamado. (c) *La teofanía* estrictamente dicha es la manifestación histórica de Dios, entendido de forma personal. Lo que se mani-

fiesta a través de la teofanía no es el sentido sagrado del cosmos, ni el valor profundo del espíritu (la divinidad que lo llena todo), sino la palabra y acción concreta del mismo Dios que habla a los hombres, sea de un modo estrictamente humano (a través de los profetas), sea por medio de unos símbolos cósmicos que el profeta o el pueblo entero descubre como portadores de sentido trascendente (el ritmo de los astros, la tormenta...). Ciertamente, en un primer momento, la religión bíblica asume algunos elementos de las teofanías cósmicas, pues Dios se manifiesta también por ciertos fenómenos de tipo natural (tormenta, lugares sagrados...). Pero en su verdad más honda, la Biblia sólo reconoce y cultiva un tipo de teofanía profética: el mismo Dios de la naturaleza habla o se desvela de manera fuerte a través de las palabras y los gestos de unos hombres y mujeres que escuchan y expresan su voz sobre el mundo.

(3) *Elementos de la revelación bíblica.* Sólo en este contexto podemos hablar de teofanía, destacando sus dos rasgos o supuestos principales. (a) Dios se manifiesta diciendo su Palabra. No es poder inconsciente, ni vida aislada que se desentiende de los seres humanos. Siendo como es un verdadero ser personal, Dios habla, despliega su poder, expresa su voluntad y dialoga con los hombres. (b) Profetas son aquellos que escuchan y transmiten esa Palabra de Dios. Como mediadores de ese diálogo de los hombres con Dios en la historia, como garantes y testigos de la manifestación de Dios emergen ellos y definen el sentido de la nueva religión, como saben cristianos, judíos y musulmanes. Las hierofanías son por principio múltiples y no hay entre ellas ninguna que pretenda ser definitiva. Múltiples también son los avatares, sin que ninguna pueda presentarse como norma de todas las restantes. Por el contrario, las teofanías, si es que existen, no pueden ser contradictorias, ni separarse unas de otras, sino que todas forman un tipo de unidad, una historia de la revelación de Dios. Así lo confiesan los cristianos cuando afirman que de muchas maneras puede revelarse y se ha revelado Dios en otro tiempo, pero básicamente lo ha hecho a través de los profetas, añadiendo que, ahora, en estos tiempos finales, se ha manifestado ya del todo

por su Profeta Hijo que es Jesús (cf. Heb 1,1). Algo semejante dicen los musulmanes cuando afirman que el Dios de los antiguos profetas ha dicho su palabra definitiva por Mahoma. Ciertamente, la Biblia sabe que el mundo es revelación de Dios, pero ella añade que Dios sólo se revela plenamente a través de la historia de los hombres, en los que se va manifestando como fuente de inspiración, como palabra de vida (Ley). Llevando hasta el final esa experiencia, los cristianos afirman que Dios se ha encarnado en Jesús, culminando así la historia de su palabra, es decir, la historia de su revelación. Sobre esa base podemos afirmar que la Biblia recoge el testimonio de la historia de Dios con los hombres, un testimonio que judíos y cristianos (y musulmanes) interpretan de formas distintas, aunque no excluyentes.

Cf. J. M. CASCIARO y J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986; R. OTTO, *Lo santo*, Alianza, Madrid 1975; G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; *Dios es palabra*, Sal Terrae, Santander 2003.

## DIOS 2. Guerra y paz

(↗ *violencia, guerra*). El tema de Dios en la Biblia está inseparablemente vinculado a la historia de los hombres y de un modo especial a la violencia y a su superación. Algunos han podido decir que el Dios bíblico es un tipo de *Jano bifronte*, con un rostro pacífico y otro guerrero. En contra de eso, pensamos que el Dios bíblico tiene muchos elementos violentos, pero en su principio y en su meta es un Dios de paz. De la paz de Dios nacen los hombres; a la paz, *shalom* de Dios, caminan, como sabe la bendición sacerdotal: «Yahvé haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misericordia. Yahvé levante hacia ti su rostro, y ponga en ti paz» (Nm 6,25-26). Lógicamente, el enviado mesiánico se llamará «Príncipe de la paz» (Is 9,7-7) y así se puede añadir que Yahvé establece la paz (Is 26,12) o, mejor dicho, que él mismo es la paz. Pero ésa es una paz trabajada, costosa, de forma que su despliegue puede precisarse en tres momentos.

(1) *Entorno cultural y religioso. Un Dios de guerra.* Muchos han puesto en

el principio de todas las cosas la guerra, diciendo que ella estaba en Dios y que en el fondo ella misma era Dios. La realidad originaria se entendía como la batalla de dioses (teomaquia) y se expandía como guerra entre los hombres (antropomaquia). Así decían muchos pueblos del entorno de la Biblia, lo mismo que la filosofía griega. Ellos afirmaban que la guerra es madre cósmica de dioses que nacieron y existieron en lucha constante, que ha enfrentado y sigue enfrentando a Marduk\* con Tiamat, a Baal\* con Mot, a Zeus con Khronos. En guerra existen los dioses, de la guerra nacen los hombres, de manera que su destino es luchar sin fin, en un círculo de eterno retorno de la violencia y la muerte, de la que nace la vida. Dando un paso más, algunos han afirmado que la guerra es el primer principio filosófico: «La guerra es común a todas las cosas; la justicia es discordia; y todas las cosas nacieron por la discordia y la necesidad. La guerra es padre y rey de todas las cosas: a unos los muestra como dioses y a otros hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres» (Heráclito, *Fragmentos* 80 y 53). Si las cosas se han pensado y dicho de esa forma en los países y culturas de su entorno, es normal que la Biblia haya tendido a vincular a Dios con la guerra.

(2) *Novedad bíblica. Al principio no hay guerra.* Pues bien, lo extraño no es que exista mucha guerra en la Biblia, sino que en el fondo exista tan poca. En esa línea, la novedad básica de la Biblia consiste en el descubrimiento de que Dios no es guerra ni hace guerra, de tal forma que su primera palabra dice así: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1,1). Las cosas no surgieron de la guerra o lucha de elementos, sino de la palabra y el espíritu de Dios que fue diciendo y suscitando de esa forma todo lo que existe: «Y vio Dios que era bueno... Vio cuanto había hecho y todo estaba muy bien... Concluyéronse, pues, los cielos y la tierra y todo su ornamento» (Gn 1,10.12.18.31-32; 2,1-2). Buenos son cielos y tierra: las aguas del alto y la tormenta, los vientos y los fuegos, las plantas o animales de la tierra. Todo es digno de Dios y positivo para el ser humano: no hay destrucción ni guerra originaria. Por eso, la palabra fundadora para el hombre no es «luchad y

dominad el mundo por la guerra», sino «creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla: mandad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los vivientes que caminan o reptan por la tierra» (Gn 1,28). Pues bien, según Gn 1-2 ese crecimiento y dominio del hombre no se realiza por la guerra, ni siquiera por la muerte de animales, pues se supone que los hombres del origen son vegetarianos. Eso significa que al principio no había guerra y que, por tanto, ella no es inexorable.

(3) *Pero la guerra entró en el mundo y Dios se ha contaminado con ella.* La Biblia sabe que el mundo sigue siendo positivo, pero en su entraña hay un enigma que está representado por la serpiente (Gn 3,1) del paraíso. No se sabe de dónde viene; está allí, como si fuera una parte del enigma de la realidad, expresión de finitud humana, señal de lo más bajo (tierra) y lo más alto (pensamiento). Ciertamente, el principio no es la lucha, la guerra no es destino y madre de los seres. Pero cerca del principio, en el lugar donde se elevan los humanos, en los primeros pasos de la historia que ellos forman (que van haciendo) emerge la amenaza del deseo de poder y violencia, la lucha que define y configura aquello que pudiéramos llamar nuestro pecado, tal como comienza en Gn 3 y luego avanza hasta Gn 6. Ésta es una guerra teológica: el hombre se eleva frente a Dios para saberse, le niega para afirmarse. De esa forma, en los primeros pasos de la historia, la tierra que podía volverse paraíso se hace imagen de la muerte. Ésta es una guerra antropológica: combaten mutuamente los humanos, a nivel sexual (Eva-Adán) y fraterno (Abel-Caín). Condenada al mimetismo de la envidia, la existencia es opresión, sospecha y muerte. Ésta es una guerra cósmica: la misma tierra que podía parecerse paraíso (armonía, trabajo y disfrute: Gn 1-2) se vuelve campo de batalla del humano con (contra) las cosas (cf. Gn 3; tema expandido en Gn 4-8). Pues bien, partiendo de eso, según la misma Biblia, los israelitas han proyectado su violencia sobre Dios y así lo han hecho, de un modo especial al evocar el origen de su historia, que está reflejada en la conquista o posesión de la tierra de Canaán. Existieron al principio y existen todavía dos formas de entenderla: una más pacífica, vinculada con un Dios

más pacífico y universal; otra más violenta y nacionalista.

(4) *Dos modelos: Dios de la paz, Dios de la guerra.* Sobre esa base se puede hablar de los dos rostros de Dios. (a) Dios pacífico, modelo abrahámico. Los textos vinculados a la historia de Abrahán\* y los patriarcas evocan la figura y transmiten el mensaje de un Dios básicamente pacífico, que promete a sus amigos la posesión de la tierra. Abrahán escucha la palabra de Dios, penetra en Palestina, sacrifica en sus altares y recibe la certeza de que aquella tierra será suya, como fuente de bendición fraterna para todos los pueblos de la tierra. Al principio de Israel está la voz de Dios y la obediencia del patriarca. La fe y no las espadas definen al humano sobre el mundo (Gn 12,1-7). (b) Dios guerrero, modelo de Josué. Los textos vinculados con esta tradición suponen que Dios mismo es un guerrero que ayuda a los israelitas, mandándoles que destruyan a los enemigos y que pasen por la espada a los habitantes de la tierra de Canaán, a los hititas, jeveos, jebuseos..., destruyendo de raíz su religión y su cultura (cf. Jos 1-12). Ahora quiero acentuar este segundo modelo.

(5) *El Dios de la guerra santa.* En amplios trechos de la Biblia israelita (de Ex y Jos a Cr, 1 Mac, Jud), la guerra es sacramento religioso de Israel: el mismo Dios combate por los suyos, derrotando a los dioses enemigos con la *ruah* o Espíritu que ofrece a los combatientes de su guerra santa, una guerra convocada con trompeta de Dios y realizada en pureza religiosa. Los soldados, poseídos por la fuerza de Dios, están sacralizados y lo expresan irradiando una especie de terror que atenaza a los violentos enemigos y que a veces se explicita en los más duros signos de este cosmos (tormenta, oscuridad: cf. 1 Sm 3-5; Dt 20). Dios mismo inspira y sostiene la violencia de su pueblo, como muestran las señales sagradas que acompañan al combate: el Arca de Dios, la bendición sacerdotal y el botín sagrado que se debe ofrecer en sacrificio (cf. Jos 1-11; Jc 1-8). Esta guerra nos sitúa en la raíz de la historia israelita, allí donde la fuerza superior de Dios (*Gibbor* por excelencia) se revela por los *gibborim*, soldados de su pueblo. Ciertamente, hay otros signos de Dios o sacramentos (sacrificio y cul-

to, monarquía y templo), pero el signo de la guerra es uno de los más importantes. En este contexto se pueden trazar cuatro afirmaciones básicas. (a) La historia es conflictiva y, para triunfar como pueblo, Israel debe emplear la guerra, pues Dios mismo es en el fondo un poder guerrero, principio de violencia. (b) Dios influye en el conflicto, defendiendo con armas superiores a sus elegidos. (c) Los guerreros son héroes y santos, los primeros sacerdotes de esta historia. (d) La guerra es salvadora, no destino ciego, sino fuente de historia bendita. Existía guerra santa en casi todos los pueblos del entorno. Pero sólo en Israel se hace principio de historia sagrada, en un camino donde pueden destacarse aportación divina y humana. Donde prevalece la aportación humana, la guerra es de Dios, pero en ella han de combatir los *gibborim* con su valentía y tácticas marciales (esta visión lleva al conflicto del 67-70 d.C. y al moderno sionismo). Donde prevalece la aportación divina, el guerrero humano acaba mostrándose pasivo, de manera que al fin debe renunciar a la misma acción violenta (línea de pacifismo profético, apocalíptica).

(6) *Dios guerrero. El libro de las Batallas de Yahvé.* En un momento clave de la liberación del Éxodo, en el gran Canto de Moisés (o de María), Yahvé aparece como *ish ha milhama*, «hombre de guerra, fuerte guerrero». Se trata, sin duda de una guerra teológica y simbólica, que no se realiza básicamente con medios militares, pero ella tiene fuertes connotaciones de violencia. En esa línea, el libro de Josué ha incluido una teofanía militar, de carácter fundacional, en la que el mismo Dios de Moisés (Dios de la Ley) aparece como General del pueblo, portador de la espada triunfadora: «Y estando Josué ante Jericó levantó sus ojos para mirar y he aquí que estaba ante él un Hombre (*ish*), con la espada desenvainada en su mano. Y Josué fue hasta él y le dijo: ¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos? Y le contestó: ¡No! Yo soy Príncipe del Ejército de Yahvé. Ahora he venido. Y Josué cayó rostro en tierra y le adoró. Y le dijo: ¿Qué es lo que mi Señor manda a su siervo? Y respondió el Príncipe del Ejército de Yahvé a Josué: Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es santo. Y Josué lo hizo así» (Jos 5,13-16).

Todo nos permite suponer que este pasaje está incompleto, como un torso del que se han quitado aspectos que al autor deuteronomista (Pentateuco)\* no le importan. Es claro que este Hombre de la Espada es un representante de Dios, como el Ángel de Yahvé de Ex 3,1-5. Dios se aparecía allí a Moisés para revelarle su misterio salvador (su nombre de Yahvé) y darle el encargo de liberar a su pueblo cautivo en Egipto. Aquí se muestra ante Josué, revelándole su fuerza militar (lleva la espada de su mano) y dándole el encargo de conquistar la tierra. Estamos en un *lugar sagrado* (como en el caso de Moisés, en el Sinaí: Ex 3,5), de manera que el vidente tiene que descalzarse; se trata probablemente del santuario de Gilgal\*, al lado de Jericó, y toda la escena tiene un carácter litúrgico. Pero más sagrado que el lugar es el mismo Dios, que ahora aparece como el Hombre de la Espada (en la línea de Ex 15,3). Es evidente que este Príncipe del Ejército de Yahvé se identifica con el mismo Dios, como lo indica Josué al postrarse en su presencia. Ésta es la teofanía militar por excelencia. Dios se había revelado en el Sinaí como presencia salvadora (¡Soy el que soy, Yahvé!: Ex 3-4). Ahora aparece ante Josué como garantía de triunfo militar. De esa forma, la conquista de Jericó con la historia que sigue (todo el libro de Josué y el conjunto de la historia deuteronomista) viene a presentarse como expresión del poderío militar de Yahvé. La personalidad de Josué queda como eclipsada, pues Dios es realmente quien actúa y vence. En esa línea, la Biblia ha citado un famoso *Libro de las Batallas de Yahvé* (cf. Nm 21,14), que se ha perdido, pero que podría ser un buen título para el conjunto de la misma Biblia.

(7) *Las guerras de Yahvé*. Teniendo en cuenta esta visión de Dios, podemos recordar los cuatro ciclos principales que definen la historia bélica de Israel. (a) Guerras de conquista, recogidas y teologizadas en el Pentateuco (Ex 17,8-16; Nm 20-24) y sobre todo en los libros de Josué y Jueces; a ese estrato pertenecen muchos textos bélicos de 1 y 2 Samuel donde Dios aparece también luchando por y con su pueblo. (b) Guerras a favor del yahvismo, en tiempos de violentas reformas religiosas, como las de Jehú (2 Re 9-10), que ma-

tó a los profetas baalistas, y las de Josías (2 Re 22-23), que quiso unificar el viejo Israel desde el yahvismo. (c) Contiendas civiles macabeas, que encendieron ideales de sacralidad yahvista (1 y 2 Mac). (d) La guerra que celotas y sicarios iniciaron contra Roma (67 y 70 d.C.), mientras algunos (más apocalípticos) esperaban la victoria como puro don de Dios sin guerra y otros (sobre todo saduceos) eran partidarios de la paz con Roma.

(8) *La paz mesiánica*. *Antiguo Testamento*. La aportación básica de la Biblia no está en el hecho de que ella ha sacralizado la guerra en algunos de sus momentos, sino en el hecho de que en sus testimonios más significativos ella ha defendido la no violencia activa, abierta a la paz o Shalom escatológico. En ese contexto se sitúan algunos de los textos más intensos de las profecías de Sión: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss). En esa línea avanza todo el «Libro del Emmanuel» (Is 7-12) en el que Isaías expone uno de los ideales más impresionantes de paz de la historia humana (cf. Is 11,1-9). Siguen un esquema parecido los textos del Siervo de Yahvé del Segundo Isaías (cf. Is 41-55) y muchos salmos. Tal como la han leído gran parte de los cristianos y judíos, la Biblia ha venido a mostrarse como revelación de un Dios de paz, testimonio y esperanza de la reconciliación escatológica. (9) *Gracia y paz*. *Saludo cristiano*. Desde esa base, recreada por la experiencia de Jesús, se entiende el principal saludo cristiano, en el que se vinculan las dos palabras básicas de la revelación: «Gracia y paz a vosotros, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo». Así ha comenzado Pablo todas sus cartas, así ha seguido saludando la primera tradición cristiana (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; Col 1,2; 1 Pe 1,2; 2 Pe 1,2; etc.). Sólo la gracia, es decir, la gratuidad, ha hecho posible

el surgimiento de la paz, en Cristo, Mesías de la paz (cf. Flp 4,7; Col 3,15).

Cf. G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; A. VAN DER LINGEN, *Les Guerres de Yahvé*, LD 139, Cerf, París 1990.

### DIOS 3. Dios es Amor

(↗ *Yahvé, amor, Padre, Cruz*). Para muchos cristianos, la definición básica de Dios es la que ofrece 1 Jn 4,8, cuando dice *Dios es amor*. Ciertamente, ella es importante, pero debe entenderse en el trasfondo de la revelación bíblica de Dios, de la que hemos hablado en la entrada anterior (Dios. 2: Guerra y paz). A fin de precisar mejor el contenido de la afirmación «Dios es amor», queremos situarla dentro de una visión de conjunto de la Biblia.

(1) *Antiguo Testamento. Yahvé: Soy el que soy. Amarás a Yahvé tu Dios*. La palabra clave sobre Dios en el Antiguo Testamento no es «yo soy el Amor», sino «Soy el que Soy» (Ex 3,14, Yahvé\*), indicando soberanía distante y cercana liberadora. Dios es alguien a quien no podemos definir con ningún concepto, ni encerrar en ninguna figura, ni contener en ninguna palabra que le defina, como sabe el decálogo\*. Pero, al mismo tiempo, Yahvé es un Dios cercano, que se manifiesta liberando a los hebreos y ofreciéndoles la Ley de su libertad en la montaña santa; por eso, ellos deben responderle con amor. El Antiguo Testamento no dice que Dios es amor, pero afirma constantemente que ama a los hombres, especialmente a los israelitas: «No porque vosotros seáis más numerosos que todos los pueblos, Yahvé os ha querido y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos. Es porque Yahvé os ama y guarda el juramento que hizo a vuestros padres, que os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha rescatado de la casa de esclavitud, de mano del faraón, rey de Egipto» (cf. Dt 7,7-8). Desde ahí resulta comprensible la profesión de fe del *shemá\**, que es profesión de amor: «Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón...» (Dt 6,5). El libro de la Sabiduría ha universalizado esa experiencia, diciendo a Dios: «Tú amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho» (Sab 11,24).

(2) *El amor de Dios en los profetas*. El Antiguo Testamento no dice que Dios es amor, pero hace algo más importante: presenta el amor de Dios, no sólo de forma liberadora, en línea social (como en el Éxodo), sino también de forma íntima en la gran sinfonía del amor que es el Cantar de los Cantares y, sobre todo, en los profetas de la intimidad de Dios (Oseas\*, Jeremías\*, Segundo y Tercer Isaías\*). Bastará con evocar algunos textos: «Cuando Israel era niño, yo lo amé, de Egipto yo llamé a mi Hijo... Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí...» (Os 11,1). «Con amor eterno te amé, te reconstruiré y quedarás construida... ¡Si es mi Hijo querido, Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se conmueven mis entrañas y tengo compasión» (Jr 31,3.20). «Por amor de Sión no callaré, por amor de Jerusalén no descansaré, Como un Joven se casa con la novia, te desposa *El que te construyó* y como se alegra el Marido con su esposa, se alegrará *tu Dios contigo*» (Is 62,1.5). «Como un niño a quien consuela su madre, así os consolaré yo, en Jerusalén seréis consolados» (Is 66,13). «¿Olvidará una Mujer a su criatura, dejará de querer al hijo de su vientre? Pues aunque ella se olvide, yo no me olvidaré de ti. En las palmas de mis manos te tengo grabada...» (Is 49,15). Esta revelación profética del amor de Dios, que viene a mostrarse como madre y como esposo de los hombres, constituye una de las cumbres de la experiencia afectiva de la humanidad. Sólo en el fondo de esa experiencia, actualizada por Jesús, Juan podrá decir que Dios es amor.

(3) *Dios actúa con amor: ha resucitado a Jesús de entre los muertos*. La diferencia y singularidad del cristianismo está en la afirmación de que Dios ha resucitado a Jesús crucificado, entronizándole así (= engendrándole) como su Hijo. Ésta es la experiencia que está en el fondo de Rom 1,3 y que Pablo ha tomado como base de su evangelio. Jesús había anunciado el amor de Dios, con su palabra y con su vida, siendo ajusticiado por ello. Lógicamente, la resurrección de Jesús ha de entenderse como ratificación de su mensaje-vida de amor. En la base de esta definición cristiana de Dios hay dos afirmaciones: Dios ha resucitado a Jesús; Jesús es Hijo de Dios. Dios no es

simplemente aquel que resucita a los muertos, como confiesan los judíos con Abrahán (cf. Rom 4,17) y como testifica Marta, como buena israelita (cf. Jn 11,23), sino que es aquel que «ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (Rom 4,24). Le ha resucitado ya, ha realizado en plenitud su obra creadora, superando así a la muerte. Ha resucitado a Jesús que es Nuestro Señor (*ton kyrion hêmôn*). Jesús es el *Kyrios*, Señor pascual, el verdadero Yahvé, Dios con nosotros. Dios le ha resucitado de entre los muertos. No ha resucitado por ahora a los muertos y por eso la muerte sigue actuando sobre el mundo: no ha terminado la historia, no ha culminado la creación, pero en el mismo centro de ella ha resucitado ya a Jesús como mesías de amor.

(4) *Dios, Padre del Kyrios, Padre del Hijo*. En toda la tradición paulina, que refleja una experiencia muy antigua de la Iglesia, Dios no aparece como Padre de Jesús-Hijo, sino como Padre de Jesús-Kyrios. Ésta es una afirmación paradójica y extraña, porque junto al Padre se espera siempre al Hijo. Y, sin embargo, cuando Pablo dice Padre (refiriéndose a Dios) no pone a su lado al Hijo, sino al *Kyrios*. En el fondo de esta relación Padre-Kyrios está la experiencia original de los cristianos que descubren a Jesús como su *Kyrios* (Señor\*), como el mismo Yahvé del Antiguo Testamento, Dios con nosotros. Pues bien, desde el momento en que se identifica a Jesús con el *Kyrios*, y esto no lleva a negar a Dios, sino a confesarle con más fuerza, ese Dios tiene que aparecer ya como Padre. Así tenemos las dos claves de Dios, los dos nombres, siempre vinculados: el Padre (que es Dios sin más, en su trascendencia amorosa) y el *Kyrios*, que es Jesús: «Gracia y Paz, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rom 1,7); «para que glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 16,5); «hay un solo Dios, el Padre, y un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8,6); «El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,31). Esta vinculación divina entre Dios, que es el Padre, y Jesús resucitado, que es el *Kyrios* (Yahvé) divino, que aparece en los saludos de las cartas paulinas (1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; Col 1,3...), constituye el centro y clave de la confesión teológica cristia-

na. Sólo en un momento posterior, de una forma consecuenta, asumiendo la experiencia de Jesús, que ha llamado a Dios Padre (*Abba\**), los cristianos han confesado a Jesús como Hijo de Dios. Ésta es una confesión que aparece ya en el mismo Pablo (Rom 1,4.9; Gal 4,7; 1 Cor 15,28; etc.), pero que se ha desarrollado de un modo especial en el centro de la obra de Juan (cf. Jn 1,34; 11,27; 20,31; 1 Jn 3,8; 4,9-10). Ella aparece también en el conjunto de la tradición sinóptica (cf. Mc 1,1; 3,11; 15,39; Mt 1,23; 16,16; Lc 1,32.35).

(5) *El Dios cristiano*. El Dios cristiano es el mismo Dios judío, que se manifiesta plenamente por Jesús, el Cristo, a quien los creyentes descubren como el auténtico Señor, el Yahvé, Dios que está presente, confesándole, al mismo tiempo, como Hijo de Dios. De esa manera, ellos plantean desde el principio el misterio y gracia de la vida de Dios, que es Padre y *Kyrios*, que es Padre e Hijo, sin romper por ello su unidad, pues ellos siguen confesando el mismo *shemá\** que los israelitas («Escucha Israel, Yahvé tu Dios es un Dios único...»: Dt 6,5; Mc 12,29). En este contexto se plantea ya el tema que la Iglesia posterior evocará hablando de la Trinidad, al introducir con Jesús-Kyrios-Hijo al Espíritu\* divino, como aparece ya en los textos del bautismo (Mc 1,10-11), en algunas alabanzas de Pablo (cf. 2 Cor 13,14) y, sobre todo, en el mandato misionero de Mt 28,19, cuando se habla de «bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Todo esto invita a un gran silencio en el plano de las afirmaciones conceptuales. El cristiano cree en Dios porque Dios ha brillado: se le ha manifestado poderoso y humilde, gratuito y creador, en el rostro de Jesús, el Cristo (cf. 2 Cor 4,6). Los cristianos no pretenden saber más, pero siendo fieles a la tradición de su Antiguo Testamento (LXX, BH), han encontrado a Dios en Cristo, recibiendo así nueva capacidad para gozar, sufrir y abrirse a los demás en esperanza creadora. No han intentado separarse de Israel para fundar una religión distinta, pero han descubierto que la más honda verdad israelita se realiza en Cristo. Por eso han terminado separándose del judaísmo histórico, en camino que se abre (quiere abrirse) por Jesús a todos los humanos (incluidos los mismos judíos).

(6) *Dios es amor*. El Nuevo Testamento ha interpretado la experiencia de Jesús como experiencia del amor de Dios. Jesús habla de Dios como amor, lo presenta como Padre (*Abba*<sup>\*</sup>) y vincula la llegada de su Reino con el amor al enemigo, el perdón y de superación de todo juicio, pidiendo a los hombres que imiten su gesto, amando a todos, como Dios ama a los buenos y malos y perdona a los pecadores (cf. Mt 5,47; Lc 5,32). Sobre esa base Juan ha podido decir: «Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo unigénito, no para condenar el mundo, sino para salvarlo» (cf. Jn 3,16). Toda la experiencia de Pablo puede condensarse en la palabra en que dice: «Me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). Dios ama así por medio de Cristo y lo hace de manera insuperable: «Pero Dios demuestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8); «Estoy convencido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni lo presente, ni lo porvenir, ni poderes, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,37-38). Juan ha seguido avanzando en esa línea y ha definido a Dios como amor. De las acciones de Dios ha pasado al mismo ser de Dios. Ya no se contenta con decir que Dios «Es el que Es» (Ex 3,14), ni con decir que ama (como hace Pablo), sino que añade que Dios es amor: «Amados, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Y todo aquel 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 mostró el amor de Dios para con nosotros: en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en expiación por nuestros pecados. Amados, ya que Dios nos amó así, también nosotros debemos amarlos unos a otros. Nadie ha visto a Dios jamás. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros... Dios es amor. Y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios permanece en él» (1 Jn 4,7-12.14). Juan ha sacado así la conclusión que está en el fondo de toda la experiencia de Jesús: ¡Dios es

amor! Ciertamente, se pueden decir otras cosas de Dios, afirmando que es Luz\* (1 Jn 1,5) y que es Espíritu\* (Jn 4,24); pero todas se condensan y culminan en ésta: Dios es amor. Jesús no ha querido hablar del Dios poderoso utilizando los medios de poder del mundo, sino dejándose vencer y matar por amor y abriendo así una brecha por la cual se expresa todo el amor divino. Su muerte ha venido a presentarse así como experiencia máxima de Dios, de manera que ella viene a integrarse en el mismo proceso de la creación. Desde esta base podemos trazar tres afirmaciones fundamentales, que sirven de apéndice a todo lo anterior. (a) *Dios, Amor pleno*. No es poder indiferente, que actúa desde arriba, sino debilidad poderosa, amor que actúa encarnándose en la historia de los hombres. Así sufre por Jesús la muerte, penetrando en el dolor y fracaso de la humanidad. El prólogo de Job (no sus poemas dolorosos) suponía que Dios se encuentra arriba, como un monarca fuerte, rodeado de su corte; por el contrario, Job, el hombre sufriente, se hallaba abandonado, fuera de la ciudad, acusado por sus sabios. Pues bien, ahora sabemos, por Jesús y con Jesús, que Dios sufre en los que sufren (cf. Mt 25,31-46), penetrando en el dolor y fracaso de la historia. (b) *Dios es donación de amor* y así regala por Jesús la vida a los que mueren, sin discutir, en principio, si son buenos o malos, si se dan en amor a los demás o si les niegan. De esa forma, más allá de la debilidad humana y la violencia del ambiente, se expresa y manifiesta como don de sí, por medio de Jesús, que se ha entregado por el Reino. A través de su muerte, toda la vida de Jesús viene a expresarse como regalo de amor. No retiene nada para sí, sino que todo lo ofrece y se ofrece a los demás, a fin de que ellos sean. Es don originario, vida-regalo, en dolor-amor, por los demás. Desde ahí, podemos añadir que Dios es Amor que no tiene ni puede ya nada, porque todo lo ha dado (y se lo quitan) en Cristo. (c) *Dios es acogimiento de amor*. No libera a Jesús de la muerte, sino en y por la muerte. No le baja de la cruz, como han pensado millones de musulmanes (que no pueden aceptar a un Dios que permite que su justo Siervo muera fracasado), sino que hace algo mucho más grande: ama a Jesús de un modo infinito, en la misma Cruz



doliente. Por eso, no lo libera de la muerte, como a Job, devolviéndolo a un tipo de vida particular de triunfador (¿y justo?) sobre el mundo (cf. Job 42), sino que lo acoge amoroso en la muerte, recibéndole así en la plenitud de su vida, a favor de los demás. Esa culminación de Dios en Jesús se expresa como alianza universal de gracia. Sólo a través de la muerte a favor de los demás puede el hombre dar todo lo que es y lo que tiene. Sólo allí donde un hombre muere por los demás sabe la Biblia cristiana que hay Dios.

Cf. J. M. CASCIARO y J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986; F. X. DURR-WELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; A. TORRES QUEIRUGA, *Del Terror de Isaac al Abba de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001; SEMANAS ESTUDIOS TRINITARIOS, *La Trinidad en la Biblia; Dios es Padre; Pensar a Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1972, 1991, 1993; J. VÍLCHEZ, *Dios, nuestro amigo. La Sagrada Escritura*, Verbo Divino, Estella 2003; G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974; J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996.

#### DIOS 4. El Canto de María

Las palabras de María, la madre de Jesús, en el Magnificat\* (Lc 1,46-55) ofrecen un compendio de algunos de los símbolos y nombres fundamentales de Dios, tomados del Antiguo Testamento y aplicados a la novedad del nacimiento mesiánico de Jesús.

(1) *Vinculación con el Antiguo Testamento*. La más significativa es la referencia al Canto de Ana\*, donde se dice: «Mi corazón se regocija por Yahvé, mi poder se exalta por Yahvé, mi boca se ríe de mis enemigos porque celebros tu salvación. No hay santo como Yahvé, no hay otro fuera de ti, no hay roca como nuestro Dios» (cf. 1 Sm 2,1-2). Ana identifica a Yahvé con Dios y le presenta como el único *santo* (*qados*) digno de veneración religiosa, fuente de energía salvadora. El Dios Yahvé es la *roca* (*sur*) donde se asienta y recibe su firmeza la existencia. Es el Dios-Único de la tradición israelita; por eso se añade: «no hay otro fuera de ti». En esa línea se sitúa el Canto de María.

(2) *Las acciones de Dios*. Dios se define, ante todo, a través de lo que hace.

El Dios de María: (a) *Dios es aquel que mira* (Lc 1,48). Miró en otro tiempo a los hebreos oprimidos en Egipto (Ex 2,25); ahora ha mirado a María y en ella a todos los pequeños de la tierra. En el principio de su historia salvadora hay una fuerte experiencia de mirada, como sabe el Canto de María: «ha mirado la pequeñez de su sierva...». (b) *Dios es aquel que hace cosas grandes*, tanto en María (Lc 1,49) como en todos los hombres (1,51-53). La acción de Dios se opone a las tendencias impositivas y destructoras de los poderosos (soberbia, búsqueda de poder y de riqueza), viniendo a presentarse como principio de salvación para los humildes. María descubre y acoge la acción de Dios y así la expone: «eleva a los pequeños, a los hambrientos los llena de bienes...». (c) *Dios recuerda su palabra y acoge a Israel, su siervo* (1,54-55). No comienza una obra nueva, como si debiera hacer en Israel algo exclusivo que no hace en otros pueblos. Ciertamente, Israel ha tenido un pasado distinto, que se expresa en la promesa dada a sus patriarcas; pero su distinción está al servicio de una apertura más fuerte hacia el conjunto de la humanidad. Los tres gestos de Dios (mirar, hacer, recordar) expresan su cuidado a favor de los hombres, desde una perspectiva israelita, que se puede aplicar al conjunto de la humanidad. María universaliza así los motivos del Canto de Ana.

(3) *Cuatro nombres directos de Dios*. El Magnificat despliega algunos de los nombres más significativos del Dios israelita. (a) *Kyrios* (1,46). Es la traducción de *Yahvé*, nombre que en ese momento los judíos no pueden pronunciar. Propia del Dios *Kyrios* (Señor, El que Es: Ex 3,14) es la grandeza activa y salvadora: inició su salvación en otro tiempo, a través de los hebreos, esclavizados en Egipto; ahora la extiende a todos los pueblos. (b) *Sôtêr* (1,47). Significa «salvador». Ha comenzado a salvar desde el tiempo más antiguo (tema del éxodo); ahora culmina su tarea al elevar a los pequeños e invertir las condiciones injustas de la historia. (c) *Dynatos* (1,49), es decir, Poderoso. El mundo está bajo el falso poder de los orgullosos que son sencillamente potentes destructores (cf. 1,53). Frente a ellos se eleva el verdadero Poder de salvación que es propio del Dios de Cristo. (d) *Hagios* (1,49), Santo. Los judíos

acentúan el nombre Yahvé; los cristianos presentan a Dios como Padre. Pero unos y otros le veneran como Santo\* (cf. Is 6,3). Éstos son los cuatro nombres directos de Dios, pero el Magnificat contiene también otros, de un modo implícito.

(4) *Nombres implícitos de Dios.* (a) *Dios es Misericordioso*, porque extiende su misericordia por generaciones (1,50). Este título asume la mejor tradición del pacto israelita (cf. Ex 34,6-7) que culmina aquí, en la acción salvadora iniciada por Cristo. (b) *Dios es Fiel*, porque recuerda la promesa hecha a Abrahán y los patriarcas. Esta fidelidad hecha memoria activa de la misericordia (*mnêsthênai eleous*: Lc 1,54) define la historia y experiencia israelita (y la cristiana). (c) *Dios es Revelador*: habló en otro tiempo (*elalêsen*: 1,55) y ahora cumple su palabra, en gesto de manifestación salvadora. (4) *Dios de Israel, su siervo* (1,54). La Biblia supone que Israel es el *pais* (siervo querido, hijo o amigo) de Dios, desde el principio de su acción hasta el final del tiempo, conforme a toda la experiencia y teología israelita. (5) *Dios de María, Dios del Mesías, Dios de los hombres.* María se presenta como sierva de Dios (Lc 1,48) en la línea del Siervo de Yahvé de Is 40-55, es decir, como favorita de Dios y portadora de su palabra mesiánica. Su Dios es Dios del Mesías: todo lo que el canto proclama es verdad porque Dios se ha expresado por el Cristo, a quien María está cantando (cf. Lc 1,39-45). A la luz de lo indicado, podemos añadir que Dios se revela en fuerte inversión, transformando el esquema actual de vida de los hombres. Se ha cumplido la antigua promesa de Abrahán (cf. 1,54-55). Amanece por el Canto de María la luz del Dios que «derriba del trono a los potentados y eleva a los oprimidos».

Cf. I. GOMÁ, *El Magnificat. Cántico de Salvación*, BAC, Madrid 1982; D. RUIZ LÓPEZ, *El Magnificat. Un canto para el tercer milenio*, BAC, Madrid 2001.

## DISCÍPULOS DE JESÚS

### 1. Hombres y mujeres

(↗ *Galilea, pobres, mujeres*). Jesús ofreció su mensaje de Reino y su gesto de solidaridad en los campos y pueblos de su tierra (Galilea), abriendo su experiencia para todos: varones y mujeres,

pobres y ricos, adultos y niños. No quedó en un desierto, donde había estado primero con Juan Bautista. Pero tampoco actuó en las ciudades de mayoría judía de Galilea (Séforis, Tiberíades) o de su entorno (Tiro, Gerasa), probablemente porque desconfiaba de las estructuras urbanas, dominadas por una organización clasista que reproducía las tramas de dominación del Imperio romano. Quiso ser universal desde las zonas campesinas donde habitaban los humildes, mujeres y varones, excluidos de la gran sociedad de consumo y poder de su tiempo. De esa forma volvió a los orígenes de la vida humana, de manera que en su mensaje podían caber (desde Israel) todos los hombres y mujeres, por encima de las leyes de separación nacional, social o religiosa que trazaba la cultura dominante.

(1) *Las gentes de Jesús.* Por eso acogió en su movimiento y vinculó en su Reino a todos los que quisieran escucharle y seguirle, sin imponerles normas especiales de pureza o de conocimiento, como hacían otros grupos del tiempo, entre ellos los esenios y los fariseos. (a) *Pobres.* Los primeros destinatarios del mensaje de Jesús eran los pobres\*, publicanos y prostitutas, hambrientos y enfermos, expulsados del sistema (huérfanos, viudas, extranjeros). Para ellos vivió, desde ellos quiso iniciar su movimiento, de tal forma que la misión y la unidad del cristianismo posterior depende de ellos. Para ser destinatarios del Reino de Jesús no necesitan ninguna cualidad social o intelectual, solamente el hecho de estar necesitados. (b) *Simpatizantes.* Además de esos pobres, y a veces entre ellos, Jesús tenía simpatizantes y amigos, varones y mujeres, pertenecientes a la sociedad media de su tiempo, que continuaban viviendo en las casas y campos por donde él pasaba anunciando el Reino y curando a los enfermos. Éstos son los que formarán las comunidades o iglesias de Galilea. Pero Jesús no quiso crear con ellos una iglesia, en el sentido posterior, una comunidad organizada, con sus ritos de iniciación (como en Qumrán\* e incluso entre algunas comunidades de fariseos). Sus amigos y seguidores seguían formando parte de las instituciones sociales establecidas (sinagoga, pueblo israelita). (c) *Seguidores.* Al lado de esos «amigos de las casas», Jesús tenía discípulos o se-

guidores estrictamente dichos, que dejaban casas y posesiones para caminar con él, anunciando y preparando la llegada del reino de Dios. Eran seguidores en sentido estricto, personas que asumían un tipo de itinerancia mesiánica, caminando por los pueblos y aldeas de Galilea, proclamando y acelerando la llegada del Reino. Jesús caminaba así, rodeado de socios y colaboradores, varones y mujeres, que asumirán y desarrollarán después su movimiento, desde una perspectiva de seguimiento y entrega radical, de forma itinerante, imitando quizá el ideal de los israelitas antiguos que caminaban hacia la tierra prometida. Ellos, los discípulos itinerantes, que dejan casa, familia y posesiones, para formar una comunidad móvil en torno a Jesús, son un elemento esencial del despliegue cristiano, entendido en su radicalidad. (d) *Los Doce*. Jesús convocó finalmente a Doce\* discípulos especiales a quienes instituyó como representantes y mensajeros del nuevo Israel (signo de la totalidad israelita, representada por las doce tribus). Así les mando, ya en el tiempo de su vida, para anunciar la llegada del Reino, sin autoridad administrativa o sacral (no eran sacerdotes), sino como núcleo o corazón de la nueva humanidad reconciliada. Por su especial simbolismo, que retoma la figura de los doce Patriarcas de Israel, esos Doce tenían que ser varones. Con estos cuatro tipos de personas (pobres, amigos sedentarios, discípulos itinerantes y los Doce) inicio Jesús su movimiento que desde Israel (las doce tribus) debía abrirse y se abrió pronto a los pobres del entorno, israelitas o no israelitas.

(2) *Las mujeres de Jesús*. *Introducción* (ungido\*, sepulcro\*, resurrección\*). Uno de los datos más significativos del movimiento de Jesús es la existencia de mujeres, que comparten con los hombres llamada, camino y tareas. Por la importancia que este dato tiene para la Iglesia posterior, hemos querido destacarlo de un modo especial. El testimonio de los evangelios resulta unánime. Marcos sabe que unas mujeres siguieron y sirvieron a Jesús (Mc 15,40.47; 16,1). Lucas lo tematiza diciendo: «Aconteció después, que él andaba de ciudad en ciudad y de aldea en aldea, predicando y anunciando el evangelio del reino de Dios. Los Doce

iban con él, y también algunas mujeres que habían sido sanadas de espíritus malignos y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; Juana, la mujer de Cuza, administrador de Herodes; Susana, y muchas otras. Ellas les servían con sus bienes» (Lc 8,1-3). Este dato ha de entenderse en dos planos. (1) Desde la peculiaridad del mensaje de Jesús, que no aparece como fundador de un movimiento de pureza, ni de estudio-conocimiento, en el que no tendrían cabida entonces las mujeres, sino como portador de un mensaje de Dios para todos. (2) Desde una nueva valoración de la vida humana, en la que se supera una distinción de funciones entre hombres y mujeres que había determinado la historia anterior del judaísmo.

(3) *Las mujeres de la tumba*. Quizá el dato más significativo en el discipulado de las mujeres es el hecho de que ellas aparezcan en el comienzo de la experiencia y misión pascual, de manera que puede afirmarse que han sido las fundadoras de la Iglesia, antes que Pedro y los doce. Ellas habían acompañado a Jesús durante el tiempo de la vida y no le habían traicionado en el juicio, sino que estuvieron cerca de la cruz y quisieron acompañarle hasta después de su muerte (quisieron llorar por él, guardando su luto), como recuerdan los textos de la pasión de Marcos (15,40.47). Sin embargo, como supone el mismo Evangelio (Mc 16,1-8), ellas no pudieron culminar los ritos funerarios, pues no lograron encontrar el cuerpo que buscaban, por razones que siguen siendo misteriosas. (a) Porque la tumba donde habían colocado a Jesús se encontró después vacía. (b) O porque los soldados romanos habían arrojado el cadáver a una fosa común de ajusticiados, sin que familiares o amigos pudieran despedirle de un modo sagrado. (c) O porque unos delegados del Sanedrín judío habían enterrado los cadáveres de los tres ajusticiados, para que no colgaran insepultos, ensuciando la tierra en un día de fiesta y para que discípulos o amigos no pudieran utilizarlos para sus propios fines. Humanamente hablando, la falta del cadáver amigo resulta terrible, pues un muerto sin buen enterramiento es algo escandaloso. En este contexto se inscribe la novedad

pascual de las mujeres. Todo nos permite suponer que ellas no tuvieron ni siquiera el consuelo de tocar y amortar (despedir) el cadáver del amigo muerto, honrándolo con buenas ceremonias funerarias y poniéndole así en manos de Dios.

(4) *Mujeres de la pascua*. Pues bien, lo que podía haber sido un rito emocionado, pero pasajero, de embalsamamiento y llanto fúnebre (¡un entierro heroico!) se transformó, por la misma experiencia del amor que triunfa de la muerte, en certeza superior de una Vida y Presencia mesiánica de Dios. María Magdalena y las mujeres (entre las que podemos contar a la madre de Jesús, leyendo de forma unitaria los textos de Mc 15,40-47; 16,1 y Jn 19,35-27) descubrieron, por una experiencia propia (distinta de la de Pedro y de los Doce), que Jesús estaba vivo, es decir, resucitado, en ellas y con ellas, ofreciéndoles su amor culminado y confiándoles la tarea de continuar su movimiento, en nombre de todos los mártires del mundo. Es posible que las mujeres iniciaran caminos de experiencia pascual y creación comunitaria (iglesia) que la tradición posterior, dominada por varones, ha dejado en la penumbra o silenciado. En principio, ellas no dependen de Pedro y de los Doce, no son depositarias sumisas de una autoridad más alta o de un mensaje que reciben a través de unos varones, sino que emergen como cristianas autónomas y, todavía más, como creadoras primeras de la Iglesia. No se puede hablar de potestad o dominio de Pedro sobre ellas. Por su parte, Pablo supone que ellas realizan una función esencial de misioneras y dirigentes de las comunidades, lo mismo que los hombres (cf. Gal 3,28; Rom 16), a pesar de que no las cita como testigos oficiales de la pascua (1 Cor 15,3-9). Ciertamente, la tradición posterior, transmitida básicamente por varones, ha supuesto que el ángel de Dios o Jesús resucitado les pidió que fueran y dijeran lo que sentían y sabían a Pedro y los restantes discípulos (cf. Marcos 16; Juan 20). Es muy posible que ellas fueran a compartir su experiencia con Pedro (en contra de una lectura parcial de Mc 16,7-8), pero no lo hicieron para someterse a Pedro y ser en adelante subordinadas, sino todo lo contrario: para dar testimonio de una experien-

cia común, propia de Jesús, que se abre y expresa igualmente a través de varones y mujeres. Por eso, la experiencia pascual de la Iglesia tiene varios puntos de partida, entre los que podemos contar con uno más propio de varones (con Pedro) y otro más de mujeres (con María Magdalena, a la que según Mc 16,9 se apareció Jesús, como a primera testigo de la pascua). Este doble punto de partida constituye un dato irrenunciable de la Iglesia, aunque algunas comunidades posteriores lo hayan silenciado hasta el día de hoy. Las mujeres descubrieron y pusieron de relieve (cultivaron) una experiencia pascual originaria, que está en la base de toda la Iglesia posterior. La experiencia pascual de las mujeres, vinculada a una tumba vacía, permitió que muchos cristianos superaran el riesgo de pura apocalíptica de algunas comunidades (que tendían a esperar a Jesús, con los brazos cruzados). Las mujeres supieron que lo importante era amar como había amado Jesús, creando en su nombre grupos de experiencia mesiánica, a partir de los rechazados y excluidos, de los crucificados y asesinados, como Jesús. De esa forma ofrecieron una contribución esencial al cristianismo, conforme a los relatos evangélicos. Ellas fueron, con Pedro y con los Doce (desde perspectivas distintas), las cristianas más antiguas, las fundadoras de la Iglesia. Lógicamente, las mujeres no pudieron ni quisieron crear una Iglesia distinta (sólo de mujeres), sino que se integraron (quisieron integrarse) en la única comunidad, que tampoco es de varones, sino de todos (varones y mujeres), a partir de Jesús, el gran rechazado, que es Principio y Centro de la nueva humanidad reconciliada. Ellas, con Pedro y los Doce, son garantes de la realidad y obra del Cristo (cf. Mc 16,7-8). El testimonio cristiano y eclesial de estas mujeres sigue abierto y pendiente todavía, pues no ha llegado a expresarse plenamente en la tradición posterior de la Iglesia.

Cf. E. BAUTISTA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1993; G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998; Ph. PERKINS, *Resurrection, New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, Londres 1984; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and*

*Early Christian Practices*, Fortress, Mineápolis 1994; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; X. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Presencia Teológica 98, Sal Terrae, Santander 1999.

## DISCÍPULOS DE JESÚS

### 2. El Discípulo Amado

(↗ *Juan evangelista, amor, Pedro*).

Hacia el año 100-110 d.C., una comunidad cristiana muy especial, de origen judío, que había empezado a desarrollarse en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70) en alguna zona del entorno (Siria-Transjordania o Asia Menor), animada por un enigmático «discípulo amado de Jesús», se integró en la Gran Iglesia. Los fieles de esa comunidad trajeron consigo un evangelio (Juan, Jn) que constituye uno de los testimonios más altos del cristianismo.

(1) *No sabemos quién era...* Su identidad resulta muy difícil de precisar; algunos le han identificado con Juan\* el zebedeo, pero las razones para ello no son convincentes. Otros piensan que puede ser el mismo Lázaro, a quien Jesús amaba (cf. Jn 11,5.28). Pero todo nos permite suponer que el evangelio ha querido mantener en la sombra la identidad de este discípulo, para que los lectores puedan identificarse con él. Es el discípulo que se reclina y apoya su cabeza sobre el pecho de Jesús, en la última cena, en gesto de hondo carácter simbólico, que implica intimidad, como indica la conversación que sigue, que lo relaciona de un modo especial con Pedro (relación positiva) y con Judas (relación negativa) (Jn 13,21-27). Todo nos permite suponer que sigue siendo el que acompaña a Pedro tras el prendimiento y que, siendo amigo (conocido) del Sumo Sacerdote, consigue que a Pedro le abran también la puerta de la casa donde se celebra el juicio de Jesús (cf. Jn 18,15-16). Esta amistad del discípulo amado con el Sumo Sacerdote constituye uno de los grandes enigmas del evangelio de Juan. Los que han pensado que era una simple referencia laboral (el discípulo amado [= Juan Zebedeo] llevaría el pescado a la casa de los sumos sacerdotes) no han entendido el simbolismo del evangelio, que quiere presentar al discípulo amado como alguien

que está cerca de la élite sacerdotal judía. Este discípulo amado se mantiene bajo la cruz, donde no está Pedro y donde él aparece ya como signo de una Iglesia que acoge a la Madre de Jesús, representando así la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, de Israel y de la Iglesia (Jn 19,26-27). El discípulo amado y Pedro siguen juntos tras la muerte de Jesús y, por indicación de María Magdalena, corren al sepulcro vacío, donde ven el sudario y las vendas, cuidadosamente dobladas. Ese signo basta para que el discípulo amado crea en Jesús resucitado.

(2) *Pedro se hace discípulo amado.* El testimonio básico sobre el discípulo amado aparece en Jn 21, donde lo vemos de nuevo con Simón Pedro. La Gran Iglesia (Pedro) admite en su institución a los seguidores del discípulo amado. Por su parte la comunidad del discípulo amado incluye al final de su evangelio un capítulo en el que admite la autoridad de Pedro, con sus estructuras eclesiales (Jn 21). Ese capítulo (Jn 21) es resultado de un pacto institucional, realizado a finales del siglo I d.C., entre la Gran Iglesia de Pedro y la comunidad del discípulo amado. No quiere narrar hechos distintos, nuevas historias antes ignoradas sobre Jesús y sus discípulos pascuales, sino recrear la esencia cristiana, vinculando la comunidad del discípulo amado y la Gran Iglesia de Pedro (a la que alude también Mt 16,18-19). Los símbolos (pesca milagrosa, comida a la orilla del lago...) son tradicionales (cf. Lc 5,1-11). Nueva es la interpretación. El relato comienza con Simón Pedro, que dice *voy a Pescar*. Sin este principio no hubiera habido Iglesia, como han indicado otros testimonios de Mt y Lc-Hch. Se le juntan varios discípulos, hasta Siete (como los helenistas de Hch 6): Pedro, Tomás, Natanael, dos zebedeos (Santiago y Juan) y dos cuyo nombre no se cita (Jn 21,2). Uno (¿zebedeo, desconocido?) es el discípulo amado. Son Siete (como los helenistas de Hch 6-7), no Doce como los apóstoles de Jerusalén. «Subieron a la barca y esa noche no pescaron nada». Amanecía y estaba Jesús a la orilla, pero los discípulos no sabían que era él. Jesús les dijo. «¡Muchachos! ¿Tenéis algo de comer?». Respondieron: «¡No!». Él les dijo: «¡Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis!». La echaron y

no podían arrastrarla por la cantidad de peces. Entonces, el discípulo al que Jesús amaba dice a Pedro: ¡Es el Señor!... (Jn 21,3-7). *Pedro* ha dirigido la faena, pero no sabe ver, sino que depende de otros, y especialmente del discípulo amado, para descubrir así a Jesús que espera en la orilla, recibiendo los peces que le traen y ofreciéndoles el pan y el pez del Reino. «Después que comieron, Jesús dijo: “Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?”. Le dijo: “¡Sí, Señor! Tú sabes que te quiero”. Le dijo: “¡Apacienta mis corderos!...” (Jn 21,15-17). En este contexto volvemos a descubrir la vinculación y diferencia entre Pedro y el discípulo amado. Ambos han estado en la barca de la pesca; ambos deben seguir vinculados. Pedro tiene que aprender a amar a Jesús; el discípulo amado debe aceptar el ministerio de Pedro.

(3) *El discípulo amado permanece*. Pues bien, después de recordar que Pedro ha cumplido bien su tarea y ha muerto por Jesús, el evangelista añade que «Jesús le dijo ¡Sígueme! Pero Pedro, volviéndose, vio que también le seguía el discípulo amado... y dijo a Jesús ¿Y éste qué? Jesús le respondió: Si yo quiero que él permanezca hasta mi vuelta, ¿a ti qué? Tú sígueme» (Jn 21,21-22). Pedro ha recibido una autoridad de amor y debe ejercerla siguiendo a Jesús y cuidando a las ovejas. Pero no puede imponerse sobre el discípulo amado, ni fiscalizarle. Contra la patología de un pastor (jerarca) que quiere tener la exclusiva y vigila a los demás, eleva nuestro texto el buen recuerdo de Pedro ya muerto que ha dejado a su vera un lugar para el discípulo amado, el recuerdo de un discípulo amado que supo mantenerse al lado de Pedro.

Cf. R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BEB 43, Sigueme, Salamanca 1987.

## DOCE, LOS

(↗ *discípulos, apóstoles, Iglesia, Pedro*). Doce es un número simbólico, que alude a las tribus de Israel, que aparecen vinculadas a los doce hijos de Jacob-Israel (cf. Gn 35,22); es el número de las doce piedras sagradas de la montaña del pacto (Ex 24,4) y del santuario de Gilgal (Jos 4,1-9); doce son también las piedras preciosas del peccoral del sumo sacerdote (Ex 39,14).

(1) *Jesús y los Doce*. Fundado en ese simbolismo y queriendo dirigir su mensaje al conjunto de Israel (y no a un pequeño resto), Jesús ha escogido doce discípulos especiales, compañeros suyos, que actúan como delegados de su obra, portadores de su anuncio en Israel (Mc 6,6-13). Marcos les presenta como espejo de fragilidad: siguen a Jesús, pero sin entenderle; le acompañan, pero al fin le rechazan (Mc 14,50). Ese rechazo simboliza el fracaso (al menos temporal) de su mesianismo, que quiebra al quebrarse la misión judía. El libro de los Hechos supone que tras la defección de Judas, Pedro volvió a instituir el grupo de los Doce (con la elección de Matías: Hch 1,15-36). La institución de los Doce tuvo sin duda una importancia en el comienzo de la Iglesia y así la cita 1 Cor 15,5. Pero todo nos permite suponer que ella perdió relativamente pronto su importancia, tras el surgimiento de los helenistas (Hch 6-7) y el despliegue de la Iglesia de Santiago\* y los parientes de Jesús en Jerusalén. Los evangelios sinópticos recuerdan su presencia y función durante el tiempo de Jesús, pero tras la pascua pierden su importancia. El joven de la tumba vacía de Mc 16,7 no alude ya a ellos, sino que habla con las mujeres, refiriéndose a los discípulos (en general) y a Pedro. El final canónico de Marcos (16,14) y el de Mateo (28,16) tampoco aluden a ellos, sino que se refieren más bien a los Once, como si el grupo de los Doce hubiera fracasado. Lc 24 no los cita ya y parece que su autoridad se pierde en el pasado, lo mismo que en Jn 20; por su parte, Jn 21,2 habla de siete discípulos misioneros de Jesús y no de doce. De todas maneras, ellos han sido muy importantes y Hch 1-6 los presenta como signo de una autoridad esencial, como testigos de Jesús para los judíos: han sido y siguen siendo símbolo y principio de salvación para el Israel escatológico.

(2) *Notas de los Doce*. Jesús no buscaba un resto, ni un pequeño grupo de pureza, sino a todo Israel y como signo de totalidad ha convocado a Doce, que no son estructura administrativa, ni poder sagrado, sino garantía de la misión e identidad israelita de Jesús. No son guerreros ni escribas, no destacan por sabiduría o riqueza. Son hombres de pueblo, de Galilea, no de Jerusalén

(cf. Hch 1,11; 2,7; Mc 14,70 par), y pueden convertirse en signo de autoridad cristiana. (a) *Son varones*, como los hijos de Israel (= Jacob), pero no importan como tales, sino como personas, pues su tarea no es iniciar una genealogía, sino representar desde Israel a todos los humanos, varones y mujeres. (b) *Son galileos*, pero no han logrado convertir a Israel (por eso aparecen después como signo de la humanidad). Son una señal truncada y abierta: aluden a Israel, son palabra misionera para los gentiles (cf. Rom 9-11). (c) *Son autoridad no siendo jerarquía*. Una tradición posterior los ha hecho garantes del colegio episcopal, como si hubieran sido los primeros doce obispos de la Iglesia. Pero ellos no lo fueron, ni su misión se ha transmitido a una jerarquía separada, sino al conjunto de la Iglesia. Son memoria del tiempo de Jesús y del comienzo cristiano: recuerdan que la misión israelita debe mantenerse hasta que todo Israel sea salvado (Rom 11,25); su tarea queda pendiente para el futuro de la Iglesia. Los cristianos posteriores han iniciado y realizado una eficaz misión a los paganos, instituyendo jerarquías y autoridades sacrales, más propias del entorno cultural que del mensaje de Jesús y de la herencia israelita. Quizá ha llegado el momento en que la Iglesia pueda redescubrir a los Doce como signo de misión judía. Fracasaron al principio, su tarea se mantiene. No podemos misionar a los gentiles si perdemos la base israelita y la identidad judía de Jesús. (d) *Expresan la raíz israelita de la Iglesia*. Otros signos se volvieron secundarios: templo y escribas, purificaciones esenias y separación farisea... Pero éste resulta esencial y así lo recuerda Jesús, expresando en los Doce su llamada a todos los marginados del entorno. Ellos representan el tronco base del olivo de la Iglesia, donde están injertadas las ramas silvestres de los olivos gentiles (cf. Rom 11,11-24). (e) *Vinculan pasado y futuro de la Iglesia*. Conservan la memoria de las tribus de Israel y actualizan el proyecto de Jesús, que ha querido reunir a todos los israelitas. Al mismo tiempo, son *signo escatológico*, camino que conduce a la Ciudad universal de Doce puertas y cimientos que son los patriarcas de Israel y los apóstoles del Cordero (cf. Ap 21,14). Por eso, siendo israelitas, se vuelven señal

universal, muro abierto para judíos y gentiles (cf. Ef 2,11-22).

Cf. J. MATEOS, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982.

## DOCTRINA

(↗ *autoridad*). La doctrina o didajé cristiana no puede entenderse en línea teórica, ni como un conjunto de proposiciones articuladas en forma de sistema de fe, ni es tampoco una enseñanza relacionada con las diversas interpretaciones de la Biblia. Ella aparece, más bien, como poder de transformación y curación humana. «La gente se admiraba de su enseñanza, porque los enseñaba con autoridad y no como los escribas... ¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva con autoridad! ¡Manda incluso a los espíritus impuros y éstos le obedecen!» (Mc 1,21-27; cf. Mc 4,2; 11,18; Mt 7,28; 22,33). Los escribas desarrollan de forma escolar el sentido de las tradiciones y leyes, tal como han sido codificadas después en la Misná\*, en una línea distinta de la que ofrece el Evangelio (cf. Mc 12,38). *Jesús*, por el contrario, ha proclamado una *enseñanza nueva* (*didakhê kainê*: Mc 1,27) con *libertad-autoridad* (*exousia*) porque puede curar a los enfermos. Sacerdotes y escribas sacralizan con leyes el orden de este mundo: no son autoridad para crear, sino para sancionar las instituciones existentes. Jesús, en cambio, ha proclamado su palabra sanadora, porque cura y limpia a los oprimidos de la sacralidad ritual antigua, abriendo un camino de gracia y de vida por encima del sistema. Lógicamente, aquellos que dominan a los otros, controlando sus cuerpos, de un modo social (soldados) o sacral (sacerdotes), pensarán que es peligroso y le acabarán matando. En la línea de Jesús, la doctrina de la Iglesia ha de expresarse como autoridad sanadora, al servicio de la transformación del hombre, y no como doctrina oficial, recogida en documentos teóricos. En ese sentido ha de entenderse la didajé de Cristo (cf. 2 Jn 1,9), que es la didajé de los apóstoles (Hch 2,42).

## DODD, C. H.

(1884-1973). Exegeta británico, especializado en el estudio de las parábolas y en la historia e interpretación del Cuarto Evangelio. Defensor de una

hermenéutica de tipo religioso: entiende el evangelio de un modo interior, como expresión o anuncio del sentido sagrado de la vida. Cuando Jesús habla del fin y cuando comunica la catástrofe del cosmos por medio de parábolas, él quiere decirnos que en el fondo de esta vida, dominada por el miedo de la muerte, hay otra vida interna, eterna, verdadera. Lo que importa no es aquello que vendrá después, cuando se acabe el mundo, sino aquello que Dios realiza ya dentro de nosotros, con amor liberador, presencia sanadora.

Cf. C. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001; *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978.

## DODECÁLOGO

(↗ *decálogo, mandamientos*). Aparece en Dt 27,15-26 y es, probablemente, el más antiguo de los códigos legales de Israel, que el redactor del Deuteronomio ha situado en el contexto de la alianza de Siquem\*, donde culmina de algún modo todo el Pentateuco (cf. Jos 8,30-33). Es posible que ese contexto, con la referencia a los dos montes Garizim y Ebal, desde donde se proclaman las maldiciones y las bendiciones, sea más reciente, aunque es difícil justificar la referencia a Siquem, si la redacción final del Deuteronomio se ha hecho en Judá/Jerusalén. Quizá tengamos que hablar de influjos tardíos de cierta teología del norte de Israel en la composición actual del Pentateuco. En principio, las maldiciones de 27,15-26 son antiguas. Ellas constituyen un resto de las normas éticas primeras del pueblo israelita. Sea como fuere, las maldiciones de este dodecálogo forman una unidad separada de las bendiciones y maldiciones posteriores (Dt 29), de manera que ellas forman una unidad por sí misma: «(1) Maldito el hombre que haga una imagen tallada o una imagen de fundición, obra de mano de escultor (lo que es abominación para Yahvé), y la guarde en oculto. (2) Maldito el que trate con desprecio a su padre o a su madre. (3) Maldito el que cambie de lugar los linderos de su prójimo. (4) Maldito el que haga errar al ciego en el camino. (5) Maldito el que pervierta el derecho del forastero, del huérfano y de la viuda. (6) Maldito el

que se acueste con la mujer de su padre, porque descubre el manto de su padre. (7) Maldito el que tenga cópula con cualquier animal. (8) Maldito el que se acueste con su hermana, hija de su padre o hija de su madre. (9) Maldito el que se acueste con su suegra. (10) Maldito el que hiera de muerte a su prójimo en secreto. (11) Maldito el que acepte soborno para matar a un inocente. (12) Maldito el que no cumpla las palabras de esta ley, poniéndolas por obra» (Dt 27,15-26). *Los levitas* proclaman en nombre de Dios la ley sagrada y el *pueblo entero*, formado por doce tribus (27,12-13) y reunido en asamblea constituyente, responde con el *amen* pactual o *así sea*. Estas leyes de tipo arcaico se formulan de manera negativa, como maldiciones. Sólo la primera ley tiene un carácter religioso estricto y ocupa el lugar de los cuatro primeros mandamientos del decálogo\* ético. En ella se prohíbe la idolatría, pero no sólo en el ámbito público del templo (ante mí, es decir, en mi santuario: cf. Dt 5,7), sino en la propia casa. Todas las restantes leyes tienen un carácter familiar (no despreciar a padre/madre), económico-social (mantener los mojonnes, respetar a enfermos y oprimidos), sexual (prohibición del bestialismo, del adulterio y de las relaciones incestuosas) o criminal (no matar). La defensa de los oprimidos (ciego\*, extranjero\*, huérfano\* y viuda\*) no ha entrado en los decálogos quizá más elaborados y completos de Ex 20 y Dt 5, pero es ley fundante de Israel: no cree en Dios (no puede responder amén) quien no se comprometa a defenderlos. En este contexto de la defensa de los ciegos-forasteros, huérfanos y viudas se puede hablar de Dios como *goel*\* o vengador de sangre. El mismo Dios se eleva sobre el orden social como garante de la vida de los pobres, es decir, de aquellos que se encuentran fuera de los círculos de poder e influjo de la sociedad. De esta manera se expresa el más hondo derecho social y religioso de Israel a favor de los pobres y expulsados. En este contexto es donde el hombre queda bajo el poder de la maldición y bendición de Dios: recibe bendición si ayuda y maldición si defrauda al huérfano-viuda-forastero. Maldición significa aquí ruptura de la alianza, de manera que aquellos que no ayudan a huérfanos-viudas-extranjeros quedan sin la pro-



tección social y religiosa que garantiza el pacto israelita. Quien defraude a los marginados de Israel (que son símbolo de todos los expulsados de la sociedad) queda en manos del juicio de Dios.

## DONES

### Siete dones, siete espíritus

(↗ *siete, Iglesia*). La tradición católica ha puesto de relieve los siete dones o espíritus de los que habla la traducción latina de Is 11,1-3 (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1992, n. 1831). El texto original hebreo habla más bien de seis espíritus: «Un retoño brotará del tronco de Jesé y un vástago de sus raíces dará fruto. Sobre él reposará el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y temor de Yahvé. Él se deleitará en el temor de Yahvé». Pues bien, la traducción de la Vulgata ha interpretado el texto diciendo: «Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini». Al final del texto hebreo se repetía, por paralelismo literario, el espíritu de temor; pero el texto latino pone «piedad» en lugar del primer «temor». De esa forma quedan los siete dones del Espíritu, que la tradición católica ha destacado: sabiduría y entendimiento, consejo y fortaleza, conocimiento, piedad y temor de Dios. La existencia de siete espíritus constituye un dato tradicional en tiempos de Jesús, tanto en sentido negativo como positivo. Los sinópticos hablan de siete espíritus malos que se adueñan de los hombres (cf. Lc 11,26 par) y añaden que Jesús los había expulsado de María Magdalena (Lc 8,2). En otra perspectiva, el Apocalipsis sabe que Dios tiene siete espíritus, que están siempre ante su trono, y añade que ellos pertenecen al Cordero, es decir, al enviado mesiánico, como había supuesto Is 1,2-3: «Vi un Cordero de pie, como inmolado. Tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete Espíritus de Dios enviados a toda la tierra» (Ap 5,6; cf. 1,4; 3,1; 4,5). La tradición teológica ha identificado esos siete espíritus con el único Espíritu Santo, que parece identificarse, por su parte, con la nueva Jerusalén que desciende del

cielo (Ap 3,12) como presencia salvadora de Dios. El número siete\* indicaría que ellos pertenecen a Dios. Sobre esa base han de entenderse los dones mesiánicos del Apocalipsis, avalados también por el mismo Espíritu de Cristo. Son los dones que el mismo Cristo, Hijo del Hombre, concederá por medio del Espíritu a los triunfadores. Éstos son los dones:

(1) *Árbol de Vida del paraíso* (Éfeso: Ap 2,7; cf. Gn 2-3). Esclavo de la muerte parece el hombre y para superarla solían ofrecer los textos judíos el árbol de vida (cf. *Test Leví* 18,11; *1 Hen* 24,4; 25,4-5), que aquí promete Cristo (para darlo en Ap 22,2.14). Sobre comida (idolocitos\*) discrepan cristianos e imperio; comida será el primer don de Cristo a quienes venzan.

(2) *Liberación de la muerte segunda* (Esmirna: Ap 2,11). La muerte era en Gn 2-3 la condición del hombre pecador. Por el árbol de la vida, Jesús nos libra de ella, pero no de la muerte primera (propia de este mundo), sino de la segunda, que es destrucción total o condena (cf. Ap 20,6.14; 21,8). Con lenguaje judío (Targ Jr 51,39.57; Targ Is 17,14; 45,6.15), ofrece Juan su mensaje cristiano: sólo muriendo (es Cordero degollado) nos libera Jesús de la *muerte segunda* (nos ofrece una vida que no acaba).

(3) *Maná, Piedra Blanca, Nombre nuevo* (Pérgamo: Ap 2,17). Símbolo alimenticio, como el primer don. A quien resista y no tome la comida del ídolo, ofrece Cristo el Maná, banquete de gracia, evocado en otros textos judíos (cf. *2 Bar* 29,8), y la *Piedra Blanca*, que es como un billete de entrada en la ciudad de las Piedras preciosas (cf. Ap 21,15-21). El Nombre allí escrito es, sin duda, el de Dios y de Cristo (como en Ap 3,12), siendo, al mismo tiempo, el de cada uno de los llamados a la gloria (cf. Mt 11,27).

(4) *Poder sobre los pueblos, Astro de la mañana* (Tiatira: Ap 2,26-28). Cristo ofrece su gloria a los vencedores (cf. Ap 12,5; con cita Sal 2,8-9), de manera que ellos podrán reinar en el milenio (cf. 20,6) y después eternamente (21,5); ellos serán como el Astro de la Mañana (cf. Ap 22,16), estrellas de Dios en el cielo (cf. Nm 24,27).

(5) *Vestido blanco, Libro de la Vida, Confesión ante el Padre* (Sardes: Ap 3,5). Blanco es color de pureza, victoria y vi-

da nueva en la tradición judía y el Nuevo Testamento. Aquí parece anticipo o signo de la resurrección gloriosa (cf. Ap 6,11; 7,9.13.14; 19,8). El Libro de la Vida, bien atestiguado en la tradición judía, se identifica en Ap con Cristo victorioso (cf. 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27) que defiende a los suyos ante el Padre (cf. Mt 10,32 par).

(6) *Columna del Templo de Dios, Nombre nuevo* (Filadelfia: Ap 3,12). El vencedor queda integrado como pilar en el santuario de Dios, en signo que el Nuevo Testamento ha recogido al llamar a los creyentes templo de Dios (cf. 1 Cor 3,16-17; 1 Cor 6,18). Ap 21,22 dirá que la Nueva Jerusalén no tiene un templo especial, pues todo es templo y Dios la habita enteramente. En esa línea podemos entender la Presencia de Dios: el vencedor queda marcado por el Nombre de Dios, de la Nueva Jerusalén (= Espíritu Santo) y del Cristo.

(7) *Cena de amor, Trono de reino* (Laodicea: 3,19-21). En gesto de hondo simbolismo, Cristo llama a la puerta de cada creyente, para cenar con él, conforme a un tema universal de la comida de amor, que aparece sobre todo en la tradición sapiencial (Cant 5,1; Prov 9,5). Estos siete dones de las cartas del principio del Apocalipsis (Ap 2-3) aparecen parcialmente al final del libro (Ap 21-22); pero hay algunas diferencias: Ap 21-22 no recoge expresamente el signo del maná (comida) ni el poder sobre los pueblos, ni la confesión de Jesús ante su Padre... Por otra parte, las cartas de Ap 2-3 no destacan el tema de las Bodas que es básico al final del Apocalipsis. Sea como fuere, los dones escatológicos pueden y deben vincularse a los siete dones mesiánicos del Espíritu, que la Iglesia católica ha destacado a partir de una traducción literal de Isaías 11,2-3, según la Vulgata.

Cf. F. CONTRERAS, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Sec. Trinitario, Salamanca 1987.

## DRAGÓN

(↗ *serpiente, Diablo, mujer, batalla contra el Diablo, Leviatán*). Figura mitológica, mezcla de serpiente y pájaro, que habita por tanto en las aguas y bajo la tierra, pero, al mismo tiempo, vuela sobre el cielo, vomitando fuego. Así aparece como símbolo abarcador de todos los poderes cósmicos. En mu-

chos pueblos euroasiáticos, el dragón ha empezado siendo un símbolo ambivalente, vinculado a *las aguas* del caos primero, que, siendo por un lado *creadoras* (buenas), son por otro lado el signo de la *destrucción* (en ellas se con funde cielo y tierra, agua y fuego). Se le representa como ser híbrido: serpiente alada de muchas cabezas, bestia de rasgos mezclados.

(1) *Biblia hebrea*. En principio, el Dragón puede ser figura ambivalente o positiva (cf. Est 11,2-12). Pero en su conjunto, dentro de la Biblia, representa al enemigo de Dios, Serpiente Tehom\*, Leviatán o Rahab, monstruo de las aguas, hidra de siete cabezas, que Yahvé derrotó para fundar la historia buena: «Tú machacaste las cabezas del Leviatán, y lo diste por comida a los moradores del desierto» (Sal 74,13); «Él aquietó el mar con su poder, y con su entendimiento aniquiló a Rahab» (Job 26,12-13; cf. Is 27,1; Sal 91,13; Job 7,12). También en muchos otros pueblos aparece como enemigo mitológico de Dios. De todas formas, en el Antiguo Testamento puede hallarse la memoria de dragones buenos, que actúan como amigos de Dios y servidores suyos. Entre éstos podemos citar a los serafines, serpientes aladas de fuego, de Is 6,2.6.

(2) *Bel, el Dragón de Babilonia* (Dn 14,23-30). Aparece en un relato ejemplar de crítica antiidolátrica, entre los añadidos deuteocanónicos griegos del libro de Daniel (en su versión de los LXX). Este relato está vinculado estructuralmente a la historia del dios Bel (Baal\*), en la que se dice que el sabio Daniel descubrió el engaño de los sacerdotes de Bel, que fingían que su Dios-Ídolo necesitaba comida. Ahora se nos habla de un Dragón vivo, que puede entenderse como animal mitológico o como un tipo de serpiente o cocodrilo sagrado, al que veneraban algunos babilonios. Ciertamente, este dragón come, necesita el alimento de los fieles. Pero Daniel muestra que no es divino, pues le ofrece una comida indigesta que le hace reventar, manifestando así su fragilidad. El tema de un Dios perverso al que se engaña y mata dándole una comida venenosa o indigesta aparece en otras culturas de Oriente. Así se dice en Grecia que Zeus dio de comer a Kronos una piedra que destruyó su vientre.

(3) *El Dragón del Apocalipsis*. «Entonces apareció en el cielo otra señal: un enorme Dragón de color rojo con siete cabezas y diez cuernos y una diadema en cada una de sus siete cabezas. Con su cola barrió la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. Y el Dragón se puso al acecho delante de la Mujer que iba a dar a luz, con ánimo de devorar al hijo en cuanto naciera» (Ap 12,3-4). Tiene *siete cabezas* (siete es perfección, aquí en línea perversa). Tiene *diez cuernos*, que expresan el poder, en signo que parece tomado de Dn 7,7.24, donde los cuernos son la fuerza destructora de la Bestia que se opone a los santos de Israel. Las *diademas* simbolizan gloria en sus cabezas. ¿De dónde brota? Conforme al mito antiguo, existía por sí mismo desde siempre. Estaba ahí, no debía explicarse su origen. Para el Apocalipsis, en cambio, su figura plantea problemas: ¿Lo ha creado Dios ya como perverso? ¿Es ángel caído? Más adelante, le identificará con el Diablo, serpiente antigua de Gn 3 (cf. Ap 12,9). Por ahora se dice que el Dragón «mueve la cola y barre con ella una tercera parte de las estrellas del cielo, arrojándolas a la tierra» (Ap 12,4). El Dragón es el ángel más potente de los cielos que no ha querido servir a la mujer (humanidad) y de esa forma ha arrojado del cielo a una tercera parte de los astros, ángeles perversos que le siguen, como suponen, de formas distintas, algunos apócrifos apocalípticos (*1 Hen; Jub; Vita Adam*).

(4) *Dragón y mujer*. El Dragón de Ap 12,1-5 aparece vinculado a la mujer, de manera que ambos forman la pareja primigenia. Tenemos una *Mujer* sin marido, que representa a la humanidad (¿su verdadero marido es Dios?); y tenemos un *Dragón* que se opone a la mujer porque desea el fruto de su vida (el Dragón es el falso amante de la mujer, como en muchos mitos). *Ella* es generación, dar vida. *Él* es envidia hecha asesinato: devorar la vida ajena. En el origen, no hay varón y mujer (Adán y Eva, como en Gn 2), sino Mujer y Dragón. *La Mujer es positiva*: simboliza la humanidad (Eva como madre de vivientes: cf. Gn 3,20); no es persona diferenciada, sino maternidad que incluye a varón y mujer, no en cuanto personas individuales, sino en cuanto portadores de vida. *El Dragón, en cambio*, es principio de muerte, signo del asesina-

to: vive de matar; quizá podamos identificarlo con un tipo de varón que crece (encuentra su identidad) en la violencia, devorando la vida que otros engendraron, el Hijo de la Mujer. Para decir estas cosas, Ap 12 tiene que acudir al mito, pues sólo así puede expresar lo indecible, mostrar lo indemonstrable: el origen positivo de la vida (Mujer), el riesgo envidioso, violento, de la muerte (Dragón). Entendido así, el Dragón forma parte de la misma estructura de violencia de la historia. Antes que realidad externa, el Dragón es un elemento de nuestra conflictividad individual (envidia) y/o social (deseo de matar, asesinato). Evidentemente, el Dragón vuela, dominando el amplio espacio del horizonte. Es un poder hambriento y así quiere devorar en el cielo al Hijo de la Mujer, para perseguirla luego a ella sobre la tierra (Ap 12,1-7), siendo al fin derrotado por Miguel, el ángel bueno (12,8). Así aparece en su verdad mentirosa como la Serpiente antigua de Gn 3, como Satanás, el Diablo (12,9; 20,2). Pues bien, ese Dragón, expulsado del cielo, donde ya sólo reina Dios con sus ángeles buenos, lucha en la tierra contra la mujer-iglesia, queriendo ahogarla con el agua caótica que brota de sus fauces. Antes era dragón del fuego en el cielo (Ap 12,1-3); después aparece como dragón del agua en la tierra (12,16-17); finalmente se muestra como dragón político, que actúa a través de las Bestias del imperio (Ap 13), dirigiendo la batalla contra la Mujer, para ser derrotado por el Cordero y sus seguidores, primero en el Milenio\* (20,2) y luego para siempre (20,7-10). La derrota del Dragón es triunfo de Dios y su Cordero.

Cf. O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John I-II*, ICC, Clark, Edimburgo 1971.

## DUALISMO 1. Pareja divina

(↗ *Ashera, Baal, Astarté, mujer*). El judaísmo oficial, representado en la confesión del *shemá*\* (cf. Dt 6,4-5), no reconoce más Dios que Yahvé, el Señor poderoso y trascendente que dirige los destinos de los hombres, en gesto de llamada, de promesa y asistencia. Esa visión de Dios se contiene en los dos primeros mandamientos del decálogo\*: (1) no tendrás dioses ajenos ante

mí; (2) no harás imagen ninguna de Dios, ni de aquello que está en lo alto del cielo, ni de aquello que está bajo la tierra... (cf. Ex 20,3-4; Dt 5,7-8). Yahvé es un Dios único (celoso\*) y no puede representarse o manejarse con imágenes\*. Pues bien, esa visión de Dios se ha impuesto y ha triunfado en contra de la tendencia más extendida que interpretaba a Dios en claves de multiplicidad y de representación. El Dios del entorno era múltiple, padre y madre, varón y mujer, mundo y humanidad. El Dios del entorno era un Dios representable, de manera que los hombres podían construir ídolos suyos, figuras que servían para hacerle visible. Pues bien, entre los signos supremos de Dios en el contexto israelita (por lo menos hasta el siglo VI a.C.) hallamos becerros\* sagrados o toros, que pueden vincularse con El-Elohim, padre de todos los dioses, y con Baal, el Señor triunfador, y asheras\* o figuras femeninas de la maternidad (vinculadas con la misma diosa Ashera o con Astarté).

(1) *En el principio era la diosa madre*. En el nivel de la devoción popular, las excavaciones arqueológicas de Palestina han demostrado que gran parte de los israelitas de los tiempos antiguos de la Biblia seguían venerando a una pareja divina: la *diosa madre*, como signo de fertilidad y de vida, y con ella al *dios generador* y victorioso. Probablemente esa diosa es una pervivencia de los viejos cultos agrarios del neolítico, que interpretan a Dios como fuente y meta de vida, en un mundo matriarcalista, donde la realidad fundante se concebía de forma originalmente materna y femenina; pero en los tiempos históricos, tanto en las culturas del entorno como en la base mítica que hallamos en el fondo de la Biblia, esa diosa madre se encuentra ya vinculada a un Dios Padre (en principio El-Elohim).

(2) *Dualidad divina*. En un momento determinado, que quizá coincide con el triunfo de los nuevos pueblos semitas, el culto de esa diosa madre única o superior queda en un segundo plano y lo divino viene a presentarse de forma dualizada, como El-Elohim y Ashera y/o como Baal y Astarté. Dios recibe, sobre todo, el rostro de *Baal*, señor de la cosecha y de la vida, el gran fecundador divino de la tierra, el vencedor del caos, el gran toro en plano masculino. Al mis-

mo tiempo, Dios recibe el rostro de *Ashera-Astarté*, su consorte, que es la madre divina, signo de la fuerza acogedora y germinante de la tierra. Por eso, en el origen de los seres está la dualidad, de manera que Dios mismo se expresa sobre el mundo en forma de unión sexual, como hierogamia\*.

(3) *Yahvé, Dios único. Más allá de la dualidad*. La religión oficial de Israel ha tenido que luchar contra esa perspectiva femenina y dualista del misterio divino, como aparece de forma ejemplar en el «juicio del Elías\* en el Carmelo»: «Si Yahvé es el verdadero Dios seguidlo; si el Dios verdadero es Baal seguid a Baal» (1 Re 18,21). En esa línea de lucha contra el dualismo cósmico que asume los signos naturales de lo masculino y femenino nos sitúan las primeras leyes sagradas de Israel: «No harás alianza con los habitantes del país donde vas a entrar, porque sería un lazo para ti. Derribarás sus altares, destrozará sus estelas, talarás sus árboles sagrados» (Ex 34,12-13). Los altares de esos dioses se encuentran vinculados a los procesos de la naturaleza y de la vida. Por eso van unidos a la fuente maternal (el agua, el árbol de la vida) y a las rocas divinas masculinas. En ese espacio de sacralidad se sitúan las estelas sagradas, los *mashebot* (menhires o columnas de tipo fálico, masculino) y las asheras (signos y lugares de la diosa Ashera). Israel ha descubierto a Dios como poder de libertad. Por eso debe superar ese nivel sagrado de la naturaleza, con la dualidad del dios y de la diosa.

(4) *Condena de la hierogamia*. Para Israel no existe hierogamia o matrimonio intradivino. Desde esa perspectiva se entiende la gran condena de Nm 25,1-3: «Israel se estableció en Sittim y el pueblo empezó a prostituirse con las hijas de Moab. Éstas invitaron al pueblo a sacrificar a sus dioses y el pueblo comió y se prosternó ante sus dioses. Israel se emparejó con Baal Peor y la ira de Yahvé se encendió contra Israel». Todo nos hace suponer que este pasaje ha de entenderse a la luz de la condena de la prostitución sagrada. Las hijas de Moab de las que se habla aquí son las «hieródulas» o servidoras del santuario que visibilizan el culto del Baal de la fertilidad. Ellas son signo de Ashera y sus devotos se vuelven signo de Baal al acostarse con ellas. Lo divino viene a

presentarse, según eso, como expresión del poder de la fecundidad. En contra de eso, el Dios oficial de Israel se ha entendido como poder de trascendencia y libertad, en plano personal y moral.

Cf. X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1996.

## DUALISMO

### 2. Visión apocalíptica

Los escritos apocalípticos (Daniel\*, Henoc\*) desarrollaron una visión dualista de la vida, que puede relacionarse con otros dualismos religiosos (zoroastrismo) y filosóficos (platonismo), pero que tiene su propia consistencia. No habla de dos dioses (Elohim y Ashera, Baal y Astarté), ni de dos principios divinos separados del tipo más moralista de Persia (Ormuz y Arhiman), pero presenta una estructura dualista de la revelación y de la historia humana. Comenzaremos presentando una visión general del dualismo apocalíptico. Después fijaremos algunos rasgos especiales de la formulación de Qumrán. Terminaremos con una referencia a Jesús. Éstos son, mirados en general, sus elementos principales.

(1) *Dualismo temporal*. Aparece ya en los profetas postexílicos, que distinguen entre un hoy de violencia y un futuro de reconciliación. Los apocalípticos posteriores, influidos quizá por la especulación irania (persa), han distinguido aún más *el tiempo (holam o eón) actual*, de lucha entre fuerzas buenas y malas, y *el futuro* de reconciliación, interpretando lo que existe en este mundo como malo. Algunos suponen que Dios ha creado a los hombres escindidos entre un espíritu de vida y otro de muerte. Otros afirman que la causa de esta división es el pecado (de ángeles o humanos). Casi todos advierten que estamos ante un tipo de lucha donde se vinculan experiencias y batallas políticas (entre los reyes y pueblos del mundo) y sobrenaturales (de los ángeles y hombres contra el Diablo y sus poderes perversos). Asumiendo la esperanza de la profecía y buscando una reconciliación final, los apocalípticos han proyectado la unidad y salvación humana hacia la meta de la historia: frente al *eón actual* perverso (diabólico) buscan el *eón futuro*, signo y plenitud de Dios; frente a la oscuridad de este momento anuncian la luz;

frente a la lucha y dolor presente, el gozo y felicidad escatológica de Dios. El hombre verdadero no ha nacido todavía, espera a un nuevo nacimiento. En ese cruce entre futuro de reino de Dios y presente de violencia ha situado Jesús su mensaje, pero no como evasión (lo que será ha de ser, sin que podamos hacer nada por adelantarlo o evitarlo), sino como compromiso a favor del futuro de la vida que se ha manifestado ya en el presente de la historia.

(2) *Dualismo ético*. Los hombres se encuentran inmersos en una batalla que les sobrepasa, entre Dios y lo diabólico, pero no son espectadores pasivos. No se limitan a esperar y contemplar, sino que deben colaborar en la acción transformadora. Los profetas de Israel habían destacado la responsabilidad del pueblo, conforme a una alianza en la que el mismo Dios les hacía portadores de su destino. En esa línea siguen los apocalípticos judíos (quizá influidos también por un pensamiento iranio, que destacaba la lucha entre lo bueno y perverso, lo positivo y negativo, la luz y tinieblas), conservando la antigua inspiración israelita e insistiendo en la paradoja escatológica: los hombres son responsables ante Dios de algo que les desborda, pues participan de una lucha y batalla sobrehumana; están inmersos en el gran combate teológico-satánico, del Dios bueno contra el ángel malo o diablo (como veremos en los exorcismos de Jesús). Ese combate desborda a los hombres, pero, al mismo tiempo, ellos definen su sentido y deciden su futuro. Por eso, la división entre el bien y el mal no conduce al fatalismo, sino a la responsabilidad personal y social a favor del reino de Dios.

(3) *Dualismo espacial y nacional (político)*. Hay dos reinos separados y distintos: uno arriba (a la derecha), para los buenos; otro abajo (a la izquierda) para los malos. No es que existan dos creaciones contrapuestas, en sentido geográfico o social, pues todo es creación de Dios y es bueno. Pero muchos judíos del tiempo de Jesús han acentuado esa oposición moral, interpretándola incluso de forma política. Bueno y positivo es el reino de Israel; buenos son los justos perseguidos y abatidos, impotentes y vencidos, los pobres que padecen sobre el mundo, fieles a la alianza israelita, como en

tiempo de los macabeos (en torno al 176 a.C.). Malos son, en cambio, los imperios opresores, los pueblos que dominan y se imponen en clave de violencia. De esta forma, la identidad nacional israelita viene a interpretarse como garantía de elección y bondad sobre la tierra. En esa línea, los enemigos de Israel tienden a entenderse como adversarios de Dios y enemigos de lo bueno sobre el mundo. (En ese contexto se incluye Jesús, pero no para separar de forma violenta los dos reinos, sino para introducir el reino de Dios, como semilla de vida-palabra, en la tierra del mundo, abriendo así para los hombres un camino de salvación personal y social, en forma de historia).

(4) *¿Se puede hablar de un dualismo teológico?* Ciertas formas de apocalíptica tienden a dividir la realidad de una forma teológica, como si hubiera dos principios (uno bueno y otro malo) o como si lo satánico se pudiera contraponer a Dios. Ciertas formas posteriores de zoroastrismo (religión irania) han desembocado en un dualismo teológico. Hay un principio bueno, Ormuz, Dios perfecto y creador, amigo de los hombres. Hay un Dios perverso, Arhimán, poder de destrucción, principio malo. Los hombres se hallarían inmersos, según eso, en una gran teomaquia o lucha intradivina, de manera que la salvación estaría ligada a la victoria final del Dios bueno. Ciertamente, los apocalípticos judíos no han podido aceptar este dualismo estricto, pues, según la tradición profética, saben que no existe más que un Dios que es positivo, creador y amigo de los hombres; pero, bajo ese Dios, han aceptado la existencia de principios negativos, ángeles perversos o demonios; en esa línea parecen moverse aquellos textos del evangelio donde Satán aparece como Príncipe de este mundo, adversario del Mesías, como en las tentaciones (Mc 4 y Lc 4). Pero, miradas mejor las cosas, todo el mensaje y vida de Jesús viene a mostrarse como superación del dualismo teológico: a su juicio, sólo hay un Dios que es positivo y bueno; el Diablo, poder de destrucción, no ha logrado elevarse sobre el Dios verdadero, ni destruir su Reino, sino que ha mostrado, por fin, su debilidad, apareciendo como aquello que es, una apariencia.

(5) *Qumrán. (1) La doctrina de los dos espíritus.* La experiencia dualista de la

vida, que está en el ambiente judío del tiempo de Jesús, se expresa de forma clásica en la *Regla de la Comunidad* esenia de Qumrán, que define la vida de aquellos que han decidido separarse de los otros israelitas, para establecer una alianza definitiva de los justos. Sus miembros se sienten elegidos y *separados*, son testigos humanos del fin de los tiempos. Así lo muestra la *Instrucción de los Dos Espíritus*, escrita entre el II y I a.C., para educación de los «novicios»: «(Dios) creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él *dos espíritus* para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los *espíritus de la verdad y de la falsedad (ha'emet weha'awel)*. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad. Y de la fuente de las tinieblas las generaciones de la falsedad. A causa del ángel de las tinieblas se extravían todos los hijos de la justicia... Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz... En ellos (en esos espíritus) está la historia de los hombres... *Pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el tiempo final* y ha puesto un odio eterno entre sus divisiones. Los actos de injusticia son abominaciones para la verdad; y todos los caminos de verdad son abominación para la injusticia. Hay una feroz disputa sobre todos sus preceptos, pues no caminan juntos. Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre. *Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre* y refinará para sí la estructura del hombre, arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía... Hasta ahora los espíritus de verdad e injusticia disputan en el corazón del hombre... pues Dios los ha dispuesto en partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación. Él conoce el resultado de sus obras por todos los tiempos eternos, y los ha dado en heredad a los hijos de los hombres para que conozcan el bien y el mal, para que determinen el lote de todo viviente» (1QS 3-4). Esta enseñanza del instructor ha conjugado el *monismo* (en plano de conocimiento y predestinación divina) con un fuerte *dualismo* pneumatológico de tipo más

moralizante que ontológico, más histórico que cosmológico, más antropológico que teológico. Esta enseñanza del instructor emplea imágenes más que conceptos y por eso resulta difícil (quizá imposible) deslindar del todo sus diversos planos.

(6) *Qumrán. (2) Notas de los dos espíritus.* Ambos espíritus son revelación original de Dios. Frente a todos los que quieren disculpar a Dios, Qumrán le hace responsable de todo lo que existe: de su ser originario brota vida y brota muerte, nace luz y surgen sombras. Estos dos espíritus son como dos rostros: los dos signos primeros de la manifestación de Dios. (a) *Plano moral.* El bien y el mal no existen separados. Tampoco se puede afirmar que Dios en cuanto tal sea bueno y malo. Pero su manifestación ofrece siempre los dos rasgos, de manera que el bien y el mal reciben un tipo de entidad y pueden personificarse, al menos de forma simbólica, apareciendo como dos espíritus, con nombres de tipo cósmico (manantial de luz, fuente de tinieblas) y/o mitológico (son príncipes, ángeles...). Entre Dios y el hombre viene a desplegarse así un extenso espacio de seres intermedios. (b) *Plano histórico.* Estos dos espíritus definen y enmarcan el despliegue de la realidad: estamos en un tiempo de lucha; quiere el ángel de las tinieblas pervertir a los que han sido llamados a la luz; pero el ángel de la verdad, unido al Dios de Israel, se opone, haciendo que se expresen y avancen las generaciones de la verdad sobre la tierra. De todas formas, en esta perspectiva la historia pierde mucha importancia; parece que todo se encuentra escrito de antemano, de manera que los hombres se encuentran dominados por fuerzas superiores. (c) *Plano cosmológico y antropológico.* Estos dos espíritus, que en sentido ontológico parecen ángeles, tienden a mostrarse como signos (poderes) de tipo físico, en proceso que se encuentra bien representado en algunos apocalípticos (como *1 Henoc\**). Este aspecto está menos subrayado en nuestro texto, que, en la línea de Dn 7, ha puesto de relieve el aspecto más social del tema, de manera que el espíritu del mal se encuentra como encarnado en las potencias enemigas (babilonios, sirios, romanos). De todas maneras, este pasaje ha puesto de relieve el aspecto in-

dividual del dualismo, mostrando que la división de los espíritus pasa a través de los miembros del Israel histórico: hijos de la luz son los buenos israelitas; hijos de la tiniebla y mentira son los perversos. (d) *Plano cognoscitivo.* El instructor de la comunidad quiere que sus discípulos «vean» y por eso desarrolla (motiva) en ellos un camino de transformación cognoscitiva: están ya liberados los que «saben», es decir, los que conocen el sentido y las acciones de los dos espíritus. El texto traza y describe según eso un verdadero *proceso de iniciación cognoscitiva* (mística) y social. Evidentemente, no razona en nivel de especulación; sino que instruye en un plano de iniciación personal e inmersión en la vida del grupo. Los miembros del grupo Qumrán se sienten unos renacidos.

(7) *Qumrán. (3) Simetría dualista o trascendencia del Dios bueno.* Por un lado parece que los dos espíritus actúan de manera equidistante y paralela. Es como si Dios quedara fuera, en un espacio superior (neutral), y el mundo de los hombres no tuviera más remedio que luchar y debatirse en el campo de batalla entre esos dos poderes adversos. Si se acentúa esta línea de equivalencia entre el bien y el mal, Dios termina siendo un alejado y el hombre queda a merced de la pura simetría antagonica entre fuerzas buenas y perversas. Pero, en otra perspectiva, el texto y todo el sistema de Qumrán rompen ese nivel de simetría. Bien y mal no son poderes iguales y adversarios; el poder supremo, signo de Dios, se identifica con el ángel de la verdad. Dios aparece como el ángel bueno, de manera que el otro (príncipe de la falsedad) acaba siendo una especie de Satán subordinado. Ésta es la experiencia que los iniciados de Qumrán han hecho suya tras decenios de enfrentamiento político, social y religioso. Viven dentro de la dura, angustiada, *permanentemente división* y antagonismo de la historia. No son los primeros en decirlo, pero lo han hecho del modo más preciso e intenso: todo lo que existe sobre el mundo es división, todo es batalla de poderes contrapuestos. Duro es este dualismo pero, a fin de cuentas, se presenta como *muy consolador*. Dios mismo ha dispuesto que las cosas sucedan de esta forma: ha permitido que el mal vaya triunfando y que parezca

que domina nuestra vida. Pero en realidad ese mal se encuentra controlado; no podrá triunfar jamás; no podrá adueñarse de la tierra. Es un dualismo consolador, pues nos permite descubrir a un Dios que sobrepasa la lucha cósmica. Por razones que ignoramos, ese Dios trascendente decidió *fundar la historia* (mundo) sobre bases de un duro conflicto que enfrenta bien y mal, luz y tinieblas. No nos ha creado y puesto en un regazo de pura bondad; tampoco nos ha hecho crecer sobre una tierra neutral que nosotros inclinamos luego hacia lo bueno o lo perverso. Nos ha creado y colocado Dios sobre una base de espíritus opuestos, para liberar al fin a los suyos.

(8) *Novedad de Jesús*. Ciertamente, Jesús ha vivido en un contexto muy influido por el dualismo apocalíptico, aunque parece que en él han influido de un modo más fuerte los grandes textos de la tradición profética antigua (especialmente de Isaías), que superan el dualismo estricto, para situarnos en un camino de fidelidad histórica, al servicio de la vida concreta, sin evasiones ni escapismos. Jesús ha escuchado (o leído) y aplicado a su misión algunos de los pasajes más significativos de la experiencia israelita, desde los recuerdos del ciclo de Moisés (salida de Egipto, entrada en la tierra prometida) hasta las visiones de Daniel. No podemos afirmar con seguridad que conociera y asumiera los relatos y experiencias de sus contemporáneos apocalípticos, representados por el ciclo de Henoc o los esenios de Qumrán. Pero conocía el entorno y los temas principales de esos movimientos y, sobre todo, había asumido, al menos de un modo inicial, las visiones apocalípticas de Juan y otros bautistas y pretendientes mesiánicos de entonces. Jesús parte de esos dualismos, pero no para quedarse en ellos, sino para superarlos, desde una experiencia radical de fidelidad histórica y amor a los hombres. En ese sentido, podemos decir que, asumiendo el mensaje profético más hondo de su pueblo, se ha situado en las raíces de lo huma-

no, asumiendo eso que podemos llamar principio de creatividad: la revelación de Dios se identifica para él con la vida y despliegue del hombre (cf. Mc 10,6). Sin duda, ha penetrado en el entramado social y religioso de las tradiciones de su pueblo; pero no como los escribas, interpretando los textos antiguos de un modo escolar, sino como profeta del fin (escatológico), que los entiende y aplica de un modo originario (protológico), desde su propia vida y tarea personal. No mira los textos y las tradiciones como un tema de escuela o discusión erudita, sino como historia en que él mismo está inmerso. No los interpreta con nuevas leyes, sino con su propia tarea y mensaje, al servicio de la vida concreta de los hombres. Al final, las tradiciones escatológicas de Israel y de la cultura de su entorno, lo mismo que los dualismos que hemos evocado, vienen a mostrarse solamente como esquemas auxiliares, que valen en la medida en que sirven para interpretar mejor el propio don de su vida, a favor de los demás. En ese sentido diremos que Jesús ha sido un *profeta mesiánico*.

Cf. F. GARCÍA, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 49ss; M. DELCOR y F. GARCÍA, «Instrucción sobre los dos espíritus», *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Cristiandad, Madrid 1982; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.

## DURERO, A.

(1471-1528). Pintor alemán. Realizó una serie de xilografías para una edición alemana y otra latina del Apocalipsis (1498), que siguen siendo uno de los testimonios gráficos más impresionantes de la capacidad evocadora (simbólica) de este libro y del conjunto de la Biblia. Representa el espíritu de la modernidad que se sitúa ante el texto bíblico de un modo analítico, y no en línea de contemplación del misterio, como hacían todavía las miniaturas del Beato\*.



# E

## ECLESIASTÉS

(↗ *agobio, vanidad*). El libro del Eclesiastés (que significa «varón de la asamblea», en hebreo *Qohelet*) es, con Job\*, el testimonio más significativo de la crisis de confianza de muchos israelitas en el tiempo de confrontación con el helenismo\* (siglo IV-III a.C.). Su autor, que asume el nombre y autoridad de Salomón\*, es un sabio israelita, que conoce la historia social y religiosa de su pueblo y quiere mantenerse fiel a ella. Pero, al mismo tiempo, conoce el pensamiento de los sabios de su entorno y, sobre todo, los problemas y desgracias de la vida. Sobre esa base ha desarrollado de manera sobria y apasionada el tema del cansancio de la vida. Su temática forma parte de una literatura sapiencial sobre el sentido de la vida, que hallamos reflejada, sobre todo, en algunos textos de Egipto. Ella constituye una de las aportaciones bíblicas más importantes a la antropología de Occidente.

(1) *Todas las cosas cansan* (Qoh 1,8-11). En hebreo las cosas son palabras (*debarim*). Por eso no se sabe si fatigan las realidades exteriores, las experiencias humanas, o más bien las palabras que empleamos para decirlas o todo en su conjunto. Los ojos y oídos se cansan: somos apertura sin fin y nada nos sacia, nada logra contentarnos plenamente. El hombre nunca encuentra su descanso en aquello que conoce, porque busca (ansía) siempre nuevas cosas. Sobre un mundo que no logra llenarle vive el hombre, como pregunta sin respuesta. Busca algo distinto y jamás logra encontrarlo. No se sacia porque siempre está escuchando las mismas canciones, como si la vida fuera un disco infinitamente repetido, con iguales melodías. Queremos otra palabra y no la hallamos. Todo gira, no hay historia nueva y así todo se olvida. Falta el discernimiento moral, la distinción de lo bueno de lo malo. No hay itinerario hacia Dios, pues Dios no encaja con la vida y con las cosas. Ló-

gicamente, a ese nivel ya no se puede hablar de Dios sobre la tierra, dentro de una historia sin historia donde todo rueda y ya no vamos a ninguna parte. En este aspecto, Eclesiastés defiende un tipo de ateísmo metodológico y cósmico. En un determinado plano (de mundo y de vida), todo sucede *como si Dios no existiera*. Esto que nosotros hemos entendido ahora, pasado el siglo XX, lo sabían en el tiempo antiguo los sabios verdaderos, como Eclesiastés. El mundo se ha cerrado en su propia necesidad (¿necedad?, ¿destino?). No se puede presentar como signo de un misterio trascendente.

(2) *Nada hay de nuevo bajo el sol* (Qoh 1,9). No queda memoria de lo que precedió, ni tampoco quedará de lo que ha de suceder (Qoh 1,11). En el fondo no hay nada que recordar, porque todo es siempre lo mismo. No tienen sentido los anales viejos, las genealogías de los creyentes de Israel y las doctrinas de los libros santos (Gn, 1 y 2 Re, Cr, etc.). Desaparecen, nivelados por la rueda de un destino indiferente, los acontecimientos salvadores de la historia antigua. Al cesar la novedad se pierde aquello que pudiéramos llamar el relieve de la historia: su densidad significativa. Si nada ha sido nuevo (*hadás*), nada merece recordarse o celebrarse: no hay *zikaron* o memorial recreador. Este mundo es como un disco plano: todo da lo mismo, todo es muerte. Por eso, todo cansa. ¿Merece la pena vivir en medio de esta infinita monotonía, cuando no hay nadie ni nada que pueda decirnos algo nuevo y significativo? Ésta es la pregunta, ésta es la visión del autor que puede resultar contradictoria o, por lo menos, paradójica. Por un lado sostiene que todo da lo mismo, pues está siempre girando y no tiene sentido hacer (escribir) algo nuevo (cf. Qoh 12,12). Pero, al mismo tiempo, se empeña en proclamar su discurso, dando así un tipo de sentido (una inteligibilidad) a lo que existe sobre el mundo.

(3) *Pero la vida merece la pena.* Ésta es la paradoja: Eclesiastés sabe que la vida carece de sentido y, sin embargo, afirma que merece la pena disfrutarla. Hay un gozo de Dios (= gozo grande) y como tal debe cultivarse, por encima de las crisis y las pruebas. Ciertamente, el hombre ha quedado sin Dios en el mundo y la historia, pero tiene la vida y decide vivirla como expresión de Dios, a pesar de todo, mesuradamente aunque con gozo. Por eso, en contra de todas las posibles tentaciones de condena total o de rechazo, Eclesiastés acepta la existencia: «No existe para el humano algo mejor que comer, beber, gozar de su trabajo» (Qoh 2,24; 3,12-13). «Es bueno comer, beber y disfrutar en medio de tantos afanes. También el recibir de Dios riquezas y hacienda es don divino...» (5,17-19). «Vete, come alegremente tu pan y bebe tu vino con alegre corazón porque se agrada Dios con tu fortuna. Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no falte el unguento en tu cabeza. Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de tu rápida existencia... porque ésa es tu porción en esta vida entre todos los trabajos que padeces bajo el sol. Cuanto tu mano pueda hacer hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro donde vas ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría (9,7-10).

(4) *Vivir en medio de la tristeza y de la injusticia.* Ciertamente, hay gozo, pero cesa al poco tiempo; se diluye la alegría; acaba pronto el camino que lleva a la experiencia sosegada y bondadosa de las cosas (descanso y comida, amistad y trabajo) y se extiende la vía que conduce a la infortuna: «Me volví a mirar y vi las violencias que se hacen bajo el sol... y proclamé dichosos a los muertos que se han ido; más dichosos que los vivos que existen todavía. Pero más dichosos aún a los que nunca fueron...» (4,1-3). Éstas palabras parecen blasfemia y, sin embargo, no lo son, pues reflejan una gran nostalgia por la Vida verdadera y de esa forma resumen el gemido de los esclavos hebreos en Egipto, el llanto de Job\*. Éste es el drama de la vida humana. No es comedia, tampoco tragedia: es un campo de cruce, encrucijada de caminos. Por eso el autor dice: «Una misma es la suerte de todos: la muerte. Pero mientras uno vive hay esperanza. Que mejor es perro vivo que

león que ha muerto. Pues los vivos saben que han de morir, más el muerto nada sabe y ya no espera recompensa, habiéndose perdido su memoria. Amor, odio, envidia: para ellos todo ha terminado. Ya no participan en aquello que pasa bajo el sol» (9,4-6). Eclesiastés ha transitado esos caminos, ha recorrido los diversos argumentos para saber que al final no se demuestra nada. Al fin sólo le queda este simple y fuerte deseo de vivir, a pesar de todo, en medio de una tierra paradójica. Es como si el ser humano fuera demasiado complejo, su existencia demasiado cargada de contradicciones.

(5) *Un Dios de la sobriedad.* No hay certezas absolutas, no existen demostraciones. Pero en el fondo de todo, a pesar de todas las palabras anteriores, la existencia está llena de sentido, siempre que la vivamos con sobriedad amable, moderada: «No quieras ser demasiado justo ni sabio, ¿para qué destruirte? No hagas mucho mal, no seas insensato, ¿para qué morir antes de tiempo?» (7,16-17). Pedirle demasiado a la existencia es malo. Buscar a Dios con ansiedad desesperada resulta al fin inconveniente. Pero tampoco tiene sentido el encerrarse en lo perverso: el ansia de placer y de dinero terminan destruyendo la existencia. ¿Qué nos queda? ¡Queda todo! Ésta es la lección del Eclesiastés: ¡Hay que vivir cuando fallan las razones! Sólo este deseo de vivir por encima de las razones permite al hombre romper el círculo cerrado de la tierra, abriéndose sobre su propia realidad, sobre su historia. Por eso nos sigue valiendo Eclesiastés, con su mensaje de sobriedad y de finura, de honestidad y verdad en medio de otras voces más solemnes de la tierra que quieren imponer su fundamentalismo violento.

(6) *Eclesiastés, un libro para perplejos.* Al final de sus negaciones y cautelas, Eclesiastés sigue teniendo la certeza de que hay Alguien que le sobrepasa, Alguien que sostiene, alienta y da sentido a su existencia. Éste es su camino: vivir en fidelidad y gozo, aunque no se puedan trazar mapas, ni seguir itinerarios en la prueba: «Alégrate mozo en tu mocedad... Pero ten presente que de todo esto te pedirá cuentas Dios» (11,9). «En los días de tu juventud acuérdate de tu Hacedor antes de que vengan días malos... y torne el pol-

vo a lo que antes era y retorne a Dios el Espíritu que Dios te ha dado» (12,1.5). Éstas son sus últimas palabras. Antes había dicho otras que siguen siendo inquietantes: «¿Quién sabe si el aliento de los humanos sube hacia la altura y el de la bestia baja hacia la tierra?» (3,21), pero también otras donde recuerda que «has de dar cuentas a Dios» (cf. 12,13). Una ante la otra, las dos juntas, esas palabras han de mantenerse según Qohelet, el hombre de una Asamblea o Iglesia de personas respetuosas, que quieren gozar y hacer que gocen los otros, en un mundo muy frágil, lleno de ignorancia, donde apenas sabemos lo que implica nuestra vida.

Cf. A. BARUCO, *Eclesiastés. Qohelet*, AB 19, Fax, Madrid 1971; J. ELLUL, J., *Razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; R. MICHAUD, *Qohelet y el helemismo*, Verbo Divino, Estella 1988; J. VILCHEZ, *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1996.

## ECOLOGÍA

( $\rightarrow$  animales, vegetarianos, vida, creación, zoolatría). En los últimos decenios se ha empezado a elaborar una «ecología bíblica» (o una crítica ecológica de la Biblia) que aún no se ha desarrollado de manera suficiente. El primero de sus símbolos puede ser el parque o paraíso original, entendido en forma de jardín ecológico de vida en libertad para Adán-Eva, como supone Gn 2-3. Se trata de un parque en el que Dios ha dejado a los hombres en libertad, de manera que éstos han podido comer del fruto del conocimiento del bien y del mal. En esa línea, ellos pueden convertir ese paraíso en «parque biológico-racial», donde unos científicos y políticos que juegan a ser dioses podrían mejorar la raza humana, como se mejoran o cambian por cruce, selección y manipulación genética (clonación, mutaciones) las especies animales. Ciertamente, sabemos con la Biblia que somos libres, pero la misma Biblia nos advierte que esa libertad se puede abrir en dos caminos: «pongo ante vosotros la vida y la muerte, la bendición y la maldición...» (cf. Dt 30,19). En otro tiempo no comprendíamos el alcance de esas palabras. Hoy las comprendemos, por desgracia, algo mejor. Podemos asumir un camino de vida. Pero también podemos des-

truirnos a nosotros mismos, no sólo a través de la lucha interhumana (matándonos unos a otros), sino también a través de una lucha en contra de la vida. En ese contexto cobra especial actualidad la imagen de las dos arcas.

(1) *Hay un Arca de la Alianza* (cf. Ex 25,10-22), que es una de las instituciones y símbolos más importantes de la historia de Israel. Se dice que ella contenía las tablas de la ley, con los diez mandamientos o principios reguladores de la convivencia humana. Dentro de ella podrían colocarse también los libros de los profetas de Israel y el Sermón de la Montaña de Jesús. Algunos cristianos tenderían a identificarla con un tipo de sagrario eucarístico, donde se guarda pan para todos los hombres. Ella nos recuerda que en el principio de la vida humana hay un pacto de convivencia universal hecho de mandatos dialogados (mandamientos) y de pan también compartido. Desde este símbolo se puede trazar la finalidad más honda de la ecología: que todos los hombres y mujeres compartan la belleza del mundo y su comida, con su palabra de amor y su justicia, como hijos de Dios (cf. Mt 4,4). Sólo si en el fondo de la vida de los hombres y mujeres se sitúa el arca sagrada de la alianza que Israel ha recogido en la primera de sus experiencias (cf. Ex 19,5) y la iglesia de Jesús ha ratificado en el signo eucarístico del don de la vida y del pan compartido, podrá existir vida en el futuro. O pactamos todos, superando la actitud de violencia y dominio que ha venido dominando en el pasado, o terminamos matándonos todos. La ecología bíblica es alianza, alianza de Dios con todos los vivientes, como sabe el relato de la creación (Gn 1), cuando ofrece un lugar y tiempo para todos, en armonía sagrada.

(2) *Hay un Arca de Noé* (Gn 6-7), para tiempos de diluvio, como pueden ser los nuestros. Aquellos aventureros que suben año tras año a buscarla al monte Ararat, en el Cáucaso, pensando que si la encuentran demostrarán que «la Biblia tenía razón», no han entendido nada, pues no se trata de un arca o barco salvador de antaño, sino de nuestro tiempo. Ella es la expresión concreta de la alianza de los hombres entre sí, mientras se reúnen y ayudan sobre un mismo barco, cuando se desata la furia cósmica, que en gran parte hemos pro-

vocado los mismos hombres (como sabe Gn 5 y como desarrolla de forma dramática el libro apócrifo de Henoc\*). Sólo podemos salvarnos del diluvio si construimos un arca o espacio de convivencia, no sólo para unos «amigos ricos» (los gestores del sistema capitalista), sino para todos los hombres e incluso para todos los vivientes animales de la tierra (cuadrúpedos, reptiles), como sabe el signo bíblico. Ésta ha de ser un arca universal y democrática, en la que deben acogerse de un modo especial los que actualmente permanecen excluidos del sistema, no sólo Ulises y algunos esforzados, no sólo Noé con su familia, sino todos aquellos a los que actualmente arrojamos por la borda, los asesinados y humillados, que no tienen hogar, ni ciudadanía legal (real) en este mundo, como sabe la carta de Pedro (cf. 1 Pe 3,19-22).

(3) *Ecología, el «logos» de la casa (oikos) de los hombres.* La Biblia sabe que antes de que hubiéramos nacido había ya una casa preparada para nosotros, casa de Dios o naturaleza (la misma tierra y vida es Parque y es Arca de alianza de Dios con los hombres). Pero, al mismo tiempo, somos nosotros los que debemos construir y cuidar el Arca, como Noé en otro tiempo, para que el diluvio de violencia que nosotros suscitamos no nos destruya (para que no siga ahogando a los excluidos del sistema). Muchas veces se ha pensado que la Biblia ha ratificado el dominio del hombre sobre el mundo, un dominio dictatorial que se fundaría en las palabras de Dios: «Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra... Mirad, os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, así como todo árbol en que hay fruto y da semilla. De todo esto podréis comer» (Gn 1,26-29). Pero, si leemos mejor, vemos que ese dominio no implica sometimiento dictatorial, sino señorío respetuoso. Los hombres pueden comer todo, pero sin destruir nada. Pueden comer aquello que «les sobra» a las plantas, pero sin destruir la vida de esas plantas.

(4) *Un orden vegetariano.* En ese contexto, la Biblia supone que los hombres del principio debían ser vegetarianos, pues comer la carne de los animales implica matarles y en un pri-

mer nivel, de paraíso, no se puede matar ningún animal. Sólo más tarde, después del diluvio, «por la dureza del corazón humano» (cf. Mc 10,5), el Dios bíblico permitió que los hombres mataran y comieran animales, pero sólo su carne, no su sangre, pues la sangre es vida y la vida es de Dios (cf. Gn 9,1-6). Ciertamente, esa ley que prohíbe comer sangre puede y quizá debe revisarse, como han hecho los cristianos (a diferencia de los judíos y musulmanes), pues cumplirla de manera legalista es quizá la mejor manera de no cumplirla. Pero ella debe cumplirse en su sentido más profundo: esa ley quiere decir que el hombre no es dueño de la vida de los animales; que los puede comer, pero con respeto, sin destruir su identidad, sin poner en riesgo la vida de la especie, sin convertirlos nunca en puras cosas. Vegetariano en sentido bíblico no es el que come sólo vegetales, sino el que vive en sintonía con la naturaleza, el que come sin destruir, dentro de esta inmensa casa que es la vida del mundo, con sus plantas y animales.

(5) *Un tema abierto.* Con cierta frecuencia se ha dicho que la religión bíblica (a partir de Gn 1-8) resulta opresora porque ha devaluado al mundo (convirtiendo al hombre en dueño y opresor de la naturaleza) y ha reprimido a la mujer, destruyendo el poder de la diosa (= el principio femenino de la vida). En contra de eso, he querido mostrar en diversos lugares de este diccionario la sintonía cósmica y vital del hombre bíblico, que tiene una dignidad especial, como imagen de Dios (cf. Gn 1,28), pero no para dominar y destruir la vida de su entorno, sino para ennoblecirla. Sobre esa base debe elaborarse la ecología bíblica, vinculando el respeto cósmico (¡el no matar!) con la opción preferente hacia los pobres y excluidos de la sociedad. Ecología y justicia social deben ir unidas, de manera que todos los hombres y mujeres puedan contemplar y decir, como Dios, mirando hacia el mundo: ¡todas las cosas son buenas! Ésta será una ecología de la solidaridad mesiánica, que se expresa en una eucaristía ampliada, es decir, en una experiencia de comunión con el cuerpo cósmico de Cristo.

Cf. S. McFAGGE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1987; V. PÉREZ PRIETO, *Do teu*

*verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, Espiral Maior, A Coruña 1997; X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; R. RUETHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DE-MAC, México 1993.

## ECONOMÍA

### Reino de Dios y dinero

(↗ *denario, dinero, mamona, riqueza*). El tema del «tributo del César», es decir, del orden económico del imperio (o de otro tipo de orden político) constituye uno de los asuntos más discutidos no sólo del tiempo de Jesús (cf. la pregunta que plantean herodianos y fariseos unidos en Mc 12,13), sino de nuestro propio tiempo. Le preguntan si se puede pagar el tributo y Jesús responde pidiendo una moneda que lleva la inscripción del César: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17 par). De un modo significativo, el poder del César (que es el sistema político-económico) se condensa en una moneda, vinculada al tributo, que es la manifestación básica de la ley social, entendida como algo inseparable de la economía. Pues bien, el mismo Jesús que había dicho «no podéis servir o adorar a Dios y al dinero» (Mt 6,24) añade ahora que devolvamos al César su dinero, para ocuparnos de las cosas de Dios (Mt 22,21). Dejar el dinero en manos del César significa permitir que exista el orden de este mundo (como supone Pablo en Rom 13,1-6), pero sabiendo que ese orden es limitado (no llena todo el espacio de la vida) y que puede ser peligroso, corriendo el riesgo de destruir nuestra vida, a no ser que nos arraiguemos en «las cosas de Dios», que se expresan y despliegan en línea de gratuidad. La respuesta de Jesús («dad al César, dad a Dios...») ha suscitado diversas interpretaciones, que no pueden probarse o imponerse de forma teórica, pues están vinculadas a la praxis y compromiso de la vida. A modo de ejemplo podemos citar cuatro que se han dado o pueden darse:

(1) *Oposición de planos*. Jesús habría invitado a devolver el dinero al César, de manera que los fieles quedarían de esa forma liberados del peso y de la carga de toda economía monetaria. Según eso, los hombres e instituciones del César manejarían el dinero y lo que se hace con dinero (economía, política, ejército...). Los hombres de Dios debe-

rían situarse en otro plano, viviendo en pura gratuidad (sin tener ningún dinero, ni entrar en el ejército, ni organizar empresas). Todo el orden de la economía monetaria (que forma parte del mundo del César) pertenecería a la mamona (orden impositivo e idolátrico: cf. Mt 6,24); por eso los cristianos deberían abandonarlo como malo en sí e inconvertible.

(2) *Subordinación, con superioridad de las cosas de Dios*. Se deben mantener los dos planos, pero sabiendo que uno es superior al otro. Al César pertenece lo más bajo, es decir, el dinero, con todo lo que implica en el nivel de la organización externa del mundo. Eso significaría que aquellos que están dedicados a las «cosas de Dios» (los sabios, los eclesiásticos) podrían y deberían dominar sobre los «hombres del César», como suponía ya Platón en *La República*, cuando afirmaba que los sabios dirigirían a los guerreros y a los trabajadores. Cierta iglesia cristiana medieval ha interpretado de esta forma el texto, suponiendo que el papa y los obispos (dedicados a las cosas de Dios) debían dominar y dominaban sobre los «hombres del César», soldados y trabajadores, poniendo las cosas del mundo al servicio de las de Dios (entendidas al fin en clave de poder).

(3) *Coordinación o complementariedad*. Ha sido y sigue siendo la actitud más común: los seguidores de Jesús habrían terminado asumiendo y aceptando los dos planos. La moneda del César podría interpretarse como expresión de una comunicación humana en el plano económico y administrativo. Las «cosas de Dios» se situarían en un plano distinto y más alto, pero no opuesto al anterior. Los hombres vivirían de esa forma en los dos reinos, sabiendo que sus «proyectos y caminos» pueden y deben complementarse, siendo distintos. En esa línea, los «hombres de Dios» procurarían que la mamona pudiera convertirse a Dios, perdiendo su carácter egoísta, para ponerse al servicio de la gratuidad, es decir, del amor mutuo. En una línea convergente, «los hombres del César» deberían procurar que los «hombres de Dios» no impusieran su poder sagrado de un modo dictatorial, sobre el conjunto de los hombres.

(4) *Subordinación, en línea política*. Los hombres del César, que manejan el

dinero y poder del sistema, en clave de ley, han querido y quieren poner las «cosas de Dios» a su servicio. Ésta es la actitud más normal dentro de la sociedad capitalista de la actualidad, que no lucha contra la religión como pudieron hacer los sistemas marxistas del siglo XX, pero que la pone (pone todas las religiones y proyectos humanistas) al servicio de su propia dominación económica, en línea de sistema. Esas cuatro respuestas marcan la historia de la interpretación de Mc 12,17.

Cf. J.-C. ESLIN, *Dieu et le Pouvoir. Théologie et Politique en Occident*, Seuil, París 1999.

### ÉFESO, MOTÍN DE LOS PLATEROS

(↗ *Astarté, Pablo*). Éfeso era una rica ciudad de la provincia romana de Asia (en la actual Turquía), donde Pablo misionó por largo tiempo, organizando una de las comunidades más importantes de la Iglesia primitiva (cf. 1 Cor 15,32; 16,8; cf. Hch 18-20). Son muchos los hechos destacables de la presencia de Pablo en Éfeso, entre ellos sus relaciones con Apolo (Hch 18,19-28) y con unos cristianos «que no habían recibido aún el Espíritu Santo», sino que seguían todavía en el nivel de Juan Bautista (Hch 18,1-8). Entre los más significativos desde el punto de vista de la historia de las religiones, está el famoso motín de los plateros: «En aquel entonces se produjo un alboroto no pequeño en torno del Camino. Porque cierto platero, llamado Demetrio, que fabricaba en plata templecillos de Artemisa, y daba no poca ganancia a los artesanos, reunió a éstos con los obreros de oficios semejantes y les dijo: Hombres, sabéis que nuestra prosperidad proviene de este oficio; y veis y oís que no solamente en Éfeso, sino también en casi toda Asia, este Pablo ha persuadido y apartado a mucha gente, diciendo que no son dioses los que se hacen con las manos. No solamente hay el peligro de que este negocio nuestro caiga en descrédito, sino también que el templo de la gran diosa Diana sea estimado en nada, y que pronto sea despojada de su majestad aquella a quien adoran en toda el Asia y el mundo. Al oír estas palabras se llenaron de ira y gritaron diciendo: ¡Grande es Artemisa de los efesinos!» (Hch 19,23-28). El autor de Hechos ha

querido destacar aquí (lo mismo que hace en Hch 17, en relación con Atenas\*) el «genio» o carácter distintivo de la ciudad de Éfeso, famosa por el culto de Artemisa, la gran Diosa-Madre, cuyo «sacerdote» (al menos en plano económico), se llama Demetrio, nombre que alude a Deméter, la diosa madre. Pablo no quiere competir con ningún culto religioso, en el nivel político-social, como pondrá de relieve el curso posterior del proceso, escenificado de manera espléndida en el resto de Hch 19 y resuelto de un modo «neutral» por la justicia romana (Hch 19,28-41). Pero el problema queda planteado. Conforme a la visión de Lucas, en el fondo del culto de la diosa no hay sólo una piedad sagrada (como en los casos de la diosa Ashera\* y/o Astarté, vinculadas con Deméter), sino un problema económico. El culto religioso se expande y expresa en las estatuas sagradas de la diosa Artemisa, patrona y signo de la ciudad. Lógicamente, el sindicato de orfebres (plateros) se eleva contra Pablo y quiere llevarle a los tribunales, porque su mensaje interfiere en su sistema de ventas y ganancias. En este momento, el tribunal de la ciudad se declara neutral y deja en libertad a Pablo. Pero es claro que su actitud (que está aquí en la línea del rechazo de los idolocitos\* en Ap 2-3) constituye un testimonio y aviso para la historia posterior de la Iglesia, que más de una vez ha tendido a convertir el culto de Dios o de la Virgen María en un negocio sagrado. Los cristianos deben negarse a comprar estatuillas sagradas, es decir, a colaborar en un tipo de negocio injusto, montado sobre la ignorancia o superstición ajena. Por eso han de ser críticos y pueden ser peligrosos para el sistema. Es evidente que en ciertos momentos la misma Iglesia ha podido volverse sindicato de plateros sagrados (como los de Éfeso), fabricando e imponiendo sus idolocitos, para tener dominados a los fieles. Donde eso hace, ella se vuelve la cueva de bandidos que Jesús vio en el templo de Jerusalén (cf. Mc 11,17).

### EGIPTO

(↗ *dualismo, idolatría, éxodo, Moisés*). Tiene una gran importancia en el conjunto de la Biblia. Su organización y economía unificada ha fascinado a

los israelitas, que suponen que fue un antepasado suyo (José) quien la organizó, de manera que pueda haber almacenamiento de los excedentes de comida para tiempos de carestía (cf. Gn 40). Pero, en conjunto, Egipto aparece en la Biblia como lugar de esclavitud para los hebreos, a quienes ha liberado Yahvé en el éxodo. Desde ahí queremos evocar la religión de Egipto y la forma en que la ha interpretado la Biblia.

(1) *Religión de Egipto. Padre-Madre, el gran Sistema.* La realidad aparece en Egipto como un tipo de organismo biológico sagrado: Dios es Padre-Madre; de su semen o fuerza vital procedemos, en su seno habitamos (en el útero o cuna que forman cielo y tierra), en su proceso germinal somos, de su poder engendrador nacemos. Por eso, la religión es experiencia de inmersión en el Todo divino, Corporalidad primera engendradora: «El Señor Universal dijo, después de haber comenzado a existir: Yo soy el que comencé a existir como Khepri (Dios-Sol de la mañana). Cuando yo empecé a existir, comencé a existir todo, y todos los seres comenzaron a existir después de mí. Fueron muchos los seres que empezaron a existir *por mi boca* (palabra)... Yo coloque a algunos en Nun (aguas primordiales), antes que yo encontrara un lugar donde mantenerme... Yo hice planes y *concebí en mi mente* todas las formas, antes que escupiera a Shu (aire), antes de que escupiera a Tefnut (humedad), antes que hubiera empezado a existir algún otro ser que pudiera actuar conmigo. Yo hice planes en mi corazón, y surgieron una multitud de formas de seres. Fui yo el que copulé conmigo mismo, yo me excité con mi mano. Entonces escupí con mi propia boca: escupí a Shu, a Tefnut...» (ANET, 6-7). Este Señor divino lo engendra todo. Es bisexual, unión de contrarios, Padre-Madre que todo lo concibe y alumbró por su palabra y saliva (escupe) o por su semen (se autoexcita). De ese principio (útero y fuente), en proceso diverso, han surgido las diversas realidades, hasta culminar en el Dios-nacional, representado por el Faraón y su Consorte, que garantizan y sustentan el orden del imperio. Se vinculan así tres niveles de generación o palabra. Uno primigenio: del Padre-Madre superior nacemos, en su poder

nos sustentamos. Otro cósmico: el mundo es hierogamia, pareja divina engendradora. Otro político: la vida del Dios-Cosmos se expande, expresa y concreta en el Estado divino.

(2) *Visión israelita de la religión de Egipto.* Los israelitas, que se enfrentaron con la visión de Egipto, a través de todo el proceso de esclavitud y liberación (Ex 1-15), la entendieron como impositiva: el Dios Padre-Madre tiene a sus vasallos sometidos; el Dios auto-engendrador del cielo y de la tierra, de las aguas primordiales (Nun), del aire y humedad (Shu, Tefnut), de la vida y muerte (Osiris e Isis), viene a expresarse y condensarse en el Faraón y su consorte. Pues bien, entendido de esa forma, ese Dios es un principio de opresión. Por eso, cuando recuerdan su guerra contra Egipto, los hebreos afirman que *Yahvé*, Dios de libertad, venció al *Faraón* opresor, que es el verdadero Dios de Egipto. Éste es el tema básico de Ex 4-14, interpretado como lucha no militar entre Yahvé (Dios trascendente, liberador de su pueblo) y Faraón (Dios immanente, que se identifica con el orden de Egipto). Los israelitas descubrieron que el Dios egipcio (Madre-Padre), engendrador sacral del cosmos, fuente y sentido dual de la vida, era perverso, pues avalaba la dictadura del Estado. Lógicamente, el Faraón, Dios de Egipto, representante de un sistema que oprimía a los hebreos, era enemigo de Yahvé, Dios de libertad. Así trazaron el nexo entre religión materno-paterna e imperialismo de Estado, entre generación divina y opresión faraónica. Ellos vieron que el Orden generador del Dios-Diosa puede volverse opresor, dictadura que impide vivir en libertad a los humanos: el sistema económico-social y religioso de Egipto era perverso. Los egipcios eran muy religiosos, pero poco libres; crearon un Estado-sistema que duró milenios, pero sobre bases de esclavitud social y religiosa: concibieron *lo divino* como fuente original (poder germinador, madre-padre, agua de vida) y lo simbolizaron en el faraón y su consorte. Pero, al mismo tiempo (por necesidad sacral), identificaron proceso vital y orden del Estado. Su religión se hizo política de abundancia para unos y de sometimiento para otros (hebreos). En ese contexto, la victoria de Yahvé contra el faraón se expresa a través de las

plagas y del paso por el mar Rojo, de manera que el mismo Yahvé «endurece el corazón del faraón» (cf. Ex 9,12), a quien ese mismo endurecimiento le lleva a la ruina.

(3) *Aplicación actual.* La Biblia ha realizado así la primera y más radical de las interpretaciones políticas de la religión, identificando el sistema religioso egipcio con el poder del Faraón. Una visión religiosa como la de Egipto aparece en otros imperios que han sacralizado los poderes vitales de la naturaleza (incas, aztecas, romanos), trazando un paralelo entre orden cósmico y Estado. El engendramiento divino suscita un sistema sagrado, que ofrece muchos beneficios (orden y comida) y se eleva como signo de inmortalidad a través de sus pirámides-sepulcros, faraones momificados y veneración de los muertos. Es como si la generación divina se hubiera detenido y culminado en un Estado que diviniza sus pirámides eternas. Los israelitas que salieron de Egipto sabían que Dios (principio de libertad) desborda la pretendida inmortalidad del sistema: buscaban un encuentro personal más hondo, de tipo ético, fundado en la libertad de cada hombre (y en concreto de los marginados y esclavos). Precisamente los excluidos del sistema, abandonados de los dioses de la tierra y del Estado, eran privilegiados de Dios. Salieron de Egipto buscando libertad. No querían más religión, pues había en Egipto bastante. Tampoco querían un padre o madre divinos, pues los había en Egipto. Buscaron libertad.

(4) *Aplicación cristiana.* De Egipto llamé a mi Hijo (Mt 2,15; con cita de Os 11,1). Conforme a la visión de Mateo, la historia de Jesús reasume (para todos los hombres) el camino de liberación de los hebreos, cuando salen de Egipto. Oseas había recreado ya, con amor de padre y ternura de esposo, la vieja historia salvadora: «Cuando Israel era niño, yo lo amé y desde Egipto yo llamé a mi Hijo...». Ese mismo tema guía la trama fuerte de la vida de Jesús, instaurando en él la historia humana, en amor creador. No es fácil proclamar esta palabra allí donde, como en Mt 2, parece dominar la muerte y exilio, donde los niños sufren y los mayores siguen siendo perseguidos, pero el evangelista sabe y puede afirmar, mirando en Jesús a todos los ne-

cesitados de la tierra: de Egipto llamé a mi Hijo.

Textos tomados de ANET: B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, University of Princeton NJ 1950; cf. H. FRANKFORT, *Reyes y Dioses*, Alianza, Madrid 1976.

## EJÉRCITO

(↗ *guerra, violencia, centuriones*). El ejército constituye uno de los elementos básicos de la institución de un Estado organizado, como advierte Samuel al pueblo que le pide que establezca la institución de la monarquía: «Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y los pondrá en sus carros al servicio de su caballería, para que corran delante de su carro; y nombrará para sí jefes de miles y jefes de cincuentenas; los pondrá asimismo a que aren sus campos y sieguen sus mieses, y a que hagan sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros...» (1 Sm 8,11-12). No se concibe un rey sin un ejército bien organizado y sin un sistema de servidumbre. Pero al principio las cosas no fueron así, ni deberán serlo al final, como veremos.

(1) *Principio, ejército profesional, ejército del pueblo.* Hacia el año 1100 a.C. los Estados cananeos tenían un ejército con mandos profesionales y soldados mercenarios. Las tribus de Israel, en cambio, lo creaban sólo si era necesario, levantando en armas al conjunto (o parte) de la población, pues cada clan o *mishpahah* tenía siempre un grupo de hombres preparados para el combate. El ejército no constituía un grupo aparte, sino que lo formaban los israelitas libres, prontos para defender el yahvismo, pues Dios mismo protegía a los débiles y unía al pueblo como federación sagrada. Por eso, la guerra resultaba inseparable de la vida de las tribus que conservaban su identidad y la defendían contra la amenaza de las ciudades del entorno, luchando por mantener su independencia, con la certeza de que Dios les ayudaba.

(2) *Crisis del sistema y surgimiento de un ejército profesional.* Saúl. Hacia el 1050 a.C. las tribus de la zona montañosa habían sido capaces de enfrentarse con las ciudades cananeas, cuyos carros no podían maniobrar en las quebradas y/o llanuras pantanosas, donde se imponía la guerrilla. Pero los



filisteos empezaron a controlar el hierro, pudiendo disponer de un armamento superior, ligero e individual (cf. 1 Sm 17,5ss), que les daba ventaja sobre los israelitas. Pues bien, los israelitas respondieron buscando un jefe carismático: Saúl. En sentido estricto, Saúl no es aún rey (no unifica la administración ni tiene corte), sino general en jefe de unas tribus a las que convoca para luchar contra los nómadas de oriente, en Galaad (cf. 1 Sm 11), y contra Filisteo (1 Sm 13-14). Antes los soldados volvían a sus casas al acabar la guerra, ahora no. «La guerra contra los filisteos fue muy dura... y en cuanto Saúl veía cualquier hombre fuerte o valiente lo atraía hacia sí... Y Saúl se escogió tres mil hombres de Israel: dos mil estaban con él en Mikmas..., y mil, con Jonatán (su hijo) en Guibeá de Benjamín. En cuanto al resto del pueblo, los mandó a su casa» (1 Sm 14,52; 13,2). Ha nacido un ejército profesional, pues la defensa exige una milicia permanente, en cuarteles o campamentos, cerca de los puestos de peligro, dispuesta pronto al combate. Surge de esa forma una primera división de clases: *los soldados* se separan del resto de la población, de la que viven y a la que defienden. Lógicamente, hacen falta impuestos para su manutención y utillaje, pues el hierro es caro.

(3) *David y Salomón. La institución militar.* Saúl fracasó, muriendo en Gelboé, en manos de los filisteos, hacia el 1000 a.C. En su lugar surgió David, que había empezado como soldado y jefe particular (condotiero de guerreros profesionales), culminando para su provecho una brillante carrera político-militar que le hizo rey. La misma Biblia, que idealiza su figura, conserva claro el recuerdo de sus orígenes guerreros. Era, ante todo, estratega y soldado, ya en tiempos de Saúl: «Se le juntaron todos los hombres en situación apurada, cuantos tenían un acreedor y todos los individuos amargados; David se hizo su caudillo y sus acompañantes eran como unos 400 hombres» (1 Sm 22,2). Su ejército puede compararse a los modernos cuerpos de mercenarios, con soldados que no tienen más oficio que la guerra: de ella viven, para ella se preparan. El mismo David había sido mercenario al servicio filisteo (1 Sm 27), sabiendo granjearse con regalos a los representantes de Judá (1 Sm 30),

que le ungieron rey tras la caída de Saúl (2 Sm 2,2-4), para proclamarse después rey sobre todo Israel (2 Sm 5,3). Su ejército constaba de tres cuerpos. (a) Sigue siendo un condotiero, rodeado por antiguos compañeros de guerrilla (cf. 1 Sm 22,2) que forman su guardia militar, centrada en los treinta héroes, oficiales mayores de su tropa (cf. 2 Sm 23). (b) Al enriquecerse como rey, David contrata soldados mercenarios de Creta y Filisteo (cereteos y peleteos: cf. 2 Sm 8,18; 18,20) que pone a su servicio, no al servicio de las tribus o la guerra santa. (c) Por pacto con las tribus, él es jefe de la milicia popular de Israel, que debía reclutarse cuando fuera necesaria la defensa del pueblo, puesta ya bajo el mando de sus profesionales (cf. Cr 27). Salomón sucede a David tras una intriga palaciega, apoyada por los cereteos y peleteos, mercenarios de su padre (cf. 1 Re 1,38) que seguirán siendo decisivos en el nuevo reinado, con la que se logra la unificación del ejército, con criterios territoriales y militares (cf. 1 Re 4). Antiguos israelitas y nuevos cananeos conquistados se convierten en súbditos de un mismo rey, obligados a pagar tributos para las construcciones y empresas monárquicas, censados para un servicio militar profesionalizado. Lógicamente, se vuelven necesarias las bases militares, *las ciudades para los carros y la caballería* (1 Re 9,19). De esa forma, el ejército se convierte en institución unificada, al servicio del imperio.

(4) *La utopía de la paz. Un rey sin ejército.* Los reinos de Israel y Judá siguieron teniendo un ejército profesional hasta la caída de los reinos (721 y 587 a.C.). Desde entonces Israel será esencialmente un pueblo sin Estado y sin ejército, a pesar de todos los intentos de independencia y lucha. En ese contexto se inscribe la esperanza de una institución pacífica del nuevo estado mesiánico, con un rey sin armas, montado en un asno, como ha puesto de relieve Zac 9,9 y ha destacado el Nuevo Testamento (Mt 21,5).

Cf. G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento?*, Verbo Divino, Estella 1992, X. PIKAZA, *El Dios de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund*, FRLANT 94, Göttinga 1963; F. STOLZ, *Jahwes uns Israels Kriege*, ATANT 60, Zurich 1972; G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zwingli, Zurich 1991.

## ELECCIÓN

(↗ *promesa, pacto*). La antropología bíblica está muy vinculada con el tema de la elección. Según la Biblia hebrea, el valor del pueblo reside en el hecho de que los israelitas han sido escogidos o «llamados» (convocados) por Dios, de un modo especial, a partir de los patriarcas: «Porque tú eres pueblo santo para Yahvé tu Dios; Yahvé tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra. No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Yahvé y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos» (Dt 7,6-7). Esta elección queda ratificada por pacto: «Ahora, pues, si oyereis a mi voz, y guardaréis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa» (Ex 19,5-6). Esta certeza de ser nación elegida de Dios ha sido y sigue siendo esencial para el surgimiento, despliegue y mantenimiento de la identidad judía. Siguiendo en esa línea, los cristianos afirman que la Iglesia es la asamblea de los convocados, es decir, de aquellos a los que el mismo Dios reúne a través de la llamada de otros hombres (enviados o misioneros\* del Cristo). Por eso, ellos se sienten herederos de la llamada y elección israelita: «Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable; vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero que ahora sois pueblo de Dios; que en otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia» (1 Pe 2,9-10). Pero los cristianos continúan diciendo que esta llamada y elección, que ellos viven y cultivan en la Iglesia, ha de extenderse a todos los pueblos, de manera que ellos pueden llamarse pueblo elegido, pero sólo en la medida en que todos los hombres de la tierra pueden sentirse y saberse también elegidos, con ellos y como ellos.

## ELÍAS

(↗ *Baal, sacrificio, profetas*). Las tradiciones de Elías han marcado poderosamente la conciencia profética de Israel y del cristianismo primitivo. Pa-

rece que Jesús se ha presentado como profeta «en la línea de Elías». Por otra parte, la tradición cristiana ha vinculado la gloria de Jesús con el testimonio de Moisés y Elías (la ley y los profetas) en la escena de la transfiguración\*. Aquí no evocamos el tema de los milagros de Elías, sino el del sacrificio del Carmelo y el de la teofanía del Sinaí, porque han definido y siguen definiendo el imaginario religioso de los lectores de la Biblia.

(1) *Sacrificio del Carmelo. (1) Trasfondo histórico.* El tema del sacrificio del Carmelo constituye uno de los textos básicos del surgimiento israelita. El tema de fondo era la identidad del Dios que produce la lluvia: se trata de saber que Dios fecunda la tierra con el agua, de manera que broten las plantas, maduren las mieses y haya comida. El poder de Dios (sea Baal\*, sea Yahvé\*) se encuentra vinculado a la tormenta que produce el rayo (fuego para el hogar y el sacrificio) y que derrama el agua sobre el campo. Por eso, al disputar sobre dioses, la gente se pregunta: ¿Quién concede el agua? Así interrogaban los israelitas en tiempo de Ajab, rey de Samaría (874-852 a.C.), cuya esposa Jezabel, de origen fenicio, celebraba los cultos de Baal y Ashera\*, pareja divina del agua y el fuego, el amor y la vida. Siguiendo el ejemplo de la reina, muchos israelitas aceptaban (preferían) los esquemas religiosos cananeos, que en el fondo eran los mismos de Fenicia: pensaban que el nombre y experiencia de Yahvé, Dios de la alianza de las tribus de Israel, perdía importancia. Había llegado el momento de Baal, Señor de Vida, Dios de la fecundidad y la abundancia de los campos. En ese tiempo de crisis y cambio surgió Elías profeta, que mantuvo una fuerte lucha a favor de Yahvé. En ella se inscribe el relato del sacrificio del Carmelo (1 Re 18), que tiene un fondo histórico, pero que ha sido reelaborado con elementos y esquemas posteriores, de tipo deuteronomista. Los partidarios de los cultos cananeos afirmaban que el agua es de Baal. Elías contestó: «¡Vive Yahvé, Dios de Israel, a quien sirvo, que no caerá en estos años gota de agua ni rocío a no ser que yo lo mande!» (1 Re 17,1). Tres años duró la sequía, según nuestro relato, sin que Baal pudiera evitarla, pues Yahvé había cerrado las fuentes del agua, mien-

tras el profeta, escondido por temor al rey en una torrentera, tuvo que escapar a Fenicia, pues incluso las aguas del torrente se secaron (cf. 1 Re 17,3-24). Se extendía el hambre por el pueblo. Morían de sed los animales (cf. 1 Re 18,5). Al tercer año vino la palabra de Yahvé sobre el profeta: «¡Preséntate a Ajab, que voy a enviar agua!» (18,1).

(2) *Sacrificio del Carmelo. (2) Baal, un Dios inútil.* Éste va a ser el momento de la teofanía, como manifestación del Dios del agua y del fuego, ante el conjunto del pueblo. Elías dispuso cuidadosamente la escena sobre el monte sagrado del Carmelo, entre el mar y las llanuras, en el borde donde vienen a juntarse Fenicia, Galilea y Samaría. Se congrega el pueblo, acuden los sacerdotes de Baal, el rey Ajab, que preside el rito. Elías se acercó al pueblo y dijo: «¿Hasta cuándo andaréis cojeando sobre dos muletas? Si Yahvé es Dios seguidlo. Si lo es Baal seguidle. El pueblo no respondió nada. Entonces Elías les dijo: He quedado yo sólo como profeta de Yahvé, mientras que los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta. Que nos traigan dos toros. Escoged vosotros uno, que lo descuarticen y pongan sobre la leña, sin prenderle fuego. Yo prepararé otro toro y lo pondré sobre la leña, sin prenderle fuego. Vosotros invocaréis a vuestro Dios y yo invocaré a Yahvé. Y el Dios que responda con fuego ése es Dios. Y replicó todo el pueblo: ¡Bien dicho!» (1 Re 18,21-24). Este juicio de Dios con dos sacrificios se parece al de los chivos\* (Lv 16); pero aquí tenemos dos toros y dos sacrificios: uno para Yahvé, otro para Baal. El toro de Baal queda inútil, sobre su altar falso, y sus sacerdotes-profetas vencidos son degollados. Por el contrario, Yahvé envía su fuego sobre el altar de Elías, es decir, de Israel, sacralizando su sacrificio y distinguiendo así entre el buen pueblo y el malo, en demostración impresionante de potencia (rayo, fuego, muerte, agua). Así se distinguen los dos sacrificios: «Los profetas de Baal tomaron el toro e invocaron el nombre de Baal desde la mañana hasta mediodía diciendo: ¡Oh Baal! ¡Respóndenlos! Pero no había voz (trueno: *gol*) ni respuesta, mientras saltaban ante el altar que había edificado... Pasado el mediodía, profetizaron hasta la oblación de la tarde, pero no se oía voz, ni respuesta ni contestación...».

(3) *Sacrificio del Carmelo. (3) El triunfo de Yahvé.* Ahora empieza el nuevo sacrificio: «Y Elías construyó con piedras un altar al nombre de Yahvé... Apiló la leña, descuartizó el toro y lo colocó sobre la leña... Y a la hora de la ofrenda se acercó Elías, el profeta, y dijo: ¡Yahvé, Dios de Abrahán, Isaac e Israel! Que hoy se reconozca que tú eres Dios de Israel y que yo soy tu siervo, que en tu nombre he hecho todas estas cosas. Respóndeme, Yahvé, respóndeme; para que este pueblo reconozca que tú, Yahvé, eres Dios... Y descendió el fuego de Yahvé (el rayo) y consumió la víctima, la leña, las piedras... Y lo vio todo el pueblo y cayeron sobre su rostro exclamado: ¡Yahvé es Dios! ¡Yahvé es Dios! Y les dijo Elías: Tomad a los profetas de Baal. Que no escape ninguno de ellos. Los agarraron. Y Elías les hizo bajar al torrente Quisón y allí los degolló. Y dijo Elías a Ajab: ¡Vete! ¡Come y bebe! Que ya se escucha el ruido de la lluvia» (cf. 1 Re 18,25-41). Más que un hecho histórico concreto del pasado, el texto ha transmitido el valor permanente del símbolo de Elías: ha evocado el fuego de Dios, ha fortalecido a los israelitas, abriendo las fuentes de agua para el pueblo. La respuesta es clara: (¡baja el fuego de Dios, viene el rayo y consume/consuma el sacrificio! Este fuego del sacrificio no puede brotar de la tierra, no es conquista de los hombres, ni tesoro robado de los dioses (como en Prometeo), sino don de Yahvé, Dios de los cielos (por el rayo). La intención polémica es clara: no es Baal quien lanza el rayo y da la lluvia, pues sus fieles se agotan y caen en una danza inútil. Sólo Yahvé es el verdadero Dios del rayo: dueño del fuego que habla (*gol* = rayo o palabra) aceptando y consumando el gesto de sus fieles. Desde aquí se entiende el sacrificio: el animal ofrecido sobre el ara es sólo un signo de fe, expresión de la plegaria de confianza del profeta. Por eso, lo que importa no es el gesto de los hombres que danzan sino aquello que realiza Yahvé, cuyos fieles aclaman: ¡YHWH hu-ha'Elohim, YHWH hu-ha'Elohim! ¡Yahvé es Dios, Yahvé es Dios! (18,39). Éste es el tema de fondo: Yahvé, Dios de Israel, ha enviado su rayo-fuego sobre el sacrificio de Elías, ratificando la verdad de la religión y culto israelita, y Elías le responde sacrificando a los profetas de Baal, no sobre el altar (¡no están puros!), sino en el torrente, como primicia

del agua que empezará a correr pronto, pues ha llegado el rayo y está llegando la lluvia. Los sacerdotes de Baal son las víctimas de este sacrificio; y Elías, sacerdote de Yahvé, no les envía ya al desierto de Azazel (como en el texto anterior), sino que les sacrifica sobre el torrente, para que lleguen las lluvias. El rey puede marcharse. Queda claro que Yahvé es el único Dios que manda sobre el rayo (fuego) y da la lluvia. Éste es un texto de clara violencia\* sagrada.

(4) *Teofanía del Horeb. Introducción* (→ *fuego, sacrificio*). Elías el Tesbita, de Tisbe de Galaad, se había opuesto por muchos años a los cultos de Baal, como ha indicado el texto que acabamos de comentar (1 Re 18). Pero un día tuvo que darse por vencido: parecían haber fracasado sus esfuerzos y su lucha. Por eso quiso presentarse ante su Dios y emprendió el camino del Horeb, para morir en la presencia del Señor, que había querido hacerle su profeta. Pero el camino era duro y en medio de la marcha invocó a la muerte: «¡Basta ya, oh Señor! ¡Quítame la vida, porque yo no soy mejor que mis padres! Se recostó bajo una retama y se durmió (para morir)» (1 Re 19,4-5). Pero Dios no respondió a la llamada de la muerte: no quiso acogerle en medio de la marcha y del cansancio, sino que le ofreció comida para que siguiera en su camino. Así siguió caminando hacia la montaña de Dios, cuarenta días y cuarenta noches. «Allí se metió en la cueva, donde pasó la noche. Y he aquí que vino a él la palabra de Yahvé, que le preguntó: ¿Qué haces aquí, Elías? Y él respondió: He sentido un vivo celo por Yahvé, Dios de los Ejércitos, porque los hijos de Israel han abandonado tu pacto, han derribado tus altares y han matado a espada a tus profetas. Yo solo he quedado, y me buscan para quitarme la vida» (1 Re 19,9-10). Elías quiere justificarse: ha venido ante Dios para pedirle cuentas y ahora están allí los dos, frente a frente: *Elías*, el hombre del fuego de Dios (cf. 1 Re 18,38-39; 2 Re 1,10,12), y el *Dios* que parece haberse olvidado de su fuego. Pero entonces Dios le manda que se ponga en pie y que vea, que sienta, que discerna: «Un grande y poderoso huracán destrozaba las montañas y rompía las peñas delante de Yahvé, pero Yahvé no estaba en el huracán. Después del viento vino un terremoto, pero Yahvé no

estaba en el terremoto. Después del *terremoto* hubo un fuego, pero Yahvé no estaba en el *fuego*.

(5) *Teofanía del Horeb. El Dios de la brisa*. Después del fuego se oyó una brisa apacible y delicada. Y sucedió que al oírlo Elías cubrió su cara con su manto, y salió y estuvo de pie a la entrada de la cueva. Y he aquí que vino a él una voz, y le preguntó: «¿Qué haces aquí, Elías?» (1 Re 19,11-13). En un primer momento se ha manifestado el Dios de Elías, que se expresa en los signos de ira y destrucción que él habría imaginado: éste es el Dios del huracán, del terremoto y del fuego. Pues bien, éste no era el Dios verdadero, el que ha guiado a los israelitas a lo largo de la historia. El verdadero Dios está en la brisa suave, después de que han pasado los signos de la teofanía destructora, del volcán y del incendio en la montaña. Éste es el Dios del viento suave, de la brisa de amor, del agua de la vida. Éste es el Dios que le dice a Elías que vuelva, que empiece de nuevo: «Ve, regresa por tu camino, por el desierto, a Damasco. Cuando llegues, ungirás a Hazael como rey de Siria. También ungirás como rey de Israel a Jehú hijo de Nimsí; y ungirás a Eliseo hijo de Safat, de Abel-Mejola, como profeta en tu lugar... Pues me he reservado en Israel a siete mil hombres que no han doblado las rodillas ante Baal, ni le han besado con sus labios» (1 Re 19,15-18). Allí donde Elías pensaba que todo se hallaba terminado, tiene que volver para empezar de nuevo, poniendo en marcha nuevos caminos de historia en los reinos de Siria y de Israel, que estaban enfrentados. Elías, profeta viejo y cansado, en diálogo con Dios sobre el monte del Horeb, vendrá a ser nuevamente mensajero de Dios en medio de la historia.

Cf. M. ÁLVAREZ BARREDO, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología*, Carthaginensia, Murcia 1996; A. J. HAUSER y R. GREGORY, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis*, JSOT SuppSer 85, Sheffield 1990.

## ELYMAS, UN MAGO JUDÍO

(Hch 13,4-13). La misión paulina ha debido enfrentarse con la oposición de la magia *pseudojudía*, empeñada en impedir que se extienda el Evangelio. Conforme al libro de los Hechos, Pablo

no es mago, sino predicador del Evangelio, pero aparece dotado de una sabiduría y poder superior, que le permiten enfrentarse con el mago Elymas (o Barjesus) a quien el texto llama hijo del Diablo, enemigo de toda justicia (Hch 13,10). Lucas presenta así el Evangelio como superior a la magia. Para valorar esa afirmación sería muy importante conocer los métodos y formas de religiosidad de Elymas.

### EMAÚS, CATEQUESIS MESIÁNICA

(*↗ comidas, multiplicaciones*). El relato del encuentro de los dos discípulos con Jesús en Emaús (Lc 24,13-35) es una catequesis bíblica, que culmina en la eucaristía. Los judíos *tanaitas* (rabinismo\*) de ese mismo tiempo estaban empezando a interpretar la Biblia de Israel a partir de su nueva experiencia social, desde el fondo de las tradiciones nacionales, que sirven para interpretar la ley antigua. Los cristianos, en cambio, han interpretado la Ley y los Profetas a partir de la muerte mesiánica de Jesús y desde su presencia eucarística. Los judíos querían reconocer la presencia de Dios manteniéndose fieles a su tradición nacional. Los cristianos afirmarán que le han visto en Jesús crucificado, a través de un proceso de conversión que no se entiende ya como punto de partida o presupuesto para encontrar a Dios, sino como resultado de una presencia gratuita del Dios de Jesús, que camina con ellos y les enseña a entender las Escrituras. Estos cristianos parten de un fracaso: habían conocido a Jesús, pero les ha decepcionado: ha sido un varón profeta, poderoso en obras y palabras, ante Dios y ante el pueblo, y ellos pensaban que tenía que redimir a Israel, pero ha sido ajusticiado y todo sigue como estaba (cf. Lc 24,19-21). Se han situado ante Jesús, le han visto y oído, han recibido el impacto de sus signos y han pensado que él podía «redimir a Israel», liberar al pueblo del yugo de los enemigos, estableciendo desde Jerusalén un reino mesiánico de paz y concordia universal. De esa forma han entendido y han querido aplicar desde Jesús toda una serie de esperanzas escatológicas, presentes en los textos proféticos (Isaías, Ezequiel) y apocalípticos (Daniel, *1 Henoc*, etc.). Es evidente que Jesús ha suscitado una esperanza de

ese tipo, como han sabido no sólo aquellos que le han condenado a muerte (sacerdotes de Jerusalén, procurador romano), sino sus mismos discípulos.

(1) *Fugitivos de Jerusalén. Un mesianismo fracasado*. Humanamente hablando, la vida y mensaje de Jesús había sido un fracaso, como dicen estos fugitivos al viajero que se les junta en el camino: «Nuestros sacerdotes y jefes le entregaron, en juicio de muerte, y (los romanos) le crucificaron» (Lc 24,20). Todo judío sabía que el mesianismo era objeto de disputa y recelos entre los diversos grupos del pueblo, especialmente para las autoridades. Algunos esenios\*, como los de Qumrán, habían tenido que establecerse en el desierto para mantener su mesianismo, opuesto al de los sacerdotes de Jerusalén; también Juan\* Bautista, que anunciaba el juicio de Dios había sido asesinado por Herodes, rey semijudío de Galilea y Perea. Otros pretendientes mesiánicos fueron también asesinados, según Flavio\* Josefo. Por eso, en algún sentido, la muerte de Jesús forma parte de las disputas mesiánicas judías de aquel tiempo; los sacerdotes y jefes de Jerusalén, defensores del orden sacral establecido, pensaron que era necesario entregarlo a los romanos, para bien del pueblo. Los romanos le crucificaron. Hasta aquí todo es duro, pero, de alguna forma, cabe en las expectativas judías del tiempo, al menos según nuestro pasaje. Estos fugitivos de Jerusalén contaban con la posibilidad de la muerte del Mesías, pero vinculada a la esperanza de su retorno glorioso inmediato; «Pero en todas estas cosas, han pasado ya tres días desde que esto ha sucedido... y nada de lo que esperaban ha pasado» (cf. Lc 14,21). Tres días son el tiempo de la culminación, signo de plenitud escatológica, que estos discípulos entienden en sentido cronológico: Jesús tendría que haber resucitado gloriosamente, a los tres días exactos, cambiando el orden y los poderes del mundo. Estos discípulos no se han escapado al ver la cruz alzada en el Calvario (como han hecho los doce\*), tampoco en el momento del entierro, ni en el día siguiente..., ni siquiera al comienzo del tercero. Han resistido los tres días de luto en Jerusalén. Pero esos días han pasado y, lógicamente, les ha entrado

el desencanto. Quizá ellos también esperaban que el milagro sucediera al comienzo de este tercer día, cuando las mujeres fueron al sepulcro, queriendo ungir el cuerpo. Pero no ha pasado nada: simples visiones, fantasía femenina en torno a un sepulcro vacío o no encontrado. Los discípulos varones han ido y han chocado ante ese monumento, hecho para recordar a Jesús, pero no les ha servido para nada. Han visto que está vacío, pero un sepulcro\* vacío no es más que indicación de un «hueco», algo que simplemente no se entiende, pero nada más (cf. Lc 24,21-24). Aquí termina la narración de los fugitivos: esto es lo que queda de Jesús, una tumba abierta y vacía, lugar para posibles especulaciones de robos o de visiones fantasmagóricas. Evidentemente, ellos razonan bien; está pasando el tercer día y escapan. Estos fugitivos habrían aceptado la muerte de Jesús, siempre que en la mañana del tercer día hubiera llegado su victoria, la redención de Israel. Dios habría dejado que maten a su Cristo, pero luego tendría que haberse vengado de sus asesinos, imponiendo su victoria sobre el mundo. En el fondo, la pasión habría sido una experiencia pasajera, invertida inmediatamente por un tipo de Pascua gloriosa. Pues bien, Jesús, el caminante oculto, les responde con dos argumentos: con una nueva interpretación de las Escrituras y con una nueva experiencia pascual, que se expresa en el pan compartido.

(2) *Catequesis bíblica*. En el fondo de la experiencia pascual de los cristianos hay una nueva interpretación de las Escrituras, que ellos comparten con los judíos: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria? Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que decían sobre él» (Lc 24,25-27). Los judíos rabínicos han empezado a interpretar todas las Escrituras desde las normas de una ley que regula la vida del pueblo de la alianza. Por el contrario, los cristianos han empezado a entenderlas desde la visión de un Mesías que asume el sufrimiento de los hombres, para culminar así el camino de la historia. No se trata de discusión sobre pequeños detalles, de dispu-

tas concretas sobre textos aislados, sino de la comprensión de conjunto de todo el texto bíblico (Antiguo Testamento), entendido como testimonio de un camino de muerte y de vida. Éste es el principio y sentido de toda la hermenéutica cristiana: con su vida y muerte, Jesús interpreta las Escrituras; ellas, por su parte, interpretan a Jesús.

(3) *Pan compartido*. Pero la pura hermenéutica textual no basta; ninguna visión teórica, por más brillante que sea, puede resolver el sentido de la Escritura y de la vida de Jesús. Por eso es necesaria la experiencia de la comida\* compartida: los discípulos llevan a Jesús a su casa «y aconteció que estando sentado con ellos a la mesa, tomó el pan y lo bendijo, lo partió, y les dio. Entonces se les abrieron los ojos, y le reconocieron; mas él desapareció de su vista» (Lc 24,30). Ellos le han visto y conocido al comer: no se le ve y distingue, no se le conoce y experimenta con los puros ojos del entendimiento, sino con los ojos del corazón y, de un modo, especial «con los ojos de la comida». Somos lo que comemos: con quién comemos, cómo comemos. De esa forma, aprendiendo a comer y, comiendo juntos, los discípulos de Emaús descubren la verdad de la catequesis pascual y se deciden a compartir la vida de la comunidad de los seguidores de Jesús (cf. Lc 24,33-35). Saben que comer juntos es la verdad del Evangelio (cf. Gal 2,5.14).

## EMMANUEL

(↗ *Isaías, Mateo, presencia*). El Libro del Emmanuel (Is 7-11) ha desarrollado de un modo profético y mesiánico el tema de la paz final, que Is 2,2-4 había presentado desde la perspectiva de la montaña de Sión\*, entendida como culminación y cumplimiento de la historia, escuela y meta de paz para todos los pueblos. Ese tema recibe aquí dos notas principales.

(1) *El nacimiento del Emmanuel* (guerra\*). La señal de Dios es la muchacha embarazada que da a luz en medio de una ciudad amenazada por la guerra. Situemos la escena: el rey está preparando las defensas de la ciudad ante el riesgo de un ataque enemigo y viene el profeta Isaías para ofrecerle un signo de Dios. Pero el rey lo rechaza y entonces el profeta insiste: «Yahvé por su cuenta te dará una se-

nal: la joven está encinta y dará a luz un niño y le pondrás por nombre Emmanuel, Dios-con-nosotros» (Is 7,11-14). Esta escena tuvo lugar hacia el año 733 a.C., cuando los reyes de la franja siropalestina subieron a luchar contra Judá, cuyo rey, Acáz, temblaba de miedo (cf. Is 7,2). Pero es un rey decidido y por eso prepara la defensa militar de la ciudad: inspecciona la traída de las aguas, se prepara para el asedio, como habrían hecho casi todos los reyes de la tierra. Frente al rey se ha colocado el profeta Isaías, que viene con su hijo Sear-Yasub, que significa «Un resto volverá». Supone así que los judíos serán desterrados, pero que un resto podrá volver. Ciertamente, había entonces profetas y videntes que ayudaban a los hombres en la guerra, descubriendo en ella la presencia de Dios. Pero Isaías es distinto, no cree en las armas, no apela a la violencia sino a la fe, y así dice al rey y al pueblo: «mantén la calma, no temas ni desmayes» (Is 7,4). La fe es garantía de vida; la falta de fe es signo y principio de muerte (Is 7,9). Isaías sabe que la paz no se consigue a través de la victoria armada, que la victoria no se logra con espadas y carros militares (cf. Is 2,2-4). Por eso ofrece al rey y a todo el pueblo una señal distinta de presencia de Dios: una mujer embarazada, que dará a luz a un niño y le llamará «Dios con nosotros». Ésta es la señal de la mujer, del amor que se convierte en manantial de vida; frente a la potencia guerrera de los varones orgullosos, que son signo de falta de fe con sus guerras, Dios ofrece la garantía de su vida y amor a través de una mujer que da a luz y que educa a un niño para la paz, Dios-con-nosotros. Ésta es la señal del niño: del Dios que se hace niño en medio de las luchas de la tierra; éste es el Dios que no domina, no lucha, no se impone y, sin embargo, mantiene su palabra e instauro la paz sobre la tierra. De una manera lógica, la tradición evangélica dirá que este signo se ha cumplido en María y Jesús, el Mesías de la paz (cf. Mt 1,18-25). Lógicamente, el profeta no dice, ni puede decir, quién es el varón que engendra a ese Hijo, que cumplirá funciones mesiánicas, como representante y salvador de Dios, en medio de una tierra torturada por la guerra. Los exegetas modernos han buscado vanamente identidad so-

cial y padre para el niño: el rey Acáz, Isaías, algún otro. Pero el profeta nos hace subir de nivel, llevándonos, más allá de la imagen y figura del padre humano, a la experiencia originaria del Dios que aparece como auténtico Padre de la nueva humanidad. De esa forma nos sitúa ante un Dios que quiere expresar su potencia salvadora en medio de un mundo de muerte (guerra de pueblos), suscitando a un Niño salvador, que es Hijo suyo, un Niño amenazado, en medio de la guerra. La madre aparece simplemente como una *almah* o doncella (la tradición posterior la interpretará como virgen). Así puede presentarse como signo de toda la humanidad (compuesta de varones y mujeres) que acoge la promesa y salvación de Dios, en medio de una vida frágil pero llena de esperanza. El Dios Padre universal actúa a través de la mujer; su hijo es Emmanuel, Dios con nosotros, signo de paz sobre la tierra.

(2) *Los nombres y tareas del Emmanuel* (niño\*). El texto que sigue puede interpretarse como un comentario del anterior: «Porque un Niño nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado. Lleva en su hombro el principado, y su nombre es: *Maravilla de Consejero, Dios fuerte, Padre perpetuo, Príncipe de la Paz*, para dilatar el Principado con una paz sin límites, sobre el trono de David y sobre su reino» (Is 9,4-6). Este pasaje recoge el mito del Niño divino, presencia de Dios y palabra de reconciliación, y lo entiende como fuente de paz, en medio de la guerra. En este Niño se recrean y transforman las más hondas esperanzas judías y humanas. Éstos son sus nombres. (a) *Consejero sabio*. El Rey-Niño es portador de la Palabra; no sabe aún hablar, pero aparece como principio de comunicación, que puede abrir un espacio de diálogo entre todos los humanos. Los mayores se vuelven incapaces de comunicarse. Sólo el don y palabra creyente de un niño, antes de que se dividan los partidos políticos y reinos, puede unir a todos, al servicio de la vida universal. (b) *Dios Fuerte (El Gibbor)*. Este Niño-Amenazado, bajo el riesgo de la guerra, es el fuerte. Estamos ante una inversión de los signos guerreros: la victoria de Dios, a quien Israel (con muchos pueblos) presentaba como Señor de los Ejércitos, se vincula a la promesa de un Niño que triunfa desde su debilidad. (c) *Padre*

*perpetuo*. Este Niño es autoridad suprema, presencia del Padre Dios, que se expresa en su fragilidad pequeña. Frente a los hombres mayores que parecen ocupados en la guerra de los pueblos, Dios ha de mostrarse Padre en este Niño amenazado, más fuerte que todos los poderes del mundo. (d) *Príncipe de la Paz*. Este niño es *Shalom*, signo supremo de Dios. Frente a los poderes del mundo, que siguen enfrentados y que sólo en su enfrentamiento (por lógica de guerra) pueden mantenerse se eleva aquí este niño, como fuente de reconciliación y diálogo universal, paz perpetua. Ésos nombres evocan la Presencia Paterna de Dios en el Hijo Mesías, que es Rey siendo débil, en pura humanidad, que es el fuerte siendo el más frágil, necesitado de cuidado. Estos nombres ofrecen la más honda *teofanía* de Israel, expresan la presencia paradójica de Dios, que es Fuerte en la Debilidad de un Niño que nace en amor, conforme a una experiencia que asumirán las bienaventuranzas de Jesús (Lc 6,21-22). De esa forma ha invertido la teodicea *monárquica*: lógicamente, cuando el Dios Niño (Emmanuel) hable como Padre fuerte (Consejero, Príncipe de la paz) cesará la violencia, pues «juzgará a los pobres con justicia, destruirá al violento con la vara de su boca» (Is 11,3-4). No tendrá necesidad de armamento exterior o soldados, pues destruirá a los poderes de la perversión y recrearán a los hombres «con el soplo de su boca», ofreciendo su paz al mismo cosmos: «¡Se juntarán lobo y cordero, la pantera y el cabrito...!» (cf. Is 11,6).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas I*, Cristiandad, Madrid 1980, 93-262; J. M. ASURMENDI, *La guerra siro-efraimita*, Verbo Divino, Estella 1982; *Isaías 1-39*, Verbo Divino, Estella 1994.

## ENCARNACIÓN

(→ *María, madre de Jesús, anunciación, concepción por el Espíritu, nacimiento, preexistencia*). El tema de la encarnación de Dios en Jesús se ha expresado en el Nuevo Testamento básicamente de dos formas: por un lado están los textos que suponen o exponen la preexistencia\* divina del Hijo de Dios; por otro, los que ponen de relieve la concepción\* por el Espíritu, presentándola en forma de narración evan-

gélica. Desde este contexto, retomando el argumento de la concepción\* por el Espíritu, evocamos la visión de los evangelios de Lucas y Mateo, que presentan la encarnación de Dios en forma de nacimiento mesiánico, desde dos perspectivas distintas. Los evangelios no tratan de resolver problemas históricos, sino de entender la figura y obra de Jesús a partir de su mismo nacimiento. Desde esa base ofreceremos una breve reflexión teológica.

(1) *Lucas. La función de María*. El ángel (Gabriel = fuerza de Dios) ha saludado a María: *Alégrate, agraciada, el Señor está contigo*. Evidentemente, ella se turba, como suele suceder en las teofanías y relatos de anunciaciones. Dios le responde: «No temas, María, pues has hallado gracia ante Dios; y, mira, concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús; éste será Grande, se llamará Hijo del Altísimo...» (Lc 1,30-33). De esta forma se vinculan la esperanza israelita (Jesús será Hijo de David) y la esperanza universal humana (se llamará Hijo de Dios). El mismo Dios trascendente ha dirigido su palabra a la mujer María, ofreciéndole el más alto misterio de su vida. No es un Dios esposo, pues María se encuentra desposada; y, sin embargo, es Dios que actúa, haciendo surgir dentro de la historia, por medio de María, el hijo mesiánico de David, que es Hijo del Altísimo. Dios mismo es quien supera todas las leyes de la historia, haciendo que María quede gravida de amor y sea madre del Mesías. Pero es ella, la mujer María, quien debe asumir la tarea materna y paterna, dando nombre y vida al hijo divino sobre el mundo. Dios mismo le pide colaboración. Ella escucha y debe responder, ofreciendo su más alta creatividad de persona humana. Las funciones del varón y la mujer se han fecundado, se han unido: ella misma, la mujer María, aparece ahora como expresión humana del misterio paterno y materno de Dios. (a) *María es madre del Hijo del Altísimo...* Ella actúa así como mediadora del misterio paterno/materno del mismo Dios, que engendra su misterio (la vida de su Hijo) sobre el mundo. Dios mismo se hace Padre dentro de la historia, por medio de María. Por eso, podemos llamarla rostro materno y paterno de la maternidad original de Dios. (b) *María es madre del*



*Hijo mesiánico.* Engendrando un Hijo para Dios, ella lo engendra para David, es decir, para la esperanza israelita. ¿Cómo se vinculan la paternidad de David y la de Dios? El ángel no lo dice, dejando que sea María la que pregunte, elevando su cuestión ante el misterio. Dios ha revelado a María el más alto secreto: *concebirás...* Pero, al mismo tiempo, ha dejado que ella misma sea quien decida y responda, como hace, diciendo: «Cómo sucederá esto, pues no conozco varón» (Lc 1,34). Esta pregunta puede interpretarse y se ha interpretado de varias maneras, pero la más obvia es ésta: le han dicho que concebirá; ella eleva su voz y pregunta *¿dónde está el varón?* Ésta es una pregunta lógica. Ella no es filósofa como Filón, sino una mujer galilea, de cultura y religión judía (israelita). Dios le promete un hijo y ella pregunta por el padre. Es lógico que sea así. No le ha dicho a Dios que espere, que debe consultarlo con José, su desposado. Tampoco le ha dicho que debe consultarlo con sus familiares (con su posible padre humano). Por el contrario, ella se sabe autónoma ante Dios y desde su propia autonomía le responde: *¡no conozco varón!* Es él, el mismo Dios, quien debe responder por medio de su ángel y así lo hace, ofreciendo la palabra suprema de su revelación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, la Fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, lo que nazca será Santo, se llamará Hijo de Dios» (1,35). Dios no es potencia seminal que sustituye al esperma de Abrahán, de David o de otro, sino Espíritu de Vida, paternidad fundante que se expresa por medio de María, en el centro de la historia humana.

(c) *María y Moisés.* Recordemos la vocación de Moisés\* (Ex 3,11-12). Moisés había recibido ya su encargo básico, pero tiene miedo, se siente débil y pregunta: ¿quién soy yo? Dios le responde diciendo: no importa quién eres tú, sino Quién soy yo. Y así le dice: Soy el que soy (= El que hago ser), fundando así la historia israelita. También María ha preguntado, y Dios le ha respondido de manera semejante pero mucho más profunda: Estoy contigo como Espíritu de Vida, haré que nazca de ti (por ti) mi propio Hijo. De esta forma, la revelación de Yahvé (= Soy el que Soy, el que hago ser) se concreta y culmina por medio de la mujer María, de mane-

ra que por ella se expresa su nuevo y más alto misterio de revelación. El Dios que habla así, el Dios que actúa suscitando a Jesucristo, su Hijo, por medio de María, es un Dios siempre más grande, Dios Padre-Madre, presencia activa, misterio de amor que se expresa como Espíritu Santo. Dios no es Padre en General, Padre del cosmos actual o del futuro. Ahora descubrimos que él es Padre de nuestro Señor Jesucristo, como expresará la confesión pascual.

(2) *Mateo. Origen divino y humano de Jesús.* Mateo ha interpretado el nacimiento de Jesús desde una perspectiva israelita, retomando los motivos del éxodo\*: «de Egipto he llamado a mi Hijo» (Mt 2,15; cf. Os 11,1). Este Hijo al que Dios engendra y llama, sacándolo de Egipto, es, en principio, el pueblo de Israel, personificado ahora en Jesucristo. Sobre esa base ha escrito Mateo su relato, no sólo para indicar que Jesús es Hijo de Dios, sino también para mostrar que *Dios es Padre* y le ha engendrado en el camino de la historia humana (israelita), como descendiente de Abrahán y de David. Así debe entenderse la *genealogía* mesiánica, expresada en los cuarenta y dos antepasados de Cristo (Mt 1,2-18). Para Mateo, como para todo el pensamiento bíblico, sólo es verdaderamente humano aquel que nace de una historia, en una determinada familia o genealogía. Eso significa que Dios sólo puede ser Padre a través de la historia si engendra en ella al Hijo, introduciéndole (haciéndole nacer) dentro de una genealogía. Para mostrar eso, Mt ha recogido (y elaborado) una tabla de antepasados israelitas de Jesús (1,2-17), organizándola sistemáticamente en tres conjuntos de 14 generaciones, que quedan superadas al final desde el Espíritu Santo. En ese contexto se pueden destacar los siguientes motivos. (a) *El Padre Dios y las cuatro mujeres irregulares* (Mt 1,3-6). Como Padre mesiánico, Dios ha ido guiando la historia humana, el proceso de generaciones que llevan de Abrahán (de Adán) a Jesucristo, y se ha expresado de un modo especial a través de cuatro mujeres irregulares (Tamar, Rahab, Rut, la mujer de Urías), donde ha venido a reflejarse su providencia creadora. Así se manifiesta como verdadero Padre Dios, revelando su cuidado y revelándose paterno/materno a través

de los difíciles caminos de los hombres y mujeres de la historia. (b) *El Padre Dios y la mujer María. Concebido por el Espíritu Santo* (Mt 1,18-25). El relato de la concepción de Jesús incluye elementos de carácter teológico y antropológico, cristológico y sacral, entre los que destaca el influjo y presencia de Dios, que actúa como Padre, por medio de su Espíritu Santo, haciendo que su Hijo nazca dentro de la historia. Allí donde se iba sucediendo la creatividad de los padres de familia, en línea patriarcalista (sólo han aparecido cuatro mujeres irregulares en un total de cuarenta y dos varones patriarcales), destaca ahora la función más alta de María, la mujer que viene a presentarse como signo de acogida humana del misterio de Dios, según la profecía (una virgen concebirá y dará a luz un hijo... Mt 1,23; cf. Is 7,14). Por eso, José (el varón israelita) debe «convertirse», superando la ley de generación de los varones y aceptando la acción y presencia de Dios en María; José se hace padre (signo de Dios) en la medida en que renuncia a un tipo de paternidad propia. Naciendo de María virgen, Jesús ha superado el nivel en que se mueve la genealogía anterior. Ciertamente, por medio de José, él ha sido recibido en una familia israelita, pero no por comunión de sangre, sino por obediencia a Dios y decisión creyente. Desde ahí ha de entenderse el misterio de la paternidad divina, que se introduce a través de María en la línea de las genealogías humanas. José es para Mt el primero de todos los creyentes: aquel que, trascendiendo el nivel genealógico, expresado a través de la esperanza davídica humana, ha venido a situarse y nos sitúa ante la creatividad superior de Dios, que engendra a su Hijo dentro de la historia, como salvador de todos los humanos, por obra del Espíritu (cf. Mt 3,17), que es la vida y fuerza de Dios Padre. La biografía humana de Jesús (nacimiento, decurso vital, muerte/pascua) se encuentra definida por el Espíritu de Dios, que le suscita, le acompaña y culmina su camino por la pascua.

(3) *Encarnación. Un tema de diálogo entre religiones.* Frente a una visión dualista, platónica o gnóstica, donde Dios permanece siempre en un nivel espiritualista, sin hacerse cuerpo, el Dios de Jesús se encarna y habita entre los hombres (cf. Jn 1,14). Encarnación

significa presencia personal de Dios, que sigue siendo trascendente, haciéndose totalmente humano. El judaísmo sabe que Dios habla a través de los profetas, pero añade que se encuentra siempre arriba, en su propia trascendencia. Lo mismo ha proclamado Mahoma en el Corán: Dios habla desde lo alto, no se vuelve palabra de forma humana, humanidad concreta. Tampoco las religiones de Oriente conocen verdadera encarnación, sino avatares, manifestaciones visibles del Dios invisible, en formas simbólicas cambiantes, de tipo imaginativo, no en la carne individual de un ser humano. Sólo el cristianismo es religión de encarnación: la teofanía o manifestación de Dios se identifica con la historia concreta de Jesús, con su persona. Desde esta base podemos distinguir tres tipos de religiones. Las religiones cósmicas están llenas de *hierofanías cósmicas* (cielo y tierra, piedras y animales, árboles y fuerzas atmosféricas); pero Dios no se revela en ninguna de ellas de manera plena. También *las religiones proféticas* se encuentran llenas de palabras y libros de Dios, como atestigua el Antiguo Testamento y el Corán. Pero sólo el *cristianismo* confiesa que «al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Gal 4,4-5), de tal forma que Jesús es hombre siendo Hijo de Dios.

(4) *Cristianismo, religión de encarnación.* Jesús forma parte de la historia y de la eternidad de Dios. En lenguaje de historia, afirmamos que Jesús es el Hijo de Dios que nace en el tiempo, de manera que sólo en el tiempo podemos encontrarle, no fuera del tiempo, en algún tipo de eternidad previa, sino que brota de Dios al estar naciendo (realizándose) en el mundo; por eso, su misma encarnación (humanización) ha de entenderse como surgimiento divino. Pero, en lenguaje de eternidad, debemos añadir que Jesús Hijo pertenece al misterio fundante de Dios, de manera que no hubo un tiempo en que no fuera. Ninguno de esos dos lenguajes puede tomarse por aislado, sino que los dos han de tomarse unidos, de manera que nos permitan definir a Jesús como Dios en persona, como el mismo Hijo de Dios humanizado. Avanzando en esa línea podemos definir a Dios como aquel que es capaz de encarnarse (expresarse) totalmente en un humano

(no en un ángel o animal, un vegetal o una estrella). Más aún, Dios no se encarna en la humanidad general o en el proceso de la idea, como podía haber pensado Hegel; ni se expresa en la hondura supramaterial del alma o del espíritu, como podían añadir los neoplatónicos y/o gnósticos, sino en un hombre bien concreto: Jesús de Galilea. Lógicamente, los diversos momentos de la existencia de Jesús (recibir el ser, asumirlo de manera personal y compartirlo con otros, entregarlo a los demás...) son elementos centrales del misterio de la encarnación. Jesús es hombre (= un humano) individual, histórico, que ha nacido de otros hombres (de María, su madre), surgiendo de la promesa israelita (por Abraham), en el contexto general de la historia (de Adán). Por eso, siendo individuo, lleva en su suerte la suerte de todos los humanos, de manera que ha podido vincularlos en palabra y esperanza. Pues bien, naciendo de la historia anterior y fundando la que sigue, Jesús brota del misterio de Dios, que ha querido que su Hijo eterno (superior a todo lo que existe) surja y se exprese en el camino de la historia. Por eso dice Juan que en el principio era el Logos (1,1), para añadir que se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1,14).

Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almodro, Córdoba 2000; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia I-IV*, BAC, Madrid 1987; G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2003; K. RAHNER y W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, Cristianidad, Madrid 1975.

## ENEMIGO, AMAR AL

(Lc 6,27-36) (↗ *amor, juicio, perdón, economía*). La revelación y mandato del amor al enemigo constituye el centro del Evangelio, como lo han puesto de relieve tanto Mt 5,43-48 como Lc 6,27-36 (cf. Rom 13,8-10: de-seo\*). Esos testimonios suponen que la ley que rige la sociedad no es la del amor: estamos en un mundo domina-

do por la enemistad y el odio, la maldición y la calumnia, un *mundo de violencia* donde cada uno parece que se quiere imponer sobre los otros en el plano de la opresión física (herir en la mejilla) o económica (quitar la capa, robar), utilizando la ley para ello. Pues bien, sobre ese mundo ha revelado el Mesías cristiano su palabra.

(1) *Texto básico*. «Pero a vosotros los que oís, os digo. [*Principio*]: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite la capa, no le niegues ni la túnica. A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva. [*Razonamiento*] Y como queréis que hagan los hombres con vosotros, así también haced vosotros con ellos. Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que los aman. Y si hacéis bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis?, pues también los pecadores prestan a los pecadores para recibir otro tanto. [*Conclusión*] Amad, pues, a vuestros enemigos, haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y vuestra recompensa será grande, y seréis hijos del Altísimo, porque él es benigno para con los ingratos y malos» (Lc 2,27-36). El *principio* ofrece cuatro ejemplos de inversión o ruptura del esquema de ley o comercio que domina sobre el mundo: amar a los enemigos, hacer el bien a los que nos odian, bendecir a los que maldicen, orar a favor de los que calumnian. Pero el *razonamiento* y la *conclusión* omiten los dos últimos casos (bendecir y orar), poniendo en su lugar un ejemplo de tipo comercial: prestar sin exigir devolución.

(2) *Los niveles del amor al enemigo*. Mirado en su conjunto, el tema del amor al enemigo se puede condensar en tres planos. (a) *Hay un nivel básico*, que se expresa en forma de generosidad activa en relación con los «enemigos», superando así los esquemas de retribución (de mérito y provecho egoísta). No basta la cordialidad o amor interno; es necesario que el amor se exprese en el gesto de la ayuda diri-

gida hacia los otros. No basta con decir que quiero a los demás, debo mostrarlo actuando bien con ellos. (b) *El amor se manifiesta en un nivel religioso*, que se manifiesta en la oración a favor de los enemigos, a quienes se debe desear y ofrecer bendición, en contra de algunas oraciones de la misma Biblia israelita (y de la liturgia cristiana) que han pedido la derrota y destrucción de los enemigos. (c) *El amor al enemigo tiene un aspecto económico* (dar, prestar a fondo perdido) que se expresa en las conclusiones del texto. No basta amar con el corazón y orar con la mente; hay que ayudar económicamente a los enemigos a través de unas «prácticas de gratuidad», que no pueden legislarse en plano de juicio, pero que pueden y deben presentarse como principio de conducta: «Al que te golpee en una mejilla preséntale también la otra, y al que te quite el manto, no le impidas (que tome) la túnica. A todo el que te pide dale, y al que te quite lo tuyo, no se lo pidas de nuevo». Vivimos sobre un mundo definido por la violencia (golpear en la mejilla, robar) y por un tipo de necesidad (hay gente que no tiene más remedio que pedir). Pues bien, para evitar que la espiral de los deseos se desboque, el texto nos invita a realizar una renuncia creadora que se expresa en tres gestos. No responder a la violencia con violencia (poner la otra mejilla). No impedir el robo con medios coactivos. Ser generoso con aquellos que nos piden algo, no exigírselo de nuevo. Esos gestos implican una transparencia económica y un desprendimiento activo que nos permiten superar el nivel de una ley entendida como medio de autodefensa (incluso violenta), para situarnos en un plano de generosidad.

Cf. A. NYGREN, *Eros y Ágape*, Sagitario, Barcelona 1969.

## ENFERMEDAD

(↗ *curaciones, milagros*). El hombre bíblico es un ser marcado por la debilidad desde el mismo principio de la historia (cf. Gn 2-3). En la Biblia hay dos discursos importantes sobre la enfermedad: uno en el libro de Job, otro en el evangelio de Jesús actualizado por la Iglesia.

(1) *Job sufriente, enfermedad irracional*. Representa a la humanidad ente-

ra, dominada por una enfermedad que, en sentido simbólico, aparece causada por Satán, el Diablo\*, con el permiso de Yahvé: «Satanás hirió a Job con unas llagas malignas, desde la planta de sus pies hasta su coronilla» (Job 2,8). A lo largo del libro, esa enfermedad se va desplegando en todas sus formas. *Es sufrimiento material*, pobreza. Aplastado por la rueda de un destino adverso, Job pierde sus bienes y padece, despojado de toda protección externa, sobre el suelo duro de la tierra, sin más ayuda o posesión que el sufrimiento. Ha perdido casa y campos, propiedades familiares y sociales. Desnudo de bienes y vestidos yace Job, hombre expulsado, fuera de la ciudad de los humanos. *Es sufrimiento afectivo*, violencia y muerte de sus hijos (su familia). Pierde el presente de cariño y confianza, el futuro de vida y descendencia. De esa forma queda a solas, a espaldas de la gente, como un condenado que espera la muerte en el estercolero de la ciudad, donde se pudren en vida las basuras. Significativamente, sobrevive su mujer, pero sólo para atormentarle como acusadora, echándole en cara su pasado de justicia (cf. 2,9). *Es sufrimiento físico*: la enfermedad le corroe, el dolor va quebrando y destruyendo su existencia. De esa forma se derrumba (le derrumban) sobre el muladar, sin fuerzas para mantenerse, como escoria viviente (mejor dicho, muriente), allá en el basurero donde vienen a parar hombres y cosas que estorban en el mundo. Queda allí, como un desecho: pura ruina humana entre las ruinas de la tierra. *Es sufrimiento social*, destrucción ideológica. Los responsables de la buena sociedad no sólo le han echado a la basura, sino que le destruyen moralmente con su juego de razones. Los ideólogos del sistema se empeñan en quebrar sus defensas, para que confiese su culpa ante el Dios que ellos presentan como signo de armonía y verdad sobre la tierra. No les basta con matar al Job externo. Quieren destruirle internamente, matando su simiente de honradez sobre la historia. *Es sufrimiento personal*: le van minando sus propias dudas, las dificultades interiores, los interminables razonamientos diurnos, las pesadillas nocturnas... Encerrado en su dura mente, Job tiene que luchar su lucha interna, convertido en pura contradic-

ción, un campo de batalla donde vienen a expresarse y combatirse mutuamente los problemas de la historia (cf. Job 1-2). Los amigos de Job quieren mostrarle la «racionalidad de la enfermedad»: él sufre porque lo merece. La grandeza de Job consiste en desmontar todas las razones que intentan probar el carácter racional de su dolencia: humana y religiosamente, la enfermedad no tiene sentido.

(2) *Milagros de Jesús, protesta contra la enfermedad.* Son muchos los que actualmente se sienten molestos ante la actitud que, según los evangelios, Jesús ha tomado ante el hecho de la enfermedad: él aparece y actúa, como un ingenuo taumaturgo, que pretende curar a los enfermos. Más aún, muchos siguen diciendo que Jesús no curaba a los enfermos, que sus milagros eran ilusiones, de manera que sería mejor olvidarse de los milagros de Jesús y centrar el Evangelio en su doctrina espiritual. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar que si se niegan los milagros de Jesús, es decir, su gesto poderoso de ayuda hacia los enfermos, se destruye el Evangelio. Ciertamente, Jesús no va en contra de la medicina. Tampoco teoriza sobre el sentido de las enfermedades (¿brotan de Dios, nacen del diablo?), pero se sitúa como amigo y como portador del reino de Dios ante los enfermos. No se limita a razonar y protestar contra los razonamientos de los que justifican la enfermedad, como los «amigos» de Job, sino que protesta de un modo apasionado en contra de las mismas enfermedades. «Los milagros de Jesús elevan una protesta incondicional contra la miseria y necesidad humana, tanto contra la miseria física como contra el aislamiento social. Alguien podrá encontrar estos milagros primitivos, pero mientras haya personas que los escuchen y cuenten, identificándose por dentro con ellos, esos milagros elevarán su protesta contra la dureza de la presión selectiva y ofrecerán su mensaje a los enfermos e impedidos, a los hambrientos y amenazados, a los rechazados y expulsados. Mientras se escuchen y cuenten los milagros, habrá seres humanos que no aceptarán una situación en la que hay poco alimento para muchos y mucho para pocos; ellos afirmarán con fuerza que la realidad podría ser tan rica que

doce panes basten para alimentar a cinco mil personas» (Theissen 187). Su gesto puede y debe compararse y distinguirse del de Buda. El príncipe Gautama salió al mundo para descubrir el sentido de la realidad, encontrando las necesidades del hombre: un enfermo, un anciano, un muerto... Quedó de tal forma impresionado por los dolores de los hombres que no pudo continuar viviendo como antes sobre el mundo, sino que se retiró, buscando un refugio interior, más allá de las enfermedades y la muerte. En contra de eso, toda la vida de Jesús fue una protesta activa en contra de las enfermedades. No quiso habitar en un mundo resguardado, más allá del deseo y sufrimiento, como Buda, sino que deseó vencer el sufrimiento con todas sus fuerzas y así se dedicó a ayudar a los enfermos.

(3) *Dos actitudes eclesiales.* La actitud de la Iglesia ante los enfermos se ha expresado en dos gestos básicos, uno de liberación, otro de asistencia o visita. El modelo *liberador* está representado por Lc 4,18-19 (y Mt 11,4-6), donde se afirma que Jesús ha venido a curar a los enfermos, ofreciendo a los hombres, desde ahora, un camino de salud mesiánica. El modelo *asistencial* aparece en Mt 25,31-46: «Estuve enfermo y me visitasteis». Mt 25,31-46 supone que Jesús ya ha redimido el mundo, pero la vieja ley que divide y se impone (y en un plano ha de hacerlo) sigue aún vigente todavía, pues habitamos una tierra de violencia económica (hambre), social (exilio), legal (cárcel) y, sobre todo, humana (enfermedad). Por eso, la respuesta básica frente a la enfermedad es la visita, es decir, la asistencia humana.

Cf. X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; G. THEISSEN, *La fe bíblica en una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2003.

## ENVIDIA

(↗ *miedo, amor*). La Biblia supone que la envidia está en la raíz de todos los pecados\*. Ella aparece en el fondo del relato del «pecado» de Adán-Eva (Gn 2-3) y en el gesto homicida de Caín (Gn 4), al principio de la Biblia. También el pecado de los ángeles violadores de *1 Hen* ha sido la envidia: han querido tener algo propio de los

hombres (posibilidad de sexo y violencia), algo que ellos como espíritus\* no tienen. Pero los lugares donde la envidia aparece con más fuerza en la Biblia son dos: el libro de la Sabiduría y el relato de la muerte de Jesús en Marcos.

(1) *Libro de la Sabiduría*: «Dios hizo al hombre para la inmortalidad y lo hizo imagen de su propio ser; pero la muerte entró en el mundo por la envidia del Diablo y los de su partido pasarán por ella» (Sab 2,23-24). Este hombre (*anthrôpos*) del que trata nuestro texto es el Adán-Eva de Gn 2-3 y se identifica con todos los hombres, creados por Dios para la inmortalidad, pero amenazados por el diablo, que aquí se interpreta en un sentido básicamente antropológico, como envidia radical del mismo ser humano. La envidia no es una propiedad del diablo, sino su misma «esencia», si se permite utilizar esa palabra, pues estamos ante un genitivo *epexegetico*: «la envidia, es decir, el Diablo». Por eso, *el partido del diablo* está formado por aquellos que se dejan dominar por la envidia, rechazando así el don de la vida de Dios, que es gracia, es decir, la generosidad. Ciertamente, el hombre puede volverse Diablo, si se deja dominar por la envidia, pero también puede liberarse de ella y volverse «pariente de Dios». Según eso, el hombre-Adam puede rebelarse contra Dios y caer, pero puede también levantarse, pues la Sabiduría de Dios les protege. En esa línea, nuestro libro quiere contar la «historia» de la Sabiduría y no la de los ángeles o diablos: «Os explicaré lo que es la *Sabiduría* y cuál es su origen; me voy a remontar al comienzo de la creación, dándola a conocer claramente... No haré el camino de la *envidia* que se consume, pues ésta no tiene nada en común con la Sabiduría» (Sab 6,22-23). Éstos son los protagonistas de la vida humana, éstas las claves de la antropología: la *Sophia* o Sabiduría de Dios (= Dios mismo), que guía a los hombres por el camino de una vida que es gracia; y el *phthonos* o envidia del Diablo (= el mismo Diablo), que conduce a los hombres a la muerte. Así reelabora nuestro libro los temas básicos del Génesis. Desde esa oposición entre *Sabiduría* (que es Dios como gracia y principio de vida compartida) y envidia (que es rechazo diabólico de Dios y principio de lucha in-

terhumana) se entienden los elementos básicos de la antropología de Sab: los hombres somos inmortales por gracia, por don de Dios y vida compartida; pero podemos morir por envidia.

(2) *La envidia de los sacerdotes que condenan a Jesús*. La envidia aparece, junto con el miedo\* (cf. Mc 11,18), como motivo desencadenante del asesinato de Jesús. Así lo ha destacado Marcos cuando dice que Pilato no se fiaba de Caifás y de los sacerdotes, aunque actuaran de hecho como aliados suyos, porque sabía «que los sumos sacerdotes le habían entregado (a Jesús) por envidia» (*dia phthonon*: Mc 15,10; Mt 27,18). La misma envidia que Sab 6,22-23 había presentado como principio general de muerte viene a presentarse ahora como causa del asesinato de Jesús. (a) Los sacerdotes envidian a Jesús porque le consideran valioso, porque han visto en su conducta algo que en el fondo les gustaría tener y no tienen, una forma de relacionarse con Dios y con los hombres. (b) Esta envidia refleja una carencia de los sacerdotes, un vacío que les impide gozar de sí mismos al relacionarse con los otros. No están contentos de su suerte, no pueden vivir en verdad con lo que tienen; por eso, la simple presencia de Jesús les disgusta, porque les recuerda su falta de auténtico poder. (c) La envidia suscita violencia: los sacerdotes no pueden robar a Jesús su prestigio, ni apoderarse de sus bienes, ni ocupar su puesto, pues no quieren ser como él (vivir en gratuidad). Pero tampoco pueden soportarle. Por eso le hacen morir, no para hacer lo que él hacía (ellos no quieren eso), sino para impedir que Jesús pueda acusarles con su vida y su palabra. Hay una envidia que podríamos llamar «activa»: es la de aquellos que quieren apoderarse de los tesoros o bienes de los otros (dinero, puesto de trabajo), sin necesidad de matarles a ellos. Pero hay otra envidia que podemos llamar «reactiva» y que consiste en no soportar la existencia de los otros como tales, de manera que no podemos vivir tranquilos mientras ellos existan. Ésta es la envidia de los sacerdotes que no tienen más autoridad que la que brota de su imposición sacral. Ellos representan el deseo impositivo (no la gracia de Dios) y por eso combaten al representante del Dios de la gracia. Su envidia es *contagiosa*: pone en

marcha el proceso de Jesús y no se apaga hasta matarle, pues piensan que sólo matándole podrán superar y vencer su envidia, pudiendo así vivir en paz sobre ella. Pero la envidia no se vence con la ley, sino con la gracia\*.

Cf. J. M. REESE, *Hellenistic Influences on the Book of Wisdom and its Consequences*, Instituto Bíblico, Roma 1970; H. SCHOECK, *Envy. A Theory of Social Behavior*, Nueva York 1969.

## ENVÍO

(*↗ profeta, apóstol*). La Biblia supone que los hombres han sido «enviados» con una misión que ellos deben realizar. Para los israelitas, esa misión consiste en dar testimonio del Nombre\* (identidad) de Dios entre los pueblos, a través del cumplimiento de la Ley\*. Los discípulos de Jesús se descubren enviados para anunciar el Reino\* de Dios (cf. Mt 10,5; 28,16-20), dando testimonio de la resurrección\* de Jesús. Esa misión o tarea no es algo que pueda separarse de la vida, sino la misma vida de los hombres, que aparecen así como enviados de Dios para el Reino. En ese sentido ha destacado el evangelio de Juan la importancia del envío, interpretando a Jesús como «legado del Padre»: toda su vida es cumplimiento de un envío, toda su vida es misión: «Como tú me has enviado así los he enviado yo...» (Jn 17,18). El envío no es algo que se añade al «ser» del Hijo o misionero, sino que es el mismo ser y realidad del Hijo de Dios (y de todo ser humano), que aparece así como legado de Dios, testigo de su vida y su acción en el mundo (cf. Jn 3,17; 20,21). En ese contexto se entiende la misión o envío de la Iglesia.

## EPIFANÍA

(*↗ revelación, encarnación*). La palabra *epifanía* (manifestación) ha entrado en la liturgia cristiana para evocar la presencia y manifestación de Dios en el nacimiento de Cristo, tal como aparece en el relato de los magos (Mt 2,1-12).

(1) *Religiones epifánicas y proféticas*. En sí misma, la palabra *epifanía* (con su experiencia de fondo) no pertenece a la tradición de la Biblia hebrea, de tal manera que los especialistas han tendido a distinguir dos tipos de religiones. (a) *Las religiones paganas*, que pue-

den llamarse religiones de epifanía, porque en ellas se revela el misterio eterno de Dios en formas inmutables, de presencia o manifestación de lo divino. (b) *Por el contrario, la religión bíblica es de tipo profética*: no da testimonio del Dios «que siempre es», sino del Dios que actúa en el tiempo, abriendo un camino de historia que culminará en el día de Yahvé, en el momento de su revelación final, de tipo apocalíptico, no epifánico (significativamente, el nombre de Antíoco Epífanes ha quedado como símbolo de los enemigos de Yahvé: 2 Mac 2,20; 2,13). De todas formas, esta distinción no puede tomarse como absoluta, y así en los textos finales del Antiguo Testamento (LXX) se alude con frecuencia a la epifanía de Dios; en esa línea, el mismo texto de 2 Mac, que rechaza al rey Antíoco, porque se hace llamar *Epífanes* (manifestación de Dios), habla de la epifanía o manifestación del Dios israelita (cf. 2 Mac 15,34; 2,21; 14,15).

(2) *La epifanía cristiana*. Los textos más antiguos del Nuevo Testamento no hablan tampoco de la epifanía de Dios, sino que emplean un lenguaje más bien apocalíptico. Pero los textos tardíos, como las pastorales, influidos por el entorno helenista, han empleado ese lenguaje, que aparece ya también en Lc 2,11-12, donde Jesús viene a mostrarse como manifestación de Dios sobre la tierra (cf. Lc 2,10-11). En esa línea se sitúa la pequeña confesión de 1 Tim 3,16 donde se dice que «el misterio se manifestó en la *carne* y fue justificado en el *Espíritu*; se apareció a los *ángeles* y fue predicado a las *gentes*; fue creído en el *cosmos* y fue asumido en *Gloria*». Aquí no se utiliza la palabra *epifanía*, pero sí otras que son equivalentes, igualmente marcadas por el pensamiento griego: el misterio se ha manifestado (*ephanerôthê*), de tal forma que se ha dejado ver en el nivel angélico. De la epifanía (de Dios o de Cristo) habla 1 Tim 6,14 y 2 Tim 4,1-8. Pero el texto epifánico por excelencia es el de Tito 2,11-13: «Se ha manifestado (*epephanê*) la gracia salvadora de Dios a todos los hombres, enseñándonos a vivir de manera prudente, justa y piadosa en este tiempo, renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, aguardando la bienaventurada esperanza, la manifestación (*epiphaneian*) de la gloria de nuestro gran Dios y Sal-

vador nuestro Jesucristo». El autor de la carta a Tito ha interpretado el cristianismo como religión de epifanía, pero conservando un elemento escatológico: se ha manifestado (*epephan*) ya la gracia de Dios que nos salva, pero sólo como un primer paso que conduce a la esperanza (y revelación) definitiva de la epifanía total, es decir, de la manifestación de la gloria de nuestro Dios y salvador Jesucristo. Por otra parte, frente a los mitos o cultos orientales que hablaban de la epifanía de un Dios cósmico (o de un emperador sagrado), la carta a Tito habla de la epifanía de «nuestro Dios Jesucristo», es decir, del Mesías crucificado. Quizá en ningún otro lugar del Nuevo Testamento se ha presentado el cristianismo con expresiones tan helenistas. En ningún otro lugar se ha destacado tanto la divinidad de Jesús, en claves de epifanía sagrada, conservando, sin embargo, las bases cristianas.

## ESCATOLOGÍA

(↗ *tiempo, apocalíptica*). Palabra o doctrina (*logos*) sobre los acontecimientos y misterios que pertenecen a la culminación de la obra de Dios (*eskhaton*), al despliegue total (salvación y/o destrucción) del cosmos y a la realización del ser humano, sea en clave universal (de la historia) o individual (de cada persona). En la tradición cristiana se entiende como «tratado de las cosas últimas», es decir, de «los novísimos» (muerte\*, juicio\*, infierno\* y gloria\*).

(1) *Sentido y elementos básicos*. Las religiones cósmicas del eterno retorno carecen de escatología propiamente dicha, pues todo gira y todo vuelve a ser siempre lo mismo. Las religiones de la pura interioridad (budismo, hinduismo clásico) sólo conocen una escatología espiritual, que se expresa en forma de inmersión del alma humana en el gran «espíritu divino». Las religiones históricas (judaísmo, islam, cristianismo) desarrollan una escatología cósmica e histórica, afirmando que tanto el mundo como la humanidad tienden hacia un final en el que alcanzarán su plenitud. Entendida así, la escatología implica un camino o proceso, que se expresa casi siempre a modo de contraste o lucha entre los elementos positivos y negativos de la realidad. Para alcanzar su verdad, el hombre y/o el

mundo tiene que superar una serie de pruebas, que suelen presentarse con frecuencia con imágenes apocalípticas (lucha de ángeles y demonios, cataclismos cósmicos, revelaciones escondidas). En ese sentido, la antropología judía y la cristiana son escatológicas, es decir, sitúan al hombre ante los últimos tiempos, ante la decisión final, con la irrupción definitiva de Dios y la llegada de la nueva humanidad. En sí mismas, no tienen por que ser apocalípticas, de tal forma que se ha podido hablar de una escatología existencial, de carácter moralista, que sirve para indicar que el ser humano está abierto en esperanza\* hacia un futuro\* que constituye un elemento esencial de su propia realidad, como ser que se despliega en la historia. Pero, de hecho, la escatología judía y cristiana, al menos la del entorno de Jesús, se ha expresado en formas apocalípticas: así ha interpretado los acontecimientos del final desde una perspectiva dualista (lucha entre el bien y el mal), con la intervención de seres sobrenaturales (ángeles\*, demonios), que influyen en la opción y suerte de los hombres.

(2) *La escatología de Jesús. El reino de Dios*. La escatología de los evangelios está vinculada a la forma de entender el reino de Dios. De un modo general, se suelen distinguir dos tipos de interpretaciones de la escatología de Jesús: una, que suele llamarse «consecuente» es de tipo más apocalíptico; otra, que suele llamarse «realizada», es de tipo más sapiencial. La primera piensa que el Reino ha de venir a través de una serie de catástrofes cósmicas externas. La segunda piensa que el Reino ya ha llegado y está presente en medio de los hombres. Al lado de esas dos formas de entender la escatología del Nuevo Testamento pueden ponerse algunas variantes, que han influido mucho en la exégesis reciente de la Biblia, sobre todo en el estudio de los evangelios: una más histórico-salvífica (cercana a la escatología consecuente), otra más existencial (cercana a la escatología realizada).

(3) *La escatología apocalíptica o consecuente* ha sido defendida de un modo poderoso por A. Schweitzer\* (y por muchos otros autores). Según ella, Jesús esperó la venida de un reino futuro, inminente, de tipo apocalíptico, en la línea de algunas esperanzas judías de



aquel tiempo. No habló del presente: no quiso cambiar cosas en el tiempo de la historia, ni ofreció el Espíritu de Dios a los pobres y posesos, para liberarles ya en el mundo. Juzgó que la historia había terminado y no podía cambiar ya; sólo había que prepararse para el reino. Pensó al principio que ese reino llegaría durante el mismo tiempo de su vida; tras un primer fracaso, lo esperó para un momento posterior, aunque cercano, tras su muerte: él mismo (Jesús) retornaría como Hijo de Hombre, para juzgar y culminar (destruir) la historia, suscitando el reino de Dios. Pero Jesús murió y su reino no ha venido todavía; sobre el hueco formado por esa decepción surgió la Iglesia.

(4) *C. H. Dodd* y con él otros pensadores anglicanos y católicos vienen defendiendo un tipo de *escatología realizada*, de tipo sapiencial, más cercana al platonismo del ambiente helenista que a la apocalíptica dura de algunos judíos del tiempo de Jesús. Ellos interpretan de un modo simbólico los signos apocalípticos del Hijo del Hombre y las crisis del cosmos (fin del tiempo externo), suponiendo que Jesús reveló la presencia de Dios en el tiempo y lo hizo de un modo especial en sus parábolas (como en la del sembrador: Mc 4): el reino está presente en el corazón de aquellos que escuchan su mensaje, no en señales míticas de tipo apocalíptico. Eso significa que ha llegado el fin de los tiempos. El orden externo continúa como antes; en el ámbito de la historia externa o mundana sigue rodando la marcha política de Estados y pueblos. Pero, en el sentido más profundo, la historia verdadera de la revelación de Dios y su presencia sobre el mundo ha culminado ya por medio de Jesús, tal como Pablo y Juan lo han destacado. Ha descendido el Espíritu de Dios, y los creyentes (los que acogen el mensaje de Jesús) viven ya en la historia culminada: han descubierto la verdad, moran en el plano de lo eterno. Ya no falta nada, está todo realizado en fe (cumplido el tiempo, salvados los fieles), aunque todavía externamente no se vea.

(5) *Escatología existencial y decisión creyente*. Muchos exegetas han querido y quieren vincular los dos aspectos anteriores de la escatología, aunque destacando el segundo (el de la escatología realizada). Entre ellos está *R. Bultmann*, quien supuso que Jesús

anunciaba con lenguaje mitológico el fin externo de este mundo (como dice Schweitzer); pero lo hacía no para evocar sucesos objetivos (que aún deberían realizarse), sino para destacar el carácter escatológico de la existencia actual, es decir, de la misma vida humana. Bultmann puede aceptar la tesis básica de Dodd (escatología realizada), pero introduciendo en ella una variante significativa: la novedad eterna de Jesús se expresa y realiza en la experiencia interior de los creyentes, más que en un tipo de eternidad ideal, de carácter helenista. Jesús no ha querido anunciar ni preparar un despliegue exterior de acontecimientos cósmicos (fin del mundo), ni sociales (transformaciones en la vida política de los pueblos); él se ha limitado a proclamar y reflejar con su vida la presencia de la salvación (de Dios) en cada uno de los fieles. Por eso, no se puede hablar de historia cristiana, sino sólo de historicidad: de un modo auténtico de vivir, en decisión y libertad creyente, ante el misterio de Dios. Sólo en ese plano interior, existencial, se expresa y despliega el *Espíritu* de Dios. Sobre la historia externa del mundo Jesús no sabe ni dice nada, ni tampoco los cristianos pueden saber nada más que los otros hombres y mujeres de su entorno.

(6) *Escatología sucesiva, historia de la salvación*. También *O. Cullmann* ha querido vincular el aspecto consecuente y realizado de la escatología, pero no de forma existencial (como Bultmann), sino a través de un fuerte programa de temporalización de la vida de Jesús y del mensaje de la Biblia. Dios mismo se expresa, a su entender, a lo largo del tiempo, es decir, en un proceso de surgimiento cósmico (creación), despliegue social (Antiguo Testamento), concentración personal (Jesús), apertura misionera (Iglesia) y culminación universal (escatología entendida como fin del mundo y cumplimiento del proceso de la historia). Ese proceso sigue abierto hacia un futuro todavía no cumplido, pero se condensa y recibe su máximo sentido en la pascua de Jesús, que ya se ha realizado en el centro del tiempo, de manera que las esperanzas apocalípticas del Antiguo Testamento y del mismo Jesús se mantienen operantes e influyen de manera poderosa en los hombres. Cullmann entiende el proceso del tiempo como un reloj de arena

en el que todo se concentra en Jesús para expandirse luego hacia el futuro hasta abarcar sin excepción a todos los humanos. Por eso, no se puede hablar sólo de historicidad, sino de historia de la salvación, que está relacionada con la historia profana (política y social) de los pueblos.

(7) *Conclusión*. Estrictamente hablando, ninguna de esas cuatro posturas defiende un influjo directo de la novedad cristiana en la historia externa del mundo. Ellas hablan más bien de un *futuro apocalíptico* que vendrá de pronto a destruir la historia (Schweitzer), de un *presente supratemporal* que se desvela por encima de ella (Dodd) o de una *historicidad existencial* distinta de la historia social (Bultmann). Sólo Cullmann ha querido introducir la *historia de la salvación* en la historia profana, pero tampoco lo ha hecho de un modo radical, pues sitúa ambas historias como paralelas, una al lado de la otra, conforme a una visión donde vincula el dualismo protestante (separación de gracia y naturaleza) con el presupuesto ilustrado de una historia profana, que tendría un carácter neutral y objetivo frente a la posible historia cristiana. Quizá éste sea un tema que no puede resolverse en teoría. No se trata de saber lo que Jesús pensó del tiempo, sino de obrar como él obró, descubriendo de esa forma la presencia de su Espíritu.

Cf. R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism I-III*, Nueva York 1998s; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970.

## ESCLAVITUD

(↗ *jubileo*, [año] *sabático*). La Biblia es el testimonio de una historia de liberación, que comienza con la salida de los esclavos hebreos de Egipto (Éxodo) y culmina con la superación de toda esclavitud (Apocalipsis). No es un libro espiritualista, que trata sólo de la salvación de un alma separada del cuerpo, sino un libro de liberación integral, donde resulta básico el tema de las diversas esclavitudes. Comenza-

remos hablando de los diversos códigos legales de Israel, para tratar después del pecado del robo de personas y para distinguir finalmente entre esclavos y cautivos.

(1) *El Código de la Alianza* (Ex 20,22-23,19) recoge normas tradicionales de las tribus, redactadas quizá en su forma actual en torno al siglo IX a.C. Está marcado por un fuerte sentido social y contiene leyes económicas, culturales y criminales, propias de una sociedad austera, aunque bien organizada, entre ellas la ley sobre la esclavitud: «Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate. Si entró solo, solo saldrá; si tenía mujer, su mujer saldrá con él... Si el esclavo declara: Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos, renuncio a la libertad, su amo le llevará ante Elohim y, arrimándolo a la puerta o a su jamba, le horadará la oreja con una lezna y quedará a su servicio para siempre. Si un hombre vende a su hija por esclava, ésta no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos. Si no agrada al señor que la había destinado para sí, éste permitirá su rescate; y no podrá venderla a gente extraña, tratándola con engaño...» (Ex 21,2-7). El texto no habla de las causas que han llevado a la esclavitud de algunos israelitas, pero todo nos permite suponer que son las deudas. Los equilibrios agrícolas en una economía de subsistencia resultan frágiles: la poca habilidad o suerte adversa, la injusticia o rapiña ajena, la mala cosecha, hacen que un hombre (un propietario) deba pedir préstamos a los vecinos fuertes o más ricos. Si no puede restituirlos a su tiempo, se convierte en esclavo de su acreedor. (a) *Siete años*. Conforme a la ley de la alianza, esa esclavitud del hebreo (que puede ser israelita o no) sólo puede durar siete años, que forman un todo sagrado o una semana de años, tiempo suficiente para depender de otro y pagarle con el trabajo las deudas contraídas. (b) *Los que desean seguir siendo esclavos*. El segundo apartado de esta ley trata de aquellos que desean seguir siendo esclavos. Es evidente que en el fondo de ese deseo no debe suponerse, en general, un amor *romántico* hacia el buen amo, sino, más bien, la conveniencia del esclavo, que no tiene recursos para vivir en libertad, ni medios para recuperar su antigua tierra, ni más familia

que la mujer e hijos que el amo le ha dado (y que él no puede llevar consigo, pues no son suyos). Lógicamente, ha de elegir entre hacerse libre sin propiedad y familia (condenado a la vida errante) o seguir esclavo con posibilidades de vida. La formulación del texto es arcaica, pues llevar al esclavo ante Elohim significa ponerle ante el Dios o dioses tutelares de la casa familiar (no ante Yahvé, Dios de la libertad israelita). Dejándose horadar sus orejas ante las jambas o puerta (lugar de los dioses lares), el esclavo queda inserto en el espacio sagrado de la casa, cuyos dioses le dominan (esclavizan) y protegen al mismo tiempo. La ley sobre la hija (o mujer) *esclava* se sitúa en el mismo contexto: el hombre cae esclavo cuando no puede pagar sus deudas; la mujer cuando es vendida por su padre o propietario, que tiene deudas o quiere sacar ganancia de la misma hija. Evidentemente, la norma sabática no se aplica a la mujer-esclava, pues en aquel contexto era impensable que ella alcance su libertad después de haber sido siete años *esclava-concubina*. Por otra parte, la diferencia entre *mujer libre* y *esclava de la casa* (entre vender o dar la hija en matrimonio) resulta a veces pequeña. Por eso es loable el esfuerzo de la ley por proteger a las mujeres así vendidas.

(2) *El Deuteronomio*, que es un texto legal posterior, ratifica la ley sabática de la liberación de los esclavos, vinculada al perdón de las deudas, que suelen ser la causa normal de la esclavitud: «Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se te vende, te servirá seis años y al séptimo lo dejarás ir libre de ti. Cuando lo dejes ir libre, no lo mandarás con las manos vacías. Le proveerás generosamente de tus ovejas, de tu era y de tu lagar, de aquello con que Yahvé tu Dios te haya bendecido. Recuerda que fuiste *esclavo* en la tierra de Egipto, y que Yahvé tu Dios te rescató. Por eso, te mando esto hoy. Pero si él te dice no quiero marcharme de tu lado, porque te ama, a ti y a tu casa, porque le va bien contigo, tomarás un punzón, le horadarás la oreja contra la puerta, y será tu siervo para siempre. Lo mismo harás con tu sierva. No se te haga demasiado duro el dejarle en libertad, porque el haberle servido seis años vale como salario de jornalero. Y Yahvé tu Dios te bendecirá en todo lo que hagas» (Dt 15,12-18). Esta ley rea-

sume, con variantes, la de Ex 21,20-22. Por el lugar que ocupa en el Año de Remisión, puede pensarse que esta ley de la liberación (como el perdón de las deudas) se cumple al mismo tiempo para todos los esclavos. Sin embargo, tomada en sí, como unidad independiente, puede aplicarse de forma individualizada, como en Ex 21, de manera que los seis años de esclavitud empiezan a contarse para cada uno en el momento en que ha sido esclavizado. Seis años es un tiempo definitivo, expresión de máxima servidumbre. Por seis años se puede mantener a un hombre esclavo, utilizando sus servicios. Hacerlo por más tiempo significa destruirlo: una servidumbre de por vida es lo mismo que la muerte: destrucción total de la persona. Veamos ya el texto en concreto. Sorprende el carácter moderno de esta ley, que contrasta con muchas leyes actuales, que siguen imponiendo penas de cárcel perpetua, por razones que en el fondo siguen siendo económicas. De todas formas, debemos recordar que la antigua ley israelita admitía y exigía la pena de muerte, como castigo por otro tipo de delitos (sexuales, sacrales, criminales), que hoy nos parecen menos graves. El texto iguala al varón y a la mujer y exige que el dueño les ofrezca provisiones al liberarles, dándoles las cosas necesarias, pues una libertad sin bienes básicos (sin posibilidades de realización personal y familiar) carece de sentido. Lógicamente, la ley pide al amo que sea generoso, reconociendo el valor de aquello que el/la esclavo/a le ha dado en los años de servicio. A pesar de eso, sigue siendo necesaria una excepción para aquellos que prefieran seguir siendo esclavos, pues son incapaces de vivir en libertad, por falta de patrimonio o de familia. La libertad formal no es un bien en sí; ella sola resulta insuficiente.

(3) *La ley de Levítico 25 (Código de la Santidad)*, centrada en el año del Jubileo\*, constituye uno de los documentos jurídicos más notables de la historia humana. Pero debe ser releída y recreada desde una perspectiva de universalidad mesiánica, en la línea de la tradición de Isaías y, sobre todo, del mensaje y vida de Jesús. Sólo así podrá superarse la división que establece entre judíos y no judíos: «Si tu hermano empobrecere y se te vende, no le harás

servir como esclavo. Como jornalero o extranjero estará contigo, y te servirá hasta el año del Jubileo. Entonces saldrá libre de tu casa, él y sus hijos con él, y volverá a su familia, a la propiedad de sus padres; porque son mis siervos, a quienes saqué de la tierra de Egipto. No serán vendidos como esclavos. No les tratarás con dureza, sino que temerás a tu Dios. Tus esclavos o esclavas provendrán de las naciones de alrededor. De ellas podréis comprar esclavos y esclavas. También podréis comprar esclavos de los hijos de los extranjeros que viven entre vosotros, y de sus familias que están entre vosotros, a los cuales engendraron en vuestra tierra. Éstos podrán ser propiedad vuestra, y los podréis dejar en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria. Podréis servirlos de ellos para siempre; pero en cuanto a vuestros hermanos, los hijos de Israel, no os enseñorearéis unos de otros con dureza» (Lv 25,39-46). Esta doble moralidad la encontramos también en Dt 15,1-6, que prohíbe el cobro de intereses a los israelitas y lo permite a los extranjeros. Ella se aplica ahora a la esclavitud (cf. también Ex 21,20-22; Dt 15,12-18). Dos son las novedades básicas del Levítico. (a) El Levítico permite una esclavitud más larga, de hasta 49-50 años. Los códigos anteriores (Ex y Dt) suponían que la esclavitud sólo puede durar 7 años, aunque introducían excepciones. El nuevo texto indica que, no siendo posible el rescate (cf. Lv 25,47-55), la esclavitud puede durar 49-50 años, pues no tiene sentido liberar a un hombre si no tiene una tierra, un modo de vida estable, para él y su familia. Sólo el Jubileo, con la restitución universal y el nuevo comienzo económico, permite superar de hecho la esclavitud y así lo establece (supone) la ley. (b) El Levítico divide a los hombres en dos grupos: los israelitas sólo pueden ser esclavizados por un tiempo, y con suavidad, en gesto de servicio temporal; los no israelitas (y entre ellos se incluyen los habitantes no judíos de la tierra de Israel) pueden ser esclavizados para siempre. De esta forma se ratifica una doble moralidad, que ha sido y sigue siendo uno de los problemas más graves de la historia, que Jesús ha condenado en el Sermón de la Montaña.

(4) *Esclavitud y robo de personas* (pe-na\* de muerte, mandamientos\*). El octavo mandamiento del Decálogo dice no robarás (Ex 20,15; Dt 5,19). La tradición normal de judíos y cristianos aplica ese mandamiento al robo de cosas, pero la intención primera del texto va en contra del robo de personas, para esclavizarlas o venderlas como mercancía en las ferias de esclavos, sobre todo de Fenicia. En ese contexto se proclama la ley: «Quien robe a un hombre para venderlo o esclavizarlo es reo de muerte» (Ex 21,16). «Quien robe a un hermano israelita para explotarlo o venderlo morirá» (Dt 24,7). El pecado es tan grave que debe castigarse con la muerte del culpable. Estas leyes reflejan la vida de una sociedad donde empieza a extenderse el robo de personas, es decir, el tráfico de esclavos, canalizado por las ricas ciudades de Fenicia, en torno al siglo VIII y VII a.C. Por eso resulta necesaria esta ley que proteja la libertad de las personas: quien robe a un hombre para esclavizarle, quien oprima a los demás, de cualquier forma, destruya la misma raíz de la vida humana. Esta ley contra el robo de personas está en el fondo de la voz más imperiosa de la profecía israelita, la de Amós, que elevó su condena contra aquellos que comercian con esclavos: «Así dice Yahvé a Gaza: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque hicieron prisioneros en masa y los vendieron a Edom... Así dice el Señor a Tiro: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque vendió innumerables prisioneros a Edom» (Am 1,6-9). Gaza y Tiro son ciudades ricas, que controlan el comercio, entre mar y tierra firme. Pues bien, el profeta considera que su riqueza, amasada en gran parte con el tráfico de esclavos, es pecado: el comercio que convierte al ser humano en mercancía resulta imperdonable. Pero éste no es sólo un pecado de pueblos extraños, sino que se ha introducido en el mismo tejido de la sociedad israelita: «Así dice el Señor a Israel: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias, aplastan contra el polvo al desvaldido y no respetan el derecho del indigente» (Am 1,6-7). Esto es para Amós el mayor de todos los pecados: oprimir al pobre (cf. Am 4,1), corromper la justicia al servicio de los poderosos

sos (Am 5,12), convirtiendo así la vida en campo de batalla donde no existe más paz que la impuesta por los violentos vencedores, que justifican sus acciones apelando a su derecho, en nombre de una sacralidad (divinidad) del orden opresor establecido, que es pura injusticia. En contra de ese desorden y destrucción humana apela Amós y con él todos los grandes profetas (Miqueas, Isaías, Habacuc). Una sociedad que vende a los hombres, convirtiéndoles en mercancía al servicio del dinero o del poder, se destruye a sí misma, está muerta. El problema aquí no es la cárcel del sistema o de un Estado, sino un tipo de esclavitud económica, vinculada al comercio de hombres, que unos ricos pueden comprar y vender.

(5) *En el principio surgió la esclavitud.* La Escritura es básicamente un libro de Redención: cuenta la experiencia de unos hombres y mujeres que, rompiendo la atadura de esclavitud y/o cautiverio, se atrevieron a vivir en libertad, descubriendo en su camino la presencia de Dios que les redime y ofrece un futuro de reconciliación. En este contexto se sitúa la diferencia entre esclavos y cautivos. Los griegos han cultivado una conciencia mayor de libertad individual, propia de una minoría de ciudadanos autónomos que se sienten orgullosos de ser dueños de sí mismos y desprecian a los otros (bárbaros y/o esclavos). Lógicamente, como Platón ha señalado en el Mito de la Caverna, la libertad es para ellos una experiencia básicamente interior, ligada a la iluminación mental, a la superación de la cárcel del sentido (del conocimiento imperfecto). En contra de eso, los israelitas han acentuado el carácter de la esclavitud y libertad en un plano social y nacional: se han descubierto vinculados como pueblo, tanto en la opresión como en la búsqueda de realización humana. Más que la cárcel del sentido (mito de la caverna) les ha preocupado la opresión social o exilio. Así podemos presentarles como pueblo empeñado en el despliegue de su propia identidad. No se han especializado en el conocimiento teórico, como los griegos, ni en la conquista imperial, como persas o romanos. Pero han desarrollado una historia ejemplar de despliegue de su propia libertad, como cuentan sus textos fundantes: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí en grupo

pequeño; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud» (Dt 26,5-6). Dios habló a Moisés diciendo «he visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado para liberarlos de los egipcios» (Ex 3,7-8). En el comienzo de su historia está el recuerdo de la esclavitud: eran simplemente *apiru*, hebreos, dominados y oprimidos por la oligarquía de Egipto o de la misma tierra de Palestina. Su historia en cuanto pueblo ha comenzado con la experiencia de liberación, entendida como éxodo, salida de la servidumbre y alianza (despliegue nacional, en forma de pacto). Todo israelita se concibe como hebreo (esclavo) liberado (cf. Dt 15,12-15): un hombre condenado humanamente a la opresión, pero rescatado por el Dios de la libertad. Desde ahí ha de entenderse la historia como proceso de redención: camino en el que Dios y sus representantes (Moisés, Josué, los jueces), que son básicamente redentores, hacen que el pueblo pueda alcanzar la libertad, viviendo en paz y concordia sobre una tierra concebida como don de Dios para todas las tribus y familias de la nación israelita.

(6) *Esclavitud y cautiverio.* Los esclavos (en hebreo *'ebed*, en griego *doulos*, en latín *servus*) formaban el nivel inferior de la estratificación social de un pueblo: no podían disponer de su vida, porque estaban al servicio de otros amos. Se supone que han nacido para eso y se encuentran oprimidos dentro de un conjunto social que parece sacralizado por los dioses. Por el contrario, los cautivos (*sabah* y *galah* en hebreo, *aikhmalotos* en griego, *captus* en latín) padecen bajo un tipo de opresión más sutil, más extendida, que no se expresa sólo como dominio (en plano jurídico), sino en las varias formas de sometimiento económico, nacional, religioso o cultural de un pueblo. *Cautivos son los prisioneros de guerra (sabah)* y/o aquellos que han quedado bajo el poder de vencedores y enemigos, en la historia larga de luchas y revueltas del pueblo israelita. Han sido tomados por la fuerza y se mantienen, quizá en su propia tierra, bajo los imperios opresores más o menos benignos. No están sometidos por origen, sino por una historia

adversa, en razón de los conflictos de una humanidad hecha de guerra y violencias. Algunos se aprovechan de la situación, consiguiendo una fuerte autonomía, bajo el dominio de persas y helenistas (entre el 539 y el 168 a.C.). Otros se sienten dominados y quieren alzarse en lucha militar contra la opresión de turno (en este caso romana), como los celotas en tiempo del Nuevo Testamento. *Cautivos son también los exiliados (galah)*, arrancados de su tierra y sometidos, controlados, en país extraño, entre gentes de otra lengua, religión, costumbres. El exilio ha marcado la vida israelita, a partir del cautiverio de las tribus del Norte (el 721 a.C.) y sobre todo después de la caída del reino de Judá (el 586 a.C.). Ciertamente, para algunos judíos el mismo cautiverio, ampliado y expandido en forma de diáspora, ha sido ocasión de un más hondo desarrollo cultural y religioso. Muchos han salido voluntariamente de Palestina, como emigrantes, en busca de mejores condiciones económicas, de tal modo que gran parte de los israelitas en tiempos de Jesús vivían en diáspora. A pesar de que algunos gozaban de una situación económica aceptable, la mayoría se sentían exiliados, cautivos, y esperaban el día del retorno redentor, la liberación del exilio.

(7) *Esclavitud, cautiverio, libertad*. El ideal de redención ha sostenido la experiencia de los israelitas y se encuentra en la base de su identidad y de su vida como pueblo. Israel surgió al vencer la experiencia de la esclavitud. Aún no existía como pueblo y ya sufría: nació del dolor, en camino abierto hacia la dicha. Por eso, los israelitas interpretaron a Dios como redentor, portador de libertad, en una historia en la que actúa a través de los grandes liberadores (Moisés, Josué, Jueces). Israel llegará a su plenitud superando el cautiverio, como han indicado los profetas. Desde este contexto han de entenderse las diversas teologías del judaísmo en tiempo de Jesús y de un modo especial el mensaje y vida de Jesús, condensado por Lucas en Lc 4,18-19.

Cf. C. ALONSO, *La esclavitud a través de la Biblia*, CSIC, Madrid 1986; G. C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SuppSer 141, Sheffield 1993; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000; cf. R. NORTH,

*Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Roma 1954; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; M. ZAPPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

## ESCRIBAS

(→ *rabinos, judaísmo*). En el principio de Israel están los profetas y sacerdotes, y con ellos los sabios que han ido fijando la experiencia de la novedad israelita de la vida. Pues bien, cuando ellos fijaron su experiencia y su ideal en libros y los libros tendieron a volverse canónicos, surgieron los *escribas o letrados*, una especie de casta ilustrada que vino a ser la autoridad central de la federación de sinagogas\*.

(1) *Judaísmo, pueblo de escribas*. Allí donde la Palabra de Dios se codifica como Ley (en la Biblia y Tradición), los escribas o intérpretes de esa ley se vuelven autoridad y así aparecen como «rabinos» (= grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo. Así surgió en Israel una *clase intelectual* de letrados, que conocen Libro y tradiciones, formando escuelas de interpretación sagrada y dirigiendo la vida del resto de los israelitas. Según la tradición, el primero ha sido Esdras, a quien el mismo rey de Persia ha presentado como «sacerdote y escriba experto en la ley del Dios del cielo» (Esd 7,12; cf. Eclo 24,23-41; 39,1-11). Estrictamente hablando, los *escribas*, cuyas sentencias e interpretaciones empiezan a reunirse en la Misná y el Talmud, están relacionados con los *sabios*\* y se han vuelto institución básica a partir del II d.C. Pero los *sabios* eran autoridad de la cultura, centrada en la experiencia de encuentro con Dios, mientras los *escribas* se vuelven autoridad legal, fijada en un texto sagrado, como palabra de Dios. Sabios y escribas (= rabinos) van unidos, pero el judaísmo ha destacado a los segundos, que se han hecho su autoridad mayor, tras la caída del templo (70 d.C.). De esa forma ha surgido el rabinato. Pero no todos los judíos concedían la misma importancia a los escribas, representantes de la religión del libro y de las normas legales. Algunos, como Jesús y sus primeros seguidores, se elevaron en contra de la autoridad de los escribas, buscando así un contacto más inmediato con Dios, una religión que desborda el nivel de la casuística, de la

disputa sobre los diversos sentidos de una tradición o de un texto. Por eso, el material de los evangelios sinópticos conserva una lista muy numerosa de disputas de Jesús con los escribas, a los que termina acusando de algún tipo de hipocresía (cf. sobre todo Mt 23).

(2) *Jesús, escriba instruido en el reino de los cielos*. Conforme a la tradición de los sinópticos, Jesús se ha opuesto a las tradiciones de los escribas, relacionados a veces con los sacerdotes y otras con los fariseos, por considerar que ellos han corrido el riesgo de convertir la religión en objeto de discusiones eruditas, algo propio de los especialistas. Aunque es posible que muchos de los textos de condena contra los escribas sean posteriores, es evidente que en el fondo de ellos se refleja la actitud y experiencia de Jesús, que no fue escriba, hombre de libro, sino profeta, hombre de autoridad personal y de encuentro directo con Dios. De esa forma, como otros fundadores religiosos, Jesús ha «liberado» la experiencia de Dios, desligándola del ritual de las interpretaciones escolares, para hacer posible que todos puedan encontrarse de un modo directo con el mismo Dios como Padre (cf. Mt 11,25-27) y de un modo inmediato con el prójimo en cuanto necesitado (cf. Lc 11,25-37). A pesar de ello, su crítica contra los escribas (que culmina en las grandes diatribas de Mt 23 par), no puede tomarse de un modo absoluto. Ciertamente, él no puede admitir en su discipulado a un escriba que busca seguridad (cf. Mt 8,18), pero puede decirle a un escriba que no está lejos del Reino (cf. Mc 12,34). Siguiendo en esa línea, el evangelio de Mateo añade que «todo escriba instruido en el reino de los cielos es como un dueño de casa que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas» (Mt 13,52). Más aún, el mismo Jesús pascual de ese evangelio añade que enviará «profetas, sabios y escribas» (Mt 23,34), indicando así de alguna forma los primeros ministerios de una iglesia donde, al lado de los profetas y sabios (más vinculados a la experiencia personal) están los escribas, capaces de entender en sentido cristiano las Escrituras. Esto significa que en la Iglesia de Mateo han surgido *escribas instruidos en el Reino*. No son especialistas, de un libro cerrado, en la línea del judaísmo nacional, ni investigadores teóricos, sino personas que, teniendo

una experiencia personal de Jesús, saben situarla a la luz de las cosas viejas, es decir, de la tradición israelita.

(3) *Pedro, escriba de una Iglesia sin escribas*. El buen escriba de la Iglesia de Mateo (cf. Mt 13,52), equivalente a Esdras, que era escriba de la ley del Dios del cielo (Esd 7,12), ha sido Pedro (como supone Mt 16,16-18): hombre capaz de abrir y cerrar, de interpretar las Escrituras. Pero hay una diferencia. En la línea de Esdras, los escribas siguen discutiendo sobre interpretaciones concretas de la ley, dentro de la misma ley, en proceso hermenéutico sin fin. Por el contrario, el buen escriba cristiano, como Pedro, interpreta la ley para liberrar del yugo de la ley a los cristianos. Ciertamente, se ha podido decir que el evangelio de Mateo es obra de una escuela de escribas, hombres y/o mujeres que han sabido leer y actualizar la Biblia israelita desde la nueva experiencia de Jesús, anticipando la autoridad de futuros teólogos dentro de la Iglesia; pero ellos no han querido crear ni han creado una casta de letrados: no ha entendido la Iglesia a partir de un libro, sino desde Jesús y al servicio de los necesitados. Por eso, en el lugar culminante del evangelio de Mateo se dice «no llaméis a nadie maestro, ni dirigente, ni padre...» porque sólo Dios es Padre, sólo Cristo es verdadero dirigente y todos vosotros sois hermanos (cf. Mt 23,8-12). Mateo y Pedro han sido escribas que han liberado a la Iglesia de Jesús de la posible esclavitud de los escribas, para situarla sobre la roca firme de la libertad y del amor a los necesitados (Mt 25,31-46). Pero después, reinterpretando el evangelio de Mt en línea rabínica, han surgido también en la Iglesia cristiana muchos escribas como los que Mt 23 había criticado.

Cf. D. C. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, Fortress, Mineápolis 1993; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszeit des Matthäusevangeliums*, BWANT, Stuttgart 1969; K. STENDHAL, *The School of St. Matthew*, ASNU 20, Gleerup, Lund 1968; J. L. SEGUNDO, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*, Sal Terrae, Santander 1994.

## ESDRAS-NEHEMÍAS

(↗ *ley, mujeres, templo*). Estrictamente hablando, *el primer judaísmo*, que se ha extendido en el tiempo del segundo Templo (515 a.C. al 70 d.C.), es

producto de una gran restauración donde se destacan estas fechas: en el año 538 a.C., Ciro permite repatriarse a los judíos exiliados; en el 515 a.C., los judíos reconstruyen y dedican el templo; en el 445 a.C., Nehemías organiza la vida social de Jerusalén, haciéndola ciudad sagrada; en ese contexto se sitúan las dos grandes figuras y acontecimientos.

(1) *Nehemías*. Coperero del rey, favorito de su corte, Nehemías vino a Jerusalén con amplios poderes para reedificar la muralla de la ciudad y organizar su vida social. Actuó con decisión: era rico y poderoso, una especie de «tirano», al estilo griego, benefactor de los judíos, que asentó las bases de una comunidad unida y autónoma, centrada en el templo y reconocida por la ley persa. Los aspectos fundamentales de la restauración sacral de Jerusalén han sido recogidos en su Libro de Memorias (Neh 1-7 y 11-13).

(2) *Esdras*. Aparece como escriba oficial, versado en los asuntos de la Ley del Dios del cielo para los judíos. Su figura e historia quedan algo en sombra. No sabemos si actuó antes que Nehemías (hacia el 458 a.C.), si le acompañó en su segundo viaje a Jerusalén (428 a.C.) o si es posterior (398 a.C.). Tampoco sabemos exactamente su función. Pero lo cierto es que su nombre ha quedado vinculado a la reforma religiosa del pueblo, pues él sancionó y/o recopiló bajo control persa la Ley sacral judía. Un redactor posterior, que asume la obra de Nehemías y toma a Esdras como autor de la reforma y proclamación de la Ley de Dios, vinculando de algún modo, al menos parcialmente, su trabajo al del Cronista (autor de 1-2 Cr), ha escrito de forma unitaria un relato sobre ambos, que suele dividirse en dos libros (Esdras y Nehemías); pero lo ha compuesto de tal forma que resulta casi imposible separar los libros y distinguir los datos y las interpretaciones teológicas (a no ser en Neh 1-7 y 11-13: Memorias). Para el autor del libro (o de los libros), las dos reformas (una más político-sacral, otra más teológico-sacral) resultan inseparables y ofrecen la base del nuevo judaísmo, que surge como *pueblo especial*, garantizado por la administración imperial persa, con una ley propia, llama *Ley del Dios del Cielo* (Esd 7,12.21), garantizada por decreto oficial del rey de Persia. No sabemos su extensión (¿Deuteronomio, Código Sacerdotal del Lv

17-26?). El judaísmo posterior la identifica con el Pentateuco.

(3) *Una restauración sacralista y endogámica*. La restauración que proponen los libros de Esd-Neh, con la Ley del Dios del cielo, quiere ser una reforma radical, al servicio de la identidad judía, entendida en línea de separación. Ciertamente, existía ya una identidad israelita, pero se expresaba más en línea de afirmación que de separación. Ahora, tras la crisis del exilio, en los años fuertes de la reconstrucción nacional, partiendo de la Ley sagrada que se expresa a través de la comunidad del templo\*, el judaísmo viene a definirse de manera muy precisa por sus normas de pureza. Así lo muestra una nueva formulación de la alianza, vinculada a la fiesta de los Tabernáculos (no Pascua), situada en el entorno de la Expiación (cf. Neh 8,13-18). Como máximo pecado se conciben ahora los matrimonios mixtos, mirados desde una perspectiva masculina: los judíos que se casan con mujeres extranjeras\* corren el riesgo de abandonar la alianza israelita, pues dejan en manos de esas mujeres la formación de sus hijos. Por eso, la ley suprema de la identidad nacional exigirá expulsar a las extranjeras y casarse sólo con judías (cf. Neh 9,2). Así se formulan los compromisos básicos de la Ley de Moisés: «(1) No dar nuestras hijas a extranjeros (= las gentes del país), ni tomar a sus hijas para nuestros hijos. (2) No comprar en sábado mercancías y especialmente cereales a los extranjeros... (3) Renunciar el año séptimo (sabbático\*) al cobro de cualquier tipo de deudas... (4) Entregar cada año un tercio de siclo para el culto del templo de nuestro Dios, para los panes de la proposición, para la oblación cotidiana...» (Neh 10,31-34). Éstos son los cuatro pilares del nuevo judaísmo, que se centra en la separación familiar (prohibición de matrimonios mixtos), la fidelidad sabática (semana de días, semana de años) y la identidad sacral en torno al templo muy vinculado a las comidas (comprar cereales, panes\* de la proposición). En este contexto se sitúa la ley del sostenimiento del templo (la 4ª). En el período anterior (monarquía\*), el templo era casa real, de manera que el rey se comprometía a mantener su culto; ahora han de ser los propios judíos quienes han de ofrecer a Dios los panes (animales, alimentos...) necesarios para



que se pueda celebrar su liturgia. Surge así el nuevo judaísmo, pueblo sacral, formado por familias separadas, con su propio ritmo (sábados, años sabáticos) y su vinculación al templo.

Cf. P. R. ACKROYD, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Westminster, Filadelfia 1968; T. C. ESKENAZI, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1988; A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, CSIC, Madrid 1950.

## ESENIOS

(↗ *Qumrán, dualismo, terapeutas, apocalíptica*). Surgen como grupo en tiempo de los macabeos\*, junto con los fariseos y los celotas. Pueden situarse, de algún modo, cerca de los fariseos, pues no son un grupo de poder, sino de vida común, que destaca de manera rigurosa las normas de pureza y separación de la tradición israelita. Algunos, como los vinculados a Qumrán\*, se han separado incluso externamente de la estructura religiosa del conjunto de la nación israelita, rechazando el culto actual del templo, que consideraban manchado, pues sus sacerdotes no cumplen las buenas leyes de pureza y no distinguen ni celebran bien los tiempos sagrados. Comparten varios rasgos con el movimiento de Jesús (visión escatológica, experiencia del Espíritu Santo, etc.), pero la inspiración de fondo es distinta, tanto en la forma de entender la santidad como en la organización de la comunidad. (1) *Los esenios* de Qumrán constituyen una institución de pureza sacerdotal, que tiende a cerrarse sobre sí, con estructuras y jerarquías bien determinadas, de tipo sacral. (2) *Los cristianos* forman un movimiento mesiánico de tipo laical que se abre hacia los marginados y excluidos, sin estructuras jerárquicas ni organizaciones sacrales. Pero es muy posible que existieran diversos tipos de esenios, de manera que algunos podían parecerse a Jesús y más en particular a Juan Bautista.

Cf. H. STEGEMANN, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996.

## ESPADA DE DIOS

(↗ *macabeos*). Tanto en su forma militar como simbólica, la espada constituye un signo de gran importan-

cia en la Biblia. Entre las más importantes están éstas:

(1) *Espada de fuego* de los querubines que cierran el paso de vuelta al paraíso, obligando a los hombres a mantener su estancia en el mundo, sin refugiarse en un tipo de retorno a la seguridad materna del principio (Gn 3,24).

(2) *La espada del Jefe del Ejército de Yahvé*, que se aparece a Josué en el momento en que va a iniciar la conquista de Palestina, junto a Jericó (Jos 5,13-15). Evidentemente, el portador de la espada es el mismo Dios, que aparece aquí de forma guerrera, en una teofanía cuyos rasgos son semejantes a los de Ex 3,1-22, aunque están mucho más estilizados.

(3) *La espada de los débiles que vencen a los fuertes*. Salen sin espada, contra enemigos terribles que llevan la espada, pero les vencen con la ayuda de Dios y les quitan la espada para cortarles con ella la cabeza. Así hace David con Goliat, así hace Judit con Holofernes (cf. 1 Sm 17,51; Jdt 13,6-8).

(4) *La espada de Judas Macabeo*. Forma parte de la historia de Judas, que aparece como nuevo David, celoso de la Ley de Dios, exhortando al ejército con textos de la Ley y los Profetas (2 Mac 15,6-10). Se acerca el combate final contra Nicanor, general del ejército sirio, y Judas, «con objeto de armar a cada uno de los soldados, no tanto con la seguridad de los escudos y lanzas, sino con el consuelo que hay en las buenas palabras, narró un sueño digno de fe con el que alegró a todos. La visión fue así: Onías, el que fue sumo sacerdote... extendía las manos y oraba por toda la comunidad de los judíos. Después se apareció de la misma manera un hombre distinguido, con pelo blanco y gran dignidad, rodeado de una majestad admirable y magnífica. Onías, tomando la palabra, dijo: Éste es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por el pueblo y por la Ciudad Santa, es Jeremías, el profeta de Dios. Entonces, Jeremías, extendiendo la derecha, entregó a Judas una espada de oro y al dársela le dijo: Toma la Santa Espada, don de Dios, con la cual destruirás a los enemigos» (2 Mac 15,11-16). Estamos ante una teofanía\* militar, semejante a la de Jos 5,13-16, donde el Príncipe del Ejército de Yahvé se aparece a Josué, con la *Espada* en la mano, asegurándole la victoria. Pues

bien, ahora, por medio de Jeremías, Dios ofrece su espada a unos combatientes humanos (a Judas) en gesto de victoria escatológica.

(5) *La espada escatológica de 1 Henoc*. En una línea semejante se sitúa un pasaje central de la tradición apócrifa de Henoc: «y vi que se dio a las ovejas una gran Espada y salieron las ovejas contra todas las bestias salvajes a matarlas» (1 Hen 90,19). Con esta espada empieza el último acto de la lucha en que los buenos, con la ayuda de Dios (su gran Espada), destruirán sobre el mundo a los perversos. Entendida como signo de la victoria de Dios, esa espada aparece en diversos textos judíos (Is 11,4; 49,2; 4 Esd 13,4) y también en algunos cristianos (Heb 4,11; 2 Tes 2,9).

(6) *La espada de María, la madre de Jesús*. El anciano Simeón\* le dice: «Mira, éste [Jesús] ha sido constituido para caída y resurrección de muchos en Israel, como señal discutida; y una espada [*romphaia*] atravesará tu propia alma, para que sean revelados los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2,34-35). María conservaba en su corazón las cosas de Jesús (Lc 2,19,51) y de esa forma comparte su misma suerte, apareciendo así como madre sufriente. Su figura de madre sufriente se encuentra ya en el fondo de los textos que la presentan al lado de la Cruz de Jesús (veladamente en Mc 15,40.47 par; claramente en Jn 19,25-27). María recoge sin duda la experiencia de otras mujeres de Israel que habían sufrido por la muerte de sus hijos (cf. Mt 2,16-18). Así viene a presentarse como madre-sufriente del Mesías, pues la espada del dolor mesiánico atraviesa su alma. Así la vemos como signo de Israel, que se divide y sufre ante el surgimiento mesiánico de Jesús, y como signo de la Iglesia, que lleva en su corazón el padecimiento de sus hijos (como supone Col 1,24-29). Ella es el símbolo de la maternidad sufriente, que aparece en muy diversos lugares de la historia humana.

(7) *La espada del Apocalipsis*. Recibe dos nombres: *Makhaira* (de *makhê*, guerra) es el instrumento bélico por excelencia; la lleva el segundo jinete, haciendo que los hombres se maten entre sí (Ap 6,4), poniendo en peligro la vida de la Bestia, envuelta en contiendas civiles (13,14). *Romphaia*, sable largo de dos filos, de origen tracio,

que constituye, con el hambre, peste y fieras, un signo universal de muerte (6,8). El Ap la entiende, sobre todo, de manera simbólica: de la boca de Jesús, como palabra poderosa de culminación creadora, brota la *romphaia* aguda que destruye los poderes de las bestias y ofrece salvación a los creyentes (Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21); ella viene a presentarse de esa forma como signo de la transformación cristiana de la guerra. De la boca del Hijo del Hombre sale una espada, que regirá las naciones (Ap 1,16; 2,12.16): es el poder de la palabra, que está por encima de todos los poderes; es el «arma de Jesús» en la batalla escatológica, venciendo con ella a las naciones e instaurando así el reino de la palabra (Ap 19,15).

Cf. P. BENOIT, «Et toi-même, un glaive te transpercerá l'âme (Lc 2,35)», *CBQ* 25 (1963) 251-261; K. BERGER, «Das Canticum Simeonis (Lk 2,29-32)», *NT* 27 (1985) 27-39; P. GRELOT, «Le cantique de Siméon (Luc 2,29-32)», *RB* 93 (1986) 481-509.

## ESPERANZA

(↗ *escatología, apocalíptica*). Define la existencia del hombre como ser que está abierto a su propio futuro\*, en el que puede realizarse plenamente, alcanzando su identidad. El tema de la esperanza atraviesa todos los estratos de la Biblia y se encuentra especialmente vinculada con la «promesa» de Dios, que ofrece a los hombres una culminación gloriosa (la plena creación). Para Jesús, la esperanza se funda en la llegada del Reino\* de Dios y para los cristianos ella resulta inseparable de la historia del mismo Jesús, llamado el Cristo, cuya resurrección\* ofrece, impulsa y anticipa un camino de salvación\*. Heb 11,1 define la fe como «sustancia» (certeza) de las cosas que se esperan. El tema de la esperanza ha recibido gran importancia en la teología bíblica a partir de la obra programática de J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972.

## ESPIGAS EN SÁBADO

(Mc 2,23-27 par) (↗ *comidas, sábado, templo*). El texto forma parte de una disputa de Jesús y de los primeros cristianos sobre las comidas, el sábado y la sacralidad del templo, temas centrales para el judaísmo: «Jesús pasaba un sábado [Lc 6,1 D: «el sábado segundo-

primero»] por entre los sembrados, y sus discípulos comenzaron a arrancar espigas mientras caminaban. Los fariseos le dijeron: ¡Mira cómo hacen en sábado lo que no está permitido! Y les respondió: ¿No habéis leído alguna vez lo que hizo David, cuando tuvo necesidad y sintió hambre él y los que lo acompañaban...» (Mc 2,23-27 par).

(1) *Pan sagrado sin templo*. El pasaje alude a las espigas del campo, que los discípulos arrancan, frotan y comen un día de sábado. Una variante famosa de Lucas (Manuscrito D) añade que era sábado *deuteroprôto* (segundo-primero), es decir, el primer sábado del segundo ciclo pentecostal del que tratan *Jubileos\** y Filón (terapeutas\*). Éste es el Sábado que sigue a Pentecostés, tiempo en que se ofrecen las nuevas espigas, el grano maduro. Los discípulos celebran el rito gozoso sobre el campo abierto, en contacto directo con la naturaleza, rompiendo así una prohibición sabática (frotan las espigas: cf. *granos tostados* de Jos 5,3.8-12) y otra litúrgica, vinculadas al templo: arrancan directamente las espigas y las frotan, preparando de esa forma el «pan» de las ofrendas sacrales, en honor del Dios de la comida, sobre el mismo campo (no en el templo). No necesitan santuario o sacerdotes especiales: el trigo fecundo es templo, ellos son sacerdotes de la primera y decisiva liturgia de la vida. En este contexto se sitúa la referencia enigmática y significativa al templo antiguo donde David y sus compañeros comieron el pan sagrado de la ofrenda, en tiempos de Abiatar (Mc 25-26; cf. 1 Sm 21,1-6: sacerdote Abimélec; Abiatar aparece en 2 Sm 15,35). David y sus compañeros comieron pan del templo. Jesús y sus compañeros comen pan del campo, que es el templo abierto a todos, el día de Dios que es el sábado.

(2) *La ofrenda del pan que se come*. Ciertamente, los discípulos de Jesús se distinguen de Bano\*, Juan\*, y de otros bautistas, que sólo comen comidas silvestres, pues aceptan, con la tradición de Israel, la ofrenda del trigo cultivado (y del vino). Los granos frotados y limpios de las nuevas espigas, en el tiempo de ofrendas de Pentecostés, son para ellos el más hondo sacrificio, el signo de la bendición suprema de la vida. Por eso, Jesús les defiende, retomando y recreando las más antiguas tradiciones

de Israel: la eucaristía de la cosecha, la ofrenda del pan sagrado. En este contexto se sitúa también el tema de la propiedad de los alimentos: Bano y el Bautista no aceptaban propiedad privada, comían de aquello que el campo ofrecía gratuitamente a todos; por el contrario, la Ley bíblica acepta en conjunto la propiedad privada (familiar) de los campos, como queda claro en el tema del jubileo\*, pero poniéndola al servicio de las necesidades comunes, de manera que el hambriento pueda comer hasta saciarse de la viña o trigo a la vera del camino (Dt 23,25). La ley de propiedad está al servicio de los necesitados: «Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al extranjero\*, al huérfano y a la viuda» (cf. Dt 24,19-21). Los discípulos de Jesús asumen y reinterpretan esa ley. Estrictamente hablando, no son forasteros, huérfanos ni viudas. Tampoco parecen hambrientos o necesitados, pues el texto supone que están recorriendo «un camino de sábado» (están cerca de la ciudad o aldea en que moran). Por eso, si comen, no es, en principio, por hambre (como sugiere Mt 12,1), sino por compartir gozosamente las espigas del campo, al comienzo del verano. Su gesto expresa la experiencia universal de la comida compartida, bendiciendo a Dios por los dones de la tierra. Jesús los defiende, recordando el gesto de David en el templo de Nob (1 Sm 20,1-6, panes\* de la proposición).

Cf. S. BACCIOCHI, *From Sabbath to Sunday*, Gregoriana, Roma 1977; E. NODÉY y T. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998; D. ROURE, *Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26. Trasfondo bíblico, intertestamentario y rabínico*, AnBib 124, Istituto Biblico, Roma 1990.

## ESPIRITU SANTO 1. Israel

(↗ *ruah, carne, hombre, alma, cuerpo, Dios, Padre, Hijo*). La cultura bíblica, como otras culturas antiguas, ha visto en el hombre dos o tres elementos: el hombre es carne (fragilidad, vida), es cuerpo (realidad extensa) y espíritu (un tipo de interioridad y de trascendencia). La palabra *espíritu* (en hebreo *ruah*, en griego *pneuma*) está vinculada con el aliento, la respiración, que es un elemento distintivo de la vida. Quizá podamos añadir que espíritu es la forma que los hombres tienen de

vivir, no sólo porque respiran (como los animales), sino porque hablan (las palabras están hechas de aliento, respiración modulada con sentido) y se abren a todo lo que existe. En ese sentido se puede hablar del espíritu del hombre (con minúscula) y del Espíritu de Dios (con mayúscula). Muchas veces es difícil distinguir ambos espíritus, pues Dios y el hombre se vinculan y relacionan precisamente por el Espíritu.

(1) *Antiguo Testamento en general.* La visión del Antiguo Testamento sobre el Espíritu constituye uno de los elementos básicos de la teología bíblica. Según Gn 1,2, «el Espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas. El Espíritu, simbolizado como huracán de Dios, planea sobre el abismo de un mundo que en sí mismo sería caos confuso. Así aparece como presencia creadora, extática, de Dios, que actúa después por la Palabra (y dijo Dios...) a fin de comunicarse. Avanzando en esta línea, se dirá que Dios ha creado con su Espíritu-Aliento al ser humano: «Formó al hombre con barro del suelo e insufló en su nariz Espíritu de vida» (Gn 2,7). Los hombres forman parte del aliento de Dios, que es algo gratuito, un don personal. Así podemos decir que el Espíritu es Dios, pero no como sustancia cerrada, sino como gracia que se abre a los hombres; y añadimos que los hombres son Espíritu en cuanto moran y viven dentro de la Vida divina. A lo largo del Antiguo Testamento, el Espíritu se encuentra especialmente vinculado con los jueces\*, carismáticos liberadores del pueblo, y con los profetas\* antiguos (especialmente con los carismáticos, como Elías y Eliseo). Eso hace que muchos judíos pensarán que el Espíritu era algo del pasado, mientras que el tiempo actual aparece como tiempo de ausencia del Espíritu de Dios: es como si los hombres se encontraran vacíos y necesitaran una presencia divina. Por eso esperan la venida del Espíritu Santo para el futuro escatológico, en línea mesiánica o apocalíptica. En esa línea, el Espíritu-*ruah* es la acción (presencia) de Dios que sostiene todo lo que existe y promueve de un modo especial la historia de los hombres. No es propiedad ontológica del ser de lo divino en sí (existente por sí mismo), sino expresión de Dios que actúa sin cesar haciendo que la vida nazca y que los hu-

manos alcancen su plenitud. Espíritu-*ruah* es la misma hondura de vida de los hombres, que en sí mismos son frágiles, pero que se encuentran sustentados en Dios y dirigidos hacia la plenitud mesiánica: por eso, la experiencia del espíritu se encuentra vinculada a la esperanza.

(2) *Rabinismo.* Siguiendo la visión anterior, los maestros fariseos, entre los que se encontraba Pablo (cf. Flp 3,5), tendían a concebir el presente (la historia actual del pueblo) como tiempo de vacío sagrado, de ausencia del Espíritu. Ese vacío se extiende desde el último profeta que habló en nombre de Dios hasta el tiempo final de los tiempos, momento en que el Espíritu divino hablará otra vez, en la culminación escatológica. El Espíritu ha ejercido su función en el pasado: ha dirigido a los patriarcas y a los justos, se ha expresado en los profetas, y ha inspirado la Escritura de los libros santos. Por eso, de una forma general, se puede afirmar que el origen y existencia de Israel depende de la obra del Espíritu. El Espíritu tendrá importancia en el futuro: actuará como poder de juicio de Dios, llevando a plenitud la historia israelita y realizando el juicio. Por eso, en sentido general, la acción del Espíritu se identifica con la culminación del tiempo o la llegada de la salvación mesiánica. En el presente no hay Espíritu. La literatura rabínica supone con frecuencia que con la destrucción del Primer Templo (en tiempo de los babilonios) y la muerte del último profeta la actuación del Espíritu cesó: ya no se escriben más los libros santos, se ha cerrado la palabra de Dios y no existen más revelaciones. Por eso, la gran obra del Espíritu se encuentra en este tiempo clausurada (en ese sentido dirá Jn 7,39 que no había Espíritu porque Jesús no había resucitado). Al afirmar que ha terminado la profecía y que el Espíritu de Dios no actúa en el presente, el rabinismo expresa su propia situación de desamparo. Falta el Espíritu y por eso la vida de los fieles se centra cada vez más en la obediencia a la ley (oral o escrita). En lugar del Espíritu emerge y tiende a ocupar el centro de la vida humana un tipo de ley social/sacral; algunos grupos judíos corren el riesgo de caer en un nomismo.

(3) *Apocalíptica.* Desbordando la visión más cerrada del rabinismo, la con-

vicción de que el Espíritu actúa en el presente y actuará de manera más intensa y total en el futuro aparece atestiguada de una forma peculiar en los escritos de tendencia apocalíptica, pues el Elegido de Dios se encuentra desde ahora lleno del Espíritu de justicia (1 Hen 62,2). Ciertamente, el Espíritu habita en el mundo superior donde mora el Elegido (= Hijo del Humano) en quien habita ya el Espíritu de sabiduría, conocimiento y juicio (cf. 1 Hen 49,3-4). Pero lo importante es que ya está preparado para venir, vendrá pronto a culminar su obra. Este Elegido superior en quien reposa el Espíritu de Dios se identifica con el Hijo del Hombre que realiza la gran obra escatológica, divina, como Mesías trascendente. También el Mesías histórico (de la dinastía de David) se encontrará cuando venga lleno del Espíritu de Dios (*Test Leví* 18,7) y lo mismo han de hallarse aquellos que le siguen y aceptan. Eso significa que muchos judíos del tiempo de Jesús y Pablo mantenían viva la esperanza apocalíptica y mesiánica del Espíritu. La vida actual del hombre sobre el mundo se encuentra dominada por el mal, pero hay una esperanza: los buenos israelitas aguardan la irrupción del Espíritu de Dios, que actuará por medio de su Elegido o Mesías, para recrear todo lo que existe.

(4) *Escritos de Qumrán\**. Avanzan en esa línea apocalíptica, suponiendo que los tiempos finales ya han llegado, de manera que los hombres se encuentran desde ahora determinados y dirigidos por dos espíritus antitéticos: los hijos de la luz están bajo el poder del Espíritu bueno o Príncipe de la luz; los perversos se encuentran dominados por el Espíritu malo o Ángel de las tinieblas. La humanidad se concibe así como un campo de batalla: espíritu de verdad y de injusticia luchan en ella mutuamente, de tal forma que sólo al fin podrá lograrse el triunfo de lo bueno. Qumrán defiende según eso un dualismo polémico o conflictivo. El Espíritu de Dios sólo se manifestará plenamente en el futuro; por eso, creer en el Espíritu significa creer en el triunfo final de los Hijos de la Luz. Pero, al mismo tiempo, el Espíritu se concibe como realidad que ya poseen los elegidos de la comunidad, que así aparecen de algún modo como salvados. Los Himnos de Qumrán (cf. 1QH 14,8-22; 16,8-12) muestran que la en-

trada a la comunidad y su pertenencia a ella viene unida al don del Espíritu. Esto nos muestra que en contra del rabinismo (que vincula el Espíritu de Dios con el pasado y futuro del pueblo) y de la apocalíptica (que se fija casi sólo en la consumación escatológica) los separados de Qumrán han puesto de relieve el valor presente del Espíritu. Ellos se saben hombres de experiencia, portadores del Espíritu bueno que se expresa en el nuevo conocimiento, la sabiduría y santidad que ya poseen. La salvación no es un simple acontecer futuro. El mismo tiempo actual se encuentra lleno de la acción de Dios, es presencia del Espíritu. Por medio de su entrada en la comunidad, los fieles de Qumrán poseen la certeza de que Dios les ha elegido y les libera de los males de este mundo.

Cf. A. KÜHN, *Der Heilige Geist. Biblische Lehre und menschliche Erfahrung*, Brockhaus, Wuppertal 1980; D. LYS, *Rouach*, EHPR 56, PUF, París 1962; P. SCHAEFFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, SANT 28, Múnich 1972; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969.

## ESPIRITU SANTO

### 2. Experiencia cristiana

( $\rightarrow$  *bautismo*). Jesús ha experimentado y actualizado la presencia del Espíritu como poder liberador, que actúa a favor de los hombres, al servicio del reino de Dios. De esa forma retoma y actualiza el motivo del Espíritu como poder de creación, principio de vida humana.

(1) *Espíritu y reino de Dios*. Otros profetas de aquel tiempo, en la línea apocalíptica, anunciaban como Juan Bautista el juicio justiciero de Dios que destruye a los perversos, cumpliendo así la Ley antigua (cf. Mt 3,7-12 par); los rabinos perfeccionaban la Ley, los sabios buscaban formas mejores (elitistas) de presencia de la Sabiduría de Dios. Pues bien, entre ellos, de un modo especial, vino Jesús, mensajero del reino de Dios y portador del Espíritu Santo, y su gesto primero fue curar con poder a los excluidos del sistema social y sagrado, superando la postura de aquellos que interpretaban la presencia de Dios como principio de interioridad elitista o juicio y condena contra los hombres pervertidos. Así ha podido

unir Espíritu y Reino, como supone una variante famosa del Padrenuestro (en Lc 11,2): el texto común dice: Venga tu Reino; una lectura antigua traduce: Venga a nosotros tu Espíritu Santo. Jesús no ofreció una teoría sobre el Espíritu Santo, sino que se descubrió lleno del Espíritu de Dios y lo vinculó a la presencia del Reino, pidiendo así que llegara y preparando su venida.

(2) *Mesías carismático, Mesías del Espíritu*. Culminando una experiencia israelita de juicio, Juan Bautista anunció la llegada del viento-espíritu de Dios como huracán destructor, fin de la historia (cf. Mt 3,7-11). Jesús, en cambio, volviendo al origen de la creación y fundándose en el Dios creador, anunció el despliegue final del Espíritu como principio de perdón y de gracia, superando el nivel del juicio (cf. «no juzguéis»: Mt 7,1 par) y la violencia que había dominado sobre el mundo. Así aparece como hombre lleno del Espíritu de Dios, ofreciendo ese Espíritu a los hombres y mujeres de su entorno, para que se descubran también ellos liberados, hijos de Dios. Así lo ratifica la tradición del bautismo (cf. Mc 1,9-11 par), por la que se afirma que Jesús recibió el Espíritu Santo y realiza su obra, al servicio de la vida y de la santidad (de la gracia) en un mundo dominado por espíritus impuros, como muestran sus exorcismos (cf. Mt 12,28 par). Esta acción curadora y esta lucha contra el espíritu perverso se expresa en las tentaciones (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11 par). Entendido así, el tema del Espíritu nos sitúa en el centro de la novedad evangélica, más aún, en el centro de la crisis mesiánica, allí donde Jesús anuncia la caída del mundo antiguo, amenazado por el rigor de la Ley y el poder del satanismo, suscitando en su lugar un mundo de gracia. Precisamente allí donde Jesús anuncia el Reino como fuerza creadora, curación y libertad humana (perdón, curaciones), se revela en plenitud el Espíritu de Dios, que así aparece como Espíritu cristiano (= del Cristo o Mesías). Se decía desde antiguo que el Espíritu de Dios (prudencia y sabiduría, consejo y valentía; cf. Is 11,1-2: dones\*) reposaría sobre el Rey Mesías. Así lo repetían los discursos mesiánicos y apocalípticos: el Mesías de Dios actuará con la fuerza de su Espíritu, para destruir a los perversos e instaurar el Reino. Pues

bien, la tradición cristiana sabe que Jesús ha recibido el espíritu mesiánico (cf. Mc 1,9-11 par), aunque de modo distinto, como servidor de los pobres, no como señor que se impone sobre los demás (cf. Mt 12,18). Así ofrece libertad de Dios a los oprimidos, iniciando la obra escatológica anunciada por los profetas: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha ungido para ofrecer la buena nueva a los pobres...» (Lc 4,18; cf. Is 61,1-2; 58,6). Estas palabras han sido redactadas posiblemente tras la pascua, pero reflejan la experiencia de Jesús, que aparece así como profeta del Espíritu, ofreciendo la salvación de Dios a todos los necesitados.

(3) *Exorcismos. Espíritu discutido*. Desde esa base se entienden los exorcismos de Jesús. Algunos escribas lo acusan, diciendo que actúa con la fuerza de Satán, como poseso peculiar del Diablo, pues su gesto es una amenaza contra el orden de la Ley (que distingue a buenos y malos). Jesús se defiende y responde: «Pero si yo expulso a los demonios con el Espíritu de Dios eso significa que el reino de Dios está llegando a vosotros» (Mt 12,28). Satán es lo que oprime y perturba al ser humano, haciéndole esclavo de sí mismo, de la conflictividad social y de la muerte. El Espíritu, en cambio, es poder de creación, es Vida de Dios que actúa por el Reino (en curación, acogida, salud, esperanza), a favor de los hombres. De esa manera, al rechazar la acusación de los escribas, Jesús defiende, por encima de la Ley, su acción a favor de los proscritos de Israel (los posesos e impuros), declarando que el mismo Espíritu de Dios le avala. No acepta el control de los escribas, con sus purezas nacionales, sino que actúa como portador del Espíritu, para acoger a los excluidos del sistema. Así se definen los frentes: demoníaco es aquello que oprime y excluye al ser humano; del Espíritu de Dios proviene aquello que libera y abre caminos de comunión. De esa forma eleva Jesús, sobre la nación-ley de Israel, el don poderoso del Espíritu (*reino de Dios*), en favor de todos y de un modo especial de aquellos a quienes el sistema rechaza o condena. Ésta es su tarea, la clave de su vida y mensaje: como portador del Espíritu de Dios, suscita una comunidad abierta a los necesitados y proscritos, por pura gracia, sobre toda ley.

(4) *Pecado contra el Espíritu Santo, la gracia del Espíritu*. En ese contexto se entiende el pecado contra el Espíritu que consiste en rechazar la salvación que Dios ofrece a los pequeños y enfermos, a los excluidos de la sociedad sagrada israelita (Mt 12,31-32). Los que rechazan el perdón (no acogen ni perdonan a los rechazados) se condenan a sí mismos, se separan de la gracia: excluyen toda salvación, pecando contra el Espíritu Santo, que es perdón y gratitud de Dios o Reino (cf. Mc 3,28-30 par). Éste es el escándalo más fuerte, la novedad que han detectado los adversarios de Jesús cuando le acusan de romper el orden de la Ley de Dios, que ellos pretenden defender, defendiendo sólo sus propios intereses. Jesús, en cambio, se siente portador de un Espíritu de salvación: es un carismático, hombre de acción, un creador de vida, que alaba a Dios desde su experiencia más honda de Hijo (cf. Mt 11,25-27), descubriendo la caída de Satan (Lc 10,18), como un transfigurado (cf. Mc 9,2-9 par). No es carismático visionario, arrastrado por un fluir de revelaciones interiores del Espíritu, sino liberador, hombre de acción fuerte, que ha visto y cultivado la presencia del Espíritu de Dios en el amor, que ofrece de manera intensa, contagiosa, a los enfermos y expulsados del sistema. Siendo poderoso es débil, pues no se impone y debe aceptar la persecución de los prepotentes. En este contexto puede prometer a sus seguidores la asistencia del Espíritu: «Y cuando os lleven para entregaros (a los sanedrines y juicios del mundo...) no andéis pensando lo que habéis de decir, pues diréis aquello que Dios os inspire en aquella hora: porque no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo» (Mc 13,11). El Espíritu es la fuerza de los débiles: presencia de Dios que sostiene a los derrotados de la historia, a quienes ofrece la experiencia y palabra de Dios que derivan del Cristo.

(5) *La Iglesia, una experiencia carismática* (Pentecostés\*, carismas\*). La condena y muerte de Jesús ha puesto una gran signo de interrogación en todos los aspectos anteriores de su vida y su mensaje: por medio de la cruz, Jesús ha venido a mostrarse ante la ley de Israel como maldito (cf. Gal 3,13) y ante los hombres como un fracasado. Pues bien, en este contexto se ha revelado

con toda su fuerza la experiencia del Espíritu, expresada de dos formas complementarias, una más eclesial, otra más cristológica. Aquí empezamos presentando la experiencia eclesial. El surgimiento de los diversos grupos cristianos sólo se entiende como experiencia carismática: los cristianos han descubierto y sentido que Jesús, el mismo Jesús muerto, les ofrecía su Espíritu, haciéndoles de esa forma herederos de su obra. El Nuevo Testamento ha formulado esta experiencia de diversas formas, entre las que señalamos tres. La más antigua que conservamos es la de Pablo, cuando dice a los Gálatas que por la fe en Jesús han recibido el Espíritu, de manera que han podido descubrirse como hombres nuevos (Gal 3,2-4). El libro de los Hechos formula esta experiencia de un modo eclesial, vinculándola a la fiesta judía de Pentecostés: estaban los seguidores de Jesús reunidos, pocos días después de su muerte, y «todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en distintas lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen» (Hch 2,4). Finalmente, Juan ha formulado esa misma experiencia de un modo cristológico, aplicando a Jesús el modelo del Dios creador de Gn 2,7: El mismo Jesús que había muerto se apareció a sus discípulos, «sopló sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). Ésta es la experiencia básica del surgimiento de la Iglesia: los seguidores del Jesús crucificado se han descubierto renacidos, portadores de su mismo Espíritu. Lógicamente, ellos han continuado su obra, impulsados por el mismo Espíritu que actuaba en Jesús.

(6) *Expresión cristológica*. Resurrección de Jesús como experiencia del Espíritu. Pablo ha descubierto y presentado a Dios no sólo como «aquel que resucita a los muertos y crea de la nada» (cf. Rom 4,17; Is 48,13), sino como aquel que «ha resucitado ya a Jesús» de entre los muertos (Rom 4,24), revelando así su Espíritu. Por eso dice que Jesús «ha sido engendrado de la estirpe de David, según la carne, constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad (= Santo) por medio de la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3-4). La historia anterior de Jesús nos situaba en el nivel de la esperanza israelita, que es nivel de carne, en la línea mesiánica de David. La pascua de Jesús es, sin embargo, reve-

lación y presencia plena del Espíritu de Dios. El mesianismo davídico, cerrado en sí mismo, pertenece al nivel de la carne, al mundo de lo humano y corruptible, sometido al poder del pecado y de la muerte. Por el contrario, el Espíritu es la fuerza escatológica (ya plena) del Amor de Dios que actúa por la pascua de Jesús y se expresa en una vida que vence a la muerte. Como hijo de David, Jesús ha sido un ser de carne (terreno). Por medio de la pascua, se ha expresado y revelado plenamente como Hijo de Dios, existencia culminada y salvadora. Así se manifiesta Dios por medio de Jesús, como Espíritu de santidad, principio de creación escatológica, amor recreador de los humanos. Según eso, el Espíritu de Dios actúa y se define plenamente en la pascua de Jesús, quien aparece así como principio y plenitud de la acción creadora. El Espíritu es amor que triunfa del odio, vida de Dios que supera la violencia y muerte humana. Por Él se desvela en el mundo (dentro de la misma historia) la verdad escatológica de Dios, encarnada en Cristo.

(7) *Reinterpretación de Jesús. Muerte en el Espíritu.* El texto más significativo es el de Heb 9,14 cuando se dice que «Cristo, no teniendo mancha alguna, se ofreció a Dios por medio del Espíritu eterno». Precisamente aquí, en la entrega de amor de Jesús, viene a revelarse en medio de la historia el eterno Espíritu de Dios. Así puede decirse que el Espíritu se identifica con el amor de Cristo, que pone su vida en manos de Dios Padre: es el Amor de aquel que, muriendo por los demás, destruye la potencia de la muerte y redime a la humanidad caída. De esta forma los elementos principales de la vida de Jesús han de entenderse en perspectiva de Espíritu. Vivir es nacer, realizarse y morir. Así vive Jesús y en el despliegue total de su existencia viene a desvelarse como Hijo de Dios Padre siendo el Ungido del Espíritu. Esos dos rasgos definen su entrega y donación mesiánica: uno más filial (que se expresa sobre todo en el bautismo, donde el Padre le dice: ¡tú eres mi Hijo!) y otro más pneumatológico (que se expresa en Pentecostés) se vinculan y penetran mutuamente, definiendo a Jesús como Hijo de Dios y Mesías del Espíritu.

(8) *Experiencia de Pablo. Vivir en el Espíritu.* Los cristianos descubren con

sorpresa que la acción del Espíritu en la pascua de Jesús no ha causado el fin del mundo, como ellos esperaban y quizá buscaban, sino una forma distinta de vida y comunión, la vida de la Iglesia. Ésta es la novedad: ¡Ha venido el Espíritu de Dios, por medio de Jesús, pero el mundo no ha terminado! Dios se ha manifestado ya del todo, ha realizado su obra y, sin embargo, el mundo continúa existiendo y a los fieles de Jesús se les pide que vivan de una forma nueva: «Si el *Espíritu* de aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que ha resucitado al Cristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales, en virtud de su *Espíritu* que habita en vosotros (Rom 8,11). Este pasaje contiene la totalidad del mensaje cristiano: el mismo Dios, que ha resucitado a Jesús, resucitará a los hombres, por medio de su *Espíritu*, definido aquí como Principio de resurrección. Los creyentes están muertos a este mundo, entendido como carne, fuente de corrupción, y viven ya en *Espíritu* (cf. Rom 8,10), abiertos a la resurrección plena, como hijos que participan del mismo *Espíritu* de Filiación del Hijo de Dios: nacen de nuevo con Jesús y superando la antigua servidumbre (injetados en su mismo nacimiento), pueden confesar: ¡Abba! Tú eres mi Padre (Gal 4,5-6; cf. Rom 8,15-16). En esa línea, el *Espíritu* de Dios que ha resucitado a Jesús viene a definirse como *Espíritu* filial, presencia de Dios Padre en nuestra vida. Los cristianos son aquellos que, por medio del *Espíritu*, unidos en comunidad de amor (1 Cor 12-14: carismas\*), esperan como hijos el cumplimiento de sus esperanzas: «Pues no recibisteis el espíritu de esclavitud para estar otra vez bajo el temor, sino que recibisteis el espíritu de filiación como hijos, en el cual clamamos ¡Abba, Padre! El *Espíritu* mismo da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8,15-17).

(9) *Teología de Pablo. Textos básicos sobre el Espíritu.* Jesús, Hijo pascual de Dios, y el *Espíritu* Santo se vinculan de forma paradigmática en la experiencia de la Iglesia, como ha mostrado Pablo en dos afirmaciones básicas: 1 Cor 15,41-46 y 2 Cor 3,17. Ellas definen el



misterio cristiano del Espíritu, que así aparece como principio de libertad. (a) *1 Cor 15. Espíritu vivificante*. A lo largo del capítulo (1 Cor 15), Pablo ha venido precisando el sentido de la resurrección de Jesús. Su argumento culmina cuando presenta a Jesús como humanidad definitiva. Adán, el primer hombre, fue un alma viviente (*psichên sôsan*), un ser de la tierra, definido por la *psichê* o capacidad vital dentro del mundo. Por el contrario, Jesús, el segundo Adán, es Espíritu vivificante (*pneuma dsôpoioioun*), presencia y aliento de Dios que no sólo vive, como el hombre antiguo, sino que irradia vida, haciendo así vivir a los demás (1 Cor 15,45-47). El primer Adán es el hombre que viene de la tierra y a la tierra vuelve, en proceso de realización siempre frágil, limitado. El segundo Adán es Cristo, Hijo de Dios resucitado que ha vencido ya a la muerte y así viene a desvelarse en su verdad como *Espíritu vivificador*: principio de vida para aquellos que le acogen. Jesús, último Adán, es portador de nueva Humanidad: es *Cristo (= Ungido por el Espíritu)* y lo es de tal manera que viene desvelarse como Fuente de Espíritu, principio de vida y comunión para todos los creyentes. (b) *2 Cor 3,17. El Señor es el Espíritu*. Pablo ha presentado primero la visión judía de la Ley, entendida como letra, que deja al ser humano en un nivel de realidad externa (de dureza y mentira, de oscuridad y muerte). Frente a ella ha evocado luego el Espíritu de Jesús, que es sentido profundo y no letra, vida y no muerte. Por eso, para entender la realidad y alcanzar la salvación, los judíos deben romper el velo de Ley que Moisés puso ante su rostro y convertirse al Espíritu, «porque el Señor (= Jesús resucitado) es el Espíritu (= *ho de kyrios to pneuma estin*) y donde está el Espíritu del Señor (= de Jesús) allí está la libertad (*eleutheria*)» (2 Cor 3,17). El mismo *Kyrios* (Jesús resucitado) puede y debe interpretarse como Espíritu, es decir, como fuente y principio de vida para los humanos, superando así el nivel de un judaísmo legalista y de un mesianismo cristiano cerrado también en la ley (2 Cor 3-4).

(10) *El Señor es Espíritu, el Espíritu es la libertad*. Moisés es signo de la Ley israelita, vinculada a la letra (Ley escrita en unas tablas de piedra) y a la

muerte (el camino de la Ley acaba, haciendo que los hombres acaben con ella). Por eso, la Ley nos sitúa en el nivel de corrupción, allí donde los hombres no se atreven a quitar el velo de oscuridad y muerte de su vida, para mirarse cara a cara, porque el miedo les domina. Jesús, en cambio, ha rasgado en amor el velo de la Ley, superando por su muerte en Cruz (en amor y pascua) el miedo a la muerte, y abriendo a los humanos el acceso hacia el misterio del Espíritu que vivifica (cf. todo 2 Cor 3, en especial 3,6). Por eso decimos que el mismo Jesús resucitado es Señor (es divino) y como tal nos ofrece el Espíritu, que es principio de vida y libertad. Utilizando una terminología más teológica pudiéramos decir que, en cuanto realidad divina (y personal), el Espíritu se identifica con el mismo Cristo Señor que abre y expande su vida (en perdón y comunión) a todos los humanos. El Espíritu no es Jesús en sí (como individuo aislado), sino Jesús en cuanto *Kyrios*, Señor que da la vida, en comunión de amor con el Padre, haciendo que los hombres puedan compartir esa misma comunión. En esa línea podemos avanzar y decir con la tradición posterior que el mismo Espíritu se identifica con el Amor y Vida que Jesús y el Padre comparten y ofrecen en amor (como amor) a los humanos, por la pascua. Revelación de Dios y plenitud humana se identifican e implican por medio del Espíritu de Cristo. Este motivo nos sitúa en el centro de la disputa de Pablo con un tipo de judeocristianismo que tendía a interpretar el mensaje y vida de Jesús desde la ley israelita. Los judeocristianos de Jerusalén, aun aceptando a Jesús como Señor, corrieron el riesgo de entender su pascua en clave intraisraelita, diciendo que, al menos en un primer momento, hay que cumplir la Ley hasta que llegue la culminación mesiánica. Por eso, aceptan esa Ley nacional de Israel y se mantienen, como grupo de renovación y esperanza escatológica, dentro del judaísmo. Piensan que no ha llegado todavía el tiempo de la renovación universal; a su juicio, el Espíritu de Cristo resucitado no es aún Espíritu de misión (conversión) y unidad universal de todos los cristianos. Por el contrario, los cristianos helenistas y a partir de ellos Pablo (cf. Hch 6-15) han descubierto que el

Espíritu de Cristo desborda las barreras del antiguo judaísmo, suscitando una nueva comunión escatológica de fieles liberados de la Ley y unidos por la fuerza del Espíritu que brota de la fe en el Cristo. El Evangelio es para ellos una novedad actual: la gracia de Cristo ha de extenderse desde ahora a todas las naciones. A su juicio, la venida del Espíritu del Señor inicia el tiempo de la transformación humana, que no es algo que se espera para el fin de la historia (cuando el mundo acabe), sino algo que ha sucedido ya y puede expandirse desde ahora por el mundo entero. En este lugar viene a situarnos Pablo cuando contrapone la ley israelita, vinculada a la existencia sociorreligiosa del pueblo judío, y la fe cristiana, interpretada como unión con Cristo y apertura universal en el Espíritu: Jesús ha realizado ya la obra definitiva de Dios, ofreciendo a los humanos la plenitud del Espíritu divino, la libertad completa, la comunión divina. Éste es el tema básico de la experiencia paulina, formulada de manera definitiva en las cartas a los Gálatas y Romanos.

(11) *Apocalipsis*. El Espíritu es alieno vital (cf. Ap 11,11; 13,15) y tiene un sentido positivo; pero puede recibir también un sentido negativo (espíritus impuros o perversos: 16,13; 18,2). En sentido positivo, el Espíritu de Dios se expresa a través de la experiencia y testimonio de la profecía: es una fuerza superior que llena al profeta, introduciéndole en el misterio de Dios y haciéndole capaz de hablar en nombre de Jesús (Ap 1,4; 2,7.11; etc.; 14,13; 19,10; 22,6). El Apocalipsis identifica también al Espíritu con *los Siete Espíritus* que están ante el Trono de Dios (1,4; 4,5) y que aparecen, al mismo tiempo, como propios de Jesús (Ap 3,1; 5,6; dones\*). Esos espíritus se vinculan de algún modo con los siete astros e iglesias (candelabros\*) y representan la totalidad del espíritu o vida de Dios, que la Iglesia posterior identifica con el único Espíritu Santo. De manera significativa, ese Espíritu va unido con la Novia, orando con ella y formando su vida más profunda (22,17).

Cf. C. K. BARRET, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; M. A. CHEVALLIER, *Aliento de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; F. CONTRERAS, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Koinonía 28, Sec. Trinitario, Salamanca

1987; M. D. G. DUNN, *El Espíritu Santo y Jesús*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; J. DE GOITIA, *La fuerza del Espíritu*, Mensajero-Deusto, Bilbao 1974; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen*, München 1961; G. HAYA PRATS, *L'Esprit, force de l'Église*, Cerf, París 1975; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo y la iglesia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989; F. PORSCH, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes (en Jn)*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, Paideia, Brescia 1976; E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1998; W. WINK, *Naming the Powers; Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1984, 1986, 1992.

### ESPÍRITU SANTO 3. Teología

(↗ *ruah*). Recogiendo las aportaciones anteriores, podemos presentar un esquema general, que englobe los diversos momentos del despliegue cristiano del Espíritu Santo. Ellos nos permiten ver en su conjunto la historia de la creación y salvación.

(1) *Antiguo Testamento*. El Espíritu aparece de dos formas básicas. (a) *Poder creador: El Espíritu sobre las aguas del caos (Gn 1,1-2)*. Así podemos definir al Espíritu como poder creador: fuente de vida divina de la que brotan y en la que se sustentan todas las realidades. Por eso, la tradición teológica y espiritual habla de un *spiritus creator*, de una especie de viento o tormenta divina en la que todo emerge, de un aliento de amor del que todo procede. (b) *Un camino de humanidad*. A lo largo de la Biblia hebrea el Espíritu aparece como poder liberador (Éxodo y libro de los Jueces) y como palabra que dirige la historia de los hombres hacia su pleno cumplimiento (hacia el Mesías). Éste sigue siendo el Espíritu de advenimiento, presencia divina que dirige el camino de la humanidad hacia la manifestación plena de Dios, hacia el Nacimiento mesiánico. Por eso, tomando de forma unitaria una simbología que aparece en Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25, lo mismo que de Ap 12,1-5, podemos afirmar que la historia del Espíritu de advenimiento culmina en la encarnación del Cristo.

(2) *Nuevo Testamento*. Los cristianos descubren la presencia del Espíritu de Dios a través de la vida y obra de Jesús. (a) *Jesús es el hombre del Espíri-*

tu, el Mesías. Jesús mismo, en su vida y en su obra, es la epifanía personal del Espíritu de Dios. En ese sentido podemos afirmar que la historia del Espíritu ya se ha cumplido en la vida de Jesús. Por eso confesamos con Pablo que el Señor es el Espíritu (cf. 2 Cor 3,17). (b) *Apertura misionera, el Espíritu en la Iglesia*. A partir de la obra de Lucas, los cristianos pueden entender la Iglesia como expresión de la historia del Espíritu, que va expandiendo la obra de Jesús, que va extendiendo la semilla de su vida en el camino de la humanidad. Ciertamente, el Espíritu sigue teniendo rasgos de adviento, en la línea del Antiguo Testamento, que tiende al cumplimiento de la esperanza mesiánica, hacia el Cristo; incluso los cristianos en el tiempo de adviento descubren de esta forma la presencia y obra del Espíritu. Pero, en sentido general, podemos afirmar que el Espíritu de Dios ha iniciado un camino de reconciliación a partir de la pascua de Jesús. (c) *Culminación escatológica*. Conforme a la palabra final de la Biblia cristiana «el Espíritu y la Esposa ruegan ¡ven Jesús!» (Ap 22,17). De esa forma piden que se cumpla la promesa de la realidad y de la vida, lo que ha visto en esperanza el Antiguo Testamento, lo que busca la Iglesia que conoce ya al Cristo. Por eso, como afirma Rom 8,26, no sabemos ni siquiera lo que debemos pedir, pero el Espíritu en nosotros ruega, pidiendo que llegue la *filiación completa*, es decir, la liberación de nuestra vida. Este esquema se puede recrear e interpretar de diversas formas, pero tomado en conjunto ofrece una visión coherente de la obra del Espíritu. En cierto sentido, esos momentos siguen implicados, siendo por lo tanto inseparables. En otro sentido puede hablarse de avance: el Espíritu nos hace ir caminando en una línea que pasa de la creación (principio) hacia la culminación escatológica.

(3) *Teologías del Espíritu Santo*. Desde otra perspectiva, y fijándonos ya en los libros y teologías del Nuevo Testamento, podemos condensar las diversas experiencias de la Iglesia como sigue. (a) *Pablo y carta a los Hebreos*. Ponen de relieve el carácter pascual del Espíritu cristiano, vinculándolo con la entrega de amor de Cristo. En esa línea añade Hebreos que Cristo «se ha ofrecido a Dios sin mancha por el Espíritu

eterno» (Heb 9,14), trascendiendo todo sacrificio. El Espíritu de Dios se ha humanizado en Jesús, a quien Dios ha recibido en amor, resucitándole en la muerte. Así se identifican *amor de Cristo* (que pone su vida en manos de Dios Padre, por los humanos) y *amor del Padre*, que lo acoge y resucita (para bien de todos). Ese doble y único amor, Vida compartida, es el Espíritu. (b) *Los sinópticos* han destacado el tema de la Concepción por el Espíritu. Jesús, Hijo de Dios, no ha nacido sólo de la carne y sangre, sino por influjo peculiar de Dios (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). El Espíritu que en Pascua aparecía como Poder-Amor que resucita al Cristo, se muestra aquí engendrando al Hijo de Dios en la historia. Pasamos de la meta al origen, de la entrega pascual al nacimiento: el Espíritu es Amor de engendramiento de un Dios que, siendo Vida, la suscita de forma eminente en el Cristo. (c) *Juan* ha puesto de relieve la realidad divina. Más que la pascua del Espíritu (Pablo) y su presencia en el surgimiento de Jesús (sinópticos), Juan ha destacado la conexión divina del Espíritu: viene de Dios (cf. Jn 14,16), brota de su seno (cf. Jn 15,26) y pertenece a su misterio. Pero, al mismo tiempo, ha mostrado su vinculación cristiana: Jesús lo pide (Jn 14,16) y el Padre lo envía en su nombre (Jn 14,26); también puede añadirse que es Jesús quien lo envía (Jn 15,26; 16,7). Este Espíritu cristiano es Agua que Jesús ofrece sobre el nuevo templo de su pascua (cf. Jn 7,39): es agua y sangre que brota en la cruz de su costado mesiánico (cf. Jn 19,34), aliento de Vida que ofrece en su muerte al Padre (Jn 19,30) y en la pascua a sus discípulos (cf. Jn 20,22). El Espíritu no es sólo de Dios, ni de Jesús, sino de ambos: vincula a Padre e Hijo en Amor, es *Vida común*, de forma que Jesús puede afirmar que ha ofrecido a los humanos todo lo que ha recibido-escuchado de su Padre (Jn 15,15), porque «todo lo mío es tuyo, todo lo tuyo mío» (cf. Jn 17,10), en Comunión (cf. Jn 17,21-23).

(4) *Dogma eclesial. Conclusión*. Siguiendo una visión particular arriana, muchos cristianos del siglo IV d.C. tomaron al Espíritu como entidad inferior al Padre (y al Hijo), explicando su sentido con categorías ontológicas de tipo griego (entidades superiores e inferiores). La *Gran Iglesia* respondió en

Constantinopla (año 381), aplicando los principios de Nicea (año 325), y dijo que Dios no es una gradación de esencias, más altas o bajas (en escala platónica de seres), sino totalmente divino en sus manifestaciones o personas. Por eso, el Espíritu no es Dios inferior, sino totalmente divino: «Es Señor y Dador de vida, procede del Padre; con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria; habló por los profetas». Esto es el Espíritu: aliento de Dios, respiración, aire, del mundo y del hombre: alientan juntos, comparten existencia. Actúa especialmente en profetas y justos, dadores de vida, y en Jesús, ungido del Espíritu (= Cristo). Es Santo, siendo universal: latido cordial de pueblos y religiones, riqueza de Dios, para pobres y excluidos. Es Pentecostés, celebración compartida: lenguas y pueblos, familias e individuos, culturas y razas, regalándose vida, Aire que inspiran y expiran, conspirando todos, gratuita, creadoramente, muriendo cada uno, para que existan todos. Es Dios, principio y meta, que a nadie excluye, distinguiendo a todos: en él vivimos, nos movemos y somos, en libertad compartida y esperanza de resurrección.

Cf. J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1986; I. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990.

## ESPOSO/A

( $\rhd$  amor, Oseas, Ashera, Baal, bodas). El tema de Dios como esposo-esposa forma parte de la religión cananea, que el Antiguo Testamento ha combatido, pues el Dios Yahvé de los israelitas no es esposo ni padre, sino Señor trascendente. Pero, en un momento dado, algunos profetas como Oseas (y después Jeremías y la escuela de Isaías) han concebido también a Dios como Padre-Esposo del pueblo, creando una de las imágenes más poderosas de la tradición bíblica. Esa imagen, recreada en un contexto distinto por el Cantar\* de los Cantares, ha llegado al Nuevo Testamento, donde influye en algunas parábolas o comparaciones de Jesús (cf. Mc 2,19; cf. Mt 25,1-13) y en las tradiciones de Pablo (2 Cor 11,2) y de Juan (cf. Jn 2,1-11). El signo ha culminado en las bodas finales del Apocalipsis y en la parénesis

matrimonial de Ef 5,21-33. Desde esa base se pueden distinguir dos líneas.

(1) *Línea no patriarcalista*. El Apocalipsis presenta el final de la historia en forma de bodas de la humanidad con el Cordero de Dios (cf. Ap 19,7,9); el Cordero-Esposo es el mismo Cristo vencedor; la Novia es la misma humanidad (antes mujer celeste: cf. Ap 12,1-3), luego Iglesia perseguida, que aparece al fin como novia del Cordero, adornada y preparada (cf. Ap 21,2,9) para el despliegue final de la historia, que se funda en el amor de un Dios que se vincula para siempre con los hombres, sin superioridad de varones sobre mujeres, ni viceversa; todos, varones y mujeres, son esposa del Cristo-Cordero (cf. Ap 21-22). El Apocalipsis no aplica al hombre el simbolismo del *Esposo-Cristo* y a la mujer el de la *esposa-humanidad* (o Iglesia), sino que los motivos principales de su trama quedan a nivel simbólico y pueden atribuirse por igual a varones y mujeres (sin la diferencia entre sexos que parece introducir Ef 5). El Esposo no actúa como varón (en una línea que podría desembocar en el patriarcalismo de una Iglesia donde sólo son jerarcas los varones), sino como Cordero, animal sacrificado (Ap 21-22). Lo mismo podemos decir de Mc 2,19 y de Jn 2,1-2; ni en uno ni en otro caso se aplica a un esposo humano el símbolo del Cristo esposo.

(2) *Línea patriarcalista*. En contra de la visión anterior, que se aplicaba por igual a varones y mujeres en su relación con Cristo, Ef 5,21-33 ha querido aplicar la imagen de las bodas finales al mismo matrimonio de un hombre y una mujer, dentro de la Iglesia, pero de tal forma que el hombre (signo de Cristo) tiende a presentarse como más elevado que la mujer (signo de la Iglesia). Eso significa que Ef 5 ha interpretado el tema del esposo-esposa en un contexto patriarcalista (o al menos con riesgo de patriarcalismo), presentando al esposo como a Cristo-cabeza y a la esposa como Iglesia-cuerpo, dentro de una perspectiva jerárquica de la relación entre los sexos. Lo que en Ef 5 no es más que una imagen se ha convertido más tarde en ley y principio de derecho dentro de algunas iglesias, avalando de esa forma el dominio patriarcal y esponsal de los varones sobre las mujeres.

Cf. X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997; *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## ESTADO, SOCIEDAD CIVIL

(*↗ denario, economía, poder*). En el comienzo de la historia bíblica no existía separación entre el orden civil (Estado) y el religioso (comunidad creyente). La separación y lucha entre esos planos (hacia el final del tiempo de la comunidad del templo\*) ha conducido a las tensiones de la apocalíptica\*, donde un tipo de comunidad creyente se rebela, en clave simbólica, en contra de un Estado interpretado como demoníaco. El judaísmo de Esdras\* y Nehemías, lo mismo que más tarde el de Ester\* y el del libro de la Sabiduría\*, se interpretan ya como una comunidad religiosa que vive en paz dentro de un Estado más amplio, al que quiere ofrecer una ayuda, en línea de sabiduría. En esa perspectiva se sitúa, con variantes, el Nuevo Testamento: Jesús acepta el valor del César (con su denario), pero sitúa las cosas de Dios en otro plano; lo mismo hace Pablo en Rom 13, donde supone que el Estado puede y debe apelar en su plano a la espada. Por su parte, el Apocalipsis interpreta el Estado como diabólico. Sea como fuere, todos ellos piensan, en el Nuevo Testamento, que la verdad del hombre no se realiza y despliega en un plano de Estado político, sino de comunicación gratuita de la vida. En esa línea, se puede afirmar que el Nuevo Testamento ofrece una antropología política (= social), pero no estatal.

## ESTATUA IDOLÁTRICA

(Dn 2-3) (*↗ Daniel, apocalíptica, metales, vivientes*). La Ley israelita prohibía los ídolos (idolatría\*), porque enmascaraban la grandeza de Dios, convirtiéndole en una realidad del mundo. Ídolo es todo aquello que divinizamos, como algo objetivo. En sentido superficial, los ídolos son estatuas de dioses y diosas. Pero, en sentido más profundo, desde la perspectiva israelita, son signos de un poder que se absolutiza y que esclaviza a los hombres. Desde esta base se entiende la doble versión de la historia de la estatua de Nabucodonosor.

(1) *Visión del rey. La estatua en el sueño* (Dn 2). El texto comienza presentando la estatua como una visión: es algo que el rey ha visto y que no sabe interpretar. Sólo Daniel, el vidente judío, logra entender la visión, convirtiéndola en palabra: «Tú, rey, viste una visión: una estatua majestuosa, una es-

tatua gigantesca y de un brillo extraordinario. Tenía la cabeza de oro fino, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro mezclado con barro. En tu visión una piedra se desprendió sin intervención humana, chocó con los pies de hierro y barro de la estatua y la hizo pedazos» (Dn 2,31-35). Éste es el sueño del rey, su verdadero pensamiento: él quiere convertirse en Dios, quiere presentarse como Señor total de la tierra, recapitulando en sí mismo todos los reinos de la historia, que forman una inmensa estatua de poder, una especie de monumento elevado a su grandeza. Ciertamente, el texto evoca también otros rasgos: la sucesión de los imperios, en sentido descendente, desde la primera edad de oro a la edad actual del hierro (babilonios, persas, Alejandro Magno, seléucidas de Siria). En esa progresión lo que se pierde en dignidad (cada reino es menos noble que el anterior) se gana en poder de destrucción (cada reino es más violento). Así, la estatua idolátrica aparece como una especie de máquina de dominar y de matar, dispuesta a imponer su terror sobre toda la tierra. Pero hay dos problemas: la estatua tiene pies de barro y en la colina, por encima de ella, hay una piedra, algo que el poder no ha logrado dominar, como un canto rodado que los arquitectos de este mundo no tienen en cuenta porque es despreciable (cf. Sal 118,22; Mc 12,10). Esa piedra «no viene de manos humanas», no representa a los poderes de la historia, sino que viene de Dios. Pero, al mismo tiempo, ella expresa y representa a los pobres y necesitados de este mundo, a los expulsados y aplastados por la gran potencia del imperio de oro-plata-bronce-hierro que domina sobre los pueblos. Los marginados de la estatua son en el tiempo de Daniel los pobres de la tierra de Israel, amenazados por los reyes helenistas de Siria, que han logrado tener supremacía sobre Oriente y quieren imponer su ley-religión en Israel, como saben las historias de los macabeos\*. Pues bien, nuestro texto afirma que la pequeña piedra destrozaría la gran estatua del poder: Dios no necesita poderes mundanos, sino que él actúa a través de la impotencia y sufrimiento de la tierra, como sabe todo el judaísmo y, de un modo especial, el mensaje de Jesús.

(2) *Política del rey. La estatua real (Dn 3)*. En el capítulo anterior (Dn 2), la estatua era un sueño, algo que el rey presentaría y no sabía, necesitando la ayuda del sabio Daniel para comprender su sentido. Pues bien, este nuevo capítulo del libro (añadido más tarde) ha reelaborado el tema, presentando a la estatua como signo real de poder absoluto del rey, que se diviniza a sí mismo, enfrentándose así al Dios verdadero. «El rey Nabucodonosor hizo una estatua de oro, de treinta metros de alta por tres de anchura, y la colocó en la llanura de Dura, provincia de Babilonia. Mandó convocar a los sátrapas, ministros, prefectos, consejeros... para que acudieran a la inauguración de la estatua. Se reunieron todos y el heraldo proclamó: A todos los pueblos, naciones y lenguas... Cuando oigáis tocar la trompa, la flauta, etc., os prostraréis para adorar la estatua que ha erigido el rey Nabucodonosor. El que no se postre será arrojado en un horno de fuego encendido» (Dn 3,1-6). El poder imperial exige adoración. Sobre la gran llanura de la tierra ha elevado su signo, como único Dios de la tierra. Vienen todos y adoran, porque todos comen y medran cultivando la religión del Estado. Pero unos jóvenes hebreos se niegan, rechazando esa liturgia del poder, y son arrojados al horno de fuego ardiente donde permanecen, cantando la grandeza de Dios, llenos de salud y de felicidad (canto\* de las criaturas). Conocen a Dios y su conocimiento les libera de toda sumisión del mundo. Conocen a Dios al arriesgar la vida en favor de la justicia, al dar testimonio de libertad, mostrando que el poder de Dios está por encima de la idolatría del Estado. Éste es el signo de los tres jóvenes del horno, que pueden cantar y cantan uno de los himnos más hermosos de la historia religiosa de los hombres. Sometidos al fuego, viviendo en el subsuelo, ellos pueden mirar hacia la altura y allí descubren el misterio de Dios que se desvela en el cielo y en el agua, en el sol y en la luna, en los fríos y calores, en la brisa y la tormenta (cf. LXX Dn 3,51-90). Sólo aquellos que no se dejan dominar por la idolatría del poder tendrán los ojos limpios para ver a Dios entre las cosas.

Cf. M. NOTH, «Concepto de historia en la apocalíptica veterotestamentaria», *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985, 213-234.

## ESTEBAN

(*↗ templo, helenistas*). Era el primero de los Siete, que habían entendido el Evangelio como experiencia de servicio a los huérfanos y viudas (Hch 6,1-3), promoviendo así la apertura del Evangelio, superando los límites de la ley nacional israelita. Posiblemente había conocido a Jesús en los días finales de su ministerio en Jerusalén, pero su memoria está vinculada a la experiencia pascual de la «iglesia helenista» de Jerusalén. Su visión mesiánica y su obra misionera suscitó un fuerte rechazo: los judíos más conscientes de su diferencia «religiosa» se sienten amenazados y reaccionan persiguiendo y matando a Esteban, representante de los Siete. «Esteban, lleno de gracia y poder, realizaba grandes prodigios y señales en medio del pueblo. Unos cuantos de la sinagoga llamada de los libertos, oriundos de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia, se pusieron a discutir con Esteban, pero no logrando hacer frente al espíritu con que hablaba, sobornaron a algunos para que dijeran: Le hemos oído pronunciar blasfemias contra Moisés y contra Dios. Alborotaron al pueblo, a los ancianos y a los escribas, agarraron a Esteban por sorpresa y lo condujeron al Consejo, presentando testigos falsos que decían: Este individuo no cesa de hablar contra el Lugar santo y contra la Ley. Le hemos oído decir que ese Jesús el Nazareno destruirá este lugar y cambiará las tradiciones que recibimos de Moisés» (Hch 6,8-14).

(1) *La provocación de Esteban*. Aunque el texto diga que los testigos eran falsos, sus acusaciones eran probablemente ciertas. Parece que Esteban se había mostrado crítico ante el templo y ante un tipo de interpretación particular de la ley israelita. Todo nos hace suponer que, partiendo quizá de tradiciones judías anteriores, radicalizadas por Jesús, había llegado a la conclusión de que el templo no formaba parte de la esencia de Israel: era preciso abandonarlo, superando un culto que encerraba al pueblo en un círculo sagrado de observancias religiosas. En este contexto podemos afirmar que «iba en contra de la Ley» y que su rechazo del templo estaba vinculado a su opción a favor de las mesas y las viudas. La verdadera presencia de Dios, lo que vincula a los creyentes y les abre de un modo católi-

co a todos los hombres, no es un edificio religioso, regulado por leyes de separación sagrada, sino la solidaridad con los excluidos. Esto que separa a Esteban de otros judíos es algo absolutamente revolucionario, pero al mismo tiempo tradicional, pues se entronca con la mejor experiencia israelita. Muchos judíos destacaban el valor del Templo y de la Ley para salvaguardar su identidad social y religiosa: eran elegidos de Dios y debían esforzarse por destacar esa elección y esa exigencia, a través de distinciones y ceremonias religiosas. Esteban no rechaza la historia santa de Israel ni el contenido de sus tradiciones; pero añade que esa historia y tradiciones han de abrirse a todos los hombres, en la línea de los huérfanos\* y viudas (de los extranjeros y exiliados), como sabía la más antigua Ley de Israel (cf. Ex 20,20-22; Dt 10,18; 14,29; 16,11-14). Por eso considera negativo y superado todo aquello que separa, que limita a Israel frente a otros pueblos: un tipo de templo y de leyes nacionales. Por eso tienen razón los testigos cuando dicen que blasfema contra el templo y contra las tradiciones de Moisés. Lógicamente, los representantes del Templo oficial (particular) se sienten amenazados, como si perdieran sus cimientos. No es de extrañar que reaccionen de un modo explosivo. Esteban les ha combatido con la palabra y la denuncia mesiánica, porque quiere abrir caminos y ofrecer espacios de comunicación, con un tipo de violencia profética (verbal), que se funda en el mensaje básico de Jesús y de Israel. Los sacerdotes responderán con la violencia sacrificial o de sangre, que es la única que ellos controlan. En ese contexto evocamos el discurso de Esteban (Hch 7,2-53), con sus dos grandes acusaciones.

(2) *Acusación de Esteban: rebeldías de Israel.* Tras un prólogo donde cita de forma positiva la llamada de Abrahán y su promesa (Hch 7,2-8), Esteban condensa la historia de Israel en dos ciclos o episodios de rechazo, en contra de Dios y de sus enviados, según la tradición del deuteronomista. *Un primer ciclo* de rechazo se expresa en la historia de José (Hch 7,9-16). Movidos por la envidia, los patriarcas de Israel se alzaron en contra de su hermano y le vendieron a extraños (como los nuevos jefes de Israel han vendido a Jesús a Pilato). Pero Dios estaba con José, lo

sacó de la cárcel y lo engrandeció y lo convirtió en el salvador de sus hermanos, que tuvieron que acogerse a su protección. Un segundo ciclo, más extenso y completo, ha recogido el rechazo de Moisés (Hch 7,17-43), que empezó a ofrecer su ayuda a los hebreos oprimidos (matando al opresor egipcio), pero éstos, sus hermanos, aplastados y humillados en la cárcel de Egipto, bajo el peso de trabajos forzados, no lo reconocen ni lo aceptan (Hch 7,23-29). Pues bien, ese rechazo va creciendo y se ratifica a lo largo de Éxodo: con la ayuda de Dios y con prodigios portentosos Moisés libera al pueblo, para que pueda ser fiel a la alianza de Dios y a la vida fraterna (en libertad, sin opresión egipcia), pero el pueblo en su conjunto le rechazó, entregándose al culto de los ídolos (Hch 7,35-40).

(3) *El templo como idolatría.* Esteban asume una tradición profética de Israel, que ha criticado un tipo de culto (e incluso todo culto del templo) como contrario a la justicia social y a la fraternidad. Pues bien, el último de los grandes críticos del templo (rechazado igual que José y Moisés) ha sido Jesús, cuyo mensaje asume aquí Esteban. Lógicamente le acusan de atentar contra el templo y sus leyes (privilegios). Él responde destacando el carácter perverso del templo que ha servido para legitimar un tipo de injusticia y división humana, como sabía ya el profeta: «Mi trono es el cielo, la tierra el estado de mis pies. ¿Qué templo podréis construirme –dice el Señor– o qué lugar para que descanse? ¿No ha hecho mi mano todo esto?» (Is 66,1-2: cita en Hch 7,49-50). El templo es según eso un edificio simplemente humano, alzado en contra de la voluntad de Dios y de su palabra. No es obra de Dios, sino de manos humanas (*kheiropoiêtos*, lo mismo que los ídolos: Hch 7,48). Aunque no lo diga de manera expresa, el contexto del discurso vincula la edificación del templo de Jerusalén con la fabricación del becerro en el desierto (Hch 7,41-43.44-50). No se podía haber dicho una palabra más dura dentro de un entorno sacerdotal. Al condenar el templo de Dios como lugar de idolatría y principio de opresión, Esteban está rechazando todo el sistema religioso israelita. Así culmina su mensaje. En contra del templo, que él interpreta y entiende como estructura opresora, ha

elevado Esteban la religión verdadera, que se centra en la acogida a los encarcelados y expulsados de la sociedad. Hay todavía más. Después de haber expuesto el ciclo de pecados-rechazos de Israel (contra José, Moisés y Jesús), que culminan en la idolatría del templo (entendido como becerro), Esteban cierra su discurso con una acusación impresionante: «¡Rebeldes, infieles de corazón y reacios de oído! Siempre resistís al Espíritu Santo, lo mismo que vuestros padres. ¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo y a él lo habéis traicionado y asesinado vosotros ahora; vosotros que recibís la Ley por mediación de ángeles y no la habéis observado» (Hch 7,51-53). Ésta es la voz de un profeta como Isaías o Jeremías, no la de un escriba o místico intimista. Es la más dura, más hiriente, que ha podido escucharse en el ámbito del templo. Pero es sólo una voz y busca conversión: un cambio social y personal. Esteban quiere que los magistrados de Israel puedan superar su sacralidad violenta y renuncien a sus privilegios, para iniciar el verdadero camino mesiánico, desde los pobres y las viudas. Así les acusa porque no han cambiado: no han borrado sus errores, no han superado sus culpas, sino todo lo contrario: han ratificado su maldad rechazando a Jesús, que ahora aparece como verdadero representante de una Ley más alta que los judíos defensores del templo (sus acusadores) no han cumplido.

#### (4) *Desenlace y muerte de Esteban.*

De esa forma se repite el tema del juicio de Jesús, al que acusaron de atentar contra el templo, mientras él respondía apelando al Hijo del Hombre, es decir, a la humanidad reconciliada (cf. Lc 22,66-71; Mc 14,55-64). Los representantes del sistema sacral de Israel «se recomían y rechinaban con los dientes», expresando de forma violenta su ira contra Esteban, porque destruía los cimientos de su religión particular y les ha dejado sin apoyo sobre el mundo. Por el contrario, Esteban, que resplandecía como un ángel (cf. Hch 6,15), eleva su voz y proclama ante todos que está viendo la gloria de Dios y a Jesús alzado su derecha: «¡Veo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre en pie a la derecha de Dios!» (Hch 7,54-57). Ésta es su verdad, la religión uni-

versal del Cristo, que ya no habita en el templo, sino en los hombres necesitados, de manera que está en pie, ante Dios, asumiendo la suerte de todos los hambrientos y expulsados, enfermos y encarcelados de la historia (como aparece en Mt 25,31-46). Lógicamente, los acontecimientos se precipitan. Como los antiguos profetas de Israel, Esteban ha condenado la religión impositiva de los magistrados de su pueblo, defendiendo así, desde la tradición de Israel, la causa de los hambrientos, huérfanos y viudas. Los magistrados del templo podrían haber reaccionado con indiferencia, despreocupándose de Esteban y sus acusaciones, dejándole hablar como quisiera, pues no era más que un loco, como Jesús, hijo de Anano, en la guerra del 67-70 (cf. Flavio Josefo: *BJ* VII, 12). También habrían podido convertirse, aceptando el mensaje de Esteban (de Jesús), como hicieron los ninivitas, según el libro de Jonás\*, para iniciar un movimiento de conversión universal. Pero, conforme a la lógica del sistema, ellos se han sentido impotentes y han respondido con violencia, matando al profeta de Jesús.

Cf. J. A. FYTZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles* I, Sígueme, Salamanca 2003; M. HENGEL, *Between Jesús and Paul*, SCM, Londres 1983; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, El Almendro, Córdoba 1989; J. ROLOFF, *Hechos de los apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984; M. H. SCHARLEMANN, *Stephen: A singular Saint*, AnBib 34, Roma 1968.

## ESTER

(↗ *Judit, Purim*). Libro bíblico y mujer israelita, la única que lleva en la Biblia el nombre de reina. Ella aparece como favorita del rey pagano de Persia (del mundo entero) y como salvadora de su pueblo. Todo nos permite suponer que su figura pertenece al folclore e imaginación religioso-política de un pueblo que ha buscado apasionadamente la supervivencia en situaciones adversas.

(1) *Introducción. Ester y Judit.* El mismo nombre Ester/Esther alude a la diosa Reina de los cielos (Ishtar-Ashtartu\*) que Jeremías había condenado (Jr 44,17-25). Es posible que los judíos de la diáspora de Babilonia hayan inventado su figura, en el siglo II a.C., convirtiéndola en reina del imperio, sien-



do israelita fiel y salvadora de los judíos. Dentro del relato, la función de Ester resulta paralela (estructuralmente semejante) a la de Judit\*, pero los mismos nombres evocan caminos diferentes. *Judit* era judía sin más (pues eso significa el nombre): mujer que está libre de todo riesgo de contaminación, luchadora que corta la cabeza del general enemigo y mantiene la pureza del pueblo israelita. Por el contrario, *Ester* es la judía de la diáspora que pacta con el imperio, llegando a casarse con el gran Asuero, aceptando el sistema para transformarlo, poniéndolo al servicio de la identidad de su pueblo. Judit, la luchadora, mataba al representante del rey perverso. Ester, la pactista, aconsejada por su tío Mardoqueo (de nuevo un nombre relacionado con Marduk\*, Dios de Babilonia, en pareja con Ester/Isthar, la diosa), prefiere casarse con el rey, para ponerlo al servicio de la causa judía.

(2) *Trama. Una historia de mujeres.* Estrictamente hablando, ella no es reina judía (los judíos no conocían tal figura), sino una simple creyente que acepta ser reina del imperio, para bien de su pueblo. La trama de su historia, vinculada a los Purim, a las «suertes» de Dios y a la liberación del pueblo, comienza con su coronación. El rey Asuero ha rechazado a Vasti, reina anterior, porque ella se ha negado a bailar (¿desnuda?) ante los dignatarios de su corte. Esos dignatarios buscan para el rey una nueva esposa (reina favorita), bella/deseable y obediente a sus mandatos, entre todas las mujeres del imperio, fijándose sólo en su belleza externa: «En el año séptimo del reinado de Asuero..., llevaron a Ester al palacio real, al rey Asuero, y el rey la amó sobre todas las mujeres y ella consiguió ante él más gracia y favor que todas las doncellas y él colocó la corona real sobre su cabeza y la proclamó reina en lugar de Vasti» (Est 2,17). Ester no actúa como madre *gebira\** (no es bendita por el fruto de su seno), ni como guerrera (no seduce y mata al enemigo como Yael\* y Judit), sino como amante, que excita el deseo del rey al servicio de su pueblo. Han buscado para el monarca una reina que sea bella de cuerpo y obediente de espíritu, un ejemplo para todas las mujeres sometidas del imperio, a diferencia de Vasti, «mala» reina que se atreve a ser autó-

noma, rechazando la sumisión sexual que el rey le pide a los ojos de toda la corte. Pues bien, Ester empieza siendo una mujer sumisa, quizá en provecho propio (para elevarse como reina). Pero luego, encauzada por su «tío» Mardoqueo, el buen judío, ella va transformando la sumisión en audacia arriesgada, poniendo su encanto femenino al servicio de la salvación de su pueblo. El relato parece estar escrito con fuerte ironía, para mostrar la metamorfosis de Ester. Lo cierto es que ella logra transformar la voluntad del rey, haciendo que salve a los judíos y mate, sin guerra exterior, por persecución interna y campaña de exterminio, a los enemigos del pueblo.

(3) *Ester, seductora a favor de su pueblo.* Estamos ante un nuevo tipo de guerra: no hace falta la audacia de Yael\* que empuña la clavija, ni la astucia de Judit que degüella a Holofernes borracho. Ester interviene y decide esta guerra a través de una fuerte presión afectiva, logrando que el rey dicte, en estricta legalidad, una sentencia de muerte contra todos los antijudíos del imperio (Est 7-8). Ester es seductora, mujer atrayente que es capaz de conseguirlo todo en la medida en que fascina al Gran Rey con sus encantos corporales y el despliegue graduado, astuto, de sus peticiones. No puede nada por sí misma, pero todo lo puede y lo consigue utilizando la atracción que el rey siente por ella. Van a exterminar a los judíos, «enemigos de la raza humana», porque siguen leyes propias, no las leyes de todos los pueblos. Está escrito el edicto que fija su matanza, pero Ester interviene ante el rey, ofreciéndole un banquete: «Y preguntó el rey a Ester..., en la bebida: ¿Qué es lo que pides, reina Ester, y se te dará? ¿Qué es lo que deseas, incluso la mitad del reino, y se te concederá? Y respondió la reina Ester y dijo: si he hallado gracia ante tus ojos, oh rey, y si le parece bien al rey, déseme mi vida, por mi petición, y la de mi pueblo por mi deseo» (7,2-3). Ester es reina (cf. 2,22; 4,4; 5,2.3.12; 7,5.7.8; 8,1.7; 9,12.29.31) y no tiene que matar como Yael o Judit. Ella se limita a influir como mujer en el marido, para que invierta la sentencia ya dictada y mande exterminar a los enemigos de los judíos.

(4) *Conclusión. La fiesta de Purim.* De esa forma, como mujer atractiva

(seduce al rey del mundo) y como creyente (busca el bien de los judíos), Ester consigue por decreto la libertad nacional y el exterminio de los enemigos: «Redactaron un documento en nombre del rey Asuero, lo sellaron con su sello y despacharon las cartas por correos montados en caballos velocísimos... En dicho documento el rey concedía a los judíos de todas y cada una de las ciudades el derecho a reunirse y defenderse, a exterminar, matar y aniquilar a cualquier gente armada de cualquier raza o provincia que los atacara, incluso a sus mujeres y niños, más el derecho a saquear sus bienes en todas las provincias del rey Asuero... Y los judíos pasaron a cuchillo a sus enemigos, matándolos y exterminándolos. Hicieron con ellos lo que quisieron» (Est 8,11-12; 9,5-6). Así lo celebran los judíos en la fiesta de los Purim\*.

(5) *Una reina israelita*. El libro de Ester representa, de manera paradójica y providencial, una de las culminaciones simbólicas de la historia bíblica. No ha existido dentro de Israel lugar para la reina, ni en clave immanente (de realeza femenina humana), ni en clave trascendente (de realeza femenina divina). El Dios rey de Israel hacía imposible el surgimiento de una divinidad femenina dentro de su entorno. Pero eso no ha impedido que surja en la imaginación religiosa israelita una reina «mediadora», una mujer que aparezca como intermediaria entre la furia del gran Rey (siempre inaccesible) y la vida amenazada de los pobres israelitas. Ester, reina mediadora, aparece como objeto de deseo del rey (que se pone en sus manos al amarla) y también como abogada y protectora de su pueblo. De esa forma se mantiene abierta en ambas direcciones, sin dividirse por ello: tiene acceso al rey, puede siempre influenciarle con su fuerza de atracción, con su belleza; al mismo tiempo, se mantiene vinculada al pueblo, a cuyo servicio actúa. De esa forma es garantía de victoria para los israelitas: mientras ella exista en la imaginación de los judíos, la vida de éstos se encuentra asegurada: podrán cambiar el edicto del gran rey, alcanzarán la buena suerte en los Purim, matarán a los adversarios. A través de la fiesta popular de los Purim, la figura de Ester ha pervivido y pervive en la memoria israelita, como una de las he-

roínas e intercesoras del pueblo. Por eso se le sigue llamando la reina. En ese sentido, ella ha podido presentarse, para muchos católicos, como signo de la realeza cristiana de María.

Cf. C. A. MOORE, *Ester*, Doubleday, Nueva York 1971; J. VÍLchez, *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1998.

## ESTÉTICA Belleza en la Biblia

( $\nearrow$  *arte, parábolas*). Se ha dicho que los griegos han sido los creadores del arte de Occidente y los judíos los creadores de la moral. Aceptando sólo en parte esa distinción, pensamos que hay una belleza israelita que se expresa como palabra en el tiempo, superando el nivel de las figuras y representaciones en que se ha movido de manera preferente el arte griego. Sin duda, los israelitas se han sentido fascinados por los ídolos (iconos bellos, como los que esculpieron los grandes artistas griegos), pues, de lo contrario, no los habrían prohibido. También ellos querían fabricar a Dios, para así fabricarse a sí mismos, como seres eternos (ideas, estatuas), en actitud de titanismo que diluye las fronteras de lo divino y de lo humano. También ellos habrían querido «robar» el fuego de los dioses (como Prometeo) y adueñarse del mismo ser divino, para manipularlo y hacerse así divinos. También ellos querían encerrarse en unos mandamientos fijados para siempre, de un modo social, concretados en unas instituciones de poder que distinguen y definen lo que es bueno y lo que es malo. Pero la voz de los profetas les hizo descubrir que esos intentos eran en el fondo suicidas, pues les entregaban en manos de una falsa eternidad, reflejada en las ideas vacías y en las estatuas muertas, destruyendo su más honda verdad como hombres libres en la historia. Por eso, el arte israelita se puede entender como expresión de una esperanza creadora que se refleja en la misma vida de los hombres, concebidos como imagen de Dios. *El arte griego es más propio de los ojos* que reposan en una estatua divina, descubriendo en ella el orden eterno de la realidad. Éste es el arte que se expresa en los rasgos armónicamente perfectos de Apolo o Atenea, en los que encontramos y adoramos lo que siempre somos, en

eterna juventud y belleza, por encima del cambio de los tiempos, por encima de la muerte. Los griegos nos han educado para superar el miedo de la muerte, descubriendo y venerando la eternidad divina de los grandes valores de la belleza y la justicia, fijando así, a través de esos valores, el bien y el mal, por encima de la existencia limitada de los hombres en la historia. *El arte israelita es más propio del oído* que escucha sin cesar palabras nuevas, renunciando a fijar lo divino en unos rasgos ya hechos. Por eso, abre al hombre hacia el futuro de sí mismo, en un camino arriesgado y bellissimo de vida, en el que nunca se puede «fijar a Dios», ni distinguir de un modo inmutable lo que es bueno y es malo. El arte israelita nos lleva a descubrir y asumir la finitud de nuestra vida, siempre en camino, haciendo que aceptemos nuestra propia diferencia, pues nada de aquello que pensamos (imagen) o hacemos (ley) es definitivo, presencia de Dios. Esta oposición entre el poeta griego de los ojos y el profeta israelita del oído es, sin duda, aproximada, pero nos ayuda a situar la vida y obra de Jesús, poeta y profeta, que supera la eternidad engañosa de la idea (que es como estatua donde el tiempo se ha parado) y nos lleva a la vida que se da y que triunfa allí donde asumimos la verdad concreta del tiempo, que es vida en medio de la muerte. Esa verdad del tiempo se expresa en la gratuidad y el servicio a los pobres. El arte de Jesús estará abierto a los pobres, rompiendo todos los sistemas de seguridad social; será experiencia de vida regalada y de resurrección.

Cf. E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960; A. J. HESCHEL, *Los profetas* I-III, Paidós, Buenos Aires 1973; W. F. OTTO, *Los dioses de Grecia*, EUDEBA, Buenos Aires 1973.

## ESTRUCTURALISMO

(↗ *crítica bíblica*). El método estructuralista ha sido muy empleado en el estudio de la Biblia, sobre todo en el ámbito francófono, en los últimos treinta años. Este método utiliza elementos de semiótica y semántica y analiza el texto como un todo lleno de sentido, donde los diversos componentes se iluminan entre sí, dentro de una lógica que viene dada por la referencia mutua de

los signos y temas en el conjunto. Deja a un lado los componentes exteriores (autor, historia del surgimiento) y analiza el texto en sí, como un todo bien estructurado, conforme a leyes que el mismo texto manifiesta. Un método de este tipo es muy importante para el estudio de una obra como la de Lucas (Lc-Hch), porque el mismo autor afirma, al comienzo de su evangelio: «después de haber investigado con diligencia todas las cosas desde su origen, he querido escribírtelas por orden, excelentísimo Teófilo, para que conozcas bien la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido» (Lc 1,34). Eso significa que, a su juicio, el orden de la narración está vinculado a la verdad de su contenido. Eso significa que la estructura del texto va siguiendo las líneas de fuerza de la narración. Pero ese método puede resultar aún más importante para textos que vinculan y ensamblan unidades temáticas: entre los ejemplos más claros del Nuevo Testamento está el evangelio de Mateo, con sus cinco discursos (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25) o los diversos momentos del argumento de Pablo en la primera parte de la carta a los Romanos (Rom 1-4), donde la verdad del texto resulta inseparable del orden y despliegue de sus diversos argumentos y contraargumentos. El análisis estructural puede incluir tres momentos: (1) Visión de conjunto del texto, entendido como unidad significativa. (2) Estudio detallado de cada sección, tomada por sí misma, destacando las implicaciones de contenidos y palabras. (3) Nueva visión de conjunto, que permite trazar las líneas básicas del contenido de un libro.

Cf. C. CHABROL y L. MARÍN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1979; D. MINGUEZ, *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2*, Instituto Bíblico, Roma 1976.

## ETERNO RETORNO

(↗ *Eclesiastés, historia, tiempo*). Los pueblos del entorno bíblico, y sobre todo las religiones de Oriente (de la India) parecen haber entendido al hombre como un ser que se encuentra inmerso en el eterno retorno de la vida, de manera que sus acciones carecen de identidad, pues todo vuelve a ser al fin lo mismo. En contra de eso, la Biblia supone que las acciones del hombre

deciden su futuro, pues su más honda verdad no está fijada de antemano, sino que el hombre mismo ha de trazarla con sus decisiones. En un caso (religiones orientales) no se podría hablar de historia. En el segundo hay en cambio una historia de la salvación, de tal forma que el tiempo culmina en el futuro (mesianismo\* israelita) o se centra ya en un momento del despliegue temporal de la humanidad (en Cristo). De todas maneras, esta distinción no puede tomarse como absoluta, pues también en las religiones de Oriente puede haber un lugar para la historia y en la Biblia hallamos también una experiencia muy significativa que está muy cerca de las visiones del eterno retorno. Nos referimos al *Eclesiastés*, que comienza así: «Generación va, y generación viene; mas la tierra siempre permanece. Sale el sol, y se pone el sol, y se apresura a volver al lugar de donde se levanta. El viento tira hacia el sur, y rodea al norte; va girando de continuo, y a sus giros vuelve el viento de nuevo. Los ríos todos van al mar, y el mar no se llena; al lugar de donde los ríos vinieron, allí vuelven para correr de nuevo» (Qoh 1,4-7). Van y vienen las generaciones (*dor*), mientras todo, simbolizado por la tierra (*ha'aretz*), permanece indiferente, quieto. Se rompe así el esquema israelita que interpreta la vida como historia. Qohelet supone, al menos en un determinado momento, que el proceso de las generaciones carece de orden, de manera que no se dirige hacia ningún futuro: no hay esperanza de que llegue algo distinto para el hombre. Aquí no existe lugar para el amor. No puede hablarse de vocación personal, ni de llamada peculiar de los israelitas: ellos son como los otros; aguantan y sufren su dolor entre los giros de un mundo donde todo se repite. Es como si el Dios personal desapareciera. En su lugar viene a elevarse una naturaleza donde, girando todo sin cesar, todo permanece igual. Es como si hubiera dos niveles de realidad: uno de cambio incesante en lo externo; otro de quietud en lo profundo: gira el sol en círculos iguales de días y de años, de manera que todo cambia, pero todo se mantiene igual en medio del proceso, en gesto de eterna indiferencia. Giran los vientos sin cesar y nunca son lo mismo; pero en el fondo de sus giros, el tiempo del

conjunto permanece siempre igual, indiferente a los deseos y problemas de los individuos. Giran los ríos: nace y muere sin cesar el agua; pero permanece idéntica a lo largo de sus largos giros. Sobre ese modelo ha entendido Qohelet nuestra vida. Somos río que no acaba en ningún mar, pues volvemos a nacer siempre de nuevo. Una experiencia cósmica parecida ha conducido a muchos griegos a postular la inmortalidad: hay algo en nosotros que desborda el nivel de los giros agobiantes de la tierra; somos alma supracósmica caída; podemos y debemos volver hacia la altura de Dios donde no existen ya más cambios. Una visión como ésta lleva a muchos orientales (hindúes y budistas) a postular una doctrina de reencarnaciones: giran nuestras vidas (nuestra propia realidad) con este mundo; así mueren y se vuelven a encarnar; pero ellas pueden liberarse al fin de esa cadena, de esa rueda, llegando al mar sin cambio y sin dolor que es lo divino. La solución que ofrecen esos griegos y orientales resulta lógica, pero Qohelet no la acepta y por eso sigue siendo paradójicamente israelita. Después de haber dicho lo que dice sigue confiando en un Dios personal que dirige la historia de los hombres.

Cf. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1968; J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; P. ZAMORA, *Fe, política y economía en Eclesiastés*, Verbo Divino, Estella 2002.

## EUCARISTÍA

### 1. Presentación y textos

(*λ bendición, comida, alimentos, Jesús, gracia*). La eucaristía o acción de gracias vinculada a la entrega de Jesús, que se expresa en el pan compartido, constituye el misterio o signo fundamental del cristianismo. Ella expresa el sentido e identidad del mensaje y de la vida de Jesús, que se centra en el pan y el vino de la vida que se celebra y comparte de un modo mesiánico.

(1) *Terminología. Eucaristía y eulogía*. Son las palabras básicas de la liturgia cristiana, vinculadas a la tradición israelita. La *eulogía* (en hebreo *berakah*, de *barak*) se encuentra muy enraizada en la liturgia y experiencia antigua de Israel, donde se vincula no sólo con las bendiciones de Dios a los

hombres, sino también con las de los hombres a Dios. Por el contrario, el término *eukharistia* aparece sólo en los textos más tardíos y sólo en la Biblia de los LXX. En el Nuevo Testamento, en principio, esas dos palabras pueden resultar intercambiables, como supone el relato de la multiplicación de Mc 8,1-10, donde se dice que Jesús toma el pan y, dando gracias (*eukharistêsas*: 8,6), lo partió y lo dio a sus discípulos, para que los repartieran a la gente, añadiendo después que tomó los peces y bendiciendo (*eulogêsas*: 8,7) mandó que los repartiesen. Así se ha establecido un paralelo entre eucaristía (sobre el pan) y *eulogía* (sobre los peces). De todas formas, el uso de las palabras puede ser variable, como muestra el hecho de que en la primera multiplicación Marcos sólo ha empleado una palabra (*eucaristía*: Mc 6,41), mientras que Mateo emplea en cada multiplicación una distinta: *eulogía*, bendición, en la primera (Mt 14,19) y *eucaristía*, acción de gracias, en la segunda (Mt 15,36). Por otra parte, tanto Mc 14,22-23 como Mt 26,26-27 emplean las dos palabras en un contexto ya directamente «eucarístico»: *eulogía* para el pan y *eucaristía* para el vino. Eso significa que las dos tienden a identificarse, aunque, estrictamente hablando, sólo a Dios se puede dar gracias; por eso, la eucaristía se dirige siempre a él. Por el contrario, la bendición puede (y debe) dirigirse a Dios, pero también a sus dones de la naturaleza o de la tierra, como indican muchos manuscritos de Mc 8,7, conforme a los cuales Jesús no habría bendecido a Dios sobre los panes, sino que habría bendecido directamente los panes, como dones de Dios. Desde una perspectiva israelita, resulta más significativa la *eulogía*, pues la mayor parte de las oraciones judías tienen forma de *berakah*, de manera que el gesto principal es el de bendecir a Dios. A pesar de eso, quizá por su vinculación con *kharis*, gracia, la palabra *eucaristía* ha terminado siendo dominante, de manera que es la única que aparece en Pablo (cf. 1 Cor 11,24) y en Lucas 22,19.

(2) *Última cena de Jesús, ¿cena pascual?* (pascua\*, muerte\*). La investigación exegética ha discutido intensamente el carácter pascual o no pascual de la Cena de Jesús (cf. Mc 14,12-32; Mt 26,17-35; Lc 22,7-34; Jn 13-17). Co-

mo seguiré diciendo, pienso que no fue una cena pascual estrictamente dicha, aunque se celebró en contexto de pascua. (a) *No fue cena pascual*. Algunos investigadores, partiendo de Jn 19,31-37, suponen que Jesús fue crucificado la tarde de la vigilia de pascua, es decir, en el momento en que se estaban matando en el templo los corderos, que los judíos fieles cenarían esa noche, como alimento y signo de liberación. En esa línea, 1 Cor 5,7b indicaría que la muerte de Jesús fue una especie de antítesis de la pascua tradicional judía. Lógicamente, la última cena, celebrada una noche antes, no pudo ser pascual (en sentido judío), sino cena de despedida amistosa y dramática. (b) *Fue cena pascual*. Otros, tomando en un sentido historicista la referencia de Mc 14,12 par (donde los discípulos le preguntan a Jesús dónde quiere celebrar la pascua), suponen que la última cena tuvo lugar en la misma noche de pascua, es decir, después que habían sido sacrificados los corderos en el templo. Eso significaría que Jesús comió el cordero al mismo tiempo que el resto de los fieles judíos, pero cambió de un modo significativo el rito antiguo, fijándose de un modo especial en el pan y el vino, a los que confirió un sentido nuevo, vinculado a su propia entrega por el Reino. Éstas son las opiniones principales, aunque hay otros autores que buscan soluciones intermedias, afirmando que había diversas dataciones de pascua, una oficial, otras de grupos marginales.

(3) *Última cena. Cena mesiánica*. Pienso que la última cena de Jesús fue una celebración de amistad y despedida mesiánica, no liturgia judía estricta de pascua. (a) Faltan en la Cena de Jesús tres elementos principales de la pascua (pan ázimo, cordero pascual, hierbas amargas). Sería asombroso que Jesús no hubiera aludido a esos signos de la tradición, si celebraba la Pascua judía: las hierbas amargas podían expresar su sufrimiento, el cordero su muerte, los ázimos el nuevo pan del Reino. (b) Las autoridades judías no querían que la muerte de Jesús aconteciera el día de la fiesta, como hubiera sucedido si la última cena fuera cena de pascua. Por otra parte, muchos elementos de la pasión resultan difíciles de entender en el caso de que la última cena y prendimiento se hu-

bieran realizado la noche de pascua: la reunión del Sanedrín o Consejo Sacerdotal a lo largo de esa noche de fiesta, la liberación de Barrabás al día siguiente (tendrían que haberle liberado para celebrar la pascua), los diversos movimientos de la gente (históricos o no), que serían contrarios al descanso del día de pascua: Simón de Cirene vuelve del campo, José de Arimatea compra una sábana, etc. Por todo eso, y por la forma en que Jesús asume y recrea los signos del pan y del vino, pensamos que se trata de una cena mesiánica, con rasgos pascuales (el entorno de la fiesta de pascua), pero también pentecostales, de agradecimiento y de nacimiento de la nueva comunidad mesiánica.

(4) *Relatos evangélicos. Sentido general.* El sentido de la última cena en los evangelios (y sobre todo en el de Marcos) ha de entenderse desde una perspectiva literaria y teológica: Marcos ha querido ejemplificar la oposición entre los discípulos (que se empeñan en comer la pascua judía, siguiendo fieles a las tradiciones rituales del pueblo: Mc 14,12) y Jesús, que les ofrece una comida distinta de aquella que le piden. Por eso, ha introducido la Cena en contexto de pascua judía, para indicar así mejor la novedad de Jesús frente a ella. Significativamente, la «celebración pascual» es una propuesta de los *discípulos*: quieren *sacrificar* la pascua al modo judío, es decir, formando con Jesús una comunidad limpia, de puros observantes. No han entendido la novedad del Evangelio y así, como representantes de la esperanza nacional israelita, proponen a Jesús que celebre la pascua. Ellos proponen y Jesús acepta, pero no para celebrar con ellos la gloria de la identidad ritual, de los puros judíos, sino para mostrarles, en el mismo centro de su comida, que van a rechazarle (Mc 14,18-21.27-31), mostrando así que esa pascua ha perdido su sentido, dentro de su mesianismo. El problema para Marcos no es histórico (no se trata de saber la noche exacta en que Jesús tomó su Cena), sino teológico: quiere mostrar la novedad de Jesús frente a la pascua judía. El camino de Jesús no ha culminado en una pascua ritual judía, sino todo lo contrario: en su fidelidad al Reino y en la entrega de su vida, que los discípulos tendrán que retomar desde Galilea (Mc 14,28),

abandonando el lugar de la pascua nacional judía que es Jerusalén. Por eso nos parece preferible la datación del evangelio de Jn, que supone que la última cena de Jesús no fue cena pascual, porque él fue crucificado precisamente en la víspera de la pascua, cuando empezaban a sacrificarse los corderos que debían comerse después.

(5) *Textos de institución* (Mc 14,22-24 par) (pan\*, vino\*). Pienso que la última cena (eucaristía\*) no puede entenderse de modo estrictamente pascual, sino como cena de despedida, de manera que en ella Jesús puede aparecer como iniciador de una *liturgia* que, por un lado, se arraiga en las tradiciones judías del pan y del vino y, por otro, queda vinculada a su propia entrega. Resulta actualmente arriesgado reproducir los diferentes momentos de esa Cena, pero podemos y debemos fijar su novedad, partiendo de unos símbolos básicos que Jesús no ha tenido que crear, pues estaban ahí: el pan y el vino de las grandes fiestas de las primicias, celebradas a lo largo del año, el pan y vino que diversos tipos de esenios compartían de un modo festivo, celebrando la presencia de Dios y esperando su manifestación futura. Jesús ha evocado el sentido de su vida en esos signos, que van más allá de la pascua judía (centrada en cordero, panes ázimos y hierbas amargas), descubriendo y expresando en ellos el sentido de su entrega por el Reino. Su gesto ha estado precedido por acciones y palabras muy significativas: a lo largo de su tiempo de mensaje, Jesús ha compartido el pan y el vino con los pecadores, ha multiplicado los panes y los peces en el campo, ha evocado el sentido de su vida en parábolas relacionadas con el tema (sembrador y viñador). Lo que ahora dice y hace debe interpretarse desde lo que ha sido su misión anterior, de forma que se cumpla su palabra esencial: «Yo dispongo en favor de vosotros del Reino, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis en mi mesa» (Lc 22,29-30). Conforme a un texto de una tradición antigua, Jesús había dicho: «En verdad os digo, algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean venir el reino de Dios con poder» (Mc 9,1). Pues bien, la tradición posterior afirmará que ese Reino, cuya venida cronológica no podemos preci-

sar, está ya presente en el misterio eucarístico: Jesús no se limita a invitar a sus amigos al vino futuro de su Reino (vino\* 4: beber en el Reino: Mc 14,25), sino que regala su propio cuerpo y sangre (pan y vino), en anticipo de ese Reino, mientras ellos siguen viviendo sobre el mundo. Así se concreta y actualiza aquella palabra escatológica.

(6) *Variantes*. Las palabras de la institución eucarística se han transmitido en dos variantes principales. (a) *Pablo* y *Lucas*: «El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y dando gracias, lo partió y dijo: Esto es mi Cuerpo (dado) por vosotros. Haced esto en memoria mía. De igual modo tomé la copa, después de cenar diciendo: Esta copa es la Nueva Alianza en mi Sangre. Cuantas veces la bebiereis hacedlo en memoria mía» (1 Cor 11,23-25). Lucas sigue básicamente el texto de Pablo sobre el pan (Lc 22,19) y también la primera parte del texto sobre la copa, omitiendo el final (cuantas veces lo bebiereis hacedlo en memoria mía, Lc 22,20), aunque hay algunos manuscritos muy importantes (como el D), que omiten la segunda parte de la palabra sobre el pan y todo lo relacionado con la copa, como seguiremos indicando). (b) *Marcos* y *Mateo*: «Y mientras comían, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, esto es mi Cuerpo. Tomó luego una copa y, dando gracias, se la dio y bebieron todos de ella. Y les dijo: Ésta es la Sangre de mi Alianza, derramada por muchos (Mc 14,22-24). Mateo 26,26-29 ha introducido dos variantes en la palabra sobre la copa: dice «bebed de ella todos» y añade que la sangre ha sido derramada «para perdón de los pecados». Tendríamos por tanto dos tradiciones eucarísticas: una podría llamarse por comodidad *antioquena* (1 Cor, Lucas); otra *romana o palestina* (Marcos y Mateo).

(7) *Análisis de los textos*. El texto más antiguo sería el que Pablo ha recibido de la tradición y ha fijado en los 50, a los veinte años de la muerte de Jesús. Más reciente parece el de Marcos, aunque resulta sensiblemente idéntico al de Pablo. (a) *El texto de Pablo*, de claro sentido litúrgico, está marcado por la doble indicación de *haced esto* en memoria mía y por el paralelismo, aunque imperfecto, entre el pan y el vino: se supone que el recuerdo del pan

es frecuente (*haced esto*, sin limitaciones), mientras que el del vino queda limitado (cuantas veces la bebiereis...). Esto significa que pudo existir una eucaristía diaria del pan (vinculada a la comida cotidiana), mientras que la del vino sería más solemne y rara (ligada a la posibilidad de que lo hubiera en la casa de la iglesia). (b) *El texto de Lucas* depende de Pablo, como indica su vocabulario. La palabra sobre el vino no se encuentra en el D (*Codex Bezae*) y en otros manuscritos de la tradición occidental, y es muy posible que faltara en su evangelio, básicamente interesado en la pascua (pan), no en el vino (cf. Lc 22,15-16; 24,35). En esa línea se podría recordar que Hechos habla de la Fracción del Pan, no de la fiesta del vino (cf. Hch 2,42.46; 20,7.11). Quizá algunas iglesias conocían una eucaristía sólo con pan, poniendo de relieve la unidad del Cuerpo de Cristo. Se impuso, sin embargo, y triunfó en la Iglesia universal la eucaristía del pan y del vino, como muestran los manuscritos posteriores de Lucas. (c) *El texto de Marcos* debe interpretarse en clave narrativa: no es un formulario litúrgico (como el Pablo), sino un relato fundacional que recoge y fundamenta la acción de la Iglesia. Por eso, Jesús no repite las palabras rituales *haced esto...* pues el mismo género literario (que es narrativo y no litúrgico) introduce el pan y el vino de un modo normal en la comida, de manera que no necesita explicarse su sentido. Jesús toma el pan, lo bendice, lo parte y lo entrega, en gesto que pertenece a una liturgia normal de comida amistosa (celebración de las primicias o despedida); sólo más tarde, cuando ya lo están comiendo, le atribuye un nuevo sentido: «esto es mi Cuerpo». Lo mismo, y de manera más marcada, sucede con el vino: Jesús da gracias al modo normal judío y lo ofrece a sus discípulos; sólo después, mientras beben, les explica: «ésta es la Sangre de mi Alianza». Lo que se ha llamado en las iglesias presencia real de Jesús en las especies del pan y del vino resulta aquí inseparable del gesto de comer y beber. (d) *Mateo* acepta el texto de Marcos, introduciendo unas ligeras variaciones de tipo explicativo o teológico. Son explicativas las añadidas: *tomad y comed, bebed todos*. Más importancia tiene el añadido sobre la Sangre de la Alianza que ha sido

derramada por o en favor (con *peri*, no *hyper*) de muchos para perdón de los pecados. De esa forma ha destacado en el rito de la Cena un lenguaje y signo sacrificial, interpretando el gesto de Jesús (y de la Iglesia que lo asume) en perspectiva de purificación de los pecados. La interpretación sacrificial estaba ya en el fondo de Marcos y Lucas, que habían presentado el vino como *sangre derramada* por vosotros (o por muchos: todos), en línea de Alianza. Podemos suponer que el mismo Jesús había entendido su mensaje y destino en la línea de las celebraciones pentecostales. Por eso es normal que su Cena haya sido signo y plenitud de la alianza de Dios con los hombres. Mateo ha dado un paso más, vinculando en Jesús las fiestas de la alianza y la expiación, para perdón de los pecados. De esa forma ha culminado la comprensión sacrificial de la eucaristía. Pero los signos principales siguen siendo el pan y vino que están en el centro del rito de la cena.

Cf. J. L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980; J. JEREMÍAS, *La última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid 1967; E. NODET y E. TAYLOR, *Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Salamanca 2006.

## EUCARISTÍA

### 2. Variantes y elementos

(↗ *comida, Iglesia*). La eucaristía forma parte del despliegue de las diversas iglesias, que asumen y celebran el recuerdo de Jesús en el pan y vino de la mesa compartida. Algunos autores han pensado que al principio de la Iglesia habían existido dos tipos de eucaristías. En este contexto queremos evocar el testimonio de un documento extrabíblico (la *Didajé*) y presentar algunos alimentos eucarísticos que han empleado, al menos esporádicamente, las diversas iglesias.

(1) *Eucaristía\* galilea, eucaristía jerosolimitana*. Habría una eucaristía más galilea, de tipo judeocristiano, que estaría simbolizada en las multiplicaciones\*, con pan y pescado reales y abundantes, para saciar el hambre de todos los que vienen. Esta celebración de los

panes y peces podría ser anterior (e independiente) de la muerte y pascua de Jesús, como una fiesta de fraternidad y comida, ofrecida a todos y en especial a los necesitados. Habría una eucaristía más jerosolimitana, abierta desde Jerusalén hacia los gentiles, con pan y vino simbólicos, que acaban separándose de la comida real. Ella sería una recreación sacral de la muerte y pascua de Jesús, con un fondo histórico, vinculado a la última cena. Sin negar cierto valor a esa postura, pienso que las dos eucaristías tienen un fondo común, de manera que pueden y deben vincularse.

(2) *Panes y peces. Pan y vino*. La eucaristía de los panes y los peces desemboca en la celebración pascual del pan y el vino. Por su parte la eucaristía del pan y el vino sólo conserva su sentido mesiánico allí donde se arraiga en las comidas históricas de Jesús. Así lo han supuesto y narrado, de formas convergentes, los cuatro evangelios, situando las multiplicaciones (pan y peces) en una trayectoria abierta a la celebración de la Cena (pan y vino) y viceversa. Marcos y Mateo sitúan el relato de la cena en el conjunto de la biografía kerigmática de Jesús, de manera que no ofrecen (como 1 Cor 11,24-25) el texto de un ritual, sino un recuerdo histórico. Por eso, en principio, ellos no tienen necesidad de evocar la *repetición ritual*: «haced esto». Las rúbricas del rito no resultan necesarias en su texto. Lógicamente, sus relatos de institución eucarística no van contra la celebración eclesial repetida con pan y vino. Pero sus textos, y especialmente el de Marcos, podrían interpretarse conforme a este esquema: (a) *Hay una eucaristía del pan y los peces*, propia de la historia de Jesús en Galilea. Es la celebración diaria de la vida compartida, de la apertura de Jesús hacia los pecadores y las multitudes, comida de solidaridad y gozo anticipado del Reino. (b) *Hay una eucaristía de la Cena de Jesús*, que Mc 14,22-24 (y Mt 26,26-29) concibe de algún modo como única. Es la eucaristía del final de Jesús, la Cena de su entrega. Ella se celebró sólo una vez y expresa el sentido y permanencia de la donación y muerte de Jesús, en favor de todos. Por eso el texto no dice que se repita. (c) *Retorno*. Desde la eucaristía de la Cena hay que volver a la eucaristía de las multiplicaciones, como supone el joven de la pascua, que



pide a las mujeres de la tumba vacía que vayan a Galilea, donde verán a Jesús (cf. Mc 16,1-8). Por eso, la eucaristía de la Cena ha de actualizarse en la comida con los marginados y pecadores, en la multiplicación de panes y peces de la vida de real, con los hambrientos del mundo. En ese sentido pensamos que la eucaristía de Jerusalén, con el pan y vino de la Cena, marcó un momento irreplicable en la dinámica del Evangelio, un momento que, paradójicamente, debe actualizarse en la vida de la Iglesia que se inicia en Galilea, en torno a los signos del pan y los peces... Enigmática y gozosamente, el vino aparece ahí, el vino de la entrega de Jesús y de la fiesta de Dios, unido al pan que es cuerpo de fraternidad mesiánica. Pero la unión final de pan y vino, con la entrega de la vida, sólo puede alcanzarse y celebrarse donde se reasume, una y otra vez, la eucaristía galilea, unida al compromiso en favor de los excluidos, con las multiplicaciones de los panes y los peces.

(3) *La Iglesia posterior* ha ratificado la eucaristía del pan y vino, situándola en un contexto pascual, como si fuera el único signo de celebración cristiana. Hubiera sido bueno que insistiera también en el modelo de la eucaristía galilea. Desde esa base se podrán distinguir dos tipos de celebración cristiana. (a) Puede haber una «eucaristía diaria de la fracción del pan», en la línea de Hechos (cf. 2,42-46; 20,7.11), acompañada quizá por los peces. Ésta sería la eucaristía de la comida fraterna, que se expresa en la comunicación económica, ratificada cada día en el servicio a los pobres. (b) Puede y debe haber una eucaristía dominical festiva, donde recibe su sentido el doble signo del pan y del vino, celebración gozosa de la vida, en memoria de Jesús resucitado. Ésta parece ser la novedad cristiana más antigua, en clave ritual: los seguidores de Jesús han aceptado el ritmo semanal judío, pero han cambiado el día y motivo de la celebración: recuerdan a Jesús cada Domingo (= Día del Dominus o Señor), tomando en su honor el pan y el vino, en comunicación sacral y social. Una eucaristía dominical celebrada cada día tiene poco sentido. Desde mediados del siglo II (como muestran las controversias pascuales), los cristianos comenzaron a celebrar una pascua anual, en el domingo más cercano al

plenilunio de primavera. Esa celebración no añade nada a la eucaristía más antigua de la Iglesia, pero sirve para situarla en el trasfondo de las fiestas anuales del judaísmo antiguo. De esa forma, la liturgia cristiana, que tenía sólo un ritmo semanal, empieza a tener otro anual. El Nuevo Testamento no ha resuelto el ritmo de la eucaristía, sino que deja abiertos unos caminos que la Iglesia debe explorar y recorrer: la fijación eucarística depende de la tradición antigua y de la creatividad actual de la Iglesia.

(4) *El testimonio de la Didajé\**. Ofrece una interpretación importante de la eucaristía, aludiendo, quizá, al posible ministro presidente de la celebración. Hasta ahora las palabras de la «institución» (*¡haced esto en memoria mía!*: Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25) iban dirigidas a toda la comunidad. Además, ningún texto del Nuevo Testamento relacionaba ministerios eclesiales y presidencia eucarística (si se puede utilizar esta palabra). En principio, tampoco la *Didajé* lo hace. Así puede hablar de bautismo y eucaristía (*Did* 7-10), sin decir quien dirige o realiza el rito, aunque se puede suponer que intervienen profetas y maestros (cf. *Did* 10,7; 11,9). Pues bien, después de haber afirmado que la comunidad se reúne a fin de partir el pan el día del Señor (14,1), como para asegurar la rectitud del rito, el texto añade: escogeos, pues, obispos y diáconos (15,1). Se puede suponer que ellos están al servicio de la celebración, interpretada como sacrificio puro (*thysia kathará*: 14,1), de manera que la Iglesia empieza a entenderse en claves litúrgicas, en las que se incluye un tipo de sacralidad. Desde ahí sigue el texto: «Todo el que tenga contienda con su compañero no se junte con vosotros hasta que no se haya reconciliado, para no profanar vuestro sacrificio. Porque éste es el sacrificio que dijo el Señor: en todo lugar y todo tiempo se me ofrece un sacrificio puro, porque yo soy Rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre las naciones» (*Did* 14,2-3, con cita de Mal 1,11.14). El tema de la relación entre reconciliación entre hermanos (entre hombres) y ofrenda a Dios aparecía también en Mt 5,23-24, pero con un sentido muy distinto. *Mateo* suponía que es la comunidad la que tiene que reconciliarse con aquel que tenga algo contra ella, antes

de realizar la ofrenda; de esa manera ponía el amor al prójimo por encima del sacrificio. La *Didajé* parece situarse en la línea inversa: lo más importante no es el amor al prójimo y la reconciliación, sino la posibilidad de que se celebre la eucaristía, entendida ya como sacrificio, en la línea del Antiguo Testamento (no de Jesús). De esa forma, la Cena del Señor se interpreta como sacrificio: como forma suprema de reverenciar a Dios. Los cristianos pueden universalizar el culto divino (cumpliendo de esa forma la profecía de Mal 1,11.14: ¡en todo tiempo y lugar se me ofrece un sacrificio puro!), cosa que los judíos nacionales no pudieron hacer, por limitarse precisamente a un pueblo. Los cristianos aparecen así como pueblo sacerdotal (verdadero Israel) y como pueblo universal, de manera que sus comunidades, esparcidas por la tierra, celebran el auténtico sacrificio. De esa forma, la *Didajé* tiende a resacralizar la vida de los fieles, en una línea contraria a la federación\* de sinagogas judías, que se reúnen en torno a la Ley-Palabra. Los nuevos dirigentes de la Iglesia (obispos-dióconos, que sustituyen a los profetas-maestros) aparecen como *sumos sacerdotes* (unir *Did* 13,3 con 15,1-2), que ofrecen el sacrificio universal. Los estratos más antiguos de la *Didajé* parecían reflejar una visión más mesiánica de la Iglesia, pero después el libro asume elementos más sacrales (sacrificiales) y de esa forma interpreta a la Iglesia como institución cultural. Sus ministros siguen siendo todavía inspectores (obispos) y servidores (dióconos), subordinados a la comunidad; pero a medida que los profetas se establecen en las comunidades y ellas nombran obispos y dióconos para su organización interior, éstos se van identificando con los sacerdotes del Antiguo Testamento, de manera que reciben incluso el diezmo sacral del pueblo. En esa línea, la *fracción del pan* pierde su carácter de abundancia mesiánica y comunión personal, abierta a los pobres y excluidos, para configurarse como rito sacrificial del recuerdo de Jesús, que exige sacerdotes honrados, con poder sobre el resto de los fieles. La *Didajé* no los instituye aún, pero avanza en esa dirección.

(5) *Elementos eucarísticos antiguos*. Algunos cristianos primitivos tomaban diversos alimentos sagrados, que han

ido cayendo en desuso, de forma que sólo han quedado el pan y vino, vinculados al mensaje, vida y muerte de Jesús. Evoco aquí una tabla no exhaustiva de ellos. (1) *Pan y vino* o pan y vino mezclado con agua. Eucaristía normativa de la Iglesia actual. (2) *Pan y bebida (o copa)*, sin precisar su contenido. Cf. 1 Cor 10,3-16; 11,23-28; *Did* 10,3; Ignacio, *Rom* 7,3; *Fil* 4; Justino, *Apol.* I, 66; *Dial.* 41,70-117 (la copa parece aludir siempre al vino). (3) *Pan y agua*: Ebionitas (Ireneo, *Ad. Haer.* V, 1,3); judeocristianos gnósticos (Epifanio, *Haer.* 30,16); Encratitas (Clemente de Alejandría, *Paed.* II, 2, 32; *Strom.* I, 19,96); Marcionitas (Epifanio, *Haer.* 12,3; etc.); Acuaris (Filastre, *Liber de Haer.* 77; Agustín, *De Haer.* 64). (4) *Pan solo*: fracción del pan, sin mencionar copa o bebida (Hch 2,42.46; 20,7.11). (5) *Pan y pescado*: multiplicaciones (Mc 6,38 par), textos de banquetes funerarios. (6) *Pez solo* (refrigerio): muchos manuscritos de Lc 24,42, ritos funerarios, en iglesias marginales. (7) *Pez y miel*: algunos manuscritos de Lc 24,42. La miel se ha seguido ofreciendo a los neófitos. (8) *Leche*, como signo de nuevo nacimiento: Clemente de Alejandría, *Paed.* I, 39, 41, 44, 45, 50; etc. (9) *Leche y miel*, en recuerdo de la entrada en la tierra prometida: Hipólito: *Cánones (árabes)* 142-149. (10) *Lacticinios o quesos*: Artotyritas (cf. *Passio Perpet. et Felic.* 4; Epifanio, *Haer.* 49; etc.). (11) *Aceite con pan y legumbres*: *Acta Thomae*, 29; *Excerpta ex Theodoro* (cf. Clemente de Alejandría PG 9,696). (12) *Sal (sacramentum salis)*: cf. Agustín, *Conf.* I, 11,17; *De catech. rud.* XXVI, 50; Juan Diacono, *Ep. ad Senarium*, c. 3; Sacramentarios latinos: *Benedictio salis dandum catechumenis*. (13) *Alimentos obscenos*: como esperma y sangre menstrual, en ciertos gnósticos (*Pistis Sophia* 147).

Cf. P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Gabalda, París 1958; X. BASURKO, *Para vivir el domingo*, Verbo Divino, Estella 1997; *Para comprender la Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 1993; A. FAIVRE, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et Retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, París 1992; A. VON HARNACK, *Brot und Wasser. Die eucharistischen Elemente bei Justin*, Hinrichs, Leipzig 1891; E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Grazier, Colledgeville MI 1998; J. TAYLOR, *¿De dónde vino el cristianismo?*, Ágora 13, Verbo Divino, Estella 2003; E. TOURÓN DEL PIE, «Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística», *RET* 55 (1995) 285-329.429-486.

## EVA

(*↗ creación, mujer, hombre, varón y mujer, patriarcalismo*). El sentido de Eva se va precisando a través del relato de la creación\* y la caída (Gn 2-3). El varón\* ha dicho su palabra de deseo sexual y parece que le basta unirse a la mujer para estar satisfecho (Gn 2,23-25). La mujer, en cambio, inicia un proceso distinto de búsqueda, que no puede entenderse en un plano sexual, pues los dos se hallan desnudos y no hay en esa desnudez (con lo que ella implica de deseo y encuentro corporal) rastro alguno de desobediencia contra Dios o de pecado. Desbordando el nivel del sexo (entendido como placer o gozo mutuo), la mujer busca y quiere adueñarse de la Vida, como indicará más tarde el mismo Adán al llamarla Eva, *javvah*, madre de los vivientes (Gn 3,20). A lo largo de su diálogo con la serpiente (diálogo consigo misma, con el Dios que lleva dentro: Gn 3,1-6), Eva viene a definirse como deseo de vida total hecho pensamiento, y así quiere hacerse por sí misma dueña de la vida, en un camino ambiguo y rico de auto-divinización, que podemos vincular con un tipo de matriarcado, entendido como expresión simbólica del poder de la mujer/madre. En su relación con las fuentes de la vida, el varón ha sido (es) un ser subordinado, al que margina ya en su origen el «complejo de infertilidad»: no puede dar a luz, le falta la potencia de la vida; por eso busca compensaciones de violencia (sacrificio sangriento). El varón sabe que no es Dios, pues no puede engendrar vida. La mujer en cambio engendra: por eso puede dialogar con la (su) serpiente, en deseo de divinización.

(1) *El varón se contentaba con desear a la mujer* (Gn 2,23-25). La mujer en cambio desea a Dios o, mejor dicho, desea hacerse Dios. Esto es lo que ha visto desde antiguo el matriarcado religioso, cuando diviniza a la gran madre, haciéndola símbolo supremo de Dios sobre la tierra. Ella es el verdadero paraíso: la fuente de las aguas de la vida, árbol del conocimiento que nos hace superar la muerte. Por eso, en el principio de toda la historia posterior (y tan violenta) de la perversion masculina se encuentra esta experiencia original de la mujer que busca autonomía plena en el jardín, queriendo con-

vertirse en diosa. Entendida desde esa base, la mujer de Gn 2-3 resulta ambivalente. Representa lo más grande: la humanidad que ha penetrado en la raíz de la existencia, planteándose de forma personal las preguntas primordiales: la realidad del paraíso, el valor del árbol del conocimiento y de la vida. Ella sabe y por eso está relacionada con el árbol de lo infinito (= vida) del medio del jardín. Pero ella representa, al mismo tiempo, al conjunto de la humanidad que corre el riesgo de deshumanizar el conocimiento, convirtiéndolo en signo de poder destructor.

(2) *La mujer conoce por la propia experiencia de su vida*. Así se identifica de algún modo con el mismo árbol del conocimiento del bien/mal. Recordemos que *conocimiento* (*yada'*) significa antes que nada la vinculación personal y creadora (procreadora) de la experiencia sexual que se abre hacia el surgimiento de la vida. Pues bien, esta mujer a la que habla la serpiente quiere divinizarse por el conocimiento pleno, de modo que ella misma venga a convertirse en norma del bien/mal, madre de la vida. Es claro que en un sentido es bueno (y necesario) conocer el bien y el mal y distinguirlos, como afirma la tradición de la alianza y la sabiduría israelita (Dt 30,15; Jr 4,22; 10,5). Pero la mujer de nuestro texto quiere comer y adueñarse del fruto del árbol del conocimiento, para hacerse señora del bien/mal y al fin divinizarse.

(3) *La mujer se sitúa entre Dios y la serpiente*. Dios dice a la mujer que cuando coman morirán; la serpiente le dice que no morirán, sino que «serán como Elohim, poseedores (conocedores) del bien/mal» (Gn 3,5). Todo se juega entre el moriréis de Dios y el no moriréis de la serpiente, entre el deseo de vivir por sí misma de la mujer (haciéndose así madre eterna) y la palabra de Dios que le indica el riesgo que corre de perderse y morir. Da la impresión de que la mujer quiere apoderarse de la inmortalidad a través de la propia experiencia de su vida fecunda. Así olvida su fragilidad y se arriesga a comer del árbol bueno/apetecible/deseable. De esa forma, ella misma desea hacerse *árbol de la vida*, volverse absoluta. Desde la experiencia de su propia capacidad engendradora, la mujer quiere volverse diosa: fuente de la vida. No solamente come del fruto del árbol, sino

que se lo ofrece a su marido y de esa forma lo comparten (Gn 3,6).

(4) *Mujer y hombre*. Ambos quiebran el orden de Dios que se expresaba como paraíso, pero lo hacen en claves y niveles diferentes. La mujer rompe el equilibrio desde su propio deseo divinizado: así aparece como creadora de toda la cultura en gesto donde se conserva la tragedia del deseo matriarcal que busca y no consigue jamás sus objetivos. Por su parte, el varón rompe el equilibrio de la vida despertando a la violencia (como cuenta Gn 4); pero reconoce su origen y llama a la mujer Eva (*javvah*, de vivir, dar vida: Gn 3,20), Madre de todos los vivientes, en palabra que el mismo texto relaciona con *jayah* (ser, estar presente), situándola cerca del Yahvé\* de Ex 3,14. Así podemos y debemos relacionar el poder materno, vitalizante de la mujer (*Javvah*) con la asistencia salvadora (*ehyeh*) de Yahvé. Ella ha querido apoderarse de la vida como madre original, diosa primigenia. De esa forma ha terminado condenada al dolor de gestación y parto, en gesto de castigo doloroso (Gn 3,16). Pues bien, en el fondo de ese mismo castigo ella puede expresar su verdad de mujer al servicio de la vida. Por eso, lo que llamamos pecado original no significa destrucción de su deseo femenino, sino transformación y realización dolorosa y finita (limitada) de ese mismo deseo. Ha querido poseer (obtener) la vida entera, en clave de inmortalidad, haciéndose diosa. Pues bien, tras el pecado, ella sigue manteniendo su poder sobre la vida, pero en clave de pequeñez y de relación (sumisión) respecto a su marido y de dolor ante los hijos, a los que parirá con dolor.

(5) *Profundización. Matriarcado y caída*. Conforme al despliegue de Gn 3, Eva quiere hacerse diosa, apareciendo así muy cerca de las fuentes de la vida (propias de Dios). El varón ha sido (es) subordinado: no puede dar a luz, no tiene potencia engendradora. Por eso, en Gn 4 buscará compensaciones de violencia (sacrificios sangrientos, asesinatos). La mujer en cambio engendra y así aparece como vinculada a Dios. Lógicamente es Eva la que desea «la manzana» (el árbol del conocimiento y de la vida); ella es el verdadero paraíso, como han visto aquellos que la identifican con la Gran Madre, fuente de vi-

da, árbol del conocimiento que nos hace superar la muerte. Por eso, en el principio de toda la historia posterior, marcada por la pervisión de la violencia masculina, se encuentra la experiencia original de la mujer que busca la total autonomía de la vida y quiere convertirse en Dios (o Diosa), adueñándose del conocimiento, como señora del bien/mal. Ella es la humanidad que quiere hacerse inmortal, poseyendo la vida (a través del conocimiento del bien/mal). No acepta la fragilidad de una gracia que le viene de fuera y se arriesga a comer del árbol bueno/apetecible/deseable (cf. Gn 2,9). En el jardín de Dios, que es el huerto de la humanidad en busca de plenitud, decide hacerse diosa: come del árbol del conocimiento y lo ofrece a su marido y de esa forma lo comparten (Gn 3,6). Esto es lo que suele llamarse *pecado original*, que consiste en el deseo de divinizar el propio deseo, la propia fuerza. La Biblia supone que ese «pecado» se inicia con el deseo de la mujer, que aparece como auténtica matriarca de la humanidad. En este momento, el varón está a merced de la mujer. En el principio de la humanidad se encuentra ella, como signo supremo de grandeza y riesgo. Con la tradición, podemos seguir hablando de pecado, sobre todo para distinguir lo que se dice aquí de la tragedia al estilo griego. No estamos ante una fatalidad ni ante un destino. Tampoco estamos ante el mito de la caída de las almas que pierden su altura divina y caen sobre el mundo, sino ante un principio histórico que sigue definiendo nuestra vida: los hombres somos así, porque así nos hemos realizado. Somos aquello que nosotros mismos hemos escogido, al situarnos ante una gracia que nos trasciende (la vida como don, en actitud de confianza y transparencia mutua) y al querer hacernos dueños, por nosotros mismos, de aquello que sólo como gracia podemos alcanzar.

(6) *Pecado del principio, pecado original*. Entendido así, éste es un pecado del principio (y podemos simbolizarlo en Eva). Pero, al mismo tiempo, es un pecado actual, que volvemos a cometer siempre que intentamos adueñarnos por la fuerza de la vida. Más que un pecado fáctico y cerrado, que se dio al principio, una sola vez, cometido por una sola mujer con su marido (Eva con

Adán), éste es un pecado original y abierto, que se repite y actualiza siempre que los hombres y mujeres se dejan llevar por el deseo infinito, quedando de esa forma en manos de su propia muerte y destruyendo a los demás. Cuando miran el comienzo de su historia, ellos conservan el recuerdo de un deseo infinito, expresado en la mujer (la gran madre). En ese sentido decimos que la Mujer-Eva simboliza el aspecto más alto de lo humano. Ella no es sólo compañera afectiva del varón (carne de su carne...), sino símbolo de la humanidad entera, portadora de Vida. Lógicamente, quiere adquirir el conocimiento del bien-mal para volverse absoluta, para serlo todo y tenerlo todo, escuchando a la serpiente, cosa que pertenece a sus posibilidades más hondas. Sólo una mujer que es don de amor y principio de canto para el varón, siendo portadores de la vida (madre generosa, en gesto de creatividad personal), puede volverse fuente de riesgo, si quiere adueñarse por la fuerza de la vida (como hace ahora en otro nivel el sistema social capitalista). Pero Eva no está sola sino que comen ambos, de manera que mujer y varón llevan dentro la posibilidad de la serpiente, es decir, de la libertad que quiere volverse absoluta por imposición, destruyendo así el principio de la vida, que es gratuidad. Un huerto o paraíso donde no hubiera varones y mujeres que dialogan sería un desierto de soledad prehumana. Un paraíso sin la posibilidad de la serpiente sería un limbo de idiotas sometidos a los poderes también prehumanos de la vida cósmica. Por eso, la serpiente es necesaria como expresión de libertad, pero puede volverse fuente de envidia y destrucción, convirtiéndose en motor de una humanidad que deshumaniza el conocimiento y que convierte el poder de la vida en principio de muerte, como lo muestra con aterradora lucidez el sistema económico-social que se absolutiza sobre la vida de todos (de los pobres).

(7) *Dios y la mujer*. La mujer (con el varón) desea apoderarse del conocimiento del bien/mal, para hacerse señora de la vida, divinizándose a sí misma, sin advertir lo que ello implica de violencia mutua y de destrucción de las fuentes y el entorno de la vida. Desde esta base podemos destacar dos posibilidades. (a) Dios es divino (creador)

en gratuidad, principio de vida, superando el nivel de los juicios y disputa entre el bien y el mal, porque él es puramente bueno. (b) Por el contrario, la serpiente sólo sabe ser divina en envidia (de juicio del bien/mal) y por eso dice a la mujer: cuando comáis seréis divinos como Elohim... (Gn 3,5). Ciertamente, los hombres se hacen divinos, pero no en gesto de creatividad gratuita y donación de sí, sino en imposición y lucha de unos contra otros. El texto supone que mujer y varón han comido juntos (3,6). Se han enfrentado en otras cosas, aquí van unidos, superando de esa forma el matriarcado y cayendo en manos de un tipo de pecado que se abre al conjunto de la humanidad. Ambos han rechazado el don de la pura gratuidad, han negado el mundo de Dios (de armonía gratuita) y han querido construir el suyo, en claves de lucha envidiosa y dominio de unos sobre otros, destruyendo el equilibrio gratuito de la realidad. Éste es el pecado que el autor de Gn 3 descubrió desde su tiempo (en torno al siglo V a.C.). Es el pecado que nosotros descubrimos ahora con escalofriante lucidez: una humanidad que quiere hacerse dueña del bien/mal corre el riesgo de destruir las fuentes de la vida.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982.

## EVANGELIO 1. Introducción

La palabra *evangelio* deriva del griego *eu-angelion*, buena noticia, y propiamente hablando significa el mensaje del *eu-angelos*, es decir, del ángel bueno o mensajero favorable de los dioses. En el fondo de ese término se encuentra una palabra y experiencia propia de los persas que han interpretado a los ángeles de Dios como enviados, mensajeros de su vida y de su acción sobre la tierra.

(1) *Evangelio de la victoria, evangelio del emperador*. Esa palabra ha recibido pronto un contenido político y social: evangelio viene a ser la buena nueva de gozo, de victoria militar y libertad, que anuncia de manera solemne el mensaje-

ro jubiloso, el *eu-angelos* del pueblo. Por eso, en un sentido estricto, evangelio significa buena noticia de victoria y liberación en la batalla: el pueblo que se hallaba dominado por la angustia de la guerra y por el miedo de la destrucción, el pueblo cautivo recibe la buena nueva: *jalegría, hemos vencido!* (*khairé, nikômen*). El evangelio es por tanto alegre noticia de salvación ya realizada y anuncio (promesa) de felicidad o buena suerte para el futuro, es salvación o *sôteria*: los antes cautivados y oprimidos se descubren dueños de sí mismos y por eso pueden vivir en libertad, en confianza ante Dios y ante los otros. De manera consiguiente, ese evangelio puede presentarse como fortuna o buena suerte (*tykhê*): es recompensa que se expresa en una vida plena, asegurada ante el futuro. En esa línea, conforme a una famosa inscripción del año 9 a.C., hallada en *Priene*, el evangelio primordial para el imperio viene a explicitarse a través del nacimiento del emperador. El mismo Augusto aparece como *sôter* o salvador; es portador de fortuna (*tykhê*), paz y presencia divina. La buena nueva incluye así aspectos de noticia religiosa y política. Algunos investigadores modernos, tomando como punto de partida el anuncio natalicio de Jesús en Lc 2,10, piensan que la misma noción y contenido cristiano del evangelio ha de entenderse partiendo de aquel culto al jefe del imperio. La diferencia estaría en que ahora la buena noticia no es ya el nacimiento de un rey de la tierra (de Augusto), sino el anuncio original del nacimiento de Dios (o de su Hijo) dentro de la historia.

(2) *El evangelio de Jesús*. Aunque pueda tener ciertas conexiones con el anuncio del nacimiento del emperador, el evangelio cristiano se encuentra originado (prometido) en el anuncio salvador de Dios en el Antiguo Testamento, se funda en el camino concreto de la vida y mensaje de Jesús, y viene a proclamarse de manera central, definitiva, en el kerigma de su pascua: evangelio es el anuncio y la presencia del Señor resucitado, el Cristo de los hombres. Así lo ha proclamado Pablo, así lo ha condensado Marcos en un libro titulado ya evangelio (Mc 1,1). Por eso es necesario que vayamos más allá de los anuncios natalicios del emperador romano. Para comprender e interpretar el evangelio de Jesús debemos apoyarnos

en la misma promesa del Antiguo Testamento y recorrer luego el camino de la historia de Jesús y de su pascua. Partiendo de Marcos, el anuncio pascual de Jesucristo, proyectado en el camino de su propio mensaje y de su historia, se explicita en otros grandes testimonios canónicos, Mateo, Lucas y Juan, que han venido a recibir luego ese título: son los evangelios, las cuatro maneras de expresar el único evangelio o buena nueva de Jesús dentro de la historia. A partir de aquí, podemos definir el Evangelio cristiano de tres formas. (a) Es la buena nueva de Dios que ha querido revelarse ya del todo, se ha manifestado para siempre en el camino de la historia y la presencia pascual de Jesucristo; es la victoria de Dios que en Jesucristo ha superado de una forma ya definitiva a los poderes de la muerte. (b) Es la buena nueva de Jesús que ha proclamado el mensaje de Dios sobre la tierra y se ha entregado como salvación total para los hombres; por eso, las diversas formas de entender y presentar a ese Jesús han de entenderse de verdad como evangelio. (c) Es la palabra o buena nueva de la Iglesia que reasume el mensaje de Jesús y con la ayuda del Espíritu lo expresa (lo presenta) de varias formas (Mc y Mt, Lc y Jn) como voz de salvación de Dios sobre el mundo.

(3) *Antiguo Testamento. Libertad para los cautivos*. El equivalente hebreo de *evangelio* es *besorah*, pero se emplea más el verbo *bissar* (anunciar noticias buenas y gozarse en ellas) y sobre todo el participio activo, *mebasser*, que significa «evangelizador»: es decir, aquel que anuncia la buena noticia escatológica de Dios, el heraldo o mensajero de la liberación final para los hombres. Éste es el sentido que recibe la palabra en el *Segundo Isaías* (Is 40–55), con el que culmina de algún modo la profecía israelita. Estamos entre el 550 y 540 a.C. Muchos judíos, deportados en Babilonia, se mueven entre la desesperación y las ilusiones. Un profeta de nombre desconocido, cuyos oráculos se han recogido en el libro de Isaías, eleva su voz de esperanza: el tiempo del castigo y ruina se ha cumplido; comienza un tiempo nuevo de revelación de Dios y de salvación para el pueblo (cf. Is 40,1-4). Sobre esa base, con palabra poderosa, que va marcando el ritmo nuevo de la creación de Dios, este profeta presenta su evangelio: «Súbete a

un monte elevado, evangelizador de Sión, grita con voz fuerte, evangelizador de Jerusalén; grita con fuerza, no temas, a la las ciudades de Judá: ¡Aquí está vuestro Dios! Mirad: el Señor Yahvé se acerca con poder, su brazo ejerce dominio sobre todo. Mirad: él trae su salario y su recompensa le precede» (Is 40,9-10). Ésta es la buena nueva de Dios que anuncia el *mebasser* o evangelizador de Sión/Jerusalén. Es la buena nueva de la libertad que resuena poderosa sobre un mundo de opresión y cautiverio. Ese *mebasser*, que el texto griego de los LXX ha traducido rectamente como *euangelidsomenos* o evangelizador, aparece como un personaje misterioso, de carácter poético-sacral. Ciertamente, es más que un hombre normal: es como un ángel de Dios, su presencia gozosa y creadora entre los hombres. Este ángel vuela y se muestra sobre las montañas que rodean a Sión, ciudad de ruina y llanto, pregonando la noticia de la venida de Dios. El mismo Dios que parecía vencido y cautivado, en el exilio, llega y se desvela de manera victoriosa. Así lo anuncia su evangelizador o mensajero.

(4) *Victoria de Dios*. De esta forma, el evangelio se proclama como buena nueva de la victoria escatológica de Dios, que derrota a los poderes enemigos y se muestra como principio superior de gracia, fundamento de alegría y plenitud para los cautivos de su pueblo. El evangelizador anuncia la victoria de Dios en la ciudad santa y en la tierra del entorno (Jerusalén y Judá). Nuevamente, en otro texto cargado de poesía y promesa, el profeta de los exiliados habla de ese heraldo de la paz final: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del evangelizador que anuncia la paz, del evangelizador bueno que anuncia salvación! De aquel que dice a Sión: ¡Reina tu Dios! Escucha la voz de los vigías, que cantan a coro pues contemplan cara a cara al Dios que vuelve a Sión. Cantad a coro ruinas de Jerusalén... pues los confines de la tierra verán la victoria de nuestro Dios» (Is 52,7-10). Estamos nuevamente en ámbito de lucha final. El cautiverio de Sión y la derrota de sus hijos parecía una derrota de Dios. Pero el tiempo se ha cumplido y cambia la suerte de los oprimidos: Dios ha derrotado a los poderes adversarios y se sienta en su trono de grandeza. En esa

línea, la experiencia de Israel ha vinculado la buena nueva de evangelio para los cautivos con el reinado de Dios. El *evangelio* se concibe así como revelación del Dios que reina. Por su parte, el *evangelizador* aparece como mensajero que corre alegre por los montes y se acerca hasta Sión para anunciar allí la gran victoria. La misma unión de planos aparece en varios de los salmos de entronización real: «Cantad a Yahvé un cántico nuevo, evangelizad (*bassru*) día tras día su victoria... Decid a los pueblos: ¡Yahvé es rey! Alégrese el cielo, goce la tierra..., delante de Yahvé que llega, ya llega a regir la tierra» (Sal 96,2.10.11.13). También aquí *evangelizar* (LXX Sal 95,2: *euangelidsesthe*) significa proclamar la buena nueva de victoria y reinado de Dios.

(5) *El Dios del evangelio*. Este anuncio define el sentido de Dios (que actúa de forma salvadora) y el destino del profeta (de Israel) que acepta la palabra de Dios y celebra su triunfo. Este Dios del evangelio es el Dios de la historia, aquel que conocía desde antiguo los caminos de los hombres y guiaba los destinos de los pueblos. Ha dejado que dominen por un tiempo los perversos y que el pueblo justo quede derrotado; pero ahora actúa de forma poderosa y cumple su palabra de promesa: «Declarad, aducid pruebas, que deliberen juntos: ¿Quién anunció esto desde antiguo, quién lo predijo desde entonces? ¿No fui yo, Yahvé? ¡No hay otro Dios fuera de mí! Yo soy un Dios justo y salvador y no hay ninguno más» (Is 45,21). El Dios del evangelio (*eu-angelion*) aparece de esa forma como Dios de la promesa (*eu-angelia*) y de esa forma va guiando los caminos de los pueblos de la tierra, de manera que la historia israelita viene a presentarse como lugar donde culminan todas las historias: «Yo soy Yahvé [el Señor], creador de todo; yo solo desplegué el cielo, yo afiancé la tierra. Yo soy Yahvé [el Señor] y no hay otro: artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia» (Is 44,24; 45,6-7). En la base del evangelio está el descubrimiento de la divinidad de Dios: la buena noticia sólo es posible porque Dios es divino, porque reina con poder originario y nadie puede oponerse a su reinado.

(6) *Evangelizar a los pobres*. De esa forma se han unido el más alto poder y

la más intensa cercanía, tal como lo muestra un pasaje del Tercer Isaías (Is 56-66) donde el evangelizador viene a presentarse como profeta y liberador para los pobres: «El Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido: me ha enviado para evangelizar a los pobres\*, para vendar los corazones rotos, para proclamar la liberación de los cautivos y la libertad de los prisioneros» (Is 61,1). Y con esto culmina el tema del evangelio en el Antiguo Testamento: el profeta-siervo de Dios se eleva como gran evangelizador, pues Dios mismo le ha enviado para evangelizar a los pobres (*lebasser anawim, euangelisasthai ptokhōis*), en palabra que asumirá la tradición de Jesús (cf. Mt 11,2-4; Lc 4,18-19). Hasta aquí ha podido llegar y ha llegado el evangelizador del Antiguo Testamento, como portador de una esperanza universal de salvación: el Dios de la buena nueva de Sión (cf. Is 40,9; 51,7) se ha mostrado ahora como Dios del evangelizador profético que anuncia y realiza la liberación de los pobres y cautivos.

Cf. H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres 1990.

## EVANGELIO

### 2. Jesús, Iglesia primitiva

( $\lambda$  jubileo, Jesús, Pablo). Probablemente, la palabra *evangelio* y la interpretación del conjunto de la vida y mensaje de Jesús como evangelio ha surgido en la Iglesia helenista de Jerusalén (o después, en Antioquía). Pero ella no ha inventado el término, ni ha interpretado a Jesús de una forma equivocada, sino todo lo contrario: todo nos permite suponer que Jesús había interpretado su vida y mensaje no sólo a la luz de la profecía de Elías, sino, sobre todo, a la luz del Segundo Isaías. Conforme a la investigación exegética, podemos afirmar que Jesús no ha utilizado el sustantivo *evangelio* (o su equivalente semita *besorah*). No alude al evangelio como a un hecho objetivado, que pudiera separarse de su mensaje sobre el Reino. Sólo más adelante, cuando Jesús mismo aparezca como buena nueva de Dios para los hombres, la Iglesia empezará a emplear esa palabra griega (*eu-angelion*) para condensar el sentido de su vida y mensaje. Eso significa que los casos

donde los evangelistas han introducido esa palabra (cf. Mc 1,1.14; 8,35; 10,29; 13,10 par) han de tomarse como creaciones de la Iglesia, conforme a lo que luego mostraremos.

(1) *Evangelio de Jesús. Punto de partida*. Jesús no utiliza la palabra *evangelio*, pero hace algo más importante: actualiza de manera nueva y creadora la esperanza profética. (a) *Se ha cumplido el tiempo* (Mc 1,15). El principio del mensaje de Jesús es su certeza de que llega, ya ha llegado, la hora de Dios para los hombres. De esa forma ha reasumido la actitud y, de algún modo, las palabras del Segundo Isaías: se ha cumplido el tiempo de la antigua servidumbre, ha terminado el plazo del dolor y la condena, viene el reino de Dios a nuestra tierra. Esta certeza llena todo el camino de la historia de Jesús y fundamenta, de manera radical, sus gestos y palabras. Superando la actitud de miedo y juicio del Bautista, Jesús expresa y anuncia la llegada de Dios como amor y salvación para los pobres. En esa perspectiva se comprenden sus palabras de consuelo y gozo: «¡Felices vuestros ojos porque ven, vuestros oídos porque escuchan! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieran ver lo que veis y no vieron, escuchar lo que escucháis y no escucharon» (Mt 13,16 par). Ésta es la felicidad escatológica, el gozo de aquellos que han llegado a las fronteras de la vida nueva, descubriendo y disfrutando ya de la alegría desbordante de Dios sobre el pasado de pecado y muerte de la tierra. (b) *El evangelio es bienaventuranza*: «Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el reino de Dios. Felices vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque os saciaréis. Felices los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6,20-21). Como enviado escatológico de Dios, en el final del curso de los tiempos, Jesús anuncia el Reino. Su palabra no es teoría sobre aquello que existía desde siempre sobre el mundo, sino anuncio de aquello que llega. En el fondo de las bienaventuranzas actúa la fuerza de Dios, aquello que después la Iglesia ha definido con el término *evangelio* (cf. Rom 1,16).

(2) *Los pobres son evangelizados*. Jesús no ha utilizado, al parecer, la palabra *evangelio* en forma de sustantivo, pero emplea el verbo, en la línea del libro de Isaías. La escena ha sido cuida-



dosamente recordada. Por un lado está el Bautista, con su voz de juicio. Por otro está Jesús, con su anuncio del Reino. El Bautista, o sus discípulos, le dicen ¿eres tú el que ha de venir? Jesús responde: «Anunciad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan; los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados ¡Y feliz aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23; cf. Is 61,1). Las bienaventuranzas contenían el evangelio como proclamación. Estas palabras expresan su contenido que, partiendo de las curaciones y de la esperanza de resurrección, culmina en el despliegue de la buena nueva para los pobres. El evangelio rompe las estructuras de poder del viejo mundo y viene a presentarse como anuncio de vida para los pobres, invirtiendo así todos los principios anteriores de la historia y suscitando el escándalo de muchos. El evangelio escandaliza así porque los pobres adquieren conciencia de su propia dignidad en Dios, apareciendo como dueños de su propio destino sobre el mundo. Ya no son esclavos de los grandes, ya no pueden entenderse como seres sometidos, al servicio de un sistema donde imponen su dominio los ricos-sacidos-felices del mundo. Por eso, siendo anuncio gozoso de felicidad, el evangelio viene a interpretarse como juicio y como escándalo para los ricos y «justos» que ahora vienen a quedar vacíos (Lc 6,24-26; cf. 1,51-53).

(3) *Jesús como evangelio*. Lucas ha recogido los rasgos anteriores en el mensaje de Jesús en Nazaret, que comienza así: «El Espíritu del Señor está sobre mí: por eso me ha unguido para evangelizar a los pobres, me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos, para dar la vista a los ciegos, para liberar a los contribulados, para anunciar el año agradable del Señor» (Lc 4,18-19). Jesús anuncia el año nuevo (agradable) de Dios que es año de remisión universal, de cumplimiento escatológico: ha llegado el tiempo de la salvación final que es salud de los enfermos (milagros) y gozo de los pobres que comienzan a vivir en la esperanza y realidad de una existencia transformada, recreada. El evangelio se identifica, ante todo, con Dios, que viene a presentarse como aquel que ama a los pequeños de la tierra: aquel que da la vida a los perdidos

y pobres, perdonando a los malvados (pecadores) y ofreciendo a todos una existencia que se expresa como gracia. El evangelio se identifica con el mismo Jesús que asume y va cumpliendo de un modo aún más hondo y gozoso las profecías de la bienaventuranza de Dios.

(4) *El evangelio en Pablo*. Siguiendo la visión de la iglesia helenista, Pablo ha interpretado el mensaje y vida de Jesús como buena noticia. Pero ha introducido un matiz muy significativo: ha entendido ese evangelio como gracia, superando de esa forma una interpretación legal (legalista) de Jesús. Así lo ha dicho dirigiéndose a los Gálatas: «Me admiro de que hayáis pasado tan rápidamente del que os ha llamado en la gracia de Cristo hacia otro evangelio...» (Gal 1,7). Dentro de la Iglesia y para todos los hombres sólo existe un evangelio, la buena nueva de Jesús el Cristo, que nos ha liberado de la Ley. Por eso, «aunque nosotros mismos o un ángel del cielo os evangelizara algo distinto de aquello que nosotros os hemos evangelizado, ¡sea anatema!» (Gal 1,8-9). Pablo define el acontecimiento de Jesús como evangelio y así lo presenta en múltiples lugares, sin necesidad de explicitar su contenido (cf. Rom 1,16; 10,16; 11,28; 1 Cor 4,15; 9,14.18.23; 2 Cor 8,18; Gal 2,5.14; Flp 1,5.7.12.16.27; 2,22; 4,3.15; 1 Tes 2,4; Flm 13). El mensaje y vida de Jesús es buena nueva, anuncio y presencia gozosa de Dios; es descubrimiento y despliegue de la plenitud escatológica. El judaísmo puede definirse como ley y profecía. Las religiones de Oriente son mística y gnosis. Pero el camino de Jesús es buena nueva: el anuncio y experiencia de liberación de Dios en Cristo. Pues bien, para mantenerse como anuncio de gracia y libertad, el evangelio debe superar la oposición de aquellos que intentan someterlo a un tipo de ley anterior o más alta. En esta perspectiva, la misión de Pablo puede interpretarse como batalla en favor del evangelio de Jesús, entendido como revelación de Dios, vinculada al Cristo, y como libertad humana, vinculada a la comunión de mesa o fraternidad universal.

(5) *Elementos del evangelio de Pablo*. De forma aproximada podemos evocar algunos de los elementos básicos de la interpretación paulina del evangelio. (a) *El evangelio es revelación*. «Os hago saber que el evangelio que evangelizo no es de tipo humano; no lo he recibido

de los hombres, ni de ellos lo he aprendido, sino que proviene de una revelación de Jesucristo» (Gal 1,11-12). Por encima de las tradiciones que definen la experiencia israelita, Pablo ha descubierto la novedad del Hijo de Dios como *evangelio* para todos los creyentes (judíos y gentiles). Lo que Pablo juzgaba antes pecado (la ruptura de la separación social del pueblo israelita) viene a desvelarse ahora como gracia de Dios en su evangelio (cf. Flp 3,1-11). Por eso evangeliza, esto es, extiende de manera universal la fe que antes quería destruir con gran fuerza (cf. Gal 1,23). En esta perspectiva ha de entenderse la disputa de Pablo con aquellos cristianos de carácter más judaizante que pretendían interpretar de nuevo al Cristo desde los principios de la Ley israelita. Cerrada en sí misma, esa ley tiene los ojos ocultos tras un velo: no se atreve a mirar cara a cara porque tiene miedo de la muerte (cf. 2 Cor 3). (b) *El evangelio se identifica con Jesús, el Cristo*. Así puede hablar del «resplandor del evangelio de la gloria del Cristo, que es imagen de Dios. Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor» (cf. 2 Cor 4,3-6). La primera creación se interpretaba también como luz de Dios que vence las tinieblas cósmicas (cf. Gn 1,3). Pues bien, la nueva creación del evangelio: es la irradiación y el descubrimiento de la luz de Cristo que disipa las tinieblas humanas y nos capacita para contemplar abiertamente la verdad pascual de Dios, que irradia en nuestros corazones. El evangelio es revelación de Dios en Cristo, tal como se condensa en la experiencia pascual. (c) *El evangelio es libertad*, en especial para los creyentes que provienen del paganismo. Pablo tuvo que luchar contra algunos «falsos hermanos» que, viniendo de Jerusalén, querían seguir manteniendo el mensaje de Jesús dentro del ámbito de la ley judía. Por eso intentaban circuncidar a todos los cristianos provenientes de la gentilidad, haciendo que entraran, como nuevos prosélitos de Israel, en el campo de la Ley y de la vida social del judaísmo.

(6) *La verdad del evangelio*. Pablo entiende la verdad del evangelio como libertad frente a la Ley, es decir, como experiencia de autonomía radical del hombre ante Dios (cf. Gal 2,5); de esa manera se vinculan por el evangelio todos los hombres, judíos y gentiles (cf.

Rom 1,16-17). (a) *La verdad del evangelio es comunión* que se expresa en el gesto de Santiago, Cefas y Juan, representantes de la iglesia madre de Jerusalén, que tienden su mano de solidaridad hacia Pablo y Bernabé, responsables de la misión que va dirigida a los gentiles, a través de eso que ha venido a presentarse como «evangelio de la incircuncisión» (Gal 2,7-9). De esa forma se han roto las barreras de la ley israelita y el único evangelio de Jesús puede presentarse como fundamento de unidad y comunión (en libertad) para todos los creyentes. Por eso, la mano extendida y aceptada entre Pedro y Pablo, Santiago, Juan y Bernabé es principio universal de la vida de la Iglesia. (b) *La verdad del evangelio es comunión de mesa*, como muestran los textos vinculados con el incidente de Antioquía: judeocristianos y pagano-cristianos compartían mesa y vida, avalados por el mismo Cefas (Pedro) que había venido a visitarles. Pero después, por influjo de los judeocristianos, los cristianos se dividieron en dos comunidades: para cumplir sus propios ritos religiosos y sociales, los judeocristianos comerán separados; por eso, los pagano-cristianos deberán formar otra comunidad. Eso significa que habrá dos comuniones, dos eucaristías dentro de la misma iglesia escatológica del Cristo. Pues bien, conforme a la visión de Pablo, esa separación va en contra de la verdad del evangelio (Gal 2,14), que se expresa en la comida compartida, es decir, en la posibilidad de que los hombres y mujeres coman juntos (*synêstheîn*: Gal 2,12).

Cf. R. AGUIRRE y A. RODRÍGUEZ (eds.), *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Introducción al estudio de la Biblia 6, Verbo Divino, Estella 1992; J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2,5-14*, LAS, Roma 1988; *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995; *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1997; R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge University Press 1995.

## EVANGELIO

### 3. Los cuatro evangelios

(↗ *Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Q*). En un momento dado, la misma novedad del evangelio como anuncio de Jesús, que hallamos en san Pablo, vino a

fijarse por escrito, en un proceso de dolor y gozo. Ha sido doloroso que el mensaje original y vivo de los predicadores tuviera que fijarse con palabras acuñadas (escritas) que son siempre incapaces de expresar su contenido. Pero ha tenido que ser también gozoso: porque es bello expresar por escrito los recuerdos y presencia de Jesús; porque es hermoso el modo en que se ha hecho, en cuatro libros diferentes que recogen, de forma pluriforme, la riqueza de Jesús.

(1) *Los evangelios escritos no son vidas de Jesús en un sentido historizante o psicológico.* Es cierto que asumen y transmiten la historia fundante de Jesús, el sentido de su vida-muerte. También reflejan su intención mesiánica, es decir, su forma de entender a Dios y de optar por los hombres. Pero, en un sentido estricto, no se pueden presentar como una historia en sentido biográfico. Por eso si buscamos en ellos los perfiles psicológicos del Cristo o los momentos del proceso de su vida nos equivocamos y corremos el riesgo de olvidar o deformar otros rasgos más importantes.

(2) *Los evangelios escritos no son tampoco un mito, en el sentido clásico del término.* Esto significa que ellos no presentan de manera simbólica y fundante los rasgos primigenios de un Dios que se mantiene por encima de los tiempos. No despliegan la verdad eterna y salvadora de aquello que sucede siempre, por encima de los cambios y apariencias de la historia. Jesús no es una imagen del hombre universal, una expresión de la presencia permanente de Dios sobre la tierra, sino un hombre concreto de la historia. Por eso, los libros que presentan su figura y que nosotros llamamos evangelios deben ofrecer su novedad como noticia que se cuenta, es decir, como argumento de la actuación nueva de Dios y como signo (principio) de la transformación escatológica del hombre.

(3) *Los evangelios escritos no son tampoco libros de filosofía.* No son un diálogo de tipo filosófico, en la línea de Platón. Conforme a los principios y esquemas del diálogo platónico, los hombres van entrando por sí mismos en el secreto de las cosas: razonan en común y encuentran, cada uno en el secreto de su propia realidad, el más hondo sentido de la vida, de los bienes eternos y de aquellos otros que son sencillamente pasajeros. Pues bien, en

contra de eso, los evangelios de Jesús no buscan el sentido y la verdad del hombre utilizando como medio el diálogo ilustrado de los pensadores que penetran dialogando en el misterio de su propia hondura humana (y divina). No son tampoco un tratado filosófico de tipo aristotélico: no buscan la verdad por medio de la coherencia racional del hombre que investiga acerca de las causas y principios de las cosas. Por su misma forma literaria, ellos se muestran diferentes: son originariamente libros que expresan y de algún modo proclaman la novedad escatológica de Cristo como salvación de Dios para los hombres. Por eso vienen a mostrarse, al mismo tiempo, como predicación pascual y como historia mesiánica del Cristo.

(4) *Los evangelios no son un libro de Ley judía, sino anuncio de la buena nueva de Dios en Jesucristo.* Ciertamente, tienen algo de ley nueva y pueden compararse con aquello que los judíos comenzaban a escribir (o por lo menos a recopilar) codificando sus más antiguas y más nuevas tradiciones legales y sagradas (a través de la Misná), tras la ruina de Jerusalén y de su templo (el año 70 d.C.). Pero los evangelios no se ocupan de ordenar y de fijar las leyes que derivan de las viejas tradiciones, sino que expresan y condensan, reflejan y proclaman la novedad del Cristo como salvación nueva de Dios para los hombres. Por eso ellos transmiten y anuncian el sentido, actualidad y gracia de su vida salvadora. No tratan de la genealogía de los dioses (mitos), ni se ocupan de las leyes sociales de los hombres (Misná), ni definen los principios de la realidad en forma de diálogo o tratado (filosofía), ni pretenden recordar uno por uno los detalles de la vida humana de Jesús (historia), sino que anuncian y ofrecen de nuevo la gracia de Dios revelada en el Cristo. Entendidos así, los evangelios reflejan desde perspectivas distintas el anuncio y vida del único Jesús. Así decimos que hay un evangelio en cuatro evangelios.

(5) *Marcos: Encontrar a Jesús con Pedro en Galilea.* Es el primer evangelio conservado y conocido, pues del documento Q\* (un conjunto de dichos sin relato biográfico sobre Jesús) sólo podemos hacer suposiciones, a partir de los textos actuales de Mateo y Lu-

cas. Es posible que Marcos empleara tradiciones e incluso algunos textos anteriores; pero lo cierto y novedoso es que, en el momento clave del gran cambio eclesial, hacia el 70 d.C., él asumió la teología básica de Pablo y la vinculó con los recuerdos de Jesús (quizá en Siria, quizá en Roma), escribiendo y publicando un evangelio que definirá desde entonces la visión del cristianismo. Todo nos permite suponer que Marcos quiso rechazar las pretensiones de una iglesia judaizante (Santiago\*), centrada en los parientes de Jesús, que intentaba seguir centrandose a los cristianos en Jerusalén, dentro de la observancia de unas leyes que son propias de los escribas judíos (cf. Mc 3,20-31). Podemos suponer también que Marcos se opuso a un tipo de lectura básicamente sapiencial y moralista del evangelio, tal como parece suponer una visión aislada del libro de los Dichos (Q).

(6) *Mateo: misión universal desde Galilea.* Tras algunos años (hacia el 80 d.C.), un autor a quien llamamos Mateo ha retomado en otra perspectiva la narración de Marcos\*, completándola con elementos del documento Q y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su iglesia. Mateo proviene de una comunidad judeocristiana que integra las tradiciones más helenistas de Marcos dentro de su propia iglesia (quizá en Antioquía), que aparece como auténtico Israel, donde se cumple de un modo universal (abierto a todos los pueblos) la verdadera Ley judía (cf. Mt 5-7). En contra del judaísmo nacional, el centro de unidad de la iglesia no está ya en Jerusalén (cf. también Mc 16), sino en la misión universal, iniciada simbólicamente en Galilea por los discípulos de Jesús, entre los cuales hay profetas, sabios y escribas (cf. Mt 23,34). Es evidente que Mateo no negará la posibilidad de que el evangelio se dirija a Roma, como dice Pablo (cf. Rom 15,22-29) y la teología de Hechos. Pero su evangelio parece más preocupado por Oriente que por Roma (cf. Mt 2).

(7) *Lucas, la historia de Pedro y Pablo.* Al mismo tiempo que Mateo, o quizá un poco más tarde, escribió Lucas su obra doble: el *evangelio* de su nombre, como biografía mesiánica de Jesús (en paralelo a Marcos y Mateo), y el libro de los *Hechos*, donde ofrece una vi-

sión unitaria y teológica de la historia de la Iglesia, centrada en la misericordia de Dios, que se expresa a través de la promesa y venida del Espíritu Santo (cf. Lc 24; Hch 1-2). Lucas ha ofrecido así la primera historia teológica de la iglesia, entendida como expresión del evangelio de Jesús en una perspectiva abierta y dirigida por Pedro y por Pablo a todos los pueblos y, de un modo especial, al centro del Imperio que es Roma. Allí llega Pablo cautivo (Hechos 28), para anunciar el evangelio desde la misma cárcel. El evangelio se vuelve así palabra misionera universal.

(8) *Juan. La tradición del discípulo amado.* Pasados unos años, en torno al 100-110 d.C., se integró en la Gran Iglesia una comunidad de cristianos, de origen judío, que habían empezado a desarrollarse primero en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70 d.C.) en alguna zona del entorno de Siria-Transjordania o Asia Menor. Para ellos, la autoridad máxima de la Iglesia había sido el Espíritu Santo, que Jesús les había prometido y ofrecido, y partiendo de ella desarrollaron una intensa fraternidad, de tipo carismático, sin estructuras de organización exterior. Pasados algunos años, esos carismáticos del amor, impulsados por un personaje misterioso, que se presenta a sí mismo como el discípulo amado de Jesús, corrieron el riesgo de perder su identidad, entre disputas internas y tensiones de tipo gnóstico. En ese momento, algunos miembros de la comunidad se integraron en la Gran Iglesia, en un entorno donde la memoria y autoridad de Pedro, no la de Pablo u otro misionero, aparecía como garantía de unidad eclesial.

Cf. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge University Press 1995; J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología*, BAC, Madrid 1971; S. GUIJARRO, *La buena noticia de Jesús. Introducción a los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Atenas, Madrid 1987; L. H. RIVAS, *¿Qué es un Evangelio?*, Claretiana, Buenos Aires 2001; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, BEB, Sígueme, Salamanca 1981; G. STANTON, *¿La verdad del Evangelio?: Nueva luz sobre Jesús y los Evangelios*, Estudios Bíblicos 17, Verbo Divino, Estella 1999; R. TREVIANO, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de san Marcos*, Aldecoa, Burgos 1971.

## EVANGELIO

### 4. El cristianismo como Evangelio

(↗ *palabra, revelación*). Jn 1,1 afirma que en el principio era la Palabra, para decir después que «la Palabra se hizo carne» (Jn 1,14). Pues bien, en esa línea podemos añadir que esa Palabra que es Dios se hizo evangelio, en sentido básico (anuncio pascual) y en sentido derivado (texto escrito, cuatro evangelios). El evangelio no es palabra racional (como la que buscaba Descartes), ni moral (como la de Kant), ni dialéctica (como la de Hegel), sino anuncio teológico (¡hay Dios, Dios viene!) y principio de transformación humana (¡bienaventurados los pobres!).

(1) *La palabra del evangelio. Elementos básicos*. El Evangelio tiene por tanto una vertiente *divina* (Dios actúa, llega el Reino) y otra *humana* (los hombres pueden creer y convertirse Mc 1,14-15). (a) *El Evangelio es anuncio creador y liberador*. No dice lo que siempre existe como realidad intemporal del ser humano, sino que anuncia una actuación, una llegada de Dios que abre para el hombre una posibilidad nueva y fuerte de existencia. No es simplemente indicativo, no dice lo que existe, no se limita a constatar lo que yo soy, sino que crea con su palabra una capacidad nueva de ser y obrar: el Evangelio suscita con su don una realidad nueva en el propio ser humano. Pero no crea simplemente de la nada, sino desde el fondo de pecado, de la angustia y la muerte en que se hallaban los hombres; por eso decimos que es liberador en un sentido profético. (b) *El Evangelio es palabra de llamada y respuesta*. Es vocativo, una palabra de ofrecimiento, que interpela y pone en pie a quien la escucha. De alguna manera hay ya sujetos antes del Evangelio, pero el sujeto verdadero emerge con el propio Evangelio de manera que el hombre se define como aquel que es capaz de escuchar y responder a la llamada. No hay Evangelio sin hombres y mujeres que escuchan y se dejan transformar por la llamada. Teniendo eso en cuenta podemos y debemos añadir que el Evangelio es una palabra histórica y comunitaria. No pertenece a la razón eterna, siempre idéntica, sino al Dios concreto que se revela en la historia. (c) *El Evangelio es palabra histórica y comunitaria*. No es aquello que exis-

tía siempre, en la línea de la lógica intemporal, sino algo que ha venido a ser, por don de Dios. No es la expresión de una eternidad siempre igual, sino palabra prometida y esperada a lo largo del Antiguo Testamento y culminada y personalizada en Jesucristo. El Evangelio pertenece por tanto al camino mismo de la historia, o mejor dicho: hace posible el surgimiento de la historia como realización de un hombre que vive en comunión con los demás. Ciertamente, el Evangelio se dirige a los individuos (plano existencial), pero sólo en la medida en que se abren a los otros y descubren la más honda experiencia de la gratuidad y del perdón en el amor mutuo.

(2) *El Evangelio como expresión de Dios*. La fe cristiana se ha expresado siguiendo un modelo trinitario. Ese modelo nos ayuda a entender el sentido del Evangelio. (a) *El origen del Evangelio es Dios Padre*: Dios como persona, Dios como realidad creadora que me pone en pie, me libera, me llama, me hace capaz de responder. Por eso en el Evangelio no me enfrento simplemente con mi propia humanidad, sino que me descubro llamado, fundado, enriquecido, liberado, interpelado por un padre Dios que me ha creado precisamente para dialogar con él. El Evangelio es el descubrimiento, no teórico sino práctico, de la voz de Dios, que a través de los siglos me ha venido creando y preparando para llamarme ahora, para interpelarme y enriquecerme con aquellos que me han precedido y me acompañan. El Evangelio es la voz de Dios que dice: «tú eres porque te amo y porque vives en amor con los demás». (b) *El Evangelio se identifica con Jesús*. No lo descubro por mí mismo a través de una reflexión filosófica, ni lo alcanzo a través de mis obras, sino que lo escucho y lo acojo, como realidad encarnada en Jesucristo, Mesías de Israel y salvador de la humanidad. El Evangelio es inseparable del evangelizador que es Jesucristo, en quien descubro la unidad del amor de Dios y del amor humano. Jesús no es un simple mayeuta del Evangelio, como Sócrates; ni es un simple iluminado entre otros, como Buda, sino que es el mismo Dios en persona. Jesús forma parte del mismo acontecimiento del Evangelio; por eso, para proclamar y transmitir el Evangelio, Marcos y Mateo, Lu-

cas y Juan cuentan la historia de Jesús. (c) *El Evangelio es presencia del Espíritu Santo*. Por eso, la pascua de Jesús se expresa en forma de Pentecostés\*, como llamada y gracia de Dios que sigue abierta a todos los hombres y mujeres a través de sus mensajeros. Ciertamente, está contenido y expresado en los cuatro evangelios, pero ellos son la verdad de Jesús en la medida en que se concretan y expanden a través del Espíritu\* Santo en la vida de la Iglesia, que es testigo de la salvación de Dios para todos los hombres y mujeres de la tierra (cf. Hch 2).

(3) *Evangelio y evangelios. Unidad y pluralidad*. Como hemos visto, el único evangelio de Dios (cf. Rom 1,16-17) ha venido a presentarse en *cuatro narraciones* en parte paralelas pero diferentes. Esta diversidad evangélica obedece a razones que deben precisarse con cuidado. (a) *Razón teológica*. Dios no se ha fijado en un discurso precisado de antemano y definido en cada uno de sus rasgos y conceptos, sino en Jesucristo, un hombre (Hijo de Dios) que sobrepasa y desborda todas las razones de la historia. Por eso no hay un discurso o concepto unitario que agote su verdad, que contenga todo su sentido y que lo fije de manera normativa, para todos los creyentes. En este nivel se han situado, a mi entender, las dos conclusiones de Jn con su palabra programática: «Otras muchas señales que no están escritas en este libro realizó Jesús delante de sus discípulos; éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31). «Otras muchas cosas hizo Jesús; si quisiéramos escribirlas una por una, pienso que ni el mundo entero bastaría para contener los libros que así debieran escribirse» (Jn 21,25). Evidentemente, esas afirmaciones no pueden entenderse en un sentido puramente cuantitativo, mensurable, pero aluden a las diferentes tradiciones de Jesús, a las maneras de enfocar su vida y enseñanza. Ellas muestran que los escritos evangélicos son el resultado de un proceso selectivo de interpretación y elección particular. Más que los cuatro evangelios como escritos diferentes, como aproximaciones siempre limitadas y parciales al único misterio de Jesús, importa el Evangelio, la novedad pascual del Cristo, como salvador uni-

versal. Pero, al mismo tiempo, hay que añadir que el único evangelio sólo existe en los diversos evangelios parciales, de manera que no se puede buscar, más allá de lo que dicen ellos, algún tipo de verdad casi ontológica de Jesús, lo que serían sus *ipsissima verba*, sus palabras definitivas. (b) *Razón eclesial*. Ciertamente, el evangelio de Jesús como experiencia pascual es anterior a las iglesias: es la vida y palabra de Dios de la que surgen las comunidades mesiánicas del Cristo, como lugares de salvación escatológica. Pero, en un segundo momento, esas mismas comunidades eclesiales son las que explicitan, configuran y matizan el único evangelio de Jesús, conforme a sus propias tendencias religiosas y sociales. En esta perspectiva se sitúa el testimonio de Pablo en 1 Cor 15,1-11 cuando admite diversas experiencias pascuales que, en el fondo, pueden y deben expresarse en diversos evangelios del único Jesús, muerto y resucitado. Toda la vida, los trabajos y dolores de san Pablo nos ofrecen la prueba más palpable de estas diferencias. Esto significa que en la base de la pluralidad de los evangelios se halla el dato de la pluralidad de las iglesias. Lucas, escribiendo en perspectiva más tardía el libro de los Hechos, ha querido proyectar hacia el principio de la Iglesia el ideal de una unidad que sería anterior a las diversidades posteriores. Pero el mismo Lucas sabe que en el principio de la Iglesia había una multiplicidad de perspectivas: los hebreos y helenistas, mujeres y parientes de Jesús, Pedro y los Doce, Santiago y Pablo. Eso significa que la unidad eclesial no ha de entenderse como uniformidad primitiva que luego se parte y se divide en grupos posteriores diferentes. La unidad viene a mostrarse ya desde el principio en forma de comunión originaria (tensa y fraternal) de posturas que dialogan entre sí y se comunican desde el Cristo. Para hacer justicia a esas diversas perspectivas hay varios evangelios. (c) *Razón social*. Los evangelios no se diferencian sólo según las perspectivas eclesiales de los primeros testigos de la pascua de Jesús, sino también por la diversidad de sus transmisores: por los ideales y valores y por las necesidades económicas, culturales o sociales de los primeros grupos de cristianos. El evangelio se inscribe en la realidad social de las iglesias, cada

una con sus problemas y tareas, pero todas en diálogo, manteniendo el mismo proyecto de Reino de Jesús, el anuncio y experiencia de su evangelio. Lógicamente, las maneras de entender y actualizar la vida y mensaje de Jesús harán que su único proyecto de vida se expanda, se divida y pluralice. Las diferencias de los evangelios han de interpretarse desde perspectivas teológicas (la multiformidad de Cristo) y eclesiales de tipo administrativo e incluso jerárquico. Pero en el fondo de ellas encontramos un problema social: cada comunidad cristiana ha respondido a la llamada de Jesús (a su evangelio de los pobres) en caminos y tendencias diferentes porque ha sido diferente su contexto cultural y humano. La visión teológica de fondo resulta inseparable de las diversas formas que ha suscitado y recibido en las comunidades cristianas. El único evangelio de Jesús se conoce y expresa (se predica) ya desde el principio a través de un abanico convergente de respuestas, conforme a los principios sociales y a los mismos ideales misioneros de las comunidades que se encuentran en el fondo de los cuatro evangelios. El evangelio sólo se entiende, por tanto, a través de un ejercicio de comunión entre las iglesias. Se trata de una comunión donde, partiendo de Jesús y en perspectivas sociales diferentes, los diversos grupos eclesiales cultivan el amor como diálogo y expanden el camino de la Iglesia como espacio y principio de esperanza escatológica. En esta perspectiva nos viene a situar la investigación exegética reciente. El mensaje de Jesús no aparece por tanto cerrado en una Escritura única (como puede suceder con el Corán de Mahoma), sino abierto en formas distintas, que apelan a la misma pascua, que es comunión de los hombres en el amor, superando así las oposiciones e imposiciones de unos contra otros.

(4) *Los límites de la Iglesia. Evangelios apócrifos y gnósticos.* Desde finales del siglo II d.C. la Gran Iglesia sólo reconoce cuatro evangelios canónicos, porque ellos eran los más leídos en las comunidades. No aceptó más porque no los juzgó necesarios (a pesar de que por el paralelo con el Pentateuco hubiera sido más comprensible que hubiera cinco). Pero tampoco los redujo y condensó en un evangelio normativo, a pesar del intento de algunos que

como Taciano, *Diatessaron*, quisieran armonizar y unificar sus cuatro visiones. Fuera del canon quedaron muchos evangelios *apócrifos* en los que se narraba también la historia de Jesús o se recogían sus enseñanzas. Entre ellos (además del documento Q\*, que no puede llamarse apócrifo, porque no se ha conservado) están, por ejemplo, los *evangelios de Tomás\** y *Felipe*, el *Proto-evangelio de Santiago\**, el *Evangelio\* secreto de Marcos* y el *Evangelio de Pedro\** e incluso el *de Judas*. En general (con la posible excepción de Tomás), ellos son mucho más recientes que los cuatro evangelios canónicos, pero pueden ofrecer y ofrecen una visión complementaria de la vida y mensaje de Jesús. Entre los evangelios apócrifos hay varios de tipo novelístico o devocional, que no añaden nada al conocimiento de Jesús, aunque reflejan el tipo de piedad popular de amplios sectores de la Iglesia antigua. Hay también evangelios de tipo gnóstico, que quieren traducir el mensaje de Jesús en formas de piedad intimista, desligada del compromiso social del evangelio. Actualmente, tras los descubrimientos del desierto de Egipto donde ha salido a la luz la famosa biblioteca de *Nag Hammadi*, conocemos de manera directa varios evangelios gnósticos antiguos. Ellos tienen gran valor para los investigadores de la religión y para los pensadores y filósofos, pero son menos importantes para el conocimiento de la historia de Jesús y para la vida concreta de la Iglesia. Por eso, frente a todas las noticias sensacionalistas, frente a todas las visiones esotéricas de aquellos que piensan que la Iglesia ha pretendido ocultar el más profundo conocimiento de Jesús que ofrecen esos evangelios gnósticos (entre ellos el de Judas), debemos afirmar que aportan poco en el plano histórico y menos todavía en plano de vivencia religiosa cristiana. Ciertamente, en tiempo antiguo pudo haber no sólo un rechazo, sino también un ocultamiento de los evangelios gnósticos, incluso con persecuciones (tras el siglo IV d.C.). Pero si los evangelios gnósticos y algunos otros apócrifos no se han conservado íntegramente, no es sin más por persecución oficial de las iglesias, sino por la desaparición de los grupos gnósticos. De todas formas, muchos de ellos se han conservado y algunos se

han descubierto de nuevo, de tal forma que están al alcance de los investigadores y curiosos.

Sobre el origen y extensión de los evangelios, cf. H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres 1990; E. GONZÁLEZ BLANCO, *Los evangelios apócrifos I-III*, Bergua, Madrid 1934; PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-III*, Trotta, Madrid 1997-2000; A. SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, BAC 148, Madrid 1975. Sobre la interpretación de los evangelios, cf. P. GRELOT, *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1986; *Las Palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988; X. LÉON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Herder, Barcelona 1982; *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969; G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, BEB 95, Sígueme, Salamanca 1997; *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Ágora 11, Verbo Divino, Estella 2003; W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003; Ph. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, BEB 72, Sígueme, Salamanca 1991.

## EXALTACIÓN

(↗ *ascensión, resurrección*). Hay en el Nuevo Testamento varias formas y esquemas para hablar del triunfo final de Jesús. Tradicionalmente se destaca más el esquema de la resurrección, que es más primitivo e importante. Pero a su lado hallamos otros, distintos y complementarios.

(1) *El triunfo de Jesús, modelos*. Se puede hablar de diversas formas de la permanencia de Jesús y de su proyecto de Reino. (a) *Modelo de elevación*. Supone que Jesús se había rebajado previamente, sometiéndose de un modo voluntario a un tipo de existencia dominada por la carne (corrupción, miseria). Pues bien, Jesús ha culminado su camino y Dios le exalta, haciéndole Señor de todo lo que existe. Empleando este esquema pueden entenderse textos tan importantes como Flp 2,6-11 y gran parte del evangelio de Juan. (b) *Modelo de raptó*. Conforme a diversas tradiciones judías, conservadas sobre todo en los libros apócrifos, algunos personajes de la historia antigua como Henoc y Elías (lo mismo que Moisés en otras tradiciones) fueron raptados por Dios. No murieron del todo, no quedaron hundidos bajo tierra, esperando el fin del tiempo, sino que

fueron escondidos en el cielo; allí se encuentran, contemplando los misterios de Dios y de la historia; de allí deben volver para realizar el juicio de Dios sobre la tierra. Parece que algunos cristianos han podido aplicar un esquema semejante a Jesucristo. A mi entender, este último esquema, centrado en el raptó, resulta secundario y por eso no podemos estudiarlo en un diccionario de tipo general como es el nuestro. (c) *Resurrección*. Es modelo fundamental, que recoge la novedad cristiana y la explícita en forma de experiencia y confesión de fe, de transformación personal y de misión, en la línea de la pascua judía, pero entendida ya como superación de la muerte y entrada en el Reino. Pienso, sin embargo, que esta perspectiva puede y debe completarse con la perspectiva de la elevación, tal como ha venido a desembocar en el relato de la ascensión que ofrece Lucas en Hch 1,1-11. En algún sentido, siempre que hablamos de resurrección presuponemos que existe algún tipo de elevación, al menos en sentido general: Jesús no ha vuelto a la vida anterior (como Lázaro) para ser lo que antes era; por su resurrección ha sido elevado a un nivel de gloria y plenitud que previamente no tenía (que no existía); la pascua de Jesús ha suscitado un mundo nuevo, el misterio más alto de la plenitud humana que se expresa donde el Cristo ha culminado su camino. El mismo Pablo ha destacado de algún modo este motivo, utilizando esquemas conceptuales que a veces se han querido entender desde la gnosis. Así presenta a Jesús como Hijo (o Ser) divino que habría descendido de los cielos a la tierra, para ascender de nuevo tras la muerte, en proceso de glorificación. No es seguro que ese esquema ya existiera antes de Pablo, aunque parece estar en el fondo de los textos que hablan de un envío de la Sabiduría divina o de la misma Palabra de Dios (en fórmula que asume el evangelio de Juan en su prólogo acerca del Logos: Jn 1,1-18).

(2) *Textos de exaltación*. Resulta, por tanto, necesario hablar de la exaltación pascual de Jesucristo, siempre que ese término se tome en perspectiva simbólica. No se trata de un ascenso espacial (Jesús no sube en sentido físico), sino de una especie de elevación religiosa, salvadora. La altura a la que asciende



es su propia gloria de Mesías que ha triunfado de la muerte y que comienza a ser reflejo pleno de la vida de Dios para los hombres. No podemos ser exhaustivos, pero debemos citar algunos pasajes de tipo pascual donde Jesús aparece como ser exaltado, que asciende a través de la resurrección a la gloria de Dios. Se ha entregado por los hombres, ha muerto por ellos; en respuesta de amor creador, Dios le ha elevado, por medio de la pascua, para constituirle Señor de todo lo que existe: (a) *Flp 2,6-11*. Cristo se ha entregado hasta la muerte, por lo cual, Dios le ha exaltado, dándole un nombre que está sobre todo nombre... A la muerte de cruz sucede, como inversión creadora, la elevación del Cristo, entronizado como Señor de cielo y tierra. Aquí no se habla de resurrección, sino de elevación y retorno triunfante del Señor que se ha entregado por los hombres. (b) *Tim 3,16*. Cristo es el misterio de piedad manifestado en la carne y elevado a la gloria... Tampoco aquí se alude directamente a una victoria de Jesús sobre la muerte en claves de resurrección. Se habla más bien de una elevación del salvador, dentro de un esquema de descenso y ascenso sagrado. (c) *1 Pe 3,18-22; 4,6*. Cristo ha muerto en la carne, pero ha sido vivificado por el Espíritu y, ascendiendo al cielo, está a la derecha de Dios... Como en casos anteriores, se vincula el descenso o abajamiento de Cristo con su elevación gloriosa. El esquema de bajada y subida es el mismo. (d) *Ef 4,7-10*. El que bajó es el mismo que ha subido por encima de todos los cielos, para llenarlo todo... Estamos en el centro de la teología de la carta a los Efesios (y Colosenses). Abajándose, ha vencido Cristo a todos los poderes adversarios, para ascender así a la gloria de Dios sobre la tierra. Casi todos estos pasajes pertenecen a la tradición de la escuela paulina, interesada en presentar el triunfo escatológico de Cristo como *gran ascenso* del Mesías que, habiendo culminado su camino, nos hace capaces de seguirle, para superar de esa manera el mundo viejo y alcanzar la meta de la gloria. Esta misma tradición se encuentra en el fondo de Juan, cuyo evangelio aparece bien centrado en la experiencia del descenso y ascenso del Hijo de Dios que ha bajado al mundo para elevarnos a la gloria de Dios Padre. (e) *Mt 28,16-20*. «Se me ha dado to-

do poder...». El tema del ascenso de Jesús ha sido esbozado también de forma representativa por *Mt 28,16-20*, cuando presenta a Jesús en la montaña, enviando a sus discípulos al mundo (en una línea que puede vincularse a la que ofrecen los textos de la transfiguración\*). Estamos ante una escena de elevación, pero ella no culmina a modo de Ascensión: Jesús se encuentra arriba y queda arriba, presidiendo desde la montaña de su pascua la historia de sus misioneros; no tiene que marcharse al cielo, sino que queda con los suyos, diciendo «¡Y yo estoy con vosotros hasta el fin de los tiempos!» (*Mt 28,20*). (f) *Jn 3,13-15*. «Nadie subió al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre, que está en el cielo. Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna». Este esquema define todo el evangelio de Juan, centrado en la experiencia del descenso y ascenso del Hijo del Hombre, a quien se presenta, al mismo tiempo, como Hijo de Dios que ha bajado al mundo para elevarnos a la gloria de Dios Padre: «cuando el Hijo del Hombre sea elevado, entonces conoceréis que Yo soy» (*Jn 8,28*). En ese contexto se entiende toda la visión de Jesús como Hijo de Dios que vuelve al Padre, a fin de preparar un lugar para los hombres (*Jn 14,2.12.28; 16,10-17*). Este modelo tenía la ventaja de presentar la muerte y gloria de Jesús en términos comprensibles para la simbología religiosa y filosófica de su tiempo. Desde ese contexto, Jesús puede aparecer como un ser divino que desciende para elevar a los hombres a través de su mismo gesto de solidaridad y muerte redentora.

Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; S. SABUGAL, *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*, BAC, Madrid 1993; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, BEB 50, Sígueme, Salamanca 1982.

## EXCLUIDOS

(↗ *extranjeros, huérfanos, viudas*). Una de las leyes más antiguas de la tradición israelita, contenida en el *dodecálogo\** de la alianza de Siquem (27,15-

26), declara maldito a quien defraude en su derecho al forastero, huérfano y viuda (Dt 27,19), es decir, a los que normalmente no pueden gozar de los privilegios y las seguridades que ofrece una alianza entendida como garantía de vida. Excluidos son aquellos que no poseen tierra ni garantía legal, ni padres que los alimenten y eduquen (huérfanos\*), ni esposo o familia que los acoja. Pues bien, conforme a la ley de Israel, ellos son privilegiados de Dios, «porque si me gritan yo los escucharé» (cf. Ex 22,20). Por eso hay que invitarles a la fiesta de Dios: «La celebrarás... tú y tus hijos y tus hijas y tus siervos y tus siervas, y el levita que está junto a tus puertas, y el forastero, huérfano y viuda que viva entre los tuyos...» (Dt 16,11). En este contexto, tienen que cesar las separaciones económicas y sociales que dividen al pueblo. Huérfanos y viudas, forasteros y levitas, siervos y siervas, han de participar en la Fiesta de Dios, que es comida común, mesa abierta para todos. Siguiendo en esa línea, el mismo Deuteronomio quiere que los propietarios dejen una parte de su cosecha a los más pobres: «Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al forastero, al huérfano y a la viuda y te bendecirá Yahvé tu Dios en todas las tareas de tus manos. Cuando vares tu olivar, no repases sus ramas; dejádselas al forastero, al huérfano y a la viuda... Cuando vendimies tu viña no rebusques los racimos; déjaselos al forastero, al huérfano y a la viuda; recuerda que fuiste esclavo en Egipto...» (Dt 24,19-22). En este contexto se citan los tres frutos principales de la tierra (trigo, olivo y viña). Frente a la codicia posesiva (tenerlo todo, aprovecharse de ello), el texto eleva el derecho de aquellos que sólo tienen voz para clamar a Dios desde su angustia (cf. 24,14-15). En esta experiencia de solidaridad y abundancia compartida, a partir de los dones del campo, se expresa el misterio de Dios y su alianza con los hombres: «Circuncidad el prepucio de vuestros corazones, no endurezáis más vuestra cerviz. Porque Yahvé, vuestro Dios..., no es parcial ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero para darle pan y vestido. Y amaréis al forastero, porque forasteros fuisteis en Egipto (Dt 10,17-19). Este nuevo pasa-

je traduce en forma de amor la exigencia de ayudar a los huérfanos-viudas-extranjeros. Más que la circuncisión externa (rito cultural) importa la *social* (amor a los necesitados), que rompe las fronteras sacrales del pueblo.

Cf. Ch. VAN HOUTON, *The Alien in the israelite Law*, JSOT SuppSer 107, Sheffield 1991; D. L. SMITH, *The Religion of the Landless*, Meyer-Stone, Bloomington 1989; K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998.

## ÉXODO

(↗ *liberación, Egipto, Moisés, Yahvé*). Segundo libro del Antiguo Testamento donde se narra la salida de los hebreos de Egipto (Ex 1-15), con la revelación de los mandamientos\*, la alianza\* del Sinaí y normas para la construcción del santuario (templo\*). Aquí destacamos el primer aspecto, que constituye el éxodo propiamente dicho, como experiencia histórica y ejemplar de liberación. Ciertamente, el éxodo de Egipto no se puede tomar como primera ni última ocasión en que unos hombres y mujeres han sentido la presencia liberadora de Dios, pero ha venido a tomar un carácter paradigmático, definiendo no sólo el despliegue narrativo de la Biblia, sino la misma vida de judíos y cristianos.

(1) *El acontecimiento*. Algunos hebreos se sintieron oprimidos en Egipto, sin más fuerza ni más voz que su llanto hecho oración (cf. Ex 2,23-24; 3,7-10), descubriendo que Dios les escuchaba, abriendo para ellos un camino de salida y nuevo nacimiento. Los egipcios tenían el poder, estaban bien organizados en sentido político, social y religioso. En contra de eso, los hebreos no tenían más que sufrimiento dirigido a Dios. Pero Dios les escuchó y les liberó con mano fuerte y brazo extendido (cf. Ex 3,20; 6,1.6; Dt 4,34). Esta experiencia ha marcado la memoria de un pequeño grupo de esclavos fugitivos, de hebreos liberados, que enriquecieron con ella a los restantes grupos de israelitas (pastores trashumantes, labradores pobres, soldados mercenarios...).

(2) *Israel, pueblo del Éxodo*. Sobre ese recuerdo han fundado los israelitas su identidad. No ponen ya como fundamento de su historia el mito de los dio-

ses del cielo que cohabitan con la tierra y que fecundan, de algún modo, la existencia humana. Tampoco han colocado en el principio las hazañas de guerreros que luchan contra fieras y vencen con su poder a los enemigos, sino estos dos elementos contrapuestos: ellos eran un grupo de pobres y oprimidos, en manos de grandes potencias adversarias, pero Dios les liberó para hacerles un pueblo. En el comienzo del pueblo está la esclavitud: el primer recuerdo de los israelitas como tales (como hijos de Jacob) era su opresión, como hebreos, en Egipto. Humanamente no había respuesta: los hebreos tendrán que ser hebreos (sometidos) para siempre; los egipcios seguirán siendo opresores, dentro de un sistema de sacralidad. Pues bien, en un momento dado, en el paroxismo del dolor, cuando los esclavos parecían destruidos, ha llegado la palabra liberadora: «Un silencio sereno lo envolvía todo y al mediar la noche su carrera tu Palabra todopoderosa se abalanzó como paladín inexorable... Llevaba la espada afilada de tu orden terminante...» (Sab 18,14-16).

(3) *El éxodo, confesión de fe.* La experiencia del éxodo está en el centro del credo o confesión\* de fe histórica de los israelitas: «Era mi padre un arameo errante que bajó a Egipto y vino a refugiarse allí cuando contaba con pocos hombres; pero se hizo nación grande, llena de poder y numerosa. Los egipcios nos maltrataron y oprimieron, imponiéndonos dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé nos escuchó: vio nuestra miseria, nuestras penas y opresiones, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tenso en medio de un terror inmenso, de señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y aquí traigo las primicias de los frutos de la tierra que tú, Yahvé, nos diste» (Dt 26,5-10). Así debe confesar su fe el devoto israelita, año tras año, al llegar la primavera, después de haber recolectado los primeros frutos de la tierra. Ese credo no incluye principios generales o teorías sobre el ser divino. No cuenta mitos sobre dioses cósmicos, sino que habla de Dios desde la misma historia de liberación del pueblo. Sólo puede ser creyente quien se sabe vinculado a los hebreos que sufrían cautiverio. Sólo es auténtico Dios quien escucha y li-

bera a los esclavos, revelándose así como fuente original de vida; los otros no son dioses, eran ídolos de Egipto, poderes ciegos que mantienen a los hombres oprimidos. Para los cristianos, el éxodo está vinculado al mensaje de la pascua\* (muerte y resurrección de Jesús), con su exigencia de ruptura frente a un orden no religioso de imposición y de muerte.

Cf. G. AUZOU, *De la servidumbre al Servicio. Estudio del Libro del Éxodo*, AB 2, Fax, Madrid 1969; B. S. CHILDS, *El Libro del Éxodo*, Comentario literario y teológico al AT, Verbo Divino, Estella 2004; J. PLASTARAS, *Creación y Alianza. Génesis y Éxodo*, Sal Terrae, Santander 1969.

## EXORCISMOS

(↗ *Jesús, Diablo, posesión, batalla contra el Diablo*). El movimiento cristiano contiene aspectos proféticos, mesiánicos y sapienciales, difíciles de separar entre sí. Pero, además de ellos, incluye un fondo carismático. Jesús ha sido sanador y exorcista, alguien que expulsa a los demonios y cura desde un fondo religioso a los enfermos, iniciando un camino propio de renovación humana, en línea de Reino. Su misma obra de exorcista ha podido levantar sospechas de vinculación satánica. En el círculo de sus seguidores, especialmente en Galilea, hubo exorcistas y sanadores, que han seguido realizando su tarea y expandiendo la memoria y esperanza de su Reino. Pero el primero de todos, el más grande en sentido mesiánico, ha sido Jesús.

(1) *Jesús exorcista.* Así le recuerda la tradición: como *exorcista especializado* y *maestro de exorcistas* (cf. Mc 1,21-28; 3,15; 6,12 par). Utilizando un lenguaje distinto podríamos llamarle *amigo de los locos*. Allí donde otros hombres y mujeres de su tiempo pensaban que el hombre estaba más o menos condenado a vivir bajo el poder de espíritus, Jesús le ha visto como hijo de Dios que puede vivir en libertad. Así se ha sentido, enviado por Dios para expulsar a los demonios, de manera que los exorcismos ocupan un lugar privilegiado en su visión del Reino (cf. Mc 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29). Quienes pretenden mutilar este elemento del evangelio, tomándolo como residuo mitológico, destruyen el mesianismo de Jesús. Los endemoniados le causaron la máxima impresión:

en su impotencia y desvarío expresaban los signos de un mundo que se pierde, que no logra abrirse hacia la luz, la comunicación interhumana en gratitud y el amor bondadoso del Padre. Por eso les fue dando su ayuda en el camino, en gesto de comunicación creyente (cf. Mc 9,14-29 y par).

(2) *Exorcismos y pureza*. Los poseos no son un elemento marginal del Evangelio, sino todo lo contrario. Jesús ha descubierto en ellos la contradicción máxima de un judaísmo obsesionado por la mancha o impureza de la vida (cf. Mc 1,20-28). Impuro era aquello que separa al humano del culto de Dios, impidiéndole participar en la vida comunitaria. El nivel de la mancha se medía normalmente en un plano ritualista: la religión quería mantener en pureza a los hombres, expulsando a los que estaban manchados (publicanos y prostitutas, mujeres con irregularidad menstrual, leprosos, etc.), y de esa forma, según Jesús, terminaba siendo una aliada del diablo. Para Jesús sólo es impuro lo que proviene de un mal corazón, impidiendo el amor o comunión entre humanos (cf. Mc 7,1-23, esp. 7,19). Los demonios son impuros porque, en un sentido muy realista, acaban conduciendo al hombre al pecado, es decir, a la opresión de los más débiles. Pues bien, Jesús ha roto la barrera de la sacralidad separadora (diabólica), ofreciendo a los hombres la limpieza y salud de Dios. Para Jesús, lo diabólico no se encuentra vinculado a la impureza ritual, sino a todo lo que destruye las raíces de la vida, dividiendo a los hermanos, impidiendo que ellos compartan la casa de la fraternidad y vida compartida.

(3) *El atrevimiento de Jesús*. Al enfrentarse con las fuerzas tenebrosas del mal y de la muerte, Jesús ha penetrado en un lugar de gran peligro, dejándose «conocer» por lo diabólico. Jesús ha penetrado en el abismo de mal de los hombres y han sido los endemoniados los que primero le han descubierto: «eres el Santo de Dios» (Mc 1,24), «el Hijo de Dios» (Mc 3,11; cf. 5,7). Hay en estas confesiones algo enigmáticamente peligroso: por compasión y entrega terapéutica, Jesús se ha introducido en la hondura más radical de la pobreza y destrucción humana. Pero, al mismo tiempo, ellas expresan el sentido más hondo de su

mesianismo: no han sido los sabios y grandes del mundo los que primero le han conocido, sino los locos, los expulsados de la sociedad.

(4) *Comparación con otros exorcismos*. Los esenios de Qumrán interpretaban los exorcismos desde la perspectiva de la gran lucha contra los poderes sociales que oprimieron y oprimen a Israel, como muestra el *Rollo de la Guerra* (1QM: *Milhama*), partiendo del principio que manda: «amar a todos los hijos de la luz y odiar a todos los hijos de las tinieblas» (cf. 1QS 3-4). Ellos vinculaban pureza israelita y violencia, conforme a principios militares, con batallones y estrategias de batalla. El exorcismo verdadero es una guerra, dirigida por sacerdotes, que marcan y sancionan los procesos militares: es guerra teológica y angélica, en que el mismo Dios, con ejércitos celestes, vendrá en ayuda de los suyos. Por eso no pueden combatir los impuros, enfermos o manchados, como supone el Rollo, ampliando los principios de la vieja guerra santa israelita. Es lucha de hombres de valor (jueces, oficiales, jefes de millares y centenas) y no caben en ella «contaminados, paralíticos, ciegos, sordos, mudos... porque los ángeles de la santidad están entre ellos» (*Regla de la Congregación*, 1QSa 2,1-9; cf. *Rollo del Templo*, 1QT 45). Sólo en la asamblea pura, sin enfermos y manchados, surgirá el Mesías, Hijo de Dios (1QSa 2,12-22). Pues bien, en contra de eso, y en contra de la misma actitud de los celos/celotas que interpretaban también la guerra final como lucha de los puros contra los impuros, Jesús ha penetrado en el mundo de los impuros, para compartir con ellos el mensaje de Dios y para ofrecerles la pureza del Reino. Entendidos así, sus exorcismos resultan escandalosos, contrarios a las normas de pureza de los israelitas puros de su tiempo.

(5) *Disputa con el judaísmo establecido. La razón de los escribas*. La autoridad de Jesús como exorcista ha sido discutida y rechazada por aquellos grupos de judíos (¿judeocristianos?) que ponen la institución y la ley del grupo por encima de la apertura liberadora y de la curación de los endemoniados. Así declaran los escribas que vienen de Jerusalén y que, por el lugar que ocupan dentro del evangelio (cf. Mc 3,20-35), Marcos ha vinculado a los

parientes de Jesús: «Tiene a Belcebú y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22; cf. Mt 12,22-32; Lc 11,14-23; 12,10). Ellos piensan que, curando a los poseosos y ofreciendo comunión a los marginados peligrosos, Jesús pone en riesgo la sacralidad de Israel, que sólo puede mantenerse expulsando a los poseosos a un tipo de cárcel donde viven encerrados en su locura. Son los representantes de una ley sagrada (nacional) que garantiza el orden legal del conjunto de la sociedad (dominada por los fuertes, los legales) y así edifican, en torno al buen pueblo, un muro de seguridad garantizada por su Ley, dejando en la cárcel exterior de su locura o pecado a los poseosos. Por eso, acusan a Jesús diciendo que, bajo capa de bien (ayudando externamente a unos poseosos), arruina o destruye la unidad sagrada del pueblo (la casa buena de la alianza de Dios), entregando al conjunto de Israel en manos del Diablo. Así piensan los escribas (= juristas o letrados) oficiales: según ellos, quien ayuda y libera a los merecedores de la cárcel del diablo (a los asociales, peligrosos y distintos) supone una amenaza para el buen orden del pueblo. Así piensan, con el código en la mano, que la sociedad debe expulsar y controlar (= encarcelar) con violencia legítima a los endemoniados-encadenados, para mantener el orden del sistema. Una buena estructura social sólo se edifica y defiende separando a los culpables o poseosos, delimitando bien lo puro y lo impuro, lo apropiado y lo peligroso. Por eso, quien acepta y cura, quien valora y reintegra a este tipo de poseosos pone en riesgo el orden de esa buena sociedad de limpios ciudadanos.

(6) *Respuesta de Jesús a los escribas. Una humanidad abierta.* Jesús les contesta utilizando la metáfora de la casa-cárcel de Satán donde los hombres se hallaban encadenados, sometidos a sus leyes de violencia, atreviéndose a decir que él ha vencido a ese Fuerte, rompiendo las cadenas con que apresaba a los hombres. En ese contexto, un tipo de judaísmo legal sigue siendo también una cárcel para muchos hombres y mujeres, sometidos a un tipo de leyes que les impiden vivir en libertad. Pues bien, en contra de eso, Jesús aparece como alguien que es capaz de romper la cárcel de Satán, abriendo para los

hombres y mujeres una casa de libertad, en la que caben todos. (a) *Uno más fuerte, el Espíritu Santo.* El problema de fondo es cómo dominar a Satán. Los escribas quieren hacerlo a través de una Ley, que mantiene también a los hombres oprimidos. Jesús, en cambio, quiere hacerlo y lo hace presentándose como «más fuerte que Satán», pero no en línea de esclavitud, sino de libertad (Mc 3,22-30). En ese contexto puede hablar del Espíritu\* Santo, como principio de vida, como fuerza de Reino: «Si yo expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu de Dios, eso significa que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28; cf. Lc 11,20, que pone «dedo» en vez de Espíritu de Dios, con el mismo sentido). (b) *Dos modelos de Iglesia.* Los escribas piensan que los problemas del mundo se arreglan con la fuerza, expulsando a los endemoniados para así mantener firmes las estructuras de seguridad grupal. Jesús, en cambio, quiere la libertad de todos. Los escribas necesitan mantener su Ley (seguridad y santidad) para expulsar a los disidentes y sentirse así buenos y seguros. Ponen la estructura del grupo por encima de la curación de los endemoniados.

(7) *Disputa eclesial. La Iglesia, comunidad de exorcistas.* Según la tradición más antigua, los primeros discípulos de Jesús eran exorcistas. Así lo dice Marcos, cuando expone la primera llamada de Jesús: eligió y constituyó a Doce (*epoiësen dôdeka*), para que estuvieran *con-él* (formando su familia) y para enviarlos a proclamar el mensaje (*kêridsein*) y expulsar demonios (*ekballen ta daimonia*: Mc 3,14-14). Los mensajeros de Jesús reciben después otra vez poder sobre los espíritus impuros (cf. Mc 6,7). Los exorcismos de Jesús (y sus discípulos) constituyen el signo básico de su tarea misionera. El Evangelio es exorcismo universal, programa de curación del ser humano, como ratifica el final canónico de Marcos (Mc 16,15-18). Los discípulos de Jesús aparecen así, lógicamente, como exorcistas expertos, realizando su obra de un modo visible: no se definen y distinguen por teorías, ni por formas de ritualismo particular (propia de ellos), sino por el gesto poderoso (y peligroso) de sus exorcismos. Los buenos escribas de Jerusalén, con el libro de la Ley, los rechazan (cf. Mc 3,22-30). Pero otros

judíos les han admirado. Más aún, hay personas que se sienten atraídas por la autoridad liberadora de Jesús y quieren ejercer su ministerio mesiánico, realizando exorcismos en su nombre, pero sin formar parte del grupo oficial de sus discípulos. Contra ellas reacciona Juan Zebedeo, diciendo a Jesús: «Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y se lo hemos impedido, porque no era de los nuestros. Pero Jesús respondió: No se lo impidáis, pues nadie que haga un milagro en mi Nombre podrá después hablar mal de mí. Quien no está contra nosotros está con nosotros» (Mc 9,38-40). Jesús, profeta y sabio, sanador y amigo de marginados, gran exorcista, había suscitado un movimiento liberador, constituido también por exorcistas. Pues bien, en un momento determinado algunos de ellos han querido organizarse de forma exclusivista, como portadores de un carisma especial y distinto, exclusivo de ellos.

(8) *Conflicto de competencias en la Iglesia.* Lógicamente, al instituirse de esa forma han podido surgir y han surgido *conflictos de competencia*, no sólo con otros grupos eclesiales, sino con grupos o personas que se vinculan a Jesús pero no forman parte de la comunidad oficial de sus discípulos, como supone Mc 9,38-40. Es posible que el relato conserve un recuerdo de Juan Zebedeo y de su conducta en el tiempo de Jesús. Pero es más probable que refleje disputas eclesiales, centrándolas en Juan Zebedeo, a quien Hechos presenta controlando con Pedro el Espíritu cristiano en Samaría (cf. Hch 8,14) y que aquí realiza funciones semejantes. La pregunta que se plantea en el fondo del pasaje es ésta: ¿Quién posee verdadera autoridad para realizar exorcismos en nombre (al estilo) de Jesús? ¿Quién puede asumir y realizar su tarea mesiánica: sólo la Iglesia establecida o también los exorcistas libres? Jesús exorcista había sido rechazado por los escribas de Israel (cf. Mc 3,22). Pues bien, su discípulo Juan se atreve a rechazar a otros exorcistas (que apelan al nombre de Jesús), introduciendo en la Iglesia un control social semejante a los escribas, que tomaban la liberación de Jesús como opresora (Mc 3,20.30). Este Juan Zebedeo es representante de una Iglesia instituida que se sienta dueña o, al menos, administradora del po-

der mesiánico de Jesús, a quien presenta como maestro (*Didaskale*). Pedro había aparecido como *Satanás*, tentando a Jesús (Mc 8,33). Ahora es Juan (deceoso de poder, cf. 10,35-45) el que prohíbe al exorcista no comunitario emplear el nombre de Jesús. ¿Qué medios han utilizado? ¿Cómo ha respondido el exorcista no comunitario? El texto no lo dice, pero es claro que Juan ha empleado violencia física o moral (verbal) y así ellos han conseguido lo que pretendían: han acallado al disidente. Juan y su grupo se han vuelto instancia de poder. El exorcista no comunitario se había atrevido a realizar lo que Jesús había encargado a sus discípulos (expulsar demonios, cf. Mc 3,15; 6,7.13), realizando así la obra de Jesús. Pero Juan se lo impide, porque le importa más el grupo (que todos los exorcistas sean de los suyos) que la obra de Jesús, con la curación de los enfermos. Así establece una distinción entre la voluntad de Jesús (curar posesos) y la comunidad zebedeá, que quiere monopolizar a Jesús, como si los exorcismos no valieran por sí mismos (como gestos de liberación), sino porque provienen de la Iglesia establecida. Pues bien, Jesús condena a Juan, diciendo: ¡no se lo impidáis...! (9,39). De esa forma pone la libertad del Reino y su acción liberadora (expresada en los exorcismos) por encima de las pretensiones de control de la iglesia zebedeá.

(9) *El riesgo de la iglesia zebedeá.* El evangelio de Marcos se identifica críticamente con la iglesia de Juan (y de Pedro), que deben reiniciar el camino de Jesús en Galilea (cf. 16,7-8); por eso, en nombre de Jesús, pide a esa iglesia que no cierre el Evangelio, que acepte como cristianos (seguidores de Jesús) a otros exorcistas y grupos mesiánicos. Resultaría fascinante identificar a los miembros de esos grupos no zebedeos a los que Marcos no rechaza, pues defiende como buenos sus exorcismos. Me inclinaría a pensar que están en la línea de la comunidad de Q, no integrada en Mc, pero tampoco rechazada por él. El Jesús de Marcos defiende al exorcista no comunitario: «nadie que haga un milagro en mi nombre podrá luego hablar mal de mí» (9,39); la acción precede a la palabra, sobre los gestos de Jesús y no sobre signos de poder grupal se decide el Evangelio. Pero, al mismo tiempo, se incluye en la comu-

nidad zebedeá, pues dice «quien no está contra nosotros está en favor nuestro», incluyendo en ese *nosotros* a Juan (Mc 10,40). Estamos ante una primera imposición eclesial: los cristianos zebedeos han empezado a emplear la violencia, para introducir en su grupo a los demás o acallarles como intrusos. Pues bien, por su misma dinámica evangélica, Jesús se lo ha impedido: la Iglesia no es un monopolio donde sólo algunos pueden emplear su nombre, expulsando a los demás, sino grupo abierto, no exclusivo (no celoso ni envidioso), para liberación de los posesos.

Cf. M. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Mellen, Nueva York-Toronto 1984; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession, Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2006; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Mineápolis 2000; K. STOCK, *Boten aus dem Mi-Ihm-Sein*, Istituto Biblico, Roma 1975; G. H. TWELFTREE, *Jesus, the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; G. VERMES, *Jesús, el judío*, Muchnik, Barcelona 1977; *La religión de Jesús, el judío*, Anaya, Madrid 1995.

## EXPIACIÓN

(↗ *chivo, fiestas, altar, templo*). El judaísmo de la comunidad del templo ha estado centrado en la experiencia de la pureza de Dios y en la exigencia de purificar al pueblo, expiando por las faltas cometidas. En ese contexto se sitúa la fiesta y la teología de la expiación, que han influido mucho en la visión posterior del cristianismo.

(1) *Fiesta de la Expiación*. Las fiestas primitivas de Israel estaban vinculadas al año agrícola y eran Pascua-Ázimos, Pentecostés y Tabernáculos (cf. Ex 34,18-26; Dt 15,1-17), y entre ellas tenía quizá prioridad la de Pascua. Pero, pasando el tiempo, una vez que Israel fue perdiendo su carácter agrícola y vino a convertirse en comunidad unida en torno a un templo, las fiestas más vinculadas a la cosecha tendieron a quedar en un segundo plano, mientras se volvía cada vez más importante la fiesta de la Expiación, que puede tener

antecedentes preexílicos, pero que sólo se menciona y desarrolla tras el exilio. Ez 45,18 supone que se debe celebrar en primavera. Pero después se ha impuesto el tiempo de otoño, en el entorno de la celebración de los Tabernáculos, hacia el final del año. Así Lv 23,26-32 ordena que la Expiación se celebre el diez del séptimo mes, cinco días antes que la fiesta de los Tabernáculos (Ex 23,34; ése es también el orden de celebraciones en Nm 29,7-33). El Día de la Expiación (*Yom Kippur*) se entiende así como una preparación para la fiesta de los Tabernáculos\*, que recibe un carácter cada vez más mesiánico y escatológico (de anticipación de la venida de Dios). Dentro del contexto de agradecimiento por la culminación del año transcurrido y de anticipación mesiánica (al final de la cosecha), se sitúa por tanto la *fiesta de la Expiación*, que ha venido a convertirse en el día principal del calendario judío, desde los tiempos finales del Antiguo Testamento hasta nuestro tiempo. Ésta es la fiesta básica del judaísmo interpretado como *comunidad cultural*, en torno al santuario de Jerusalén, donde se celebra una liturgia dirigida sobre todo a la petición de perdón y al perdón de los pecados (entendidos en gran parte de un modo ritual). Este día ha venido a convertirse en la *Fiesta* por excelencia: día del encuentro purificador de Dios con su pueblo, anticipación de su presencia final. En principio, los israelitas habían sido un pueblo gozoso, más centrados en la vida, el pan y el vino que en las liturgias penitenciales. Pero después, por la misma lógica del aislamiento y quizá por el influjo del dualismo persa y el espiritualismo griego, han destacado el aspecto penitencial de la vida, como ha visto, desde una perspectiva cristiana, la carta a los Hebreos. Los judíos aparecen así, quizá de forma sesgada, como un pueblo obsesionado por el pecado y por la exigencia de pureza, aunque sin poder nunca lograrla (Heb 10,11). Por eso, la mayor parte de sus sacrificios se han concebido como medio para el perdón de los pecados y el más significativo de todos, el que marca con más fuerza la identidad judía, se celebraba el día de la Expiación: (cf. Lv 16,2-31). La liturgia de este día (*Yom Kippur*) ha centrado la religión judía tras el exilio, dejando en un segundo plano las fiestas de

Pascua y Pentecostés. Desde aquí se entiende no sólo el sacrificio de los chivos, sino también la organización del templo.

(2) *Experiencia y teología de la expiación. El templo.* El ritual de la expiación ha sido fijado de un modo solemne en Lv 16, donde se nos habla de un modo especial del chivo\* expiatorio y del chivo emisario. Presentamos el tema general: «Yahvé habló a Moisés...: Di a tu hermano Aarón que no entre en cualquier tiempo en el santuario, más allá de la cortina, hasta el propiciatorio (*kapporet*) que está sobre el arca. Así no morirá, porque ya me dejó ver en una nube sobre el propiciatorio. Así entrará Aarón en el santuario: Con un novillo para la expiación y un carnero para el holocausto... Además recibirá de la asamblea (*adat*) israelita dos machos cabríos (= *chivos*) para la expiación y un carnero para el holocausto. Después tomará los dos chivos y los presentará ante Yahvé, a la entrada de la tienda del encuentro. Y echará Aarón las suertes sobre los dos chivos: una suerte para Yahvé, otra suerte para Azazel. Tomará Aarón el chivo que haya tocado en suerte para Yahvé y lo ofrecerá en expiación. Y el chivo que haya tocado en suerte para Azazel lo presentará vivo ante Yahvé para hacer sobre él la propiciación, para enviarlo a Azazel, al desierto...» (cf. Lv 16,1-10). Este pasaje nos permite evocar el sentido del templo como lugar de expiación, con su entorno sagrado y su rito.

(3) *Templo expiatorio.* Los israelitas han construido un templo de Dios, con un patio externo donde está el altar, al aire libre, a la vista de los fieles y una tienda o lugar de encuentro, que podemos llamar *Santo*, propio de los sacerdotes oficiantes, y finalmente un *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde sólo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. Lv 16,34). Dios se ha reservado un espacio donde habita, sosteniendo la vida de sus fieles, pero recibiendo también los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación, que devuelven al pueblo la pureza. Como sacramento que indica la unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una *cortina* (*Paroket*: 16,2.12.15), un *velo* de misterio que separa *el Santo* (tienda del encuentro) del *Santísimo* o lugar del

gran silencio donde sólo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de la propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *Kapporet*, *propiciatorio* o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escabel* donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo. De esa forma se evoca el misterio del lugar sagrado: quien entre allí sin causa morirá.

(4) *Círculos sagrados.* En torno a ese *espacio sagrado del templo* se abre un círculo de santidad en el que puede vivir el pueblo; más allá queda el desierto amenazante de Azazel\*. Pues bien, cuando llega el *tiempo* sagrado de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo, pero también Azazel se hace visible. *El centro es Dios*, definido como Santidad, según indica el lugar donde habita (*Qodes*, lugar santo). Ciertamente es dueño universal del cosmos y tiene su morada sobre el cielo (cf. 1 Re 8), pero ha elegido el templo de Israel como lugar de su presencia. *El exterior es Azazel*, la antítesis de Dios, signo del pecado que amenaza en el desierto. El texto no teoriza sobre él: no se esfuerza por fijar su rostro, definirle o presentarle (es un texto de rito, no de mito); sabe, sin embargo, que Azazel habita fuera, al margen de nuestra morada, al otro lado de la frontera que separa lo puro de lo impuro. *En medio queda el pueblo*, entre la pureza de Yahvé y el pecado de Azazel. Aquí no se citan sus instituciones sociales, ni sus rasgos familiares, económicos, sociales. Lo que importa es la mancha o pecado (violencia) del pueblo, que debe purificarse, pues de lo contrario se podrá destruir a sí mismo, en manos de Azazel. *Entre Dios y Azazel*, como representante del pueblo, se eleva el Sacerdote\*, un hombre capaz de realizar el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el santuario (chivo\* expiatorio) y expulsando al campo exterior de Azazel los pecados del pueblo (chivo\* expiatorio).

(5) *El rito.* La limpieza del espacio sagrado (¡hecha de sangre santa!) exige la expulsión de aquellos a quienes se manda al desierto exterior, con el Chivo de Azazel. Así pueden concretarse las dos grandes experiencias: la purificación interior expresada por la sangre del buen chivo sólo es posible con la ex-



pulsión del mal chivo y de aquellos que él representa. La paz hacia dentro se vincula, según eso, con la violencia hacia fuera: hay que amar a los amigos (chivo de Dios) y odiar a los enemigos (chivo de Azazel), en contra de lo que Jesús dirá en Mt 5,43-44 (superando así la doble moral que ha marcado y sigue macando nuestra historia). Éste es el contenido de la gran fiesta del *Yom Kippur*, que ha definido por siglos la experiencia israelita. Imaginemos la escena final: concluida la representación sacrificial y catártica de la sangre del buen chivo (con la sangre de un toro y un carnero), después de haber expulsado al mal chivo al desierto, donde queda en manos de Azazel, sin poder acercarse al santuario, los reconciliados pueden volver a sus casas y vivir en paz con Dios un año más. Pero han dejado sangre sobre el altar y han tenido que expulsar hacia el desierto a los culpables. El Dios del buen chivo sacrificado les ha permitido vivir en unidad, aunque rodeados por una cultura de pecado, donde reina Azazel en el desierto. Éste ha sido un rito peligroso, que ha capacitado a los israelitas para trazar el gran misterio de la división sagrada y para habitar reconciliados en una tierra rodeada por Satán. De esa forma, ellos se sienten capaces de caminar por la estrecha senda, entre Yahvé y Azazel. Por eso se dice al final que tanto el buen sacerdote como los portadores del chivo de Azazel «tendrán que lavarse los vestidos» Ha terminado el rito. Se han cumplido las suertes de la vida (expresadas en las suertes de los chivos sorteados, uno para el Dios que purifica por la sangre, el otro para el Diablo del desierto). Sigue la vida. Pero ésta es la vida de aquellos que fundan su unidad interior en la violencia del chivo de Dios, cuya sangre les purifica, y en la violencia más grande del chivo de Azazel, al que mandan al desierto (al que pueden combatir y matar, como se mata a los enemigos de Dios).

Cf. G. A. ANDERSEN, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41 Atlanta 1987; G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bolonia 1995; H. HUBERT y M. MAUSS, *De la naturaleza y de la función de los sacrificios*, en M. MAUSS, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral, Barcelona 1970, 143-248; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur*

*Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; N. KIUCHI, *The Purification offering in the Priestly Literature*, JSOT SuppSer 56, Sheffield 1987; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

## EXPULSIÓN Fuera del paraíso

(Gn 3,21-24) (↗ *caída, pecado, paraíso*). «Y Yahvé Elohim hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió. Y dijo Yahvé Elohim: He aquí que el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. Y lo sacó Yahvé del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado. Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida» (Gn 3,21-24). El texto es enigmático. Parece por un lado que Dios se ensaña sobre el hombre débil, en gesto de violencia. Pero, en otro sentido, Dios se limita a testificar lo que ha pasado, dejando que el mismo ser humano pueda subsistir en medio de una vida convertida en violencia. No condena, simplemente dice al hombre su verdad: le ilumina por dentro para que descubra su nuevo ser: su vida en el pecado. Estrictamente hablando, parece que el hombre tendría que haber muerto (como suponía Gn 2,17: el día en que comas de ese árbol morirás...). Pues bien, se ha arriesgado a comer, pero no ha muerto; quizá podemos decir que vive por gracia o misericordia divina. El tiempo de la muerte se ha alejado, abriéndose de esa forma un hueco de vida condenada a la muerte pero llena de sentido.

(1) *Les hizo unas túnicas...* (Gn 3,21). Habían empezado a cubrirse ellos mismos (3,7). Dios asume y ratifica ese gesto, confeccionando para ellos, como sastre, vestidos de piel. No se explica la razón, pero es evidente que las cosas han cambiado: los hombres dejan de ser hermanos de los animales, desnudos como ellos, sobre el ancho campo bueno del gozoso paraíso, de manera que para cubrir su desnudez, tapar sus vergüenzas (y vencer el frío) tienen que emplear la piel de los animales sacrificados. Ellos, por sí mismos, habían te-

jido vestidos vegetales (hojas de higuera: 3,7). Dios les ha dado vestidos de piel, que exigen la muerte o sacrificio de animales.

(2) *Y les expulsó Yahvé Dios del paraíso de Edén, para que labrasen la tierra de donde habían sido tomados* (Gn 3,23). El Adam se ha vuelto fuerte en línea de mal. Es un peligro que siga en el paraíso, pues ya es como uno de nosotros, dice Dios en terminología irónica de intenso simbolismo. Un hombre endiosado habitando en un paraíso de poder acabaría poniendo en peligro todo lo que existe. Por eso es mejor que Dios le expulse para que descubra sus límites en medio de la tierra dura y aprenda a comportarse en su limitación. De todas formas, éste es un gesto muy ambiguo. Da la impresión de que Dios tiene envidia y miedo del hombre, ratificando así lo que había dicho la serpiente (en Gn 3,5): precisamente por envidia expulsa al ser humano. Pero, en otra perspectiva, se puede afirmar que Dios protege al hombre de su *hybris* o desmesura, ayudándole a vivir en limitación.

(3) *Los querubines guardan con espada de fuego la puerta del gran parque*. Seres como éstos aparecen en otros lugares (cf. Ex 25,18; 1 Re 6,24; Sal 18,11 y sobre todo Ez 1 y 10), como animales sagrados que sirven de soporte a Dios o guardan sus posesiones. Ellos defienden el camino que lleva al paraíso. Éste es su signo divino: una espada de fuego ante el árbol de la vida, para que los hombres no puedan comer de su fruto. Tomado así, el texto es ambiguo. Por un lado parece que Dios está celoso de los hombres y no quiere compartir con ellos su vida y por eso les expulsa. Pero, por otro lado, el Dios que expulsa a los hombres es el Dios bueno, que quiere iniciar con ellos un camino de vida más alta, sin imposición, sin robo. Eso significa que no hay retorno hacia el Edén: no podemos vivir de nostalgia, ni remontarnos al pasado, queriendo recuperar el sueño del principio. Hemos salido de la madre tierra o paraíso y ya no podemos volver. Esta visión del *no retorno* puede parecerse dura: *un Dios celoso* impide que encontremos el camino de vuelta al origen perdido y de esa forma nos domina, impone su poder sobre nosotros, quizá actúa por envidia. Pero en el fondo hay una certeza bondadosa: Dios nos ratifica en aquello que hemos querido ser, impidiendo que

vivamos en el sueño de un retorno a la unidad sagrada. No hay vuelta posible. Tenemos que asumir el camino de dureza de esta vida y tender hacia el futuro de un mesianismo que nosotros mismos vamos trazando. Carece de sentido un eterno retorno, una vuelta a los orígenes sagrados, a la infancia de la seguridad en lo divino.

(4) *Una expulsión buena para los hombres*. Tomado al pie de la letra, el texto parece suponer que Dios tiene miedo de los hombres y que les castiga, sacándoles del paraíso, para que no le hagan competencia. Pero mirada desde otra perspectiva, la expulsión es buena. Un hombre endiosado que hubiera alcanzado su pretendido paraíso (capitalista, comunista, racial) pondría en peligro la existencia de todas las cosas de su entorno. Por eso, lo mejor que puede sucederle a un hombre (a un partido, a un sistema) de ese tipo es que Dios mismo le expulse para que descubra su limitación en medio de la tierra trabajosa. Este pasaje recuerda un elemento de nuestra existencia; somos seres desplazados, estamos como desplazados; no hemos alcanzado aún nuestra verdad, no hemos logrado aquello que queremos. Al mismo tiempo señala el destino de aquellos que han querido alcanzar por sí mismos algún pretendido paraíso; todos han caído, ninguno ha logrado imponer su prepotencia sobre el mundo. ¿Por qué? Porque Dios ama la vida, porque la vida triunfa de aquellos que quieren someterla con violencia.

Cf. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen I-III*, Schönningh, Paderborn 1977; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982; M. NAVARRO, *Barro y Aliento. Gn 1-3*, Paulinas, Madrid 1993.

## EXTRANJEROS

( $\rightarrow$  *excluidos, huérfanos, viudas*). Extranjeros o *gerim* son los que residen (*gur*) en la tierra israelita, pero sin formar parte de la institución sagrada de las tribus. No se han integrado en la estructura económico/social y religiosa del pueblo de la alianza. Pero tampoco son residentes en sentido estricto (*zar* o *nokri*), pues los residentes conservan el derecho del país del que provienen con sus propias estructuras sociales, fami-

liares, religiosas; por eso, aunque viven temporalmente en la tierra de Israel, apelan a su propia referencia jurídica y nacional. Por el contrario, los *gerim* o extranjeros en sentido estricto son aquellos que no tienen derechos: no han sido asumidos en la alianza de las tribus, sino que peregrinan sin protección jurídica-social, como hacían los patriarcas (cf. Gn 12,10; 20,1) o se encuentran sometidos como los israelitas en Egipto (cf. Gn 47,4; Ex 2,22). Ellos constituyen una categoría muy especial de personas y su integración o rechazo dentro de la estructura sociorreligiosa de Israel constituye uno de los temas más apasionantes de la historia bíblica, desde la entrada de los hebreos en Palestina hasta la culminación del proceso formativo del pueblo. Distinguimos en ese proceso dos momentos principales.

(1) *Ayudar a los extranjeros*. La exigencia de ayudar a los extranjeros aparece en algunas formulaciones básicas de la ley israelita, como en el dodecálogo\* de Siquem: «¡Maldito quien defraude en su derecho al extranjero, al huérfano y a la viuda!» (Dt 27,19). La misma exigencia aparece en el Código\* de la Alianza: «No oprimirás ni vejarás al extranjero porque extranjeros fuisteis en Egipto. No explotarás a la viuda y al huérfano, porque si ellos gritan a mí yo los escucharé» (Ex 22,20-23; cf. también Dt 16,11-12; 24,14-15). El fundamento de la ayuda a los extranjeros no es ningún tipo de ley general, sino el recuerdo y experiencia de opresión de los israelitas en Egipto (y en otros lugares).

(2) *Amar a los extranjeros*. Pues bien, recreando ese tema de la ayuda a los extranjeros y ampliando la exigencia de amor a los hermanos, que aparecía en Lv 19,18 (donde se dice *amarás a tu prójimo [lere'aka]*, es decir, al israelita), Dt 10,19 ha formulado una de las palabras más hondas del Antiguo Testamento: «Yahvé, vuestro Dios... es Dios grande, poderoso y terrible, no tiene acepción de personas, ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al extranjero (*ger*) para darle pan y vestido. Por eso, amaréis al extranjero, porque extranjeros (*gerim*) fuisteis en Egipto» (Dt 10,17-19). La Biblia sabe que Yahvé ha elegido y amado a los fieles de su pueblo (cf. Dt 10,15), en elección original de amor, que define y expresa la misma identidad de Dios. Pues bien, en ese mismo contexto, asumiendo y uni-

versalizando esa elección, el texto afirma que *Dios ama a los extranjeros*, es decir, a los hombres y mujeres que no forman parte del pueblo elegido, ni tienen una patria o un hogar donde defenderse y vivir protegidos. Lógicamente, los israelitas deberán amar también a los extranjeros. Esta exigencia de amar (es decir, de recibir en el espacio de vida y familia, de clan y de grupo religioso) a los extranjeros huérfanos y viudas, constituye una de las cumbres teológicas y sociales de la tradición israelita y de la humanidad. Recordemos que ha existido, junto a esa, otra tradición israelita que exige expulsar del pacto de Dios a los extranjeros (como destacan con toda claridad los libros de Esdras y Nehemías), una tendencia que ha venido a culminar en la Regla de la Comunidad de Qumrán, donde se pide *amar a los que Dios ama* (a los hijos de la luz) y *odiar a los que odia* (a los hijos de las tinieblas) (cf. 1QS 1,9-10). Pues bien, Dt 10,17-19 invierte esa tendencia de separación y afirma que es preciso *amar al extranjero*, de manera que ante Dios y desde Dios cesa ya la diferencia entre ciudadano y extraño, entre amigo y enemigo. Así lo ha dicho la más honda palabra del Deuteronomio, abriendo un camino de universalidad que Jesús tomará como punto de partida de su mensaje: «Habéis oído que se dijo amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo; pero yo os digo: amad a vuestros enemigos...» (Mt 5,43). Frente al principio de exclusión, que expulsa a los más débiles (huérfanos, viudas, extranjeros), haciéndoles esclavos del sistema, se expresa en Dt 10,19 el principio de inclusión afectiva y social, que culmina allí donde los israelitas reciben e integran en la familia israelita a los extranjeros, huérfanos y viudas. Allí donde Israel asume esta exigencia de amar a los distintos y extranjeros culmina la revelación bíblica y se puede hablar de un Dios que, siendo trascendente y fuente de amor, es todo en todos (cf. 1 Cor 15,28).

Cf. M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible. Biblical Interpretation Series*, Brill, Leiden 1996; J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California, Los Angeles 1999; P. E. DION, *Universalismo religioso en Israel*, Verbo Divino, Estella 1975; M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, Nueva York 1971.

# F

## FAMILIA

(↗ *casa, Iglesia*). El Antiguo Testamento no toma como base la vida de los individuos, sino la vida de los pequeños conjuntos sociales: los particulares en cuanto tales (sobre todo los hijos y las mujeres) se valoran en su relación con el orden familiar, de manera que no tienen verdadera autonomía, en un contexto donde domina el padre\* (patriarcalismo). Otros estratos de la literatura israelita (como Ez 18,17-20 o el libro de la Sabiduría), y especialmente el evangelio de Jesús, han matizado esa visión «orgánica» del ser humano, introduciendo en ella dos correctivos básicos: cada ser humano vale por sí mismo y no sólo por su vinculación familiar, de manera que los huérfanos-viudas-extranjeros, que no tienen familia, han de ser privilegiados ante Dios; la comunidad de los creyentes ha de abrirse de un modo especial a los que carecen de familia establecida (están fuera del campo de protección de las leyes sociales). Desde ahí queremos trazar algunos rasgos básicos de la visión de la familia, desde la perspectiva bíblica, en línea judía y cristiana.

(1) *Punto de partida. La familia judía.* El judaísmo es religión de familia y por eso los representantes principales de la tradición sagrada no son los sacerdotes y obispos (como en el cristianismo tradicional), sino los padres y especialmente el padre que dirige el rito de la circuncisión (cf. Gn 17,24; 21,4), preside la fiesta de pascua y transmiten su identidad nacional a los hijos (cf. Dt 6,20-25). Los representantes de la religión cristiana no son los padres sino los obispos y presbíteros, que presiden y dirigen los ritos (bautismo, eucaristía, penitencia). Por el contrario, la primera institución judía es la familia, de manera que el judaísmo es una reunión de buenas familias que mantienen y cultivan la tradición de los antepasados. El judaísmo sanciona el re-

cuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos), pero sí muy importantes, pues garantizan la elección y las promesas: ellos (Abrahán, Isaac, Jacob y los Doce) definen el surgimiento del pueblo. Estos padres de familia formaban el consejo de ancianos (*zequenim*), que fueron la autoridad definitiva (y casi única) en la federación de tribus: eran los representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo (Ex 3,16; Nm 11,16; Dt 5,23). Más que recuerdo del pasado, ellos son institución viviente. Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En esta línea se mantiene la tradición judía, que en tiempos de Jesús ha puesto de relieve la autoridad de los presbíteros, entendidos como los padres de las familias importantes, que representan la continuidad del pueblo y son el poder establecido de forma engendradora (masculina) de tipo genealógico.

(2) *La familia propia no es un valor absoluto.* Los mismos judíos sabían que la familia no tiene un valor absoluto, pues en ciertos momentos resulta necesario superarla, por fidelidad a Dios y a su ley: «Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hijo o tu hija, o la mujer que reposa en tu seno, o el amigo tuyo que es como tú mismo, te invita diciendo... ¡vamos y sirvamos a otros dioses!..., no accederás ni le escucharás, ni se apiadará de él tu vista, ni le compadecerás ni encubrirás, sino que le denunciarás sin falta; tu mano será la primera que descargue sobre él para hacerle morir» (Dt 13,7-11). La fe en Dios y la unidad nacional se elevan sobre la familia, como recuerda Filón de Alejandría: «Porque sólo un lazo de parentesco debemos tener, un solo símbolo de amistad: el complacer a Dios, el decir y hacer todo movidos por la piedad. Los llamados lazos de paren-

tesco por consanguineidad de nuestros antepasados, y aquellas vinculaciones resultantes de los matrimonios y de otras causas similares, deben ser dejados de lado, a no ser que conduzcan firmemente a esa misma meta, es decir, a la honra de Dios, la cual es el indisoluble lazo de toda afección capaz de unir. Los que tal cosa hicieren lograrán a cambio un parentesco más augusto y santo» (*Spec. Legis* 1,317-318). Desde esa base han surgido en Israel *grupos* especiales de solidaridad religiosa como los esenios y terapeutas, que formaban comunidades intensas en línea de contemplación y pureza, rompiendo (o dejando en segundo plano) otros aspectos de la vida de familia. Eso significa que dentro del mismo judaísmo podían darse fenómenos de ruptura y desarraigo, en plano religioso y social.

(3) *El movimiento de Jesús* puede inscribirse en el fondo anterior, pero con una diferencia: esenios y terapeutas sólo acogen en su comunidad a los puros, como harán los fariseos; por el contrario, Jesús y sus amigos siguen abriendo su casa a los marginados del entorno (publicanos, prostitutas, pobres, impuros). Había en aquel tiempo varios tipos de familia: la familia extensa, con casa propiamente dicha, con hacienda, parientes y criados, podía vivir con más fidelidad las normas de pureza israelita; la familia pequeña y más pobre, formada por esposos con dos o tres hijos, solía tener un sentido distinto de propiedad, de honor-vergüenza, y además resultaba para ella más difícil vivir según las normas exigentes de pureza que estaban introduciendo los fariseos; había, finalmente, un fuerte *desarraigo*: muchos no tenían casa o compañía honrosa, tanto en el contexto rural como en el urbano, de manera que abundaban los pobres, leprosos, enfermos y expulsados de la sociedad, personas sin familia. Precisamente a estos últimos, que no podían formar parte de los grupos de pureza ni de las buenas familias, se dirigió el mensaje de Jesús. Jesús ha buscado su familia o grupo entre los expulsados de la casa de pureza israelita: no ha venido a buscar a los sanos, sino a los enfermos (cf. Mc 2,17 par), y de un modo especial a los pecadores, con quienes ha compartido la mesa (cf. Mc 2,16). La tradición le presenta como amigo de publicanos

y pecadores (cf. Mt 11,19). Con ellos y para ellos ha querido fundar una familia de reino. En ese contexto puede situarse el principio de la parábola del sembrador, que siembra semilla de Dios en todas las tierras y no sólo en aquellas que parece que están bien preparadas (cf. Mc 4,4-8). De esa forma, desde los marginados del judaísmo nacional y de otros sistemas de sacralidad excluyente, ha querido suscitar una familia nueva, en la que son primeros los más pequeños, los niños y los pobres, los excluidos y expulsados de todos los sistemas de poder del mundo (cf. Mt 18,1-15 par).

(4) *Miembros de la familia mesiánica*. Entre los miembros primeros de la familia mesiánica de Jesús podemos citar éstos: (a) Los *pobres* en sentido material, hambrientos y enfermos, aquellos que no pueden disponer de bienes de este mundo, conforme a la primera bienaventuranza (cf. Lc 6,20-21). (b) Los que lloran, *tristes* y afligidos, que no pueden alcanzar consuelo en este mundo, los que viven en el margen del llanto y la locura, conforme a la segunda bienaventuranza (cf. Lc 6,21). (c) Los *oprimidos* bajo el poderío de los grandes, humillados de la tierra, marginados de la cultura, expulsados del sistema social de dignidades, como supone el Canto de María (Lc 1,52) y Mt 25,31-46. (d) Los *pecadores*, expulsados del espacio legal israelita, aquellos que no pueden ni siquiera recibir el consuelo de pensarse significativos, dueños de su vida y su futuro sobre el mundo (cf. Mc 2,13-22). (e) Los *niños* y todos aquellos que aparecen como menos importantes, porque no pueden mandar, ni dirigir, ni imponerse sobre nadie, pues se encuentran en manos de los otros (Mc 9,33-37; 10,13-16). (f) Aquellos que *no cuentan*, al menos dentro de un contexto social de pureza patriarcalista, centrado en los valores nacionales de Israel; entre ellos se han citado a veces mujeres y soldados (cf. Mt 8,5-13; Mt 14,21 par). A favor de éstos ha empezado Jesús a edificar su Reino. No ha buscado a los grandes, que podrían ayudarle con armas, política o dinero, sino que ha salido por plazas y calles (cf. Lc 14,15-24), llamando a caídos y arrojados (cf. Mt 9,35-38), enfermos e incapaces. Significativamente ha dejado fuera de esa familia de Reino a los celotas, fuertes y expertos militares, a

los sacerdotes de familias levíticas puras, defensoras del orden legal establecido, a los fariseos, separados del mundo corrompido, y a los apocalípticos que congregaban un resto bueno para el juicio. Como profeta de los pobres, que se abre a todos los hombres, ha proclamado su mensaje, escogiendo como portadores y destinatarios de su Reino a los últimos y pobres.

(5) *Discípulos de Jesús, creadores de familia*. No ha buscado a unos discípulos para que se salven sólo ellos (pues ha ofrecido salvación a los pobres, pecadores y perdidos de la tierra), sino para que le acompañen en la tarea de anunciar y ofrecer el Reino a todos. Por eso, sus discípulos no pueden formar un sistema sacral separado, que excluye a los de fuera (como cierto judaísmo e iglesia posterior), sino que ellos han de ser portadores y signo de una llamada universal, mensajeros de una salvación que les sobrepasa (cf. Mc 3,32-35; 6,7-13). Los enviados de Jesús, itinerantes del Reino, han de ponerse al servicio de todos, empezando por los excluidos de los sistemas del mundo, pues precisamente ellos, marginados y pecadores, son portadores de la gracia de Dios, abierta a la boda y banquete del Reino. (a) El Reino es *familia de pobres*, que celebran la boda de amor, banquete al que todos están convocados. Por eso ha de extenderse de forma excéntrica, abierta a los excluidos, y en ella encuentran lugar buenos y malos, pobres y aquellos que ayudan a los pobres, cojos-mancos-ciegos de todos los caminos y plazas de la tierra (cf. Lc 14,15-24; Mt 22,1-10; 25,31-46). (b) Al servicio de esa familia y banquete están los *compañeros y amigos de Jesús*, a quienes él mismo ha convocado (cf. Mc 1,16-20; 2,15; 3,13-19; 6,7-12; Lc 8,2-3; etc.), para que formen con gentes que vienen de todas las márgenes del mundo (publicanos y prostitutas, hambrientos y enfermos), una comunidad o círculo de escucha y palabra (cf. Mc 3,35) que ha de abrirse a todos los hombres. En ella se incluyen las doce tribus de Israel (cf. Mt 19,28) y aquellos que vienen de oriente y occidente para el gran banquete (cf. Mt 8,11), en el que se incluyen los pobres y aquellos que sirven a los pobres (cf. Mt 10,5-14 par; 25,31-46).

(6) *Elementos de la familia mesiánica*. El judaísmo nacional (sinagogas\*)

se ha constituido como religión de buenas familias (línea genealógica\*), cumplidoras de un tipo de Ley\*, definida por los escribas\*, que mantienen unidos a los miembros del pueblo elegido. (a) *Hermanos, hermanas y madres de Jesús*. En una línea convergente puede entenderse, según Mc 3,20-35, el intento de algunos parientes de Jesús (Santiago\*), vinculados de algún modo a los escribas: «Y sus parientes, al enterarse, salieron para llevarle a la fuerza, pues decían: ¡Está fuera de sí!... Y llegaron su madre y sus hermanos y, quedándose fuera, le mandaron llamar. La gente estaba sentada a su alrededor, y le dijeron: ¡Mira! Tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan. Respondiendo les dijo: ¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Y mirando en torno a los que estaban sentados a su alrededor, en corro, añadió: ¡He aquí mi madre y mis hermanos. Pues quien cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,21.31-35). El texto comienza diciendo que los parientes habían querido llevar a Jesús porque: ¡está loco! (Mc 3,21). Después sigue la escena de la disputa de Jesús con los escribas (3,22-30), que le acusan de estar endemoniado, porque rompe la unidad sagrada del grupo de Israel. En esa misma línea se sitúan, según Marcos, los parientes. *Los escribas* han dictado su sentencia negativa, expulsando a Jesús del pueblo israelita (Mc 3,22-30). *Los familiares*, en cambio, parece que desean ayudarlo, separándole de la mala compañía de gentes que le rodean (publicanos, pecadores), para llevarle al lugar de pureza, a la buena casa familiar (judeocristiana) donde su mensaje puede ser asumido y aceptado en Israel (incluso por los escribas). Pues bien, Jesús responde con un doble gesto. (a) *Condena a los escribas*, diciendo que pecan contra el Espíritu Santo, pues no quieren recibir a los posesos y a los locos, sino seguir separados, en su situación de superioridad, amparados por una ley que ellos manejan. (b) *No acepta el control de sus familiares*, pero no les condena de forma absoluta. Ciertamente, rechaza la autoridad que ellos pretenden tener sobre él, pero acepta, con un sentido distinto, la función y nombre de sus hermanos/as y madres en un camino de Reino abierto para todos. De esa forma ofrece las bases de la

nueva familia mesiánica, formada por aquellos que escuchan a Dios y se convierten con Jesús en hermanos, hermanas y madres. Podemos suponer que Jesús está en la «casa» de la iglesia, con la multitud que le busca, escucha y rodea, formando su nueva comunidad, mientras que sus familiares antiguos vienen y quieren llevarle. Ellos no entran, ni se sientan en corro en torno a Jesús, ni quieren formar parte de la compañía que le rodea, sino que le exigen que salga, que vuelva a la «buena» familia de los limpios israelitas, sin mezclarse con los impuros.

(7) *Palabra de Jesús, palabra creadora de familia*. Pues bien, Jesús no escucha a sus familiares, sino que responde «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?», mostrando así que quiere ser fiel a una familia más extensa y profunda de hermanos y madres, como indica su gesto y palabra deíctica, razonada, performativa. (a) *Deíctica*. Jesús mira a su entorno y descubre a la gente que le busca, le escucha y rodea. Permanecen sentados a su lado, en gesto de comunión. Iban y venían, como transeúntes de la vida, enfermos, impuros, marginados, pero han encontrado un lugar a su vera y se han sentado en su casa, de forma sedentaria, en corro de igualdad. No están unos sobre otros, unos imponiendo, otros sufriendo, sino todos sentados, mirándose y conversando. Jesús les señala con el dedo y dice: ¡Éstos son mi madre y mis hermanos! (Mc 3,35). Por ahora no hace nada, se limita a constatar. No está solo, necesitado de madre y hermanos que le cuiden. Tiene otra familia, está a gusto con ella. (b) *Razonada*. Jesús desvela los principios de la nueva fraternidad: «¡Pues quien cumple la voluntad de Dios...!» (3,35). Ésta no es una familia de buena genealogía, de nobleza de raza o de dinero, de cultura superior o de nobleza de costumbres. Al contrario, en ella caben todos, por amor y gracia. Ésta es la familia de los que «cumplen» la voluntad de Dios, es decir, de los que se dejan amar. Los escribas de Jerusalén y los familiares de Jesús según la carne pensarán que está rompiendo las señas de identidad de los judíos (o judeocristianos). Pero Jesús mantiene su gesto y recibe en su familia a los posesos, leprosos, expulsados, buscando con ellos una fraternidad universal, desde la voluntad de Dios.

(c) *Performativa* (3,35). Jesús no se limita a mostrar (éstos son...) y a razonar (pues quien...), sino que él mismo crea lo que dice: «¡Éstos son mi hermano, mi hermana y mi madre!».

(8) *Iglesia, familia de Jesús*. De esa manera suscita la familia de aquellos que se encuentran a su lado. No ha venido a confirmar lo que ya existe, sino a proclamar y realizar lo nuevo (reino de Dios) sobre la tierra (Mc 1,14-15), construyendo la familia mesiánica. Jesús no está solo; a su lado hay hombres y mujeres que le buscan, le escuchan y acompañan, realizando su camino, de manera que son sus madres, hermanos y hermanas. (a) *En la Iglesia hay lugar para las madres*, personas mayores que le van acompañando (ayudando) en el camino de la vida, expandiendo de esa forma una experiencia vinculada quizá a su madre original, María (cf. Mc 6,3). Ésta es una *iglesia sin padres* (que tampoco aparecen en ella). En la familia de Jesús hay hermanos, hermanas y madres... pero no padres en el viejo sentido patriarcal judío de jefes de familia, presbíteros que imponen las viejas tradiciones (cf. Mc 7,3; cf. también Mc 10,28-30, donde faltan los padres). (b) La Iglesia es lugar *de hermanos y hermanas*, sin distinción o jerarquía de sexos, es lugar donde caben por igual varones y mujeres, en círculo que impide la imposición jerárquica de unos sobre otros. En ella no hay sacerdotes y escribas que dictan su ley desde arriba, sino hermanos, hermanas y madres. (c) El principio que vincula a esa familia de Jesús es la *voluntad del Dios* (Mc 3,35). Pensaban los escribas que esa voluntad se expresa por la ley. Los familiares querían vincularla a su derecho genealógico judío. Pues bien, la voluntad de Dios actúa para Mc allí donde Jesús ofrece a los humanos un espacio familiar concreto (en corro) y extenso (abierto a todos los que no tienen casa en el mundo).

Cf. S. C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, SNTS Mon. Ser 80, Cambridge University Press 1994; N. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Orbis, Maryknoll 1979; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998; M. HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; M. NAVA-

RRO, Marcos, Verbo Divino, Estella 2006; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979.

## FARISEOS

Partido o grupo judío de tiempos de Jesús. No constituían un grupo de poder, sino de comunión vital, aunque al principio parece que estaban más implicados en la acción política. Suelen vincularse con los *hasidim*, *asideos* o piadosos, opuestos al proceso de helenización del judaísmo, desde la crisis macabea (primera mitad del siglo II a.C.). Pero la misma evolución del judaísmo y su trayectoria religiosa les llevó a constituirse como fraternidades piadosas de *separados* (eso significa su nombre), que ponen de relieve la exigencia de pureza del judaísmo. No se oponen a los sacerdotes, pero acentúan de tal manera la experiencia de pureza sacerdotal que quieren convertir cada casa judía en un templo y cada comida en un sacrificio de alabanza a Dios. Por eso se comprometen a vivir conforme a las normas de pureza más estricta de la Ley sagrada, que, de un modo normal, conforme al Levítico, sólo se aplicaba para los sacerdotes en funciones, dentro del templo. Así aparecen en tiempos de Jesús o, al menos, al comienzo de la Iglesia. En principio, los fariseos no pretenden dominar sobre otros, sino vivir intensamente la experiencia de pureza de la tradición israelita, cultivando de un modo radical las normas de separación sagrada. Todo nos permite suponer que ellos no se oponían de un modo directo a Jesús en el tiempo de su vida, pues ellos (fariseos y Jesús) representan movimientos de renovación judía bastante semejantes. El mismo hecho de parecerse a los seguidores de Jesús les llevará más tarde a enfrentarse con ellos, de una forma que ha quedado bien destacada por Pablo, los evangelios sinópticos y Juan. Esta oposición se debe al hecho de que unos y otros, cristianos y fariseos, recrearán de formas distintas la misma herencia israelita, formando instituciones religiosas duraderas, que siguen existiendo hasta el día de hoy.

Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63BCE-66CE*, SCM, Londres 1992.

## FE. Fiel, fidelidad

La Biblia es un libro de fe, en el sentido radical de la palabra. Ciertamente, cuenta las historias del pueblo de Dios y expone argumentos de tipo sapiencial. Pero, en su raíz más honda, ella ofrece un testimonio de fe: una forma de vida que se funda en la fidelidad de Dios, que ofrece y mantiene su palabra, y en la fidelidad de los hombres que le responden.

(1) *Antiguo Testamento*. En la Biblia hebrea la fe se identifica en el fondo con la fidelidad (es decir, con la firmeza) y también con la verdad, entendida como *emuna*, en la línea de la fiabilidad y de la misericordia. Básicamente, la fe pertenece a Dios, que es el fiel por excelencia, pues «guarda el pacto y la misericordia para con los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones» (Dt 7,9). Entendida así, la fe no es algo que viene en un segundo momento, sino la misma unión con Dios a quien se entiende no sólo como firme, sino también como misericordioso. En esa línea, el testimonio básico de la fidelidad bíblica lo ofrece la tradición reflejada en Ex 34,6, donde Dios se presenta como «compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad, es decir, en fidelidad» (cf. Jon 4,2). La fe del hombre es consecuencia de la fidelidad de Dios. No se trata de creer en cosas, sino de fiarse de Dios, de ponerse en sus manos. Entendida así, la fe constituye la actitud básica del israelita. En un sentido, ella puede identificarse con el amor del que habla el *shemá\** (Dt 6,5: «amarás al Señor, tu Dios...»); en otro sentido, ella aparece como experiencia básica de confianza, en medio de la crisis constante de la vida. En esta línea se sitúa la afirmación fundamental de Hab 2,4, cuando afirma que «el justo vivirá por la fe». Justo es aquí el *tzadik*, el hombre que responde a la llamada de Dios; la vida del justo, así entendido, se identifica con la *'emuna*, la fidelidad de Dios. Frente a la justicia de los pueblos que identifican la verdad con su fuerza, emerge así la verdadera justicia israelita, que se expresa en forma de confianza en Dios. Así podemos decir, en resumen, que Dios es verdadero porque es fiel, porque mantiene su palabra y los hombres (en especial los israelitas) pueden fiarse de él.



(2) *Nuevo Testamento. Fe de Jesús.* Toda la vida y mensaje de Jesús aparece como una expresión y cumplimiento de esa fe. Así lo ha condensado Mc 1,14-15 cuando ofrece el mensaje de Dios (¡llega el Reino!) y pide a los hombres que respondan: ¡creed en el Evangelio!, es decir: acoged la buena noticia. La vida pública de Jesús, desde su bautismo hasta su muerte, es un ejercicio y despliegue de esta fe en Dios. Por eso hay que hablar, en primer lugar, de la fe de Jesús (cf. Ap 14,12), es decir, de la fe de Jesús en Dios. Pero Jesús no es sólo un hombre de fe, sino un portador de fe. Desde esa base se entiende su vida pública, el conjunto de los milagros, entendidos como un despliegue de fe. Una y otra vez, Jesús dice a los curados: tu fe te ha salvado (cf. Mc 10,52; Lc 7,50; 8,48; etc.). Ésta no es una fe menor, sino la fe en sentido pleno: la confianza en el Dios salvador, que mueve montañas (cf. Mc 11,23).

(3) *Fe y obras.* Pablo ha desarrollado el sentido de la fe, entendiéndola como experiencia radical de confianza de aquellos que creen en el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (Rom 4,24). De un modo ejemplar, Pablo ha contrapuesto las dos actitudes del hombre que, a su juicio, están ejemplificadas en un tipo de judaísmo (o judeocristianismo) que interpreta la vida del hombre desde sus obras (desde lo que él hace) y en el verdadero cristianismo, que define la vida desde la fe. La oposición entre las obras de la Ley y la fe mesiánica (en el Dios de Cristo) constituye el centro del evangelio de Pablo (cf. Gal 3,1-10; Rom 3,20-24). Esa oposición sigue estando en el centro de la controversia bíblica entre católicos y protestantes: Lutero acusó a un tipo de católico-romano de su tiempo de haber vuelto a fundar la religión en las obras, entendidas sobre todo en línea moralista y ritual; el Concilio de Trento respondió que la misma fe se expresa en unas obras, que no han de entenderse como expresión del orgullo del hombre, sino como signo de su fidelidad a Dios. La controversia, en la que se oponía la visión de Pablo y un tipo de interpretación de Sant 2,14-26, sigue estando en la base de la hermenéutica católica y protestante, aunque actualmente las oposiciones se han limado, de manera que se habla

más de diferencia de matices que de contraposición de fondo.

(4) *Fe, esperanza amor.* Una de las formulaciones más influyentes sobre el sentido de la fe es la que Pablo ofrece en 1 Tes 1,3, cuando dice: «Nos acordamos sin cesar, delante del Dios y Padre nuestro, de la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestro amor y de la perseverancia de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo». De esa manera, como de pasada, Pablo ha descrito el sentido de las tres actitudes básicas de la vida cristiana, que la tradición posterior interpreta como «virtudes teologales», es decir, como expresión del encuentro del hombre con Dios. Todo en la relación del hombre con Dios es «obra de fe» (*ergon tês pisteôs*), signo y presencia de la fe que actúa. Todo es despliegue o trabajo de un amor (*kopos tês ágapes*) que se manifiesta en la entrega de la vida, en manos de Dios, al servicio de los otros. Todo es finalmente paciencia o perseverancia de la esperanza (*hypomonê tês elpidos*), expresión de un camino abierto hacia el reino. Más que virtudes en sentido clásico (de *vir*, obra de varón), esos gestos constituyen la esencia de la vida creyente y son inseparables de la manera en que cada uno está implicado en el otro.

(5) *Apocalipsis.* De un modo especial ha destacado el tema de la fe el libro del Apocalipsis, que sitúa en el centro de la vida cristiana el conflicto entre dos fidelidades. *La fidelidad a Roma* (aceptar su esquema social de honor, clientela, comidas, comercio) aparece para el libro como prostitución. En contra de ella, *la vida cristiana es fidelidad (pistis) a Dios y/o a Jesús*, en gesto de resistencia contra Roma (cf. Ap 2,13.19; 13,10; 14,2). Frente al Dragón-Diablo que separa (mata), Cristo es *fiel (pistos)* y verdadero, alguien que une, vincula a los humanos: podemos fiarnos de su testimonio, en su fidelidad triunfamos y vivimos (1,5; 3,14), uniéndonos mutuamente en comunión. La lucha y triunfo del Cristo fiel constituye el tema central del Ap (19,11); a partir de ella se mantienen y viven para siempre los cristianos (2,10.13; 17,14); en ellas funda Juan su palabra y su libro (21,5; 22,6).

Cf. M. BUBER, *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996; L. ÁLVAREZ VERDES, *El imperativo cristiano en san Pablo*, Verbo Divino, Estella 1980.

## FEDERACIÓN

### 1. Las doce tribus

(↗ *antepasados, conquista*). A lo largo de varios siglos, los antepasados\* de Israel siguieron viviendo como una *federación de doce tribus*, asociadas, pero no unificadas, en el ámbito social y religioso. Más que un rey o una estructura nacional de tipo político o administrativo, les vinculaba la fe en un mismo Dios, con un proyecto religioso compartido. De esa forma conservaron (o crearon) una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad, pues cada casa, clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni imperativo social unificado. Esta federación se había formado a partir de diversos grupos raciales y sociales, vinculados desde su marginación:

(1) *Algunos habían sido pastores trashumantes* (a veces nómadas), de cultura en general aramea, provenientes de la estepa oriental, de más allá del Jordán, que conservaban tradiciones de viejos antepasados llamados patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob), que no eran todavía israelitas estrictos, sino antepasados suyos.

(2) *Otros habían sido hebreos evadidos de Egipto*, vinculados a la memoria de Moisés y al encuentro con Yahvé, el Dios de la montaña, que les había hecho la promesa de que conquistarían la tierra prometida (Palestina).

(3) *Otros eran campesinos y soldados pobres*, arrendatarios y esclavos de los antiguos reinos cananeos de la actual Palestina, que no hablaban arameo, ni egipcio, sino *hebreo* (= la lengua de la tierra de Canaán).

(4) *Pueblo de pacto*. La historia oficial del libro de Josué unifica esos tres orígenes, suponiendo que los hebreos liberados eran hijos de los pastores (patriarcas) y hermanos de los buenos habitantes de la tierra; ellos habrían venido de Egipto y conquistaron la tierra de Palestina con violencia, matando a los habitantes anteriores. Pero otros libros de la Biblia (entre ellos el de los Jueces) muestran con claridad que los patriarcas arameos de oriente y los hebreos de Egipto pactaron de diversas formas con muchos habitantes de la tierra, que se integraron en su «federación de tribus», para formar así el pueblo de Israel, es decir, la federación de los que creen en Yahvé, Dios protector de los oprimidos.

(5) *Pueblo separado, pueblo aliado*. En un sentido, los israelitas posteriores han sido siempre un pueblo separado y así han permanecido, al menos en parte (por lo que toca al judaísmo nacional), hasta el día de hoy. Pero, en otro sentido, ellos nacieron de la unión de diversos pueblos y gentes, integrando en su territorio y en su federación a las ciudades principales de la tierra (Hebrón y Jerusalén, Betel y Silo, Siquem y Meguido, etc.). Los tres grupos citados consiguieron el milagro de crear una alianza de familias y clanes, reunidos en forma de tribus, sin un Estado superior de tipo sagrado, es decir, sin unos reyes divinizados, como los que había en las ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin milicia permanente (todos los varones en edad militar acudían en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les unía la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social. Evidentemente, el número doce tiene un carácter simbólico y puede encontrarse también en otros lugares; la misma Biblia recuerda los doce grupos y tribus de los ismaelitas (Gn 25,12-16). Los federados de las doce tribus (que reciben los nombres de los doce hijos de Jacob\*: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín; cf. Gn 35,22-26) fueron un símbolo importante para el mismo Jesús, que nombró a doce «apóstoles», como signo de las doce tribus de Israel. Ellos ofrecen todavía un ideal de concordia y fraternidad para los pueblos actuales de la tierra (no sólo de Palestina, sino del mundo entero).

Cf. N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; *Historia Antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.

## FEDERACIÓN

### 2. Judaísmo sinagoga

(↗ *judaísmo, rabinismo*). Desde el tiempo de Jesús, el templo de Jerusalén fue perdiendo importancia para muchos judíos y creció el valor de las sinagogas donde el pueblo se vincula y edifica, en torno a la Ley, cobrando así una nueva conciencia de su identidad. Las sinagogas nacieron cuando fueron ne-

cesarias para cultivar la experiencia israelita. Antes no lo habían sido: los judíos se definían y distinguían por su vida social, como un grupo más entre los pueblos del entorno. Pero en un momento dado eso no era suficiente: cesó la monarquía, el templo estaba lejos (sobre todo para la diáspora) y no cubría las necesidades religiosas y sociales de quienes intentaban cultivar su vocación sacral de un modo más intenso. Las tribus habían sido grupos naturales de campesinos libres, asociados de manera familiar y social (militar) por vínculos de cercanía y fe religiosa, parcialmente semejantes a otros grupos del entorno. Las sinagogas, en cambio, son grupos libremente vinculados por la Palabra de Dios y las tradiciones o leyes de los antepasados, no por ejército o nación, en el sentido usual. Ese modelo de unidad sinagoga, preparado en siglos anteriores, que madura en tiempos de Jesús y se expande en los siglos posteriores (desde el II d.C.), constituye una aportación fundamental del judaísmo. Nunca había surgido tal cosa: un pueblo religioso que abandona las prácticas sacrales ordinarias del entorno, sin templo, Estado o sacrificios y mantiene y desarrolla su diferencia social y religiosa en casas y reuniones especiales (eso significa sinagoga), donde acuden sus miembros para compartir problemas y orar, para escuchar los textos de su historia y fortalecer su vocación como pueblo elegido de Dios. Cayó el templo (el 70 d.C.), como había caído la monarquía (587 a.C.), pero la identidad del judaísmo se mantuvo y creció en esa crisis, porque estaba ya fundada sobre bases de vinculación sinagoga. De un modo externamente traumático (guerra, derrota, destrucción), pero internamente lógico, el pueblo salió fortalecido de la crisis. El templo empezó a ser lo que ya era para muchos: importante como signo de pureza, innecesario como realidad externa (ruinas veneradas). En lugar de los sacerdotes vinieron los rabinos. Junto a la Biblia, *Ley escrita*, se fueron codificando las tradiciones de la *Ley oral*, que recibieron tras el siglo II d.C. la forma y nombre de Misná. En esa línea podemos hablar de cuatro momentos de la historia israelita. La federación de tribus estaba regida por un consejo de ancianos, representantes de los clanes, aunque hubo caudillos militares (jueces) de tipo carismático, no

institucional. La monarquía había elevado al rey sobre unos funcionarios, entre los cuales están los sacerdotes. La comunidad del templo estaba dirigida por el Sumo Sacerdote y su consejo. Pues bien, de ella han surgido sinagoga e Iglesia, de manera que ésta (la Iglesia) no es un cuerpo desgajado de Israel, sino una forma universal (católica) de culminación israelita.

Cf. S. W. BARON, *Historia social y religiosa del mundo judío I-VII*, Paidós, Buenos Aires 1968; H. KÜNG, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993; A. RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001.

## FEMINISMO Y LECTURA DE LA BIBLIA

(↗ *mujer, hermenéutica feminista, patriarcalismo*). La Biblia ha sido un libro escrito y leído desde una perspectiva básicamente masculina. Pero en otro tiempo nadie se había dado cuenta de ello, porque la perspectiva masculina se daba por supuesta. Con la nueva sensibilidad antropológica ha surgido una fuerte lectura feminista de la Biblia, desde una perspectiva de género. Por un lado, esa lectura pone de relieve aspectos y temas olvidados, que parecían marginales, pero que ahora empiezan a cobrar gran importancia: las figuras de las matriarcas de Israel, la visión de las mujeres en el libro de los Jueces, la aportación de las mujeres en los evangelios y en la teología de Pablo, y muchos otros rasgos antes inadvertidos.

(1) *Lectura feminista de la Biblia. Actitudes*. La lectura feminista proyecta sobre la Biblia las nuevas preguntas y perspectiva de una antropología de género, iluminando de forma insospechada algunos aspectos esenciales del mensaje bíblico. Como es normal, las visiones y posturas sobre el tema resultan diferentes. Entre ellas podemos citar las siguientes. (a) *Rechazo radical de Dios y del mensaje de la Biblia*. Para algunas feministas radicales el Dios bíblico se muestra de tal forma vinculado a unos condicionamientos patriarcalistas que ya no puede mantenerse su figura. El Dios bíblico ha sido un Señor para varones. Por eso las mujeres, conscientes de su diferencia, no tienen más remedio que prescindir de su figura y rechazarlo, buscando otro Dios, más cercano a los caminos e intereses

de su vida, quizá en la línea de la Madre divina de algunos cultos antiguos, abandonando la Biblia como texto que no puede ya recuperarse desde una perspectiva de igualdad de género. Algunas mujeres (y también algunos hombres) han supuesto que sólo de esa forma pueden alcanzar su propia independencia. (b) *Aceptación radical*. Hay lectores que toman como palabra de Dios la literalidad masculina de la Biblia y así piensan que un tipo de patriarcalismo pertenece a la estructura y verdad fundante de la revelación, de manera que resulta imposible cambiarlo (o superarlo). Dios mismo ha creado las cosas de esa forma: ha puesto al varón sobre la mujer, al padre sobre los hijos. Por eso, la sociedad debe seguir siendo patriarcal, pues patriarcal ha sido la revelación de Dios en su Escritura. Esto significa que, para ser fieles a su Biblia, judíos y cristianos han de conservar una visión jerárquica de la sociedad, de tal forma que sinagogas e iglesias han de ser dirigidas sólo por varones. (c) *Aceptación matizada*. Otros aceptan el mensaje de fondo de la Biblia pero quieren cambiar sus simbolismos patriarcales. Así intentan traducir en términos no patriarcalistas (en formas de igualdad masculino-femenina) todo aquello que la Biblia dice en perspectiva de varones. Ciertamente, este interés resulta bueno y de algún modo acaba siendo necesario: estamos obligados a reinterpretar la Escritura a partir de su fondo suprapatriarcal para alcanzar así su fuente de sentido y presentarla como palabra de Dios que se halla abierta para todos, varones y mujeres. Temo, sin embargo, que este esfuerzo de retraducción resulta aventurado si es que intenta escribir de nuevo los pasajes antiguos, cambiando o rehaciendo texto a texto la palabra de la Biblia. Por eso prefiero una cuarta solución. (d) *Reinterpretación*. Otros quieren conjugar la relatividad histórica del pasado (y la misma relatividad de los exegetas) con el sentido primordial de la Escritura. Eso significa que debemos respetar la historia en cuanto historia ya pasada; ciertamente, lamentamos muchos gestos y palabras, muchos signos y actitudes de la Biblia, igual que lamentamos el pasado de violencias e injusticias de otras historias humanas. Nos hubiera gustado que los hombres de la Biblia hubieran sido me-

nos violentos y patriarcalistas (o machistas). Pero han sido como han sido y de esa forma han revelado un misterio que trasciende su limitación histórica.

(2) *Dos perspectivas*. Por eso, asumiendo el pasado en su relatividad, buscamos sus aspectos más profundos y queremos superar el patriarcalismo antiguo en línea de igualdad humana (no violencia) y en gesto de respeto y creatividad personal (no patriarcalista), distinguiendo en la Biblia dos líneas o perspectivas. (a) *Perspectiva de igualdad*. Desde el principio de la Biblia hallamos una línea en la que varón y mujer son ante Dios iguales y complementarios: «y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gn 1,27). En esta misma línea nos mantiene el Cantar\* de los Cantares y la experiencia de la Iglesia primitiva cuando dice que en Cristo no hay varón ni mujer, esclavo ni libre, judío ni gentil (cf. Gal 3,28). Ésa parece haber sido la visión de fondo de Jesús, que no ha hecho distinciones entre varones y mujeres. Ésa ha sido también la perspectiva del mismo Pablo histórico en la organización de sus comunidades. Sea como fuere, la igualdad dual del varón y la mujer que aparece presupuesta en Gn 2,23-25 (y que está reasumida en Mc 10,1-12 par) ha quedado marginada en el conjunto de la Biblia, ya a partir de Gn 3,14-19, de manera que la violencia masculina (expresada en su violencia guerrera) se adueña de la fecundidad femenina (maternidad), para someterla, como indica el canto de Lamec\* (Gn 4,17-24). De esa forma, se suele decir que la mujer bíblica sólo es importante como madre de unos hijos que pertenecen al esposo. (b) *Perspectiva de subordinación femenina*. Más que objeto de una revelación especial, esta visión aparece como un dato o presupuesto previo: dentro de una sociedad patriarcalista, la mujer resulta subordinada, tal como supone el mismo mandamiento del decálogo\*: «no codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él» (Ex 20,17; cf. Dt 5,21). Es claro que esta ley se ha formulado desde la perspectiva de un varón que toma a la mujer como posesión suya. Evidentemente, una interpretación feminista de la Biblia tendrá que elevarse en contra de

esta perspectiva, buscando el sentido básico y fuente de la revelación bíblica, superando aquello que son condicionamientos sociales de un tiempo pasado.

Cf. M. NAVARRO (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella 1996; L. RUSSEL, *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995; E. SCHÜSSLER, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004.

## FIAT, HÁGASE

(↗ *concepción por el Espíritu, Lucas, María, madre de Jesús*). La palabra *fiat* (en griego *genoito*) constituye el centro de la respuesta de María al ángel de la anunciación\* según Lucas: «He aquí la sierva del Señor, *hágase* en mí según tu Palabra (Lc 1,38). María empieza diciendo *he aquí* (*aquí estoy*, en griego *idou*, en hebreo *hinnení*), para así comprometerse con el cuerpo entero, con alma y vida, poniéndose y siendo en manos de Dios. Ésta es su acción, la palabra básica de su vida. No le han obligado, Dios no le ha impuesto ningún tipo de tarea. Le ha pedido permiso, ha dialogado con ella. Sólo por eso, porque libremente le ha llamado, ella puede responderle *¡he aquí!* María es sierva (*doulè*) como el gran profeta anunciador de redención de Is 40–55. Es sierva como lo será Jesús, quien aparece, al menos veladamente, como el siervo de Yahvé. Es sierva a quien el mismo Dios ha tenido que pedir palabra y acción mesiánica. Por eso puede responder *¡hágase* (haz) en mí lo que has dicho!, ratificando con su propia acción mesiánica la esperanza que el ángel ha encendido en sus entrañas, desde la misma entraña de la vida de Dios y de la historia israelita. Dios le ha pedido, ella responde. Ella ha esperado y Dios mismo ha tenido que pedir su cooperación para engendrar sobre la tierra al hijo de su entraña, Jesucristo. Esperar no es aguardar pasivamente, dejando que alguien venga y nos resuelva las cosas desde fuera. Ni es tampoco obrar de una manera impositiva, sin respeto a lo que digan y piensen otros seres. Esperar es dialogar, tanto en perspectiva divina como humana. Dios y María han dialogado, abriendo cada uno su ser y acción al otro: Dios ha dialogado como divino (engendrando a su Hijo en la historia humana); María ha

dialogado como humana (poniendo su vida al servicio del surgimiento del mismo Hijo divino). Sólo espera de verdad en este mundo aquel que acoge lo que Dios alumbra en sus entrañas. Sólo espera hasta el final quien asiente y se compromete, de una forma activa, diciendo *¡fiat!* *¡hágase!*, es decir, *¡hagamos, genoito!* (= haz en mí, con mi consentimiento) aquello que has dicho. Sólo de esta forma, en colaboración activa, puede entenderse y cumplirse la palabra de esperanza. Así lo ha hecho María. Por eso podemos presentarla como la mujer activa, colaborando con Dios, al servicio de la venida mesiánica. No es mujer opuesta a los varones, sino mujer para todos, varones y mujeres, justos e injustos, pues a favor de todos viene el Señor. Dicho esto, debemos añadir que la palabra latina *fiat*, lo mismo que la castellana *hágase*, resultan incapaces de evocar la riqueza de matices del término griego. En latín (y en castellano) empleamos una misma palabra para evocar la acción de Dios que dijo *fiat* (hágase) la luz (cf. Gn 1,3,6) y la de Cristo en Getsemaní, cuando dice *fiat voluntas tua*, hágase tu voluntad (cf. Mt 26,42), igual que los cristianos en el Padrenuestro (Mt 6,10). El texto griego distingue, en cambio, los matices: tanto Dios (Gn 1,3,6), como Cristo (Getsemaní: Mt 26,42) dicen *genèthêto*, en imperativo, como portadores de una autoridad que ha de cumplirse. María, en cambio, dice *genoito*, en optativo, sin querer imponerse, como pidiendo a Dios que actúe, de manera que la traducción de su *fiat* podría ser: haz tú, si quieres, hagamos juntos, si así lo deseas.

Cf. X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Mariología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1991.

## FIESTAS Y TIEMPOS SAGRADOS

(↗ *sábado, Pascua, Pentecostés, Tabernáculos*). La institución temporal y la fiesta más importante ha sido y sigue siendo para los israelitas el sábado\*. Pero la misma Ley añade que Dios creó las grandes lumbresas del cielo (sol y luna) para señalar las fiestas, los días y los años (cf. Gn 3,14). Hay un ritmo religioso temporal, que se vincula al sol (solsticio de invierno y verano) y a la luna (neomenias).

(1) *Las tres fiestas*. Pero la religión de Israel ha destacado tres fiestas principales, que aparecen ya fijadas en el Código

de la Alianza: «Tres veces al año me celebrarás fiesta: Guardarás la fiesta de los *Ázimos*. Durante siete días comerás ázimos en el mes de Aviv. También guardarás la fiesta de la *Siega*, de las primicias de tus trabajos, de lo sembrado en el campo. Y la fiesta de la *Recolección* al fin del año, al recoger del campo los frutos de tu trabajo (Ex 23,14-16). Son fiestas agrícolas, vinculadas al principio de la cosecha (*Ázimos-Pascua*), a la culminación de la siega de los cereales (fiesta de las *Semanas* o *Pentecostés*) y al final de la recolección (fiesta del otoño, *Tabernáculos*). (a) *Fiesta de los Panes ázimos* (sin levadura), con la *Pascua* o sacrificio de los corderos, recordando la liberación de Egipto (fiesta de primavera). (b) *Fiesta de las Semanas* o *Pentecostés* (verano), en la que recuerdan la revelación del monte Sinaí, cuando Dios habló con Moisés y le dio su Ley. (c) *Fiesta de los Tabernáculos*, que es la fiesta de la vendimia, del vino y del fin del año en otoño. Con esa última fiesta se une también la del *Yom Quipur* o de la expiación\*, en que se pide perdón por los pecados (cf. Ex 23,14-19; Dt 16; Lv 16; 23). Esas fiestas, que han empezado teniendo un sentido agrario y pastoral, vinculado a las primeras espigas y corderos (*Pascua*), a la cosecha de cereales (*Pentecostés*) y a la vendimia (*Tabernáculos*), recibieron después una interpretación histórica, en línea israelita: la *Pascua* es liberación del éxodo, *Pentecostés* es alianza del Sinaí, *Tabernáculos* es paso por el desierto y plenitud escatológica. La celebración compartida de estas fiestas ha ido forjando la identidad israelita, de manera que «quien no guarde penitencia el día de la expiación será excluido de su pueblo» (cf. Lv 23,29). Muchísimos judíos subían cada año, para celebrarlas en Jerusalén, no sólo desde Palestina, sino de la diáspora, fortaleciendo así sus lazos de identidad social y religiosa.

(2) *Otras fiestas*. La misma Biblia recuerda además otras dos fiestas: (a) *La de Purim*, que es una especie de fiesta de las Suertes, de tipo popular y ruidoso (como un carnaval) en la que se recuerda la protección de Dios, que liberó a los judíos en tiempos de Ester (cf. Est 9,26-32). (b) La fiesta de la *Consagración* y *dedicación del templo* (llamada en hebreo *Hanuka*), vinculada a la reconstrucción y purificación del altar y templo de Jerusalén, tras la conquista

de los macabeos (cf. 1 Mac 4,52-61). Esta fiesta dura ocho días y se celebra en torno al mes actual de diciembre y se caracteriza por el signo de la luz (la nueva luz), simbolizada por la *hanukkiya* o candelabro\* de nueve brazos, que se distingue de la *Menorah* tradicional (cf. Ex 25,31-36; Zac 4,2.11).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; T. MAERTENS, *Fiesta en honor a Yahvé*, Cristiandad, Madrid 1964; E. OTTO y T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Biblia y Catequesis 3, Sígueme, Salamanca 1983.

## FILEMÓN

Personaje y carta del Nuevo Testamento. La carta parece escrita al mismo tiempo que la de Filipenses, pues la situación que ambas suponen es la misma. Pablo está preso, pero goza de relativa libertad y se preocupa de los cristianos, entre ellos de Onésimo, esclavo evadido de Filemón, un cristiano a quien Pablo conoce. En estas circunstancias, preocupándose por la suerte de los dos, Pablo escribe a Filemón una carta de recomendación a favor de Onésimo, desde la cárcel del Pretorio o palacio del gobernador de Éfeso, hacia el 53-55 d.C., presentándose como preso (encadenado) por Cristo (Flm 9) y añadiendo que ha engendrado en la prisión un hijo (ha convertido a Onésimo), a quien quiere conservar a su lado, como ayudante y amigo, para que le sirva mientras siga en la cárcel (Flm 1.9-11.13-14). Como en Filipenses, parece que el momento de su liberación se encuentra cerca y así escribe a Filemón: «Prepárame alojamiento, pues, gracias a vuestras oraciones, espero que Dios os hará este regalo» (de que yo vaya a visitaros) (Flm 22). La prisión se ha convertido para Pablo en tiempo de intenso apostolado: ha recibido a Onésimo, escribe a Filemón, dispone los asuntos de la iglesia. La tradición posterior situará en este contexto las dos grandes cartas de la cautividad (*Colosenses* y *Efesios*), escritas quizá por discípulos o acompañantes de Pablo probablemente después de su muerte, de manera que él puede aparecer como prisionero de Cristo Jesús (Ef 3,1) o *prisionero en el Señor* (Ef 4,1).

Cf. H. CONZELMANN y G. FRIEDRICH, *Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón*, AB, Fax, Madrid 1972.

## FILIACIÓN

(↗ *Padre, Hijo, Señor*). Constituye para Pablo y su escuela una experiencia esencial del cristianismo, que él entiende como cumplimiento de la promesa de Dios a los israelitas, a quienes pertenecen «la filiación, la gloria, las alianzas, la Ley, el culto y las promesas» (Rom 9,4). Es significativo el hecho de que Pablo ponga la filiación como primero de todos los dones que definen la vida de los israelitas, antes que la alianza y la Ley. Desde esa base se entiende su definición del cristianismo: «Cuando se cumplió la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que alcanzásemos la filiación» (Gal 4,4-5). Ésta es la experiencia básica del creyente, que no vive ya bajo la Ley, como los siervos o criados, sino como hijo, en libertad, esperando la plenitud de la filiación. En esta línea avanza la carta a los Romanos: «Pues no recibisteis el espíritu de esclavitud para estar otra vez bajo el temor, sino que recibisteis el espíritu de filiación, en el cual clamamos: ¡Abba, Padre! El mismo Espíritu da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados. Porque considero que los padecimientos del tiempo presente no son dignos de comparar con la gloria que pronto nos ha de ser revelada. Pues la creación aguarda con ardiente anhelo la manifestación de los hijos de Dios... Y no sólo la creación, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, aguardando la filiación, la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,15-19.23). El hombre, al que Dios ha querido hacer hijo suyo, vive inmerso en un mundo que se ha vuelto cautiverio; ha perdido su identidad, no logra conocerse a sí mismo. Pero Dios le ha dado el Espíritu de Cristo, de manera que puede alcanzar la filiación, interpretada como redención: es decir, como experiencia de vinculación a la misma vida de Dios. Ésa es la esperanza que está en el fondo de Ef 1,5: Dios ha predestinado a los creyentes a la fi-

liación, es decir, a la unión con el mismo ser divino.

Cf. L. CERFAUX, *El cristiano en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1965; M. HENGEL, *Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974; S. KIM, *The Origins of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1981; M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978.

## FILÓN DE ALEJANDRÍA

Pensador judío, contemporáneo de Jesús (vivió aproximadamente entre el 20 a.C. y el 50 d.C.); tradujo y formuló la experiencia israelita en moldes helenistas, en la línea del platonismo medio. Influyó de manera decisiva no sólo en la exégesis de los cristianos alejandrinos (Clemente, Orígenes), sino también en su misma visión de Dios, a quien concibe como creador y padre de todas las cosas. A su juicio, *Dios es Padre todopoderoso* por ser *Creador*, es decir, porque suscita y dirige todas las cosas que existen. La misma paternidad, en cuanto tal, es creadora, conforme al esquema filosófico que Platón había expuesto en el Timeo, cuando afirma que hay una especie de Madre universal, como materia receptiva, que acoge el semen activo del Padre divino. En esta línea, sólo el Padre es creador, pues sólo él suscita la «forma» y engendra. Dando un paso más se puede afirmar que, según Filón, Dios es Padre del cosmos, porque es emisor del semen de vida que lo ha suscitado: sólo Dios posee la paternidad activa sobre todas las cosas y la ejerce emitiendo su semen espiritual (de ideas creadoras) sobre la materia pasiva del mundo. El Dios de Filón sigue siendo básicamente el de Ex 3,14, *ho ón*, aquel que Es, el Ser fundante, Aquel que hace existir todas las cosas. Se trata, además, de un Dios trascendente, que no puede confundirse con ninguna de las cosas de la tierra. Pero en el fondo de su acción creadora sigue influyendo el símbolo de la generación, propio de la filosofía platónica y, de un modo especial, de la religión egipcia (en la que se dice que Osiris, que es forma escondida, fecunda a Isis, que es materia tierra). De esa manera, la paternidad de Dios se interpreta desde una perspectiva ontológica, en la que se distinguen y vinculan las formas (ideas) activas y la materia receptiva. Los profetas de Israel, que hablaban en

un lenguaje simbólico más hondo, podrían presentar a Dios como padre materno. Filón, en cambio, no le puede presentar de esa manera, porque se encuentra muy determinado por una concepción más biologista que interpreta el conjunto de la realidad a partir de la división de los dos sexos. De todas formas, su visión sigue siendo polivalente, de manera que puede interpretarse desde diversas perspectivas.

(1) *Filón puede hablar de un Padre Dios que lo es todo*; de esa forma entiende a la materia (Madre) como puro vacío. Ésta es la traducción más normal del esquema religioso de los grandes mitos hierogámicos, leídos desde la perspectiva filosófica de la creatividad masculina. Dios aparece así como Gran Padre, que actúa de manera engendradora sobre la Gran Madre, que es puro vacío, simple y absoluta capacidad acogedora. De todas formas, esta Madre, en la que Dios deposita su semilla creadora, no es Madre-Nada (puro no ser), sino Madre-Receptividad, abierta al don de la vida.

(2) *Filón puede hablar también de una paternidad-maternidad dialogal: Madre Sabiduría*. Acogiendo y desarrollando en clave israelita un tema que podría hallarse latente en el mito de Osiris e Isis (por citar un ejemplo ya evocado), algunos libros sapienciales habían personificado de algún modo la *Sabiduría* divina (la vieja diosa Maat), presentándola como esposa o consorte simbólica de Dios. Este simbolismo estaba ya latente en algunos libros de la Biblia de los LXX, como Eclesiástico y Sabiduría, pero Filón lo ha desarrollado: el Padre Dios no fecunda simplemente a la Materia-nada (acogedora), sino a la Diosa-Madre sabiduría, para que de ella nazcan las Ideas, que son los principios y el sentido de todo lo que existe. En ese aspecto, junto al Padre-Dios puede ponerse, al menos simbólicamente, la Madre-Sabiduría.

(3) *Paternidad histórica: Padre del Pueblo*. Interpretando en otra línea ese mismo simbolismo, Filón puede entender la historia israelita desde la visión de un Dios que va engendrando virtudes y caminos de vida dentro de la misma historia israelita. Desde esta perspectiva ha leído las historias patriarcales, presentando a las matriarcas de Israel (Sara, Rebeca, Lía, Raquel...) como signo del pueblo y del conjunto

de la humanidad, a la que Dios fecunda, para que pueda engendrar de esa manera las más altas ideas, las virtudes más profundas, en una línea que algunos exegetas han aplicado a la concepción\* virginal de Jesús. Sea como fuere, la humanidad en su conjunto aparece así como femenina ante Dios, en una imagen que se enraza en la experiencia profética y que ha sido desarrollada por los grandes pensadores cristianos de tradición alejandrina, especialmente por Clemente y Orígenes, pero también por Gregorio de Nisa. Éste es un modelo donde el género masculino, entendido de forma paterna y/o esponsal, aparece como creador y activo, frente al femenino, que viene a presentarse como acogedor y femenino. Ciertamente, ese modelo, tomado en sentido espiritual y poético, ha podido tener y ha tenido elementos positivos, pero no responde a la experiencia radical del Dios israelita ni de Jesús de Nazaret.

Cf. J. CAZEAUX, *Filón de Alejandría, de la gramática a la mística*, Documentos en Torno a la Biblia 9, Verbo Divino, Estella 1984; J. DANIELOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid 1962; J. M. TREVIÑO, *Filón de Alejandría. Obras completas I-V*, Acervo, Buenos Aires 1976.

## FILOSOFÍA Exégesis filosófica

(↗ *crítica bíblica*). La Biblia no es un libro de filosofía (como son muchos libros clásicos de Grecia), pero ella ha dado que pensar a los filósofos: desde los primeros tiempos del judaísmo y de la Iglesia (cf. Filón\* y Clemente\* de Alejandría), la Biblia ha suscitado un amplio diálogo cultural y ha contribuido de forma decisiva al surgimiento de la identidad y pensamiento de Occidente. En este contexto se sitúa la doctrina clásica de las dos fuentes o premisas objetivas de la argumentación teológica, formuladas por la Escolástica cristiana: (1) Hay una *premisa de fe*, que viene dada básicamente por la Escritura, tal como se hallaba fijada en los dogmas definidos por concilios y papas y también en las declaraciones eclesiales de tipo no dogmático pero vinculante. (2) Hay una *premisa de razón*, centrada básicamente en la filosofía, concebida de un modo bastante uniforme, siguiendo el modelo del razonamiento aristotélico. (3) *La teología*



*o pensamiento cristiano* viene a presentarse así como una argumentación racional que brota de las dos premisas anteriores. Eso significa que entre Escritura (fe) y filosofía (razón) existen conexiones. En la actualidad, la relación entre pensamiento bíblico y filosofía griega suele estudiarse de manera mucho más matizada, poniendo de relieve los aspectos racionales de la Biblia y los elementos religiosos del pensamiento griego, y señalando, al mismo tiempo, sus diferencias. En este sentido son significativos los nuevos intentos de los grandes autores judíos (M. Buber, F. Rosenzweig, E. Levinas), que quieren recrear el sentido de la filosofía desde la verdad hebrea. Quizá son menos conocidos (y menos espectaculares) los esfuerzos cristianos, pero es evidente que existen ya algunos muy significativos, que nos permiten comprender de forma nueva la Escritura, suscitando, al mismo tiempo, un nuevo tipo de acceso a la realidad. Sea como fuere, la cultura occidental resulta inconcebible sin la fecundación e influjo mutuo que ha existido entre la Biblia y las tradiciones filosóficas.

Cf. S. H. BERGMAN, *Fe y razón. Introducción al pensamiento judío moderno*, Paidós, Buenos Aires 1967; M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1995; E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; X. PIKAZA, *Exégesis y filosofía*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972; F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.

## FORMAS, HISTORIA DE LAS

(↗ *crítica bíblica*). Este método de estudio de la Biblia se inició a principios del siglo XX, aplicándose primero al Antiguo y luego al Nuevo Testamento. Su presupuesto general es muy sencillo: en el fondo de los grandes complejos redaccionales (Pentateuco, Evangelios) pueden descubrirse breves unidades o formas literarias que han tenido su propia historia o evolución en la vida del pueblo hebreo o de la comunidad cristiana antes de ser introducidas en su contexto actual.

(1) *Antiguo Testamento*. Quizá el más conocido de los investigadores que puso de relieve la importancia de las «formas» fue H. Gunkel, tanto en sus trabajos sobre creación y caos como en su comentario al Génesis. A su juicio, en el principio de los textos actuales del Pen-

tateuco (y de los primeros libros históricos: Josué, Jueces, 1-2 Samuel) pueden descubrirse viejas sagas y leyendas de diverso tipo que circulaban entre los israelitas, cada una en su propio *Sitz im Leben*, es decir, en su contexto vital. Según eso, en el origen del Pentateuco ha de buscarse un tipo de literatura popular muy diversificada en la que se contienen leyendas y mitos, relatos sobre patriarcas antiguos y narraciones de guerras sagradas, recuerdos de familia, controversias y leyes de diverso tipo. Esos componentes tuvieron una existencia independiente y se transmitieron en diversos lugares, con fines diversos (enseñanza y entretenimiento, controversia y educación). En un momento dado, cuando los israelitas de diverso origen se juntaron formando una unidad social y religiosa, pusieron en común sus leyendas y recuerdos, reinterpretándolas desde algunas claves especiales: el influjo de Yahvé, la unidad del pueblo... Ellos lograron de esa forma lo que no había logrado ningún otro pueblo de Oriente: crear una historia unitaria y religiosa de sus orígenes y de su sentido en el mundo.

(2) *Nuevo Testamento*. Algunos años después varios investigadores, como M. Dibelius (1919) y R. Bultmann (1921), aplicaron sistemáticamente estos principios a la tradición evangélica, poniendo de relieve las formas o unidades socioliterarias en las que se transmite la tradición de Jesús, que después ha sido recogida en los evangelios. La tradición de Jesús no se escribió en un libro, sino que se expandió y elaboró en pequeños relatos o sentencias de recuerdos vivos, en los que se transmitían sus anuncios apocalípticos y sus profecías, sus enseñanzas sapienciales y sus parábolas, sus anécdotas e historia... Las diversas iglesias fueron transmitiendo y recreando esas «formas» para diversos fines: anuncio del evangelio y enseñanza, controversia y catequesis, etc. Eso significa que los textos posteriores no pueden estudiarse de manera aislada, ni como creaciones literarias bien elaboradas, sino que ha de tenerse en cuenta la función social que ejercieron en la Iglesia antigua. La historia personal de Jesús sigue en el fondo, pero, al mismo tiempo, se acentúan las formas o unidades socioliterarias de las comunidades que, elaborando los evangelios de Jesús, escriben su

propio evangelio, reflejan y expresan su propia historia. Entre las comunidades pueden distinguirse dos tipos: *la comunidad palestina* sigue viviendo y transmitiendo el mensaje moral del evangelio en un contexto más interesado en el aspecto ético del anuncio y de la vida de Jesús; la *helenista* le interpreta como Cristo y Señor, como presencia salvadora de Dios, figura divina que los fieles veneran y acogen en el culto. Originalmente, las pequeñas unidades o formas tuvieron a menudo una existencia independiente. Algunas provienen de Jesús; otras surgieron en las más antiguas comunidades cristianas, donde se fueron transmitiendo, primero en Palestina, luego en el mundo helenista, desembocando finalmente en dos documentos (Marcos\* y Q\*), de los que provienen los evangelios posteriores. Evidentemente, no todos los investigadores están de acuerdo con esta visión de la historia de Israel y del origen de los evangelios. Pero ella sigue siendo muy significativa.

Cf. R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, BEB 102, Sígueme, Salamanca 2000; M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia 1984; B. GERHARDSSON, *Prehistoria de los evangelios*, Presencia teológica, Sal Terrae, Santander 1980; H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1895; *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1910; W. KLATT, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, FRLANT 100, Gotinga 1969; J. R. SCHEIFFLER, *Así nacieron los evangelios*, Mensajero, Bilbao 1968; W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003.

## FRUTOS DEL ESPÍRITU

(↗ *Espíritu Santo, dones*). Pablo ha puesto de relieve la oposición que existe entre las *obras de la carne* (que brotan de la violencia y deseo de una vida donde domina el egoísmo) y los *frutos del Espíritu*, que no son el resultado de un esfuerzo ascético, sino expresión de la capacidad creadora del Espíritu de Dios, que actúa y se despliega en la vida de los hombres: «amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, continencia» (Gal 5,25). Son nueve, pero entre ellos destacan los tres primeros, que están relacionados entre sí. (1) *Amor*. Más que

fruto se le podría llamar esencia: el espíritu de Dios se identifica en sí con el amor, como supone 1 Cor 13. En esa línea, podemos afirmar que el amor es la verdad y sentido de la salvación, es decir, la presencia de Dios en la vida de los hombres. (2) *Gozo*, que nace del amor y que aparece también como signo del Espíritu. Frente al mensaje del Bautista, que puede condensarse como amenaza de juicio (cf. Mt 3,7-12), el Espíritu de Cristo se despliega y actúa como experiencia de alegría mesiánica. (3) *El tercero es la paz*, entendida como culminación mesiánica. En otro lugar, Pablo identifica el reino de Dios con una tríada muy semejante a la anterior: «El reino de Dios no es comida ni bebida (no es un ritual de pureza alimenticia, en la línea de cierto judaísmo legalista), sino justificación, paz y alegría en el Espíritu» (Rom 14,17). Comparando este pasaje con Gal 5,25, se puede afirmar que Espíritu y Reino se identifican y que, en el lugar del amor\*, entendido como experiencia de vinculación mutua, se puede hablar de justificación, que es la fuente creadora de ese mismo amor.

## FUEGO

(↗ *Dios, excluidos, infierno, juicio, pecado*). Dentro de la teología cristiana, suele citarse el fuego en relación con la exclusión de los pecadores, conforme a la sentencia de Mt 25,41: «Apartaos de mí, al fuego eterno». Pero tiene además otros sentidos, vinculados de un modo especial con la manifestación de Dios, en su doble forma, creadora y destructora.

(1) *Fuego de Dios: teofanía y castigo*. El fuego está ligado a lo divino como fuerza creadora y destructora. La misma revelación de Dios, que trasciende y fundamenta los principios y poderes normales de la vida, se halla unida repetidamente al fuego. Hay fuego de Dios en la teofanía del Sinaí (Ex 19,18), lo mismo que en la visión de la zarza ardiendo (Ex 3,2) y en la nube luminosa (Ex 13,21-22; Nm 14,14). El fuego acompaña a las grandes teofanías apocalípticas de Ez 1,4.13.27 y Dn 7,10 y, lógicamente, puede adquirir rasgos destructores para aquellos que se oponen al proyecto de Dios, dentro de la misma historia. En ese plano se sitúa el castigo de las viejas ciudades

pervertidas de la hoya del mar Muerto (Gn 19,24-25), lo mismo que la séptima plaga de Egipto (Ex 9,24). Por eso, no es extraño que se diga que del seno de Dios proviene el fuego que devora a los rebeldes (Lv 10,2) o destruye a los murmuradores del pueblo de Israel en el desierto (Nm 11,1-3). Éste es el fuego que obedece a Elías, profeta (1 Re 18,38-39; 2 Re 1,10-12), castigando a los enemigos de Dios o a los mismos israelitas pervertidos (cf. Am 1,4-7; 2,5; Os 8,14; Jr 11,16; 21,24; Ez 15,7; etc.). En contra de eso, el fuego de Mt 25,41 desborda el nivel histórico y debe situarse en una perspectiva escatológica: en el momento final de la historia, cuando Dios realiza el juicio sobre el mundo. En esta línea han empezado a situarse ya las formulaciones de Joel, con su visión del fuego que precede y comienza a realizar el juicio (Jl 2,3; 3,3). También es importante Ez 38,22; 39,6, que presenta el fuego como instrumento de la justicia de Dios, que destruye al último enemigo de los justos, Gog y Magog, antes de que surja un mundo nuevo. Por su parte, Mal 3,1-3.9 anuncia la venida escatológica de Elías con el fuego de Dios que purifica y prepara la llegada de Dios.

(2) *Moisés. La zarza ardiente.* Conforme a un esquema usual en muchas tradiciones religiosas de Oriente y Occidente, la manifestación de Dios se encuentra vinculada al *fuego*: es llama que arde y calienta. El texto más significativo es el de la zarza ardiente: «Entonces se le apareció el ángel de Yahvé en una llama de fuego en medio de una zarza. Moisés observó y vio que la zarza ardía en el fuego, pero la zarza no se consumía. Entonces Moisés pensó: Iré, pues, y contemplaré esta gran visión; por qué la zarza no se consume. Cuando Yahvé vio que se acercaba para mirar, lo llamó desde en medio de la zarza diciéndole: ¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Heme aquí» (Ex 3,2-4). Este pasaje vincula fuego y zarza (árbol y llama), en paradoja que ilustra el sentido radical de lo divino. Moisés ha tenido que atravesar el desierto y llegar a la montaña sagrada, donde ve a Dios en la zarza que arde. Árbol y arbusto son desde antiguo signos religiosos, como aparece en la historia de Abrahán (encina de Moré: Gn 12,6) y como sabe la tradición religiosa cananea, combatida por los profetas (culto de la piedra y ár-

bol, de Baal\* y Ashera\*). Pues bien, en este momento, en medio del desierto, la visión de Dios se encuentra vinculada con un árbol ardiente: la misma vegetación se vuelve ardor y fuego donde Dios se manifiesta. Éste es un fuego paradójico: es zarza llameante que arde sin consumirse. Esto es Dios: llama constante, vida que se sigue manteniendo en aquello que parece incapaz de tener vida. Quizá pudiera trazarse un paralelo: los hebreos oprimidos son la zarza, arbusto frágil que en cualquier momento puede quebrar y destruirse, consumidos por el desierto o aniquilados por la montaña de los grandes pueblos de este mundo. Pues bien, en esa zarza que se consume sin consumirse se desvela Dios, como vida, en aquello que es más débil, más frágil. Moisés ha ido a la Montaña de Dios dispuesto a ver el espectáculo, como simple curioso que mira las cosas desde fuera. Pero Dios, que le hablará desde el fuego de la zarza, tiene otra intención, se manifiesta de otra forma, revelándose como Yahvé (El que Es) y enviándole a liberar a los hebreos.

(3) *Fuego destructor, fuego de castigo.*  
*Introducción.* A partir de los pasajes anteriores, la tradición exegética ha distinguido dos tipos de fuego de castigo: uno que destruye a los culpables para siempre (fuego de aniquilación) y otro que les castiga y atormenta, también para siempre (fuego de punición). (a) *Fuego de aniquilación.* Es signo de la fuerza destructora de Dios que consume a los malvados. El mismo fuego de Dios ejerce una función positiva (da calor, ofrece vida, es signo teofánico) y también otra que es negativa (es terrorífico, destruye todo lo que encuentra). En esa línea, desde un punto de vista filosófico, dentro de la tradición occidental, el fuego puede presentarse como signo de la totalidad cósmica, como principio positivo y constitutivo de la realidad (uno de los cuatro elementos; los otros son agua, tierra, aire) o como poder destructor, que todo lo aniquila para recrearlo (Heráclito). El fuego, en fin, tiene una clara connotación psicológica y se muestra como expresión de aquel poder que nos conduce a la conquista del mundo (complejo de Prometeo) o nos lleva hacia la luz oscura de la muerte (mito de Empédocles), convirtiéndose así en sinónimo de ruptura, destrucción, puro vacío. (b) *Fuego de*

*castigo*. No destruye, sino que va quemando sin fin los cuerpos y las almas de los condenados. Esta visión de fuego de castigo inextinguible sólo es posible allí donde se pone de relieve el carácter perverso de algunos hombres y la visión de un Dios juez, que impone una condena sin fin a esos perversos. Éste es un tema clave de la teodicea entendida ya de una manera judicial. El viejo *Sheol*\* de las representaciones antiguas, donde todos por igual perviven tras la muerte, en estado de sombra (pero sin sufrimiento), no responde a la nueva experiencia de Dios y su justicia, que tiene que sancionar a los malvados. Por eso, el *Sheol* se convierte progresivamente en lugar de espera hasta que llegue el juicio que se expresa como salvación o condena (cf. Dn 12,1-3).

(4) *Aniquilar o castigar. Desarrollo bíblico.* Conforme a lo anterior, la función del fuego es doble: puede concebirse como fuerza destructora que aniquila o como llama juzgadora que castiga. En un caso estamos ante la «pena de muerte» que es propia de la misma naturaleza, muerte que aniquila al fin a todos, en un proceso constante de generación y corrupción, que se aplica por igual a cuerpos y almas. En otro caso estamos ante una «condena perpetua», un castigo sin fin. No es fácil deslindar las perspectivas. Las palabras de los textos bíblicos resultan muchas veces ambiguas. Quizá el mismo contenido de la suerte de los condenados resulte ambivalente. Por eso no es extraño que se crucen las imágenes de tal forma que a veces se pueda pensar en una destrucción (aniquilación) de los perversos que dejan de existir, consumidos por el fuego de Dios; otras, en cambio, parece que se trata de un castigo que no acaba, con un fuego de condena que jamás termina de quemar a los malvados. Resulta arriesgado distinguir representación de representación. Por otra parte, no podemos olvidar que el fuego es símbolo del fracaso del hombre que se pierde frente a Dios, es símbolo y no concepto claro. A pesar de ello pensamos que hay algunas líneas que pueden destacarse. Del fuego que destruye a los malvados habla Job 36,9-10 y de forma todavía más concreta 4 *Esd*: los perversos se han alzado contra el pueblo de los justos y parece que van a destruirlo; pues bien, entonces surgirá «ese hombre» (Hijo

de Hombre), arrojará fuego de su boca y destruirá a los enemigos (4 *Esd* 13,10-11; cf. *BarSir* 37,1; 48,39). Este juicio destructor suele tener carácter propedéutico: función suya es quemar a todos los perversos, a fin de que resulte posible el orden de Dios, el mundo nuevo. Sólo viven y perviven, resucitan, los amigos de Dios o los salvados. De los otros no queda más recuerdo positivo ni existencia; serán aniquilados. El fuego de condena está simbolizado por la *gehena*.

(5) *Gehenna: fuego de castigo.* Dentro de la lógica de la teología israelita, resulta normal que en un momento dado el castigo de los pecadores deje de tomarse como aniquilación y se interprete en forma de condena duradera. Junto a la vida de los justos en el nuevo eón que ya se acerca está el castigo o sufrimiento de los condenados. El fuego, que antes era destructor, se vuelve ahora principio de tortura. Así lo supone Is 66,22-24: frente a los salvados, que ascienden y llegan al templo, se amontonan en la parte más honda del valle que está junto al templo los cadáveres de los rebeldes, pudriéndose y quemándose por siempre (cf. Jdt 16,17; Eclo 21,9-10). Esta doble imagen, de la montaña de Dios (templo, cielo) y del valle de los muertos (corrupción, fuego), pervive a lo largo de la tradición posterior. Frente al lugar de la vida o salvación se encuentra el campo de la muerte, identificado con la *gehenna*, valle de mala memoria, al borde de Jerusalén (cf. 2 Re 16,3; 21,6), basurero donde arden sin fin los desperdicios de la ciudad, lugar que se convierte en signo de castigo para los injustos (cf. 1 *Hen* 90,26; Jr 7,32; 19,6; *ApBar* 59,10). Del *Sheol*, donde todos los muertos llevaban sin distinción vida de sombras, en el momento en que se va expresando la esperanza en una supervivencia, pasamos al simbolismo de la doble suerte de los hombres: nuevo eón para los justos, *gehenna* o castigo para los impíos. Sólo ahora puede hablarse de una doble resurrección: unos para la vida y otros para la ignominia eterna (Dn 12,1-2).

(6) *¿Novedad de Jesús?* En este contexto se sitúa la palabra de Jesús. Anotemos que, según la tradición evangélica, Jesús ha rechazado el uso del fuego como expresión de un castigo dentro de la historia: no ha querido ser Elías

que destruye con la llama de Dios a las personas enemigas (cf. Lc 9,54-55). Tampoco alude al fuego como fuerza del juicio que aniquila, en la línea de aquello que se pone en boca del Bautista (Mt 3,1-12 y par; cf. ApJn 20,9). Jesús anuncia el juicio y lo anuncia seriamente; pero nunca ha interpretado a Dios en forma de principio o portador de un fuego que destruye a los malvados. Dios viene a salvar, no a destruir; viene para amar a los pecadores y no para aniquilarlos con su llama. Pues bien, rechazando el fuego del castigo histórico, Jesús parece haber acentuado el papel del fuego en la condena escatológica, pero lo ha hecho siempre de forma parabólica, a modo de llamada a conversión. El mismo Jesús que no quiere actuar como juez que destruye a los hombres del mundo ha anunciado, con radicalidad hasta entonces insospechada, la posibilidad de un rechazo humano, el peligro de un final que se expresa en la condena (cf. Mc 9,42-45; Mt 10,28; 13,40-42). En ese contexto se sitúa Mt 25,41, cuando dice a los que se hallan a la izquierda: «Id al fuego eterno». En este contexto, fuego (*pyr*) significa alejamiento del Señor, separación respecto al Hijo del Hombre («apartaos de mí»). Fuego es Dios como principio de vida (luz\*). Por el contrario, la lejanía de Dios se convierte en fuego de destrucción, en soledad, fracaso. Ese fuego es *aionios*, es decir, definitivo, es la expresión de una vida que llega a su fin, a un final que no tiene retorno. Pero, dicho eso, debemos añadir que el texto de Mt 25,31-46, no es un texto filosófico, dedicado a la naturaleza del fuego o del infierno, sino un texto parenético. No está diciendo sólo lo que pasará al final, sino que está intentando precisar el sentido del presente, como tiempo en que los hombres pueden comunicarse entre sí, en amor mutuo. En ese sentido, el infierno (fuego definitivo) es el rechazo del otro, es el negar la vida al pobre, hambriento y sediento, es el negar la comunión al distinto (desnudo, extranjero), es el negar la ayuda al oprimido (enfermo, encarcelado). Jesús ha proclamado un mensaje de gracia total, de manera que ha ofrecido el reino de Dios a todos los hombres y mujeres, sin condiciones de ningún tipo, con la sola condición de que lo acepten, es decir, de que se

acepten a sí mismos como amigos, perdonados, agraciados. Donde ellos no se aceptan así, donde no se reconocen unos a los otros, corren el riesgo de perderse, pero siempre en el interior de un Dios que acaba siendo fuego de amor\*.

(7) *Apocalipsis*. El fuego es uno de los elementos básicos de la realidad, vinculado por una parte a Dios (es creador, signo de vida) y por otra al juicio y destrucción de los perversos. Estos aspectos resultan a veces difíciles de separar: (a) *Fuego de Dios*. Está representado por las lámparas que brillan ante su trono (Ap 4,5) y por el mar cristalino de fuego que forma la base de su cielo (cf. 15,2). Es fuego que puede volverse destructor, quemando en la guerra final a los perversos (20,9). (b) *Fuego de Cristo*. Aparece en sus ojos que alumbran como llama (1,14; 2,18; 19,22) y en sus pies que son bronce candente (1,15; cf. 10,1). (c) *Fuego del juicio histórico*. Lo utilizan, por un lado, los perversos para realizar su obra fatídica (9,17; 13,13), que culmina en la quema de la Prostituta (17,16). Pero también Dios lo emplea en un proceso que va marcando la destrucción de todas las cosas (8,3-7; 16,8-9; 18,1). (4) *Fuego del juicio escatológico*. La Ciudad nueva no es fuego, sino brillo de luz que no quema: agua que da vida (cf. 22,1-5). Por el contrario, el estanque de azufre que arde sin fin (14,10; 20,10.14.15; 21,8) es fuego de pura destrucción.

Cf. G. BACHELARD, *Psicoanálisis del fuego*, Alianza, Madrid 1973; A. CHOURAQUI, *Moisés*, Herder, Barcelona 1999; V. MORLA, *El fuego en el Antiguo Testamento. Estudios de semántica lingüística*, Monografías Bíblicas, Verbo Divino, Estella 1988; A. NEHER, *Moisés y la vocación judía*, Villagray, Madrid 1963; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-46*, Sígueme, Salamanca 1984.

## FUENTES BÍBLICAS

(↗ *crítica bíblica*). Los estudios más importantes sobre las fuentes bíblicas se realizaron a finales del siglo XIX y a principios del XX, llegándose a la conclusión bastante generalizada de que en el fondo del Pentateuco podía haber cuatro fuentes principales (Yahvista, Elohista, Deuteronomista y Sacerdotal), mientras que en el fondo de los evangelios sinópticos hay dos (Marcos\* y Q\*).

(1) *Antiguo Testamento*. Más que la fijación de unos posibles documentos (J, E, D, P) interesa en este momento (año 2006) el estudio de las tendencias y líneas teológico-sociales que están en el fondo del texto: una más sacerdotal, otra más profética; una más nacionalista, otra más universalista. Sabemos que el Antiguo Testamento actual es resultado de una historia de luchas y pactos, que siguen influyendo todavía en el acercamiento y lectura de los diversos grupos judíos y cristianos. Las últimas investigaciones sobre el Antiguo Testamento no han logrado un consenso, de tal forma que son muchos los exegetas que actualmente dudan de la existencia literaria de una fuente J y otra E (Yahvista y Elohísta). Por otra parte, más que como fuentes, el deuteronomista y el sacerdotal (a los que puede añadirse un redactor apocalíptico) pueden tomarse como tradiciones que influyen en la elaboración y redacción del Pentateuco. Más importancia que el estudio de las fuentes está teniendo ahora el estudio de los textos, pues la *Biblia hebrea* y la traducción-edición griega de los *Setenta* (LXX) ofrecen variantes significativas, no sólo en la extensión del canon (que en los LXX es más amplio), sino en la fijación del texto que está en la base de la *Biblia hebrea* y de los LXX.

(2) *Nuevo Testamento*. Se sigue aceptando básicamente la existencia de dos fuentes de los evangelios (Marcos y Q). Pero gran parte de la discusión actual se centra en la posible existencia de otros textos antiguos, anteriores a los evangelios actuales: el *Evangelio de Tomás*, el *de Pedro* (con un posible *Evangelio de la Cruz*) y el *Evangelio Secreto de Marcos*. En este campo se viene dando una discusión fuerte entre los que afirman que esos textos son antiguos y los que responden que son tardíos y que dependen de los evangelios canónicos. En ese contexto es muy importante el estudio de las diversas tendencias o trayectorias cristianas, tanto en vertiente sincrónica como diacrónica, pues suele suponerse que desde el principio había varios tipos de «cristianismo»: galileo, jerosolimitano, helenista (iglesia). Algunos siguen buscando una especie de «canon dentro del canon» y lo identifican

con las «ipsissima verba Jesu» o con un tipo de evangelio paulino, centrado en la justificación por la fe. Pero otros hablan más bien de diversas líneas canónicas, de manera que el Nuevo Testamento no funda una sino varias teologías, no establece una sino varias iglesias, que deberán dialogar entre sí, si es que quieren mantener y expandir en armonía la experiencia de Jesús y de sus primeros seguidores.

(3) *Textos canónicos y paracanónicos*. Actualmente resulta difícil cerrar la teología bíblica en el canon del Nuevo Testamento, pues las tendencias canónicas han seguido desarrollando fuera de los textos canónicos actuales. En esa perspectiva, a lo largo de los últimos años, hemos empezado a estudiar el Nuevo Testamento desde el trasfondo de otros textos cristianos antiguos, no sólo de los «Padres apostólicos», sino de libros apócrifos y gnósticos. Eso significa que la Biblia en su conjunto (y en este caso el Nuevo Testamento) resulta inseparable de su macrotexto judío, cristiano, helenista, etc. Desde esa perspectiva resulta difícil encerrarse en los textos canónicos del Nuevo Testamento.

Cf. H. CAZELLES (ed.), *Introducción crítica a la Biblia* I-III, Herder, Barcelona 1989; R. FABRIS (ed.), *Problemas y perspectivas de las Ciencias Bíblicas*, BEB 48, Sígueme, Salamanca 1983. J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

## FUTURO

(↗ *eterno retorno, mesianismo, resurrección, tiempo*). La Biblia supone, de principio a fin, que el hombre es un ser que se halla abierto hacia un futuro, que no se entiende como algo externo (como un tiempo objetivo y distinto que vendrá tras este tiempo), sino como expresión de la creatividad de Dios (que desborda los límites actuales del mundo) y de la esperanza del hombre, definido de manera esencial por su apertura al futuro. En un sentido, el futuro del hombre se identifica con Dios (Reino\* de Dios), pero en otro ha de entenderse como plenitud mesiánica\* de la misma humanidad. Para los cristianos, ese futuro, que Jesús anuncia como Reino\* de Dios, ha comenzado ya con su resurrección.

# G

## GALILEA

(↗ *Iglesia 1, Q*). Es una de las zonas del viejo Israel, al norte de Palestina. Fue conquistada y colonizada por los israelitas desde antiguo, formando parte del reino de Israel. Pero tras la caída del reino (721 a.C.) siguió una historia especial, como zona de cruce, sometida al influjo de Tiro y Damasco, de tal forma que su religión fue una mezcla de yahvismo y de cultos paganos locales y de las zonas del entorno. Mantuvo casi siempre relaciones tensas con la provincia persa y helenista o romana de Samaría. Por eso, cuando fue conquistada y rejudaizada hacia el año 104/103 a.C. por Aristóbulo, dejó de formar parte del área de influjo de Samaría, aceptando la obediencia religiosa de Judea-Jerusalén (de la que estaba separada por Samaría). El judaísmo de los galileos del tiempo de Jesús era resultado de esa conquista violenta y de la fuerte emigración de judíos, que vinieron a colonizar la zona; entre ellos se encontraban, probablemente, los antepasados de Jesús. Algunos investigadores han pensado que gran parte de los galileos del tiempo de Jesús eran semipaganos. Pero no parece que pueda ponerse en duda su fidelidad israelita, aunque es muy probable que ellos tuvieran unos rasgos propios, que les distinguían de los judíos de Judea.

(1) *Galilea, cuna del cristianismo*. Los primeros cristianos fueron llamados despectivamente *galileos*, por la patria de su fundador y por el lugar de origen de su movimiento (Hch 1,11; 2,7; cf. Lc 22,59). No parecían israelitas puros como los de Judea (cf. Jn 7,52), ni representantes de una cultura universal, como muchos helenistas de la diáspora, entre los que se cuenta el mismo Pablo (cf. Hch 21,39). Eran hombres y mujeres de provincia, a quienes se les distinguía por su dialecto (cf. Mc 14,70). De ese lugar apartado y poco importante llegaron los cristianos y allí siguieron viviendo, en la zona donde Je-

sús anunció el Evangelio y donde, según Marcos 16,7 y Mateo 28,7.16-20, debía comenzar la misión del resucitado. Allí, en la periferia, había comenzado la cosa de Cristo (cf. Hch 10,37), de manera que sus primeros seguidores fueron hombres y mujeres que no estaban en el centro de la Iglesia judía, ni de la cultura del Imperio. En Galilea tenían sus raíces (y posiblemente actuaron) no sólo Pedro y los Doce, sino también las mujeres amigas de Jesús y quizá los quinientos hermanos de quienes dice 1 Cor 15,5-6 que «vieron» a Jesús resucitado. Todos ellos empezaron siendo oriundos de una provincia de cruce, abiertos a influjos diversos, mestizos despreciados por los puros. Es muy probable que las muchedumbres de seguidores de Jesús, que la tradición ha recordado (cf. Mc 3,7-12), sirvan para evocar a esos cristianos de provincia. Entre los galileos estaban aquellos a quienes Jesús resucitado ofreció el pan y los peces de las multiplicaciones (cf. Mc 6-8). Ellos recogieron y transmitieron muchos elementos de una tradición que ha desembocado en los evangelios, a partir de Marcos\* y de un documento que suele llamarse Q\* (del alemán *Quelle*, fuente), que no se conserva, pero que ha sido generosamente utilizado por Mateo y Lucas. Las comunidades galileas se expandieron por Transjordania, Siria y Fenicia en los años anteriores a la guerra del 67-70 d.C., aunque Pablo (promotor de un cristianismo urbano) no las cita.

(2) *Las comunidades cristianas. Los profetas galileos*. Eran iglesias rurales, sin obispos ni presbíteros. Se organizaban de un modo sencillo y estaban animadas por el ministerio carismático de unos profetas itinerantes, sin alforja ni dinero, sin repuesto de comida o de vestido, sin más autoridad que curar y expulsar demonios, siendo acogidos en las casas de aquellos que quisieran acogerles (cf. Mt 6,7-11; Lc 9,1-8 y Mt 10,5-13). (a) *Esos profetas galileos de Jesús* eran exorcistas y sanadores como él (cf.

Mt 12,28 par) y quizá algunos de ellos formaban parte del grupo de los Doce. No eran escribas ni sacerdotes, ni presbíteros o inspectores (= obispos) de comunidades bien instituidas, sino enviados carismáticos del Reino, con poder para curar (liberar) a posesos y enfermos. Fueron la primera autoridad cristiana. (b) *Eran profetas pobres*: «Y les ordenó que no llevaran nada...» (Mc 6,8 par). Los grandes sistemas actúan con medios materiales (capital, provisiones) y organizativos (jerarquías, documentaciones), creando estructuras donde cada uno vale en razón de sus funciones, de manera que la comunión personal queda sustituida por una relación de oficio y rango, de papeles y representaciones. Los cristianos galileos no tenían más autoridad que su vida al servicio de los necesitados. Por eso, carecían de bienes materiales (pan, dinero) o representativos (vestidura, báculo). Su pobreza era expresión de un fuerte sentimiento de confianza y solidaridad mesiánica: dan gratis lo que tienen y esperan gratis lo que necesitan.

(3) *Cada casa podía ser una comunidad*: «Dondequiera que entréis...» (Mc 6,10 par). Estos profetas no tienen una casa propia; son huéspedes constantes, no por rechazo, sino por confianza. Para ofrecer abiertamente el evangelio quedan a merced de aquellos que quieran (o no quieran) recibirles. Por eso no empiezan creando o imponiendo autoridad, sino que aceptan la que existe para recrearla desde el evangelio, ofreciendo así su semilla o simiente de Reino. *Las comunidades de Galilea eran provisionales, tenían un carácter itinerante*: Y donde no os reciben... (Mc 6,11). Los enviados de Jesús siguen caminando, tanto si son acogidos como si no (tras un tiempo de permanencia en la casa o ciudad deben irse). Sin nada vinieron, sin nada han de marchar. Pero tienen la confianza de que algunos les recibirán, porque llega el Reino (cf. Mc 9,1 par; Mt 10,23). La violencia del poder brota del miedo de perderlo. Los que no tienen nada propio carecen de miedo, pues nadie les podrá robar: no son representantes de un sistema rico, sino testigos de la gracia de Jesús. Estos profetas-misioneros de Galilea veneraban a Jesús resucitado, pero más que su resurrección, entendida de manera espiritualista, destacaban su magisterio de sanación y su

anuncio del Reino, y de esa forma seguían viviendo como Jesús había vivido: curando enfermos, acogiendo a expulsados y abriendo un camino de vida para los pobres. Aquellos cristianos galileos mostraban con su vida que Jesús seguía vivo, sin necesidad de grandes estructuras exteriores u organizaciones. Su lugar de referencia no era el templo (experiencia de poder sagrado), ni la sinagoga (oración organizada), ni la escuela (reunión de estudiosos), sino el camino de los itinerantes y la casa familiar ampliada, donde todos eran hermanos y hermanas, madres e hijos del Cristo (cf. Mc 3,31-35).

(4) *Pervivencia del cristianismo galileo*. Ciertamente, en la Iglesia posterior han influido de manera más directa otras tendencias, vinculadas a Jerusalén y a la misión helenista\*, como supone el libro de los Hechos. Pero aquellos profetas itinerantes de Galilea y de su entorno se nos han vuelto muy cercanos, pues repiten los gestos de Jesús (curaciones, exorcismos) y proclaman sus palabras (Sermón de la Montaña), como muchos quieren hacer hoy. No organizaron grandes iglesias, porque Jesús, mensajero del Reino, crucificado por los poderes del mundo, iba a volver pronto y ellos debían esperarle. En ese sentido podemos decir que fracasaron: muchas comunidades galileas se fueron apagando, por cansancio interior o porque habían cumplido su tarea, por la guerra del 67-70 d.C., que devastó sus tierras, y también por los cambios que el movimiento cristiano iba experimentando en otros contextos. No pudieron (ni quisieron) competir con las grandes iglesias de Jerusalén o Antioquía, Éfeso, Corinto o Roma, pero su inspiración no desapareció, sino que fue asumida por los evangelios sinópticos, dentro de la Gran Iglesia, de manera que hoy debemos recuperarla, si queremos redescubrir el pasado y abrimos al futuro de Jesús. Por otra parte, algunos cristianos galileos exploraron nuevos caminos de experiencia interior (gnosis), descubriendo que el verdadero Dios se hallaba dentro de ellos y así formaron comunidades de iniciados que se fueron apagando en Galilea, pero se extendieron por Siria y luego por Egipto, donde las hallamos hasta el siglo IV y V d.C. Ellas conservaron la memoria de Pedro y, sobre todo, la de Santiago y Tomás, Felipe y



María Magdalena, a quienes vieron como transmisores de una enseñanza oculta de Jesús (en la línea del *Evangelio de Tomás*, que no ha sido recibido en el canon, pero que contiene mucha riqueza de tradición cristiana).

Cf. S. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels*, Fortress, Filadelfia 1988; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella 1996; I. E. VAAGE, *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers according to Q*, Trinity, Valley Forge 1994.

## GEBÎRA

(↗ *mujer, María, madre de Jesús*). Mujer fuerte con autoridad. Las funciones del hombre y de la mujer son muy distintas dentro del contexto bíblico israelita. *El hombre* es fuerte (es valioso) como guerrero y dominador; la *mujer*, en cambio, como madre\*, pues como simple esposa ella se encuentra a merced del marido que puede expulsarla de casa por ley (cf. Dt 24,1-4); sólo si es madre y se encuentra defendida por sus hijos, ella empieza a importar en la familia. Así aparece claro en las tradiciones de la monarquía: el varón es rey por sí mismo; la mujer, en cambio, no es reina o importante por sí misma, ni siquiera como esposa, sino sólo como madre de unos hijos importantes.

(1) *La mujer como gebîra*. Sólo la madre de un hijo rey puede llamarse *reina*, apareciendo como *gebîra*: grande o poderosa. Ese título implicaba dignidad y poderes especiales, como lo muestra el caso de Betsabé, la madre de Salomón (1 Re 2,19; cf. 2 Re 11,1ss; 5,21). Por eso, el libro de los Reyes no menciona a las esposas, sino a las madres de los reyes. De esa forma se vincula un patriarcalismo radical con un matriarcado latente. La mujer como esposa pertenece al mundo privado del esposo, de manera que, por sí misma, carece de rango oficial. Por el contrario, la mujer en cuanto madre adquiere gran dignidad y aparece como símbolo de la fuente de la vida, ocupando así un lugar especial en la casa y en la vida social. Mientras el hijo es menor no tiene autoridad, está bajo la madre, vive en casa de ella (en caso de que el padre tenga varias mujeres). Tan sólo cuando muere el padre, la madre de un hijo importante se vuelve poderosa. En el Antiguo Testamento la esposa del rey en cuanto tal no es reina, ni tiene poder

oficial. El poder lo tiene, en cambio, la madre del rey, en cuanto *gebîra*. «Ese título llevaba consigo dignidad y poderes especiales. Betsabé era ciertamente *gebîra* bajo Salomón: éste la recibe con gran honor y la sienta a su derecha, 1 Re 2,19. El poder de la reina madre no se basaba únicamente en el crédito que una madre tiene sobre su hijo, como en el caso de Betsabé, sino que iba mucho más lejos. Por abusar de tal poder, Maaká fue privada de su dignidad de *reina madre* por Asá, 2 Re 15,2.13. Esta dignidad de la *reina madre* explica que Atalía se apoderase tan fácilmente del poder a la muerte de Ocozías, 2 Re 11,1s. Esta posición oficial dentro del reino justifica que el libro de los Reyes mencione el nombre de la madre del rey en la introducción de cada reinado de Judá... Es posible que la dignidad de *gebîra* se confiriese en el momento de la entronización del hijo. Es lo que parece indicar el destino de Jamutal, esposa de Josías, que fue *reina madre* en tiempo de Yoacaz (su hijo), dejó de serlo en tiempo de Yoaquim y de Yoyakin, y volvió a serlo bajo Sedecías, hermano de Yoacaz, 2 Re 23,31.36; 24,8.18. Es posible también que la madre recibiese el título de *gebîra* desde el momento en que el hijo era designado para la sucesión, como parece sugerirlo 2 Cr 11,21-22. Parece ser que la reina madre conservaba su dignidad aún después de la muerte del hijo. Así Maaká, esposa de Roboam, sigue siendo *gebîra* bajo su nieto Asá, después del corto reinado de su hijo Abiyya, 1 Re 15,13. Del mismo texto se deduce que la *gebîra* podía ser destituida por el rey: Maaká había favorecido el culto de Ashera» (cf. R. de Vaux, 172-173).

(2) *Tres tipos de autoridad*. Aplicando las reflexiones anteriores podemos distinguir tres tipos de autoridad. (a) *El varón es gibbor, poderoso, por la guerra* o por las actividades de violencia y conquista asociadas con ella. Así son *gibborim* los gigantes (sexualmente insaciables, guerreros) que nacen de la unión de ángeles y mujeres, y es *gibbor* Nimrod, cazador mítico del principio, primer soldado de la historia (cf. Gn 6,4; 10,8). De ordinario se asocian poderío militar y económico, de forma que el *gibbor hayil* (el poderoso rico) es el guerrero profesional que puede costearse una armadura o un equipo de guerra. Los *gibborim* son por antono-

masia los héroes, los valientes (asociados de un modo especial al ejército de David). En una sociedad que pervive y triunfa en claves de guerra y conquista, los varones son fuertes porque emplean la violencia; por ella se definen, en ella consiguen su fortaleza, se hacen «hombres». (b) *Por el contrario, la mujer es gebira por su maternidad.* Ciertamente, en principio, ella puede ser *gebira* o señora en cuanto esposa del señor o en cuanto mujer libre (dueña de una esclava), como muestran varios textos del Antiguo Testamento: Gn 16,4.8.9; 2 Re 5,3; Is 24,2; Sal 123,2; etc. Pero estrictamente hablando, ella consigue ser *gebira* en cuanto madre y sobre todo en cuanto madre de un varón que llega a ser importante. Frente al guerrero, que cree volverse persona (*gibbor*) conquistando o demostrando su poder en la guerra, emerge la mujer madre, que se realiza a sí misma y adquiere autoridad (se hace *gebira*) a través del hijo rey (importante) o de los hijos que ha engendrado; ellos la definen, ellos la defienden, ellos la convierten en Señora. (c) *Finalmente, Dios se define como Gibbor en su estado supremo*, de tal manera que en el judaísmo posterior se le identifica con la *Geburah* o fuerza originaria. Tanto la potencia del varón (más centrada en guerra y/o sexualidad) como la de la mujer (más centrada en maternidad) están relacionadas con la *Geburah* fundante de Dios en quien todo se asienta. Es normal que cuando deje de pronunciarse, por reverencia o miedo, el nombre de Yahvé, los israelitas tiendan a sustituirlo por la *Geburah* (en griego *dynamis*: cf. Mc 14,62 par).

(3) *La Madre de Jesús, Gebira (María\*, Madre de Jesús)*. Tras la muerte de su hijo, María, la madre de Jesús, parece vinculada a la comunidad de los hermanos de Jesús, de manera que tanto Mc 3,31-35 como Hch 1,13-14 suponen que ella forma parte del grupo o iglesia dirigida por Santiago y los parientes del Señor en Jerusalén. Es muy posible que haya sido una figura importante para el grupo, como parecen exigirlo las tradiciones de la *gebira* o Señora-Madre de las tradiciones de Israel. Según lo anterior se entiende el título que Isabel da a María, cuando le llama de forma absoluta «la madre de mi Señor» (*hê metêr tou Kyriou mou*: Lc 1,43). En perspectiva cristiana, ese

título debe situarse en la línea de aquellos textos en los que Pablo evoca a los familiares de Jesús dándoles el título de *adelphoi tou Kyriou*, es decir, hermanos del *Kyrios* (cf. Gal 1,19 y 1 Cor 9,8). Éste es un título jerosolimitano (como evoca por lo menos Gal 1,19), pues en Jerusalén se ha desarrollado una iglesia judeocristiana que interpreta a Jesús como el *Kyrios*, rey mesiánico, en la línea de la esperanza judía. Pablo, tan crítico en otros aspectos con la iglesia judeocristiana, acepta este título, tomando a Jesús como *Kyrios* real israelita y reconociendo a sus hermanos como «hermanos del *Kyrios*», poseedores de una autoridad especial dentro de la Iglesia. Pues bien, desde el momento en que a María se le llama *metêr tou Kyriou* se está indicando que ella forma parte del grupo de los hermanos del Señor, como supone la tradición al hablar de la madre y los hermanos de Jesús (cf. Mc 3,31-35 par; 6,3; Jn 2,12; Hch 1,14). Es muy significativo el hecho de que sólo aquí, en un texto que parece arcaizante (puesto en boca de Isabel, en un lugar lleno de imágenes judías), se le ofrezca a María ese título de madre del *Kyrios*, que después la Iglesia cristiana ha desarrollado de forma teológica, al definir la función de María como Madre de Dios (*metêr tou Theou*). Es muy posible que en este primer momento Lucas esté evocando un título judeocristiano de María, venerada en la Iglesia primitiva de Jerusalén como madre del rey mesiánico, es decir, del *Kyrios*, en claves que deben formularse desde el Antiguo Testamento (y desde el contexto judío del tiempo). Esto nos obliga a estudiar el sentido y función de la madre del *Kyrios*, madre del rey o del Señor, en el contexto israelita antiguo. Como hemos dicho, dentro de la cultura israelita antigua, una mujer se vuelve importante al hacerse madre. Como esposa, ella está a merced de su marido y puede ser siempre expulsada de la casa, conforme a una ley de divorcio ratificada por Dt 24,1-4 (aunque rechazada por Jesús en Mc 10,1-12 par). Más aún, la esposa se encuentra de ordinario sometida al poder de su suegra (la madre del marido), que es quien tiene el poder femenino real sobre la casa. Sólo cuando es madre defendida por sus hijos, la esposa comienza a ser importante en la familia.

(4) *Madre del Kyrios. Aplicación mariana.* Las palabras de Isabel en Lc 1,43, reconociendo a María como madre del *Kyrios*, nos sitúan dentro de la Iglesia primitiva. Como hemos dicho, la esposa o esposas del rey pertenecen a su mundo privado, no tienen un cargo o tarea oficial sobre el pueblo; por el contrario, su madre representa la autoridad femenina, posee el poder de la maternidad, simboliza el principio de la vida; por eso, ella tiene un lugar especial en la corte. Según eso, la pareja sexual (o de género) más importante no es la que forman esposo y esposa, sino hijo rey y madre. Mientras vive el padre rey, el hijo no tiene autoridad, sino que se encuentra especialmente vinculado a la madre, vive en su casa (no en la casa del rey) y recibe la educación que la madre le ofrece (en el caso normal de que el rey tenga varias mujeres). Tan pronto como muere el padre rey (o uno de sus hijos recibe el título oficial de heredero), la madre del nuevo rey sale de la vida privada y se convierte en *gebîra*, primera dama. Los datos anteriores no son suficientes para fundar toda la mariología cristiana, pero son importantes para entender mejor el sentido de la realeza de la madre de Jesús como Madre del *Kyrios*. Quedan sin resolver muchos problemas: hay un hueco muy grande entre la *Gebîra* o reina madre judía de Jerusalén (que parece desaparecer con la caída del reino el 587 a.C.) y la figura de María, madre del rey mesiánico, dentro de la comunidad cristiana. Para rellenar ese hueco tendríamos que conocer mejor la función que ha tenido la madre judía en tiempos posteriores, sobre todo en la monarquía de los asmoneos. De todas formas, al menos como hipótesis, podemos suponer que la madre de Jesús ha sido recibida y honrada en la comunidad judeocristiana de Jerusalén como *Gebîra* mesiánica, madre del rey Mesías. El recuerdo y veneración de los hermanos del *Kyrios* sólo tiene sentido si a su lado, como autoridad genealógica, aparece la madre. Precisamente en esa perspectiva se entiende el saludo de Isabel, dentro de una teología judeocristiana arcaizante como la de este pasaje de Lucas. Lc 1,42 llamaba a María bendita por el fruto de su vientre; Lc 1,43 la presenta como madre mesiánica. Es claro que, en la línea del viejo reino de Jerusalén,

María puede presentarse como *gebîra*, y realizar (simbolizar) un tipo de autoridad dentro de la Iglesia. Otros datos del Nuevo Testamento (desde Mc 3,20-35 hasta Jn 2,1-11) nos permiten suponer que ella ha ejercido una autoridad simbólica importante dentro de la primera comunidad cristiana. En su calidad de madre de Jesús (madre del Señor) ha sido discutida (combatida y aceptada) por los diversos grupos cristianos, en una historia apasionante que, a mi juicio, aún no ha sido suficientemente estudiada.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

## GEDEÓN

(Jc 6-8). Uno de los jueces\* de Israel, signo de la intervención de Dios en los orígenes y surgimiento del pueblo. El Ángel de Yahvé se le aparece, llamándole *¡valiente, guerrero poderoso! (gibbor hejayil)*; cf. Jc 6,12, invitándole a liberar a su pueblo de la mano de los madianitas. Pero la victoria no es el resultado de su acción guerrera, sino signo y consecuencia de la protección de Dios que va guiando su camino, infundiendo su terror y confusión en el campamento enemigo. Gedeón aparece así como un instrumento en manos de la acción liberadora de Dios. Por eso, en el momento en que Abimélec, su hijo, decide convertirse en rey por obra de sus propios deseos y estrategias, cae en manos de la complejidad de la misma historia humana, terminando por morir a manos de una mujer (Jc 9).

## GENEALOGÍA

(↗ *padres, antepasados, familia*). Los cristianos se hacen por el bautismo; los judíos lo son por nacimiento. Por eso, para los judíos resultan esenciales los padres\*, patriarcas, elegidos por Dios, de quienes se sienten herederos (Gn 12,1-3). Dentro del contexto judío, pero en el paso al nuevo mesianismo de los cristianos, se entienden las dos genealogías de Jesús: la de Mateo y la de Lucas.

(1) *Judaísmo, un pueblo con genealogía.* Ciertamente, los judíos se saben *hijos de Adán* (el ser humano) y se sienten vinculados en su origen con todos los restantes pueblos de la tierra (como

supone Gn 1-11). Pero ellos tienen además unos padres especiales que definen su genealogía, desde el comienzo de su historia. Así dicen que el Dios universal de la tierra les ha llamado de un modo especial, porque él es Dios de *Abrahán, Isaac y Jacob* (cf. Gn 28,13; 31,42; Ex 3,6.15; Mc 12,26) y de sus doce hijos, progenitores de las doce tribus (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín). En ese sentido, podemos decir que la Biblia es un «libro de genealogías» (un *sefer toledot*; cf. Gn 5,1; 6,9; 10,1.10; 11,27; 25,19; Nm 3,1). Las listas genealógicas constituyen un elemento central en la constitución del nuevo judaísmo, tras el exilio, especialmente en la tradición de los libros de las Crónicas (cf. también Rut 4,18; Esd 8,1-14; 10,18-44; Neh 4,72; 12,1-27). Una figura genealógica especial para el judaísmo es Abrahán\*. Ciertamente, los judíos han vivido cerca de otros pueblos que también se dicen hijos de Abrahán e Isaac (ismaelitas, amalecitas, árabes). Pero sólo los Doce hijos de Jacob (= Israel), descendientes de Abrahán, han sido elegidos para dar un testimonio más intenso de Dios y así, de un modo especial, deben mantener su identidad y diferencia entre los pueblos de la tierra. La primera institución de Israel es, por tanto, la genealogía. Los judíos se sienten y saben elegidos por el mismo hecho de su nacimiento dentro del pueblo. Tomada como puro privilegio, esa identidad por nacimiento sería signo de orgullo y haría a los judíos una simple raza de este mundo, en línea de exclusivismo nacional. Pero ella puede entenderse y extenderse como *institución de gratuidad*, don y tarea creadora: Dios mismo distingue y separa a los judíos de las otras naciones, para hacerles *pueblo santo*, portadores de su Ley sobre la tierra (cf. Gn 12,1-3). En ese sentido, la Biblia actúa también como *libro de genealogía*, donde se cuentan y fijan los antepasados de las familias de todos los pueblos del mundo (Gn 5; 10; 11,10.32) y de un modo especial las familias de los israelitas, y, dentro de ellos, de los que pertenecen a estirpes sacerdotales (cf. Nm 1-4). Conforme a la visión de los libros de Esdras-Nehemías, el judaísmo estricto está vinculado a las genealogías de los israelitas (judíos y levitas) puros que vuelven de Babilonia

(cf. Esd 8,1; Neh 7,6-71). Jesús de Nazaret fue crítico respecto a las tradiciones de los antepasados, vinculadas a las pretensiones genealógicas de las familias\* puras (cf. Mc 7,1-13 par); desde esa base se entienden sus genealogías, tal como han sido transmitidas por los evangelios: Mt 1,1-17 incluye en ella varias mujeres irregulares; Lc 3,23-38 le vincula con el conjunto de la humanidad. Confirma esa crítica de Jesús, el cristianismo ha superado una visión genealógica de la religión, que se sigue conservando, al menos en principio, dentro del judaísmo rabínico moderno. En ese sentido, podemos afirmar que el judaísmo sigue siendo una religión de los antepasados (padres, patriarcas), que son fuente y signo de experiencia religiosa; de esa forma puede vincularse con experiencias religiosas de otros pueblos, especialmente de África y China, donde el reconocimiento de los antepasados constituye un momento de la vinculación sagrada del hombre.

(2) *Genealogía de Jesús según Mateo. Introducción.* (María\*, madre de Jesús, Tamar\*, Rajab\*, Rut\*, Urías\*). Conforme a la tradición israelita, la identidad personal de un hombre o mujer no se define en clave de esencia (desde la pertenencia a la especie humana) o en línea existencial (por su conciencia particular como individuo), sino en perspectiva genealógica: Jesús es judío porque *nace de una línea familiar judía*. «Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán. Abrahán engendró a Isaac; Isaac engendró a Jacob; Jacob a Judá y a sus hermanos; Judá de Tamar a Fares y a Zéraj; Fares a Hesrón; Hesrón a Aram; Aram a Aminadab; Aminadab a Naasón; Naasón a Salmón; Salmón de Rajab a Boaz; Boaz de Rut a Obed; Obed a Jesé; Jesé al rey David. David a Salomón, de la mujer de Urías; Salomón engendró a Roboam; Roboam engendró a Abías; Abías engendró a Asa; Asa engendró a Josafat; Josafat engendró a Joram; Joram engendró a Ozías; Ozías engendró a Jotam; Jotam engendró a Acáz; Acáz engendró a Ezequías; Ezequías engendró a Manasés; Manasés engendró a Amón; Amón engendró a Josías; Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos en el tiempo de la deportación a Babilonia. Después de la deportación a Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel; Sa-

latiel engendró a Zorobabel; Zorobabel engendró a Abiud; Abiud engendró a Eliaquim; Eliaquim a Azor; Azor a Sadoq; Sadoq a Aquim; Aquim a Eliud; Eliud a Eleazar; Eleazar a Matán; Matán a Jacob. Jacob a José, esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo. De manera que todas las generaciones desde Abrahán hasta David son catorce generaciones, y desde David hasta la deportación a Babilonia son catorce generaciones, y desde la deportación a Babilonia hasta el Cristo son catorce generaciones» (Mt 1,1-17). Mateo ha recogido (y elaborado) esta tabla de los antepasados israelitas de Jesús, organizándola sistemáticamente en tres conjuntos dobles de catorce generaciones cada uno. Según la visión septenaria de la cronología judía, esto significa que se han cumplido ya seis septenarios o semanas de la humanidad. Con Jesús empieza la séptima y última semana, el final o cumplimiento de la historia. De esa forma, Mateo comienza asumiendo la tradición israelita, empeñada en mantener la pureza de sangre como principio de genealogía nacional. Esa pureza define al pueblo de elegidos, herederos de Abrahán, frente a las restantes naciones de la tierra. Jesús se ha encarnado según eso en la tradición del pueblo limpio, como buen judío entre buenos judíos. Pero el conjunto del evangelio de Mateo destacará la crisis de esa visión de la identidad nacional: Jesús rechazará el principio judío de separación de los limpios (fundada en la sangre familiar pura, en los buenos ritos de comida...), ofreciendo el reino de Dios a los impuros y expulsados. Pues bien, la genealogía de Jesús ha querido situarnos en el lugar paradójico donde, por un lado, la Iglesia admite el buen origen de Jesús (nacido de limpia familia judía), pero, por otro, supera ese principio y norma de limpio origen, pues Jesús proviene también de cuatro mujeres que rompen la regla de pureza: Tamar, Rajab, Rut y la mujer de Urías. Así ha nacido por un lado de buena familia (en perspectiva israelita), naciendo, por otro, de una familia muy irregular, con elementos impuros. De esa forma ha podido superar toda norma de limpia familia, de tal manera que el mandato misionero de Mt 28,16-20 no distingue ya entre nacidos de buena y mala familia, ni encuentra ya separación entre los diver-

sos pueblos de la tierra. Desde esta base, el Evangelio puede interpretarse como proceso de universalización mesiánica (o supramesiánica) de la identidad judía.

(3) *Genealogía de Jesús según Mateo. Rasgos distintivos.* Sobre la base de lo anterior se entienden los dos rasgos cristológicos más significativos de la genealogía. (a) *Por un lado, Jesús nace del mejor judaísmo*, de manera que puede llamarse Hijo de Abrahán (Mt 1,1-2: heredero de las promesas patriarcales) e Hijo de David (1,1.6: portador de la esperanza mesiánica). Además, su nacimiento se encuentra vinculado al retorno de los exiliados de Babilonia (1,12), es decir, a la esperanza de restauración nacional del pueblo, que también ha destacado el mejor fariseísmo de su tiempo (el gran Hillel es también un retornado de Babilonia). Jesús asume de esta forma la perspectiva israelita más oficial de los varones, que aparecen como portadores de la acción positiva de Dios, en una línea genealógica bien codificada por la Ley. A partir de ahí, podemos llamarle *Mesías de Israel*, con todos los honores que ese nombre implica. Pero, al mismo tiempo, como estamos viendo, su misma genealogía y mensaje (que culmina en la cruz) nos hace superar ese nivel: Jesús no se limita a ampliar el mesianismo judío a todas las naciones, sino que supera ese nivel de mesianismo. (b) *Jesús nace de cuatro mujeres que, en perspectiva judía, podemos llamar irregulares*: Tamar, Rahab, Rut y la esposa de Urías (1,3-6). Este dato nos obliga a superar el principio de pureza nacional israelita, pues a través de esas mujeres Jesús se ha insertado en el ancho espacio de la historia universal de exclusión y sufrimiento humano, pues ellas han padecido como familiarmente rechazadas (Tamar), no integradas en el grupo dominante (Rahab), exiliadas (Rut) o adúlteras (mujer de Urías). Con su capacidad creadora o su opción en favor de la vida, más allá de sus diferencias nacionales, familiares o sociales, superando el nivel patriarcalista del buen Israel, estas mujeres muy poco legales han podido presentarse como verdadero espacio de surgimiento mesiánico universal. Por medio de ellas, Jesús empieza a presentarse desde ahora como Mesías de todas las naciones (de la plenitud y reconciliación humana). La historia de estas *mujeres irregu-*

lares nos sitúa en el centro de la humanidad, en el ancho lugar de las situaciones irregulares de los diversos pueblos de la tierra, a los que un judaísmo nacional tendía a tomar como impuros o menos capacitados para recibir la elección de Dios. Por medio de ellas, Mt nos dice que el Espíritu de Dios actúa abriendo caminos que, en perspectiva israelita, pueden llamarse irregulares; los pueblos de la tierra aparecen así inscritos en el mesianismo de Jesús. Contra posibles purismos posteriores de una iglesia o teología empeñada en mantener la nueva identidad y pureza cristiana, estas mujeres expresan la apertura universal del Evangelio de Jesús, la más alta pureza de la humanidad.

(4) *Genealogía de Jesús según Lucas. Introducción.* Mateo había comenzado el evangelio de la infancia con la genealogía de Jesús. Lucas, en cambio, comienza con las anunciaciones y nacimientos de Juan Bautista y de Jesús (Lc 1-2); presenta luego el mensaje de Juan y el bautismo de Jesús (Lc 3,1-22), a quien el mismo Dios reconoce y da su nombre: «Tú eres mi Hijo querido» (Lc 3,22). Sólo entonces, una vez que conocemos ya a Jesús y sabemos que es Hijo de Dios, presenta Lucas su genealogía: «Este Jesús tenía al comenzar unos treinta años y era (según se creía) hijo de José, de Elí, de Matat, de Leví, de Melqui, de Jana, de José, de Matatías, de Amós, de Nahúm, de Esli, de Nagai, de Maat, de Matatías, de Semei, de José, de Judá, de Joanán, de Resa, de Zorobabel, de Salatiel, de Neri, de Melqui, de Adi, de Cosam, de Elmodam, de Er, de Josué, de Eliezer, de Jorim, de Matat, de Leví, de Simeón, de Judá, de José, de Jonán, de Eliaquim, de Melea, de Mainán, de Matata, de Natán, de David, de Isaí, de Obed, de Boaz, de Salá, de Naasón, de Aminadab, de Admín, de Arní, de Hesnón, de Fares, de Judá, de Jacob, de Isaac, de Abrahán, de Taré, de Nacor, de Serug, de Ragau, de Peleg, de Heber, de Sélaj, de Cainán, de Arfaxad, de Sem, de Noé, de Lamec, de Matusalén, de Henoc, de Yared, de Mahalaleel, de Cainán, de Enós, de Set, de Adán, de Dios» (Lc 3,23-37). Teniendo en cuenta la genealogía anterior de Mt 1,1-17, podemos destacar las particularidades de Lucas, para entender así mejor lo que uno y otro han querido decirnos al recoger en sus evangelios estas listas de los antepasados de Jesús.

(5) *Particularidades de la genealogía de Lucas.* De manera resumida, sus novedades son éstas. (1) Lucas, que sigue un orden ascendente, empieza con Adán (con Dios), poniendo así de relieve la identidad humana de Jesús, por encima de los cauces mesiánicos e israelitas de Mateo, que empezaba en Abrahán. (2) Lucas no cita a mujeres, ni siquiera a María, la madre de Jesús, sino que se limita a trazar una austerísima lista de hombres, donde parece que no existe ningún tipo de relieve ni diferencia que nos permita establecer comparaciones. (3) Lucas no sigue la lista de los reyes de Judá, que ofrecía Mateo, indicando de esa forma que Jesús es descendiente de David (y que asume sus promesas mesiánicas), pero no en la línea de los reyes (no es hijo de Salomón, ni de ninguno de sus descendientes). (4) Todo intento de compaginar las listas de Mateo y Lucas carece de sentido. Ni uno ni otro han querido ofrecer una genealogía crítica en línea biológica, sino trazar el sentido del origen mesiánico de Jesús. (5) La genealogía de Lucas tiene que provenir de círculos en los que se rechaza el mesianismo político e incluso la historia de los reyes de Judá, quizá en la línea de Esteban\*, que había condenado la misma construcción del templo de Jerusalén por Salomón. (6) Todo nos permite suponer que los autores de esta genealogía han dado una importancia especial a los patriarcas *prediluvianos*, como se hacía en muchos círculos apocalípticos y sacerdotales de este tiempo, que especulaban especialmente con las figuras de Yared, Henoc, Matusalén, Lamec y Noé.

(6) *Los períodos de la genealogía de Lucas.* Parece que esta genealogía, que consta de once períodos, cada uno de ellos con siete generaciones, ha sido cuidadosamente construida para situar a Jesús en un contexto de mesianismo davídico y apocalíptico, pero no regio, que era muy importante para algunos grupos de judíos de aquel tiempo, entre los que podían encontrarse los parientes de Jesús, que serían los autores de esta genealogía, por la que querían mostrar que Jesús se hallaba en la línea divisoria de los tiempos, en el principio de la era final, inaugurando el décimo segundo período de la historia, es decir, la culminación del tiempo. Entre los que inauguraban cada uno de los períodos anteriores están el mismo Dios, con He-

noc, Abrahán y David, lo cual no puede ser una casualidad, sino una indicación del sentido oculto de la historia de las genealogías. Pues bien, esa genealogía davídica, abrahámica y henóquica, que situaba a Jesús en el culmen de las generaciones de este mundo, venía a culminar y a expresarse humanamente por medio de José, de quien aparecía como hijo; pues bien, todo el evangelio de la infancia, centrado en el diálogo de María con Dios, muestra que ella, la genealogía humana, resulta insuficiente. En un cierto nivel, Jesús ha podido nacer de esa manera. Pero en un nivel más alto es hijo de Dios, como supone el final de la genealogía (cf. Lc 3,37) y como el mismo Dios lo había proclamado en el bautismo (Lc 3,22). Esto es algo que los lectores de Lucas ya sabían por la narración anterior (Lc 1-2). Eso significa que el nacimiento de Jesús desborda el nivel genealógico, introduciendo la novedad universal de Dios y su presencia inmediata en el mismo entramado de la historia israelita, como afirmaba de manera convergente Mt 1,1-17. Siendo distintas y encontrándose al servicio de objetivos diferentes, las dos genealogías tienen algo en común: asumen la historia mesiánica de Israel, centrándola en José, para superarla. Siendo israelita, María desborda la historia mesiánica de su pueblo, de manera que así puede presentarse como signo privilegiado de la acción de Dios para salvación de la humanidad.

Cf. R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Clark, Edimburgo 1990); R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; U. LUZ, *Mateo I*, Sígueme, Salamanca 1993, 121-135; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia I-IV*, BAC, Madrid 1987.

## GERASENO

(↗ *exorcismos*). Entre la «gente de Jesús» destaca un «legionario» de Gerasa, ciudad pagana rica, en el territorio de la Decápolis, al otro lado del Jordán, donde el Evangelio dice que fue una vez Jesús. Un turista hubiera visitado templos y teatros, signos de la cultura del poder. Jesús, en cambio, vino al cementerio.

(1) *El endemoniado de Gerasa*: «Y salió a su encuentro un hombre de los sepulcros, poseído por un espíritu inmundo. Tenía su morada en los sepulcros y

ni con cadenas podía ya nadie sujetarlo. Muchas veces le habían atado con grilletes y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grilletes. Nadie podía domarlo. Continuamente, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras» (Mc 5,3-5). Éste es el Geraseno, poseído por un espíritu inmundo, contrario a la ley de la buena sociedad. No tiene un espíritu interior o privado, sino un demonio social, como muestran los diversos rasgos de la escena: las cadenas con las que intentan amarrarle, sus intentos de suicidio... Los espíritus de este geraseno son legión, como el ejército romano («Me llamo Legión, porque somos muchos», Mc 5,9), y están relacionados con los habitantes de la gran ciudad, que le expulsan y le atan (encerrándole en una cárcel/sepulcro), sin lograr nunca domarlo, como si fuera un animal furioso, al que se apresa con cadenas para que no dañe y perturbe. Las conexiones con nuestra sociedad y sistema de opresión resultan evidentes: también nosotros, para vivir tranquilos, expulsamos a los que juzgamos peligrosos (quizá lo son, en un aspecto), proyectando sobre ellos nuestra legión de demonios. Allá en las afueras de la ciudad (entonces y hoy), como estercolero o sepulcro, está la cárcel y el horno donde se queman las basuras. Irónicamente, el texto señala que los gerasenos no podían atar ni domar a este loco: la gran ciudad de la Decápolis era incapaz de reducir con prisiones (grillos, cadenas) la violencia del poseso. Significativamente, el texto no expone la posible culpa de este geraseno. No cuenta sus hazañas o delitos. Sólo dice que es poseso (loco) y relaciona su enfermedad con la violencia del sistema. Por eso, cuando Jesús quiere saber cómo se llama, él mismo responde: «Legión es mi nombre...». Su locura es un reflejo de la enfermedad social de la ciudad (imperio) que se expresa de un modo especial en el sistema militar que emplea para garantizar su seguridad violenta. Ciertamente, están en guerra: Gerasa y el geraseno, el imperio y sus «locos» o expulsados. Unos y otros, opresores y oprimidos, siguen inmersos en una espiral de lucha sin fin, sin cárcel ni condena que pueda resolver el conflicto.

(2) *El exorcismo de Jesús*. Oponiéndose a la acción de la ciudad, Jesús inicia con este loco-expulsado una cura de

atención personal y liberación por la palabra. No le pone nuevos grillos, no le echa nada en cara, ni le acusa ni condena. Simplemente comparte con él la palabra: dialoga, le conoce, escucha sus razones. Desde ahí, los diversos momentos de su curación reciben un valor simbólico (universal) y reflejan con todo realismo la conversión (transformación) del poseso. (a) *Jesús expulsa a sus demonios*, dejando que vayan al lugar que han escogido (cerdos): así salen del cuerpo del poseso, de un modo visible, en clara escenografía de catarsis interior y exterior. (b) *Los demonios se destruyen*: ellos mismos han querido introducirse en los cerdos, donde encuentran un lugar que les parece propio de su condición (son signo judío de impureza), para después precipitarse en la hondura del mar (expresión de muerte: cf. Mc 5,9-14). (c) *El geraseno* así curado (sin la legión, que perece en el fondo del agua) puede iniciar una vida de libertad y comunicación, de manera que la gente de la ciudad viene y le encuentra curado: «Vieron al endemoniado que había tenido la legión, sentado, vestido y en su sano juicio; y tuvieron miedo. Los que lo habían visto les contaron qué había acontecido al endemoniado y lo de los cerdos, y ellos comenzaron a implorar a Jesús que saliera de sus territorios. Y mientras él entraba en la barca, el que había sido poseído por el demonio le rogaba que le dejase estar con él. Pero Jesús no se lo permitió, sino que le dijo: "Vete a tu casa, a los tuyos, y cuéntales las cosas tan grandes que el Señor ha hecho por ti, y cómo tuvo misericordia de ti". Él fue y comenzó a proclamar en Decápolis las cosas que Jesús había hecho por él, y todos se maravillaban» (Mc 5,14-20).

(3) *La reacción de los gerasenos*. Éste es el centro del relato: aquella ciudad no quería la curación de su legionario loco; tampoco nuestra sociedad moderna quiere seriamente que se curen sus violentos. Por eso, al situarse ante el antiguo encarcelado, que no grita sino que habla, no amenaza a los demás, sino que comparte la vida con ellos, los representantes del orden, en vez de alegrarse, sienten miedo: no son capaces de buscar una sociedad (estado) donde los problemas se arreglen por la palabra; no quieren sentarse con Jesús y el antiguo endemoniado, en un corro de amistad dialogal (cf. Mc 3,31-35); nece-

sitan que locos y/o presos se pudran en sepulcros vivos, no pueden sentirse seguros sin expulsar y echar la culpa a aquellos a quienes consideran peligrosos. Para vivir tranquilos, justificando su propia violencia, los «buenos» ciudadanos necesitan cárceles y sólo viven seguros si expulsan, atan y demonizan a los que consideran asociales. Primero les utilizan (les hacen legión de soldados, al servicio del sistema de violencia) y luego les expulsan, acusándoles de inútiles y peligrosos. Primero les enloquecen o criminalizan y luego les encierran o recluyen entre los sepulcros de la ciudad. Por eso ruegan a Jesús que salga de su tierra. No quieren cambiar y convertirse, expulsando sus demonios de violencia, pues los necesitan. Entendido así, este relato cobra una inquietante actualidad. Ciertamente, hay muchos que quieren arreglar los problemas sociales dialogando como Jesús. Pero el conjunto de la sociedad prefiere la opresión generalizada y la cárcel, como los magistrados de Gerasa que expulsan a Jesús, para seguir como estaban.

Cf. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; *Veo a Satán caer como un relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002; X. PIKAZA, *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997.

## GIGANTES

(→ *violación, diluvio, Henoc*). Como muchas otras literaturas tradicionales, también la Biblia transmite el recuerdo de antiguos gigantes que habrían poblado la tierra (cf. Nm 13,33; Dt 2,20; 3,11-13; 2 Sm 21,16-22). Pero, dentro de la tradición bíblica, los gigantes por excelencia son aquellos seres monstruosos que vivieron en tiempos del gran pecado al que se alude como causa del diluvio universal (cf. Gn 6,4). Esos gigantes aparecen en la literatura de Henoc\* como híbridos monstruosos, hijos de los ángeles violadores y de las mujeres, que destruían todo con su voracidad (¡lo comían todo!) y con su violencia (¡eran los grandes guerreros del principio de los tiempos: cf. 1 Hen 7-15). Una serie de indicios nos hacen suponer que en el primitivo «Pentateuco de Henoc» había un libro que se titulaba de los *Gigantes* y que trataba de su conversión. Pero ese libro fue separado del ciclo de Henoc y en su lugar se introdujo el nuevo libro de *Las parábolo-*



las (1 Hen 37-71) en las que el vidente actúa como Hijo de Hombre y Juez escatológico de Dios, no para salvación, sino para castigo final de los gigantes culpables, conforme a una perspectiva de talión: la justicia de Dios y la salvación de los hombres violados y asesinados exigía la destrucción total de los culpables. Sea cual fuera la solución textual (y literaria), el tema tiene una gran importancia antropológica y teológica. Quizá hubo un libro de *Gigantes*, donde se narra la conversión de los ángeles caídos y sus «hijos» (guerreos perversos), de manera que así se iniciaba un tiempo de gracia sin fin para todos, ángeles y hombres. Pero el relato actual (1 Hen 12-16) ha rechazado expresamente la posibilidad de una conversión eficaz (efectiva) de los pecadores (al menos de los ángeles perversos), de manera que el Dios del talión se eleva sobre un posible Dios de gracia, ratificando así el carácter irreparable del pecado. El tema central de 1 Hen 12,1-13,7 es la imposibilidad del arrepentimiento de los ángeles perversos y sus «hijos» gigantes. La tradición bíblica se eleva así en contra de todo posible gigantismo propio de aquellos que pretenden dominar la tierra por la fuerza.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

## GILGAL

(*λ pascua*). Significa «círculo», generalmente de piedras alzadas (= *cromlech*), que suelen tener un sentido sagrado. Hay en la tierra de Israel varios lugares que se llaman *Gilgal* (cf. Dt 11,30; 2 Re 2,1; 4,38), pero el más famoso es el que se encuentra cerca de Jericó, donde, según la tradición, Josué y sus compañeros colocaron doce piedras del Jordán, en círculo, para recordar el paso de los israelitas por el río y la entrada en la tierra prometida (cf. Jos 4,19-20).

(1) *El santuario del círculo de piedras*. Aquel santuario de círculo de piedras tenía, sin duda, un valor autónomo y anterior, independiente del paso de los israelitas por el río, aunque se vinculara desde antiguo a la historia israelita. Probablemente se trataba de un santuario que había sido pagano, pues Jc 3,19 habla de los ídolos de Gilgal. Es muy posible que el lugar se convirtiera pronto en uno de los centros de peregrinación y de reunión de los israelitas, como

supone 1 Sm 7,16. Es posible que la federación\* de tribus de Israel se reuniera periódicamente en Gilgal, para celebrar la fiesta de Yahvé y ratificar su pacto, ante las doce piedras simbólicas (las doce tribus), junto a Jericó, al lado del Jordán (cf. Jos 4,19-24). Allí se fue tejiendo, según esa hipótesis, la identidad israelita, marcada por el encuentro y pacto entre pastores y agricultores, que constituye un elemento esencial de la historia del pueblo de Dios. Allí se reunían pastores y agricultores, venerando al mismo Dios, para contarse leyendas de unos y otros. Allí se fueron sellando pactos, se fueron fijando encuentros de familias y clanes, en torno a los dones del campo (pan) y los rebaños (corderos). Éste ha sido quizá el más antiguo santuario israelita en Palestina.

(2) *Recuerdo israelita*. Sea como fuere, el santuario de Gilgal ha quedado vinculado al comienzo de la historia israelita en Palestina, como supone Jc 2,1. Aquí se sitúa la primera circuncisión y pascua de los invasores: «Josué hizo cuchillos de pedernal y circuncidó a los israelitas en el Collado de los Prepucios... Y dijo Yahvé a Josué: Hoy os he quitado de encima el oprobio de Egipto. Por eso se llamó aquel lugar Gilgal [= círculo], hasta el día de hoy. Los israelitas acamparon en Gilgal y celebraron allí la Pascua el día catorce del mes, a la tarde, en los llanos de Jericó. Al día siguiente de la Pascua comieron ya de los productos del país: *panes ázimos* y *granos tostados* ese mismo día. Y el maná cesó desde el día siguiente, en que empezaron a comer los productos del país. Los israelitas no tuvieron en adelante maná, y se alimentaron ya aquel año de los productos de la tierra de Canaán» (Jos 5,3.8-12). Este pasaje litúrgico reúne diversas tradiciones. La fiesta de los Ázimos (que en principio era de tipo agrícola) queda asociada con la Pascua (que es recuerdo de la liberación histórica de Egipto). De esa forma, el pan del año nuevo se entiende como expresión de libertad. El texto relaciona los Ázimos-Pascua con la circuncisión, vinculada a alianza: sólo pueden celebrar la Pascua y comer los Ázimos de la bendición de Dios, año tras año, los que pertenecen al pueblo de Dios, participando así de su pureza. Según eso, el pueblo israelita se constituye en Gilgal (que significa «círculo», signo emparentado con la circuncisión),

el primer santuario de la tierra de Palestina, vinculado a la Pascua y los Ázimos santos. Ésta es, por tanto, una fiesta de nuevo y verdadero nacimiento. Renacen los israelitas como pueblo (se circuncidan, junto al círculo sagrado de piedras de *Gilgal*); dejan el *maná*, pan de niñez y milagro, que la tradición ha presentado como don de Dios en el desierto; empiezan a comer pan de la tierra, que es don de Dios, pero también un fruto del trabajo humano. Evidentemente, ese pan debe ser ázimo: natural y nuevo, no fermentado. Ésta será la primera cosecha y el primer pan de fiesta de los israelitas en la tierra, iniciando así un proceso que ellos consideran eterno, para siempre.

Cf. E. OTTO y T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Sígueme, Salamanca 1983.

## GLORIA

(↗ *honor, cielo*). Pertenece ante todo a Dios, a quien la Biblia presenta como glorioso, en terminología de tipo estético y sacral, más que económico o racionalista, como viene destacando la antropología cultural. En el Antiguo Testamento, la gloria (en hebreo *kabod*) de Dios se expresa en su victoria sobre el Faraón (cf. Ex 14,4.17) y de un modo especial en el monte Sinaí (Ex 33,18-22) y en el tabernáculo, al que Dios mismo cubre como nube (cf. Ex 40,34-35; 1 Re 8,11). En esa línea se sitúa la gloria del Dios de Isaías (Is 6,3), la gloria de la nueva Jerusalén (Is 61,1), la gloria (en griego *doxa*) del nacimiento de Jesús (Lc 2,14). La gloria de Dios se expande a los hombres, que así aparecen también como gloriosos, sobre todo en una perspectiva escatológica\*. En ese sentido, la culminación de la vida de los hombres (el reino\* de Dios) puede presentarse y describirse también como gloria y así se dice que el Hijo del Hombre vendrá en su gloria (Mt 25,31), que es la Gloria de Dios, es decir, el mismo ser divino (cielo\*). En ese sentido, lo contrario a la gloria del cielo no sería una condena\* entendida en términos de sufrimiento, sino un tipo de deshonor o vergüenza.

## GNOSTICISMO

Movimiento espiritual que tiende a interpretar la religión en clave de experiencia interior, dejando en segundo plano (como secundarios) los elemen-

tos económicos y sociales de la vida. Ha influido en la visión cristiana, a partir de finales del siglo I d.C. Se ha dicho que los nicolaítas y jezabelianos, condenados por el Apocalipsis (Ap 2,6.15.20), se sitúan ya en la línea del gnosticismo. En ese caso, al rechazar los idólos y la prostitución, el libro del Ap estaría enfrentándose con un tipo de visión intimista de la vida y defendiendo el carácter social del Evangelio. También se ha dicho que los enemigos contra los que Pablo ha combatido en Galacia y Corinto (lo mismo que algunas visiones que están en el fondo de Colosenses y Efesios) tenían carácter gnóstico. Finalmente, son muchos los que afirman que en el fondo del evangelio de Juan está influyendo una fuerte tendencia gnóstica. En esa línea, se solía afirmar que existía ya un tipo de gnosis precristiana, que se introdujo en el mismo cristianismo, de tal forma que vino a presentarse como peligrosa, siendo condenada por el Apocalipsis, por Pablo y por Juan evangelista. En los últimos años, hay muchos que quieren invertir de algún modo esa visión, afirmando que han sido precisamente los cristianos, y en especial Pablo y Juan, los que más han influido en el surgimiento de la gnosis; la revelación cristiana ha introducido en el mundo cultural del siglo I-II d.C. un cambio religioso tan grande que ha llevado a replantear muchos temas espirituales; pues bien, entre los cambios introducidos por el cristianismo se hallaría el surgimiento del gnosticismo. Hay, finalmente, otros que piensan que cristianismo eclesiástico y gnosis han surgido al mismo tiempo, de manera que, en este campo, no puede hablarse de ortodoxia y heterodoxia: tanto la Gran Iglesia (ortodoxia) como los diversos movimientos gnósticos del comienzo de la Iglesia habrían brotado de la base común del movimiento de Jesús. El problema se ha vuelto más complejo a partir de algunas interpretaciones que se han hecho sobre el documento Q (que sería ya protognóstico) y a partir de la posible datación temprana de *El evangelio de Tomás*.

Cf. T. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo antiguo*, Castañeda, Buenos Aires 1978; H. JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2003; R. TREVIANO, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Fuentes Patristicas, Ciudad Nueva, Madrid 1997.

**GOEL, GOELATO**

( $\rightarrow$  *pena de muerte, [año] sabático*). Una de las instituciones básicas de la familia y sociedad israelita. El *goel* es el pariente en quien, por cercanía o importancia, recaía la obligación de defender y representar en el plano económico, social y criminal a los restantes miembros de la familia, dentro de una sociedad en la que el Estado no tenía capacidad o posibilidades de hacerlo. La palabra *goel* viene del verbo *gaal*, que expresa las diversas formas de ayuda y solidaridad entre los miembros de una familia. Conforme a la visión del Antiguo Testamento, el *goel* tiene cuatro deberes o funciones básicas.

(1) *Es el vengador de sangre*, aquel en quien recae el deber de restablecer la justicia, entendida casi siempre en claves de talión, castigando de forma correspondiente a los culpables. Moisés aparece así como *goel* del israelita a quien un egipcio había atacado (cf. Ex 2,11-15). Joab mata a Abner para vengar la sangre de su hermano Asahel (cf. 2 Sm 2,18-28; 3,22-30; 1 Re 2,5-6).

(2) *Tiene la obligación de rescatar las tierras de los parientes* que han sido vendidas o enajenadas por necesidad, tal como lo ha codificado la ley del Jubileo\* (Lv 25,25). Sobre esta ley y obligación se funda el libro de Rut, donde un pariente de su marido actúa como *goel* y también como *levir*.

(3) En el caso de Rut, la ley del *goelato* se vincula a la del *levirato*\* (de *levir*, que significa en latín «cuñado»): en caso de que un hombre muriera sin hijos, su hermano principal debía casarse con la viuda, para protegerla y para dar descendencia a su hermano, asegurando así la permanencia de las tierras en manos de la familia (cf. Dt 25,5-10; Mc 12,18-28 par).

(4) *Rescate de esclavos*. El *goel* tiene la obligación de defender y rescatar a sus parientes más próximos, en el caso de que hayan sido vendidos como esclavos (cf. Gn 14,1-24). Esta ley del rescate se encuentra vinculada a la ley del año sabático\*, en la que se declara que los esclavos israelitas quedan libres después de haber servido durante siete años (cf. también Lv 25,47-49). La institución del *goelato* pone de relieve la firmeza de la familia, en su nivel pequeño, de grupo autosuficiente en el plano económico y legal. Ella pierde su sentido y

su función a medida que el Estado toma a su cargo la protección del conjunto de la población. Ella sigue teniendo, sin embargo, una gran importancia simbólica, sobre todo en su sentido teológico: a lo largo de la historia de Israel, el mismo Dios Yahvé aparece como el pariente más cercano, como el defensor y liberador de su pueblo. Dios es *goel* cuando libera a los hebreos de Egipto y, de un modo especial, aparece como *goel* en los textos del Segundo y Tercer Isaías, donde viene a presentarse como el auténtico liberador de los exiliados y los pobres: Is 41,14; 43,1.14; 44,6.22-23; 47,4; 48,17.20; 49,26; 51,10; 52,9; 54,5; 60,16. Desde esa base se entiende la experiencia bíblica de Dios, tal como culmina, según el Nuevo Testamento, en Mt 25,31-46, donde el mismo Jesús aparece como *goel* de los pobres, con quienes se identifica.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 49-54.

**GOLIAT**

( $\rightarrow$  *David*). Conforme a un texto más antiguo (2 Sm 21,19), Goliat era un gigante a quien mató Elkana, uno de los hombres de David. Reelaborando esa tradición, 1 Sm 17 ha construido una historia militar simbólica que condensa no sólo las victorias de David (que conquistará toda la tierra cananea), sino la experiencia de conjunto de Israel y de su lucha contra los enemigos del entorno.

(1) *Goliat, el guerrero profesional*. Todo el poder del mundo está simbolizado en *Goliat*, fuerte filisteo, gran guerrero. David, en cambio, representa la debilidad israelita: «Los filisteos estaban sobre la montaña, de un lado, y los israelitas sobre la montaña, del otro lado, y entre ellos mediaba el valle. Y entonces salió de las huestes filisteas el retador, llamado Goliat, natural de Gat; su altura era de seis codos y un palmo. Un yelmo de bronce cubría su cabeza e iba vestido con una coraza de escamas, siendo el peso de la coraza de cinco mil siclos de bronce. Cubrían sus piernas grebas de bronce y llevaba una jabalina de bronce sobre sus espaldas. El asta de su lanza era como un enjullo de tejedores y la punta de su lanza pesaba seiscientos siclos de hierro. Le precedía su escudero. Goliat se plantó y gritó a los escuadrones de Israel...: ¡Yo de-

safío hoy a los batallones de Israel; escoged un hombre y combatiremos uno contra el otro! Cuando Saúl y todos los israelitas oyeron estas palabras del filisteo quedaron atónitos y experimentaron un temor grande» (1 Sm 17,1-11). Goliat es el Guerrero Fuerte, profesional de la violencia, con una armadura que se parece a la que utilizaban los héroes griegos antiguos. Es claro que nadie le puede vencer en un plano militar, pues simboliza la técnica al servicio de la guerra, la bravura humana convertida en principio de victoria. Todos los israelitas responden con miedo, a pesar de los premios que el rey ofrece a quien le venza: «A quien le mate le enriquecerá el rey con cuantiosas riquezas, le dará su hija en matrimonio y eximirá de tributos a la casa de su padre» (1 Sm 17,25).

(2) *David, un creyente.* En este contexto se presenta *David*, un creyente israelita. Es aún joven, no tiene edad para la guerra; por eso guarda las ovejas de su padre mientras sus hermanos mayores y más fuertes se han alistado a la campaña; él es todavía un muchacho y así acude al campamento para llevarles la comida. Mientras todos se abajan con miedo (pues miran las cosas con una lógica de mundo), *David*, que ha venido sólo para abastecer a sus hermanos, responde como valeroso creyente: «¿Quién es ese incircunciso filisteo para escarnecer a los escuadrones de Israel?» (1 Sm 17,26). Y de esa forma se inicia un enfrentamiento entre el enemigo de Dios (Goliat) y el creyente de Israel (*David*). Lógicamente, *David* empieza a prepararse al modo militar (con yelmo y coraza); pero luego abandona esos signos militares para utilizar sus armas de pastor: «Agarró el cayado, tomó cinco guijarros del torrente y los puso en su zurrón y luego, con la honda en la mano, se dirigió hacia el filisteo» (17,40). Así prepara y realiza un combate que será paradigmático en la historia bíblica. Los soldados israelitas posteriores se han identificado siempre con este *David*, ágil y libre, creyente y astuto, que lucha contra el inmenso filisteo a quien nuestro relato presenta como fuerte, pero orgulloso y torpe. Así se enfrentan: «Cuando el filisteo miró y vio a *David* le menospreció: era un muchacho rubio y de lindo aspecto. Y el filisteo maldijo a *David*, invocando a

sus dioses, y después le dijo: ¡Ven a mí, que yo entregaré tu carne a las aves del cielo y a las fieras del campo! *David* replicó al filisteo: ¡Tú vienes a mí con espada, lanza y jabalina; mas yo voy a ti en el nombre de Yahvé de los ejércitos, Dios de los escuadrones de Israel, a quien tú has escarnecido. Hoy te entregará Yahvé en mi mano y te mataré y cortaré tu cabeza... y todos estos aquí congregados sabrán que Yahvé no salva con espada ni lanza, pues a Yahvé pertenece la guerra y os entregará en nuestras manos» (17,43-47).

(3) *David y Goliat. Una parábola.* Ésta es una lucha religiosa entre los poderes militares de los filisteos y Yahvé, Dios de Israel, representado por *David*. «Y sucedió que cuando fue el filisteo se puso en marcha, dirigiéndose al encuentro de *David*, se apresuró *David* a correr hacia la línea de batalla, al encuentro del filisteo. Luego *David* alargó la mano al zurrón, tomó una piedra, volteó la honda e hirió al filisteo en la frente, clavándole la piedra en su frente y haciéndole caer de bruces en la tierra. Así venció *David* con la honda y la piedra al filisteo... Los filisteos, cuando vieron que su campeón había muerto, emprendieron la huida» (17,48-51). Ésta ha sido una victoria ejemplar, el signo de una lucha en la que vencen los libres y pequeños, superando con su fe y su libertad la prepotencia de los fuertes. La parábola de *David* venciendo a *Goliat* ha emocionado y continúa emocionado a millones de judíos y cristianos que siguen aguardando el triunfo de los pobres sobre el mundo, un triunfo que no será ya militar, sino humano, con la ayuda del Dios que «derriba del trono a los poderosos y eleva a los humillados» (Lc 1,52). Para que esta parábola sea creadora de vida, tiene que desligarse de sus elementos militares y de todas las conexiones con un posible Estado de Israel, en su forma actual, o con posibles Estados y reinos políticamente cristianos, que emplean la violencia para imponerse a otros poderes que son, presumiblemente, más fuertes.

## GOZO

(↗ *alegría, placer, evangelio*). El evangelio es buena noticia, anuncio alegre de la libertad de Dios, que ofrece a los hombres su gracia, en plenitud. Así lo indicaremos hablando del gozo

de Jesús, evocando luego el gozo en Pablo y tratando, finalmente, del riesgo de pérdida de gozo en el Apocalipsis.

(1) *Gozo de Jesús*. La experiencia mesiánica de Jesús viene encuadrada en un contexto de gozo: él no inicia su tarea por obligación o miedo, por ley o deseo de venganza, sino por desbordamiento de amor, por satisfacción de vida. Así lo indica el texto fundante de su bautismo, donde se vinculan el gozo de Dios Padre y la presencia del Espíritu: «Saliendo del agua, vio los cielos abriéndose y el Espíritu bajando como una paloma sobre él, y se oyó una voz del cielo: tú eres mi Hijo, el Querido, en ti me he complacido» (Mc 1,10-11). Esta palabra expresa la satisfacción de Dios Padre, que encuentra su placer más grande en el amor del Hijo. Este gozo del Padre, vinculado al Espíritu Santo, constituye un elemento central de la experiencia mesiánica de Jesús. Lucas ha destacado el tema en el contexto de la última cena: «Con deseo grande he deseado celebrar esta Pascua con vosotros antes de padecer...» (Lc 22,15). El gozo se expresa como deseo de culminación y así lo formula el mismo Jesús en el evangelio de Juan: «Os he dicho estas cosas para que mi gozo (*khara*) esté en vosotros, y para que vuestro gozo sea perfecto» (Jn 15,11). Así termina Jesús su tarea, distinguiendo y vinculando mi gozo (la herencia mesiánica de Reino que él quiere ofrecer a sus discípulos) y vuestro gozo (la plenitud de vida de aquellos que aceptan su mensaje).

(2) *Los gozos de Pablo*. El seguidor de Jesús se define así como hombre de gozo, tal como Pablo lo ha formulado en dos textos clásicos. El primero se opone a un tipo de comida ritual que no es gozo, sino sometimiento a unas normas de separación. Ésa es la comida de aquellos grupos de judeocristianos que interpretan el reino de Dios en clave de pureza ritual y así comen y beben por ley, no por gozo, distinguiendo entre alimentos puros e impuros, distinguiendo y separando a los hombres limpios (buenos israelitas) de los manchados (el resto). Marcos suponía que Jesús se había opuesto a quienes entendían la verdad y reino de Dios en clave de comida separada, con las manos limpias (cf. Mc 7), ofreciendo, en contra de eso, una comida universal, hecha de panes y peces compartidos,

para todos los hombres, a campo abierto, superando así la distinción antigua de puros e impuros, israelitas y no israelitas (cf. Marcos, sección de los panes: 6,30-8,21). En esa línea, traduciendo en otras claves la misma experiencia de superación de un ritualismo legalista, Pablo interpreta el reino de Dios en forma de justicia y paz, que se abren al gozo del Espíritu Santo. (a) *El reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo* (Rom 14,17). El reino es *justificación* (*dikaioynê*), don gratuito de Dios que perdona a los hombres y les hace capaces de vivir en gratuidad. El reino es *paz* (*eirênê*), experiencia interior de plenitud, gesto de perdón y comunicación universal, superando así la violencia de un mundo en que todos luchan contra todos. El reino es *gozo* (*khara*). Sólo allí donde Dios nos justifica, ofreciéndonos su paz, los hombres pueden descubrir y cultivar el gozo de una existencia plena. Ésta no es una alegría que se busca en la posesión de cosas externas, ni en la realización de grandes obras, pues ella se expresa en el despliegue de la misma vida. Pero tampoco es una alegría que está fuera del mundo, sino dentro del mismo mundo, en el camino que lleva de la justicia de Dios a la paz entre los hombres y mujeres de la tierra. (b) *Los frutos del Espíritu: amor, gozo, paz* (Gal 5,25). Pablo cita nueve frutos (amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, contención), pero entre ellos destacamos los tres primeros, y en especial el gozo. El primer fruto del Espíritu es el *amor*. Más que un fruto, es la esencia y verdad del Espíritu de Cristo (cf. 1 Cor 13). El segundo fruto es el *gozo*, que nace del amor y que conduce a la paz. El mismo amor se vuelve gozo: con experiencia de una vida que tiene valor en sí misma, como don de Dios, como camino que lleva a la paz escatológica, es decir, a la culminación mesiánica de la felicidad completa.

(3) *Apocalipsis. Gozos perdidos*. En el contexto general de la gran lamentación por la caída de Roma\* (Ap 18,20-19,10), el Apocalipsis incluye un precioso cuadro con los gozos perdidos, aquellos que definen la vida como don de Dios: «No se volverá a oír en ti el son de citaristas y músicos, de los que tocan la flauta y la trompeta. Ya no

habrá en ti artesanos de ninguna artesanía, ni se oírás más en ti la voz del molino. La luz del candil ya no alumbrará más en ti, ni el canto del novio y de la novia se oírás más en tus calles (Ap 18,22-23). Este pasaje recoge un motivo tradicional de las lamentaciones del Antiguo Testamento: «Se perdió el vino, enfermó la vid, gimieron todos los que eran alegres de corazón. Cesó el regocijo de los panderos, se acabó el estruendo de los que se alegran, cesó la alegría del arpa. No beberán vino con cantar; la sidra les será amarga a los que la bebieren. Quebrantada está la ciudad por la vanidad; toda casa se ha cerrado, para que no entre nadie. Hay clamores por falta de vino en las calles; todo gozo se oscureció, se desterró la alegría de la tierra» (Is 24,7-11). (a) *No habrá cítaras ni música de flautas ni trompetas* (Ap 18,22). Esta evocación primera de la música que calla cuando se derrumba la ciudad sólo ha podido hacerla un amigo del arte. En el principio era la armonía del sonido bello: lo mejor de la ciudad son sus cantores, pero ellos enmudecen si no hay paz. Los hombres pueden destruir esa armonía, pero los fieles del Cristo volverán a hallarla junto a Dios (cf. Ap 5,5-14), como seguirá diciendo Juan (cf. Ap 19,1-8). (b) *No habrá artesanos, obreros de las cosas necesarias* (18,22b). Frente a los comerciantes de la prostituta, que subyugan a los pobres con el ansia de riqueza (cf. Ap 18,11-15), recuerda Juan a los trabajadores buenos que elevaron la ciudad. Junto a la música aparece aquí el trabajo, frente al descanso la acción creadora. (c) *No se oírás más voz de molino* (18,22c) que gira incesante, moliendo el buen trigo. Los campos cultivados quedan fuera, nada se dice de ellos, pues Juan mora en la ciudad. Pero dentro de ella, en las casas de familia, había sido necesaria y gozosa la piedra del molino, trabajada a mano por el siervo o por el libre (especialmente por el ama de casa). Mientras gire esa piedra y se escuche su canto habrá vida: podrá amasarse el pan, comerán los hijos. La muela callada es un signo de muerte. (d) *No brillará más luz de candil* (18,23). Signo de casa con vida es el fuego que calienta en invierno, la luz en el hogar... Sólo allí donde el candil se enciende cada día puede encenderse en amor la familia y surge la confianza en medio de la noche. Lámpara apaga-

da, noche sin luces, eso es la ciudad muerta. (e) *No se oírás el cantar del novio y de la novia* (18,23b). El austero profeta se muestra aquí amigo de enamorados. Sin el gozo de la unión alegre, reflejada en canto del hombre y la mujer que se casan, termina la vida en el mundo. Ciudad sin bodas, tierra sin noviazgo, cementerio donde nadie ama a los demás y nadie goza, es la ciudad de los hombres que se va destruyéndose a sí misma. Frente a eso, el Dios de Cristo se expresa como gozo.

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *La alegría del Padre. Estudio exegetico de Lc 15*, Verbo Divino, Estella 2000; N. BEAUPERE, *San Pablo y la alegría*, Sígueme, Salamanca 1975.

## GRACIA

( $\rhd$  amor, fe, perdón). Todas las religiones contienen una experiencia de gracia: el descubrimiento de que la vida es don, un regalo que los hombres y mujeres no merecen. La Biblia israelita ha destacado de un modo especial la experiencia de la gracia, que aparece vinculada al perdón y a la elección\*, a la liberación del éxodo y de un modo especial al despliegue del amor\*, como han destacado los profetas. En esa línea destaca el Deuteronomio, que es una meditación sobre la gracia de Dios tal como ha venido a expresarse en la historia israelita. De todas formas, un tipo de judaísmo ha podido poner más de relieve la exigencia de la Ley, que los hombres han de cumplir como una obligación, destacando la importancia de las obras de los mismos hombres (sus méritos), más que la gracia de Dios. Así lo ha sentido san Pablo cuando afirma que los griegos buscan sabiduría y los judíos se fijan en las obras (1 Cor 1,22), corriendo así el riesgo de entender la religión como algo que ellos hacen y merecen con sus fuerzas. En ese contexto, la renovación del cristianismo se entiende como experiencia y despliegue de gracia.

(1) *Jesús, profeta de la gracia*. Jesús no ha formulado el tema de un modo teórico, pero todo su evangelio, que es buena nueva de la salvación mesiánica, se entiende como un despliegue de gracia. En esa línea deben situarse los aspectos básicos de su mensaje (amor\* al enemigo, perdón, superación del juicio) y de su vida (curaciones\*). Los primeros cristianos han interpretado la muer-

te de Jesús y su resurrección como experiencia de gracia. Pero algunos, en línea judeocristiana, han vuelto a situar esa experiencia en el contexto de la una ley judía más centrada en las obras y méritos del hombre que en la gracia. Contra ellos se ha elevado Pablo.

(2) *Pablo, teólogo de la gracia*. Estrictamente hablando, Pablo no ha inventado nada, sino que se ha limitado a sacar las consecuencias de lo que se hallaba contenido en el mensaje de la vida y de la pascua de Jesús. Pero lo ha hecho con tal radicalidad que podemos entenderle como el verdadero fundador de la gracia, en sentido teológico. Ésta es su mayor aportación, no sólo al conjunto de la Biblia y del cristianismo, sino incluso a la cultura humana: nadie como él había presentado la experiencia de Dios y el sentido de la vida como gracia. Sólo por eso se le puede presentar como uno de los mayores creadores de la historia de la humanidad. Dios no se sitúa en el nivel de la necesidad (no es obligación, imposición, ni destino). La relación del hombre con Dios (es decir, con lo más profundo de su vida) no es tampoco obligación, ni experiencia legal: no es un *doy* para que me des, no es un equilibrio entre lo que se hace y lo que se merece. El Dios de Jesús es gracia: no impone obligaciones, no somete a los hombres a un tipo de rituales religiosos que ellos deben cumplir, como si fueran súbditos suyos. El Dios de Jesús sitúa la vida de aquellos que escuchan y acogen su mensaje en un nivel de pura gratuidad: no somos justos por nuestra justicia, sino porque Dios nos ha justificado (Rom 3,24). La gracia es algo previo, anterior a lo que hagamos; no depende de nuestra respuesta, sino del don de Dios, que nos ama sin que tengamos para ello mérito alguno (cf. Rom 11,6).

(3) *Gracia y paz*. Esta experiencia de la gratuidad de la vida define según Pablo el cristianismo. No es fácil mantenerse en la gracia, fundando en ella la vida de la Iglesia. Por eso, muchas veces los cristianos han interpretado el mensaje de Pablo de un modo espiritualista, volviendo a crear un sistema de leyes morales y rituales, que siguen teniendo a los hombres sometidos. En contra de eso se han elevado una y otra vez los grandes intérpretes de Pablo, entre los que podemos citar a Lutero y a san Juan de la Cruz, volviendo a situar el mensaje de Jesús y la vida de la Iglesia en

su contexto de gracia. En este sentido siguen siendo básicos los encabezamientos de las cartas paulinas que vinculan la gracia de Dios con la paz mesiánica: «Gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del *Kyrios* Jesucristo» (cf. 1 Cor 1,3; Rom 1,7; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; 1 Tes 1,1; Flp 1,2). Ciertamente, en algunos momentos, la gracia de Dios y de la vida de los cristianos ha podido quedar amenazada por un tipo de legalismo que les pone en manos del talión y la venganza. Pero tanto el mensaje de Jesús como la experiencia pascual de los primeros cristianos entienden la presencia de Dios y la vida de los hombres como despliegue de una gracia original que les conduce a la paz definitiva.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

## GRANDEZA

( $\rightarrow$  *poobres, niños*). El tema de la grandeza y de la pequeñez constituye uno de los motivos que atraviesan toda la Biblia, desde el Canto de Ana\* al de María (Magnificat\*), donde se afirma que Dios derriba del trono a los poderosos y eleva a los oprimidos. En contexto eclesial, ese tema ha sido formulado de manera clásica por Marcos, en los dos textos de los niños (Mc 9,33-37; 10,13-16) y en la respuesta a los zebedeos, que le piden los primeros puestos en el Reino (Mc 10,35-45). Mateo ha elaborado el tema de un modo eclesial, situando esta palabra en el comienzo de su discurso comunitario: «En aquel tiempo los discípulos se acercaron a Jesús diciendo: ¿Quién es el más grande en el reino de los cielos? Jesús llamó a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: en verdad os digo, si no os volvéis y os hacéis como niños, jamás entraréis en el reino de los cielos. Porque, cualquiera que se abaje como este niño, ése es el más importante en el reino de los cielos. Y cualquiera que en mi nombre reciba a un niño como éste, a mí me recibe» (Mt 18,1-5). Éstos son los elementos básicos de la respuesta de Jesús.

(1) *Colocar a un niño en medio* (Mt 18,2). Los discípulos se creen importantes porque se sienten capacitados para organizar la estrategia del reino de Dios (como querían los zebedeos en Mc 10,35). Para que un grupo humano funcione hacen falta grandes dirigentes, y eso quieren ser los Doce compañeros de

Jesús. Pero allí donde ellos mandan, los inútiles (y niños) quedan dominados, en segundo plano, pues no pueden imponerse o sobresalir. Para invertir ese modelo, Jesús toma a un niño y lo pone en el centro de la comunidad, como si fuera el obispo de la iglesia (*estêsen auto en mesô autôn*). Buscan ellos el centro, pero está ocupado ya por el más niño, a quien Jesús coloca en pie, en señal de autoridad, en medio del corro donde se encontraba él mismo (cf. Mc 3,31-35).

(2) *Hacerse niños, humillarse como niños* (Mt 18,3-4). Frente a la exigencia de las obras (conquistar el Reino por ascesis, ciencia o violencia) se expresa aquí la más honda experiencia de la receptividad. Este Jesús de Mateo (lo mismo que el de Mc 9,36-37) está hablando a una iglesia en la que ha surgido el deseo de poder, la disputa por los primeros puestos (cf. Mt 23,1-11; cf. Mc 9,34). Frente a eso, Jesús interpreta la vida como don abierto a los más pequeños; no son los niños los que tienen que hacerse mayores, sino al contrario: son los mayores los que tienen que hacerse niños.

(3) *Recibir a los niños*: «el que recibe a un niño como éstos a mí me acoge» (Mt 18,5). El texto pasa del plano personal (hacerse niños) al plano social (recibir a los niños), es decir, ofrecerles un lugar en la casa de la comunidad. En tiempo de Jesús los niños sufrían las consecuencias de la lucha por el poder, que había llevado a un fuerte desarraigo: ellos eran el último eslabón de una cadena de opresiones, de forma que al final muchos de ellos quedaban sin casa (sin familia, sin comunidad). Contra esa situación habla Jesús: ¡Quien reciba (*dexêtai*) a uno de estos niños...! Los niños son la realidad mesiánica, expresión de autoridad, signo de Dios sobre la tierra.

Cf. J. D. CROSSAN, «Kingdom and Children. A Structural Exegesis», *JBL SemPap*, 1982, 63-80; V. K. ROBBINS, «Pronouncement Stories and Jesus Blessing of the Children. A Rhetorical Approach», *JBL SemPap*, 1982, 407-435; X. PIKAZA, *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús*, BEB 75, Sígueme, Salamanca 1993, 133-143.

## GRITO

( $\lambda$  *pecado, opresión, éxodo, Jesús*). Es la expresión de una llamada fuerte, que brota del dolor o la opresión, por encima de las razones o argumentos

del sistema. En la Biblia aparecen dos gritos significativos.

(1) *Los hebreos en Egipto*. En el principio del éxodo está el grito de los oprimidos: «Los hijos de Israel gemían a causa de la esclavitud y clamaron a Dios, y el clamor de ellos a causa de su esclavitud subió a Dios. Dios escuchó el gemido de ellos y se acordó de su pacto con Abrahán, con Isaac y con Jacob. Dios miró a los hijos de Israel y reconoció su condición» (Ex 2,23-25). En el límite de la opresión, el hombre no tiene más que un grito, que puede presentarse a veces como un simple gemido, un latido sin fuerza para gritar. Pues bien, el dolor del hombre llega hasta Dios. Éste es el principio de toda la experiencia israelita. *Dios escucha (wayyisma')*. Aunque todos los hombres pasen de largo, aunque nadie atienda, Dios escucha. Por eso, antes de definir al hombre como posible «oyente de la palabra» que viene de Dios (K. Rahner), la Biblia define al mismo Dios como «oyente del gemido» de los hombres. *Dios mira (wayyare')*. En las teofanías suele afirmarse que el hombre mira y ve a Dios, iniciándose así un proceso de contemplación sagrada; pues bien, aquí no se habla de la acción y obligación del hombre que mira a Dios, sino del Dios que contempla a los hombres. *Dios se acuerda (wayyizkar)*. Acordarse significa ser fiel a su compromiso. Dentro del contexto israelita es evidente que ese recuerdo ha de entenderse como fidelidad, es decir, como «fe de Dios»; ciertamente, es importante la fe de los hombres, pero antes de ella está el gesto de Dios que es siempre fiel con los hombres. *Dios conoce (wayyida')*. Esta palabra ha de tomarse en un sentido intenso: Dios conoce, es decir, se compromete, en gesto de amor, en la línea del pacto o del matrimonio (varón y mujer se conocen uno al otro).

(2) *Jesús en la cruz*. El grito de Jesús en la Cruz (cf. Mc 15,34-37) constituye un enigma, tanto por su forma (¡un grito grande!) como por su contenido: parece suponer que Dios le ha abandonado. Pues bien, leído desde el conjunto del Evangelio, ese grito forma parte del drama de Jesús tal como lo ha formulado la carta a los Hebreos: «Cristo, en los días de su vida física, habiendo ofrecido ruegos y súplicas con fuerte clamor y lágrimas al que le podía librar



de la muerte, fue oído por su temor reverente. Aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció. Y habiendo sido perfeccionado, llegó a ser autor de eterna salvación para todos los que le obedecen, y fue proclamado por Dios sumo sacerdote según el orden de Melquisedec» (Heb 5,7-10). Éste es el drama del amor, entendido como entrega creadora de vida. Éste es el sentido del sacerdocio\* de Jesús, que no ofrece a Dios la vida de animales ajenos (como los sacerdotes de la línea de Aarón), sino que se ofrece a sí mismo, en amor total, conforme al signo de Melquisedec\*, que aquí aparece como modelo del verdadero sacerdocio.

Cf. K. RAHNER, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967; J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1976.

## GUERRA FINAL

(↗ *ángeles, Satán, Qumrán, dualismo*). El tema de la guerra final forma parte del despliegue apocalíptico. Se supone que la historia ha tenido un proceso, que puede resumirse en forma de caída, opresión y lucha posterior, en la que intervienen espíritus buenos y perversos. Esa lucha tiene un desenlace, que llamamos guerra final, con el triunfo de Dios y de los espíritus buenos en contra de los perversos.

(1) *Apocalíptica judía. Introducción*. El tema de la guerra está en el centro de la apocalíptica judía, tal como indicaremos, destacando dos textos fundamentales. Uno más antiguo (de *1 Henoc*), otro más reciente (de los esenios de Qumrán). En ambos casos se trata de una guerra teológica, aunque no excluye el enfrentamiento militar. Uno de los testimonios del entorno bíblico donde la guerra satánica del fin de los tiempos se encuentra más desarrollada es el de *1 Henoc*. Los ángeles\* perversos han invadido y pervertido la tierra; Dios ha escuchado el clamor que la tierra y las almas\* de los asesinados han alzado hasta el cielo por los ángeles (*1 Hen 9*) y se dispone a cumplir su sentencia a través de los cuatro arcángeles\* supremos (Uriel y Gabriel inician la obra; Rafael y Miguel la culminan).

(2) *Arcángeles guerreros*. (a) *Uriel* (= Arsyalyalyu en el texto etíope) instruye a Noé, para que la humanidad pueda salvarse del diluvio, en la línea de una

tradicción que conocemos por Gn 6-9 (*1 Hen 10,2-3*). (b) *Gabriel* instiga a los gigantes (híbridos: diablo-humanidad), destructores de los hombres, para que se enfrenten y destruyan hasta el fin unos a otros, en espiral de violencia donde todos acaban por matarse (*1 Hen 10,9-10*). (c) *Rafael* está encargado de prender, encerrar y juzgar a *Azazel* (culpable de todo mal), para que la tierra pueda ser vivificada o restaurada (*1 Hen 10,4-8*). (d) *Miguel* debe anunciar y realizar el juicio contra *Semyaza* y sus seguidores hasta aniquilarlos, de manera que pueda brotar la paz y bendición sobre la tierra (*1 Hen 10,11-22*). Esos cuatro momentos y gestos de los ángeles de Dios se encuentran vinculados y expresan el sentido y la crisis actual de la historia. Ellos no aluden a algo que sucedió en otro tiempo con Noé (no cuentan una historia ya pasada, como en Gn 6-8), sino que anuncian algo que está por llegar, que es inminente. Noé se identifica con la humanidad de los tiempos finales, a la que *Uriel* tiene que instruir, a fin de que se encuentre preparada para la gran liberación. Esa humanidad se encuentra amenazada por los híbridos bestiales, los gigantes de la guerra y de la sangre, a quienes *Gabriel* instiga, para que se combatan y devoren, hasta matarse unos a otros, en un proceso en que los poderes bestiales se destruyen a sí mismos (lo mismo que en Ap 17,15-18). La guerra se decide por encima de los hombres: no tiene sentido pensar que ellos pueden resolverla a través de su fuerza. A partir de ahí debemos añadir que el autor de este pasaje (como gran parte de la apocalíptica antigua) es antimilitarista en un nivel mundano, porque la guerra de la que habla se realiza en un plano superior del que los hombres no son responsables.

(3) *Los dos planos de la guerra*. El conflicto se despliega en dos niveles. (a) Hay un plano de *violencia perversa* que se destruye a sí misma: los ángeles malvados y sus servidores se matan entre sí, en guerra despiadada, como dirá también Ap 17,15-18, al afirmar que las bestias matan a la prostituta. (b) Hay un plano de *violencia salvadora*: Dios, actúa a través de los dos arcángeles supremos (Rafael y Miguel) que se oponen y vencen a los archi-diables perversos (*Azazel* y *Semyaza*). Ésta es una guerra superior, y sólo Dios puede ven-

cerla por sus ángeles. Ésta es la guerra final, como Dios mismo lo dice instruyendo a Miguel: «Elimina a todas las almas lascivas y a todos los hijos de los Vigilantes que han oprimido a los hombres. Elimina toda opresión de la faz de la tierra, desaparezca todo acto de maldad. Surja el vástago de justicia y verdad, trasfórmense sus obras en bendición y planten con júbilo obras de justicia y verdad eternamente... Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y su vejez. En esos días toda la tierra será labrada con justicia, toda ella estará cuajada de árboles y será llena de bendición... Que todos los hijos de los hombres sean justos, y que todos los pueblos me adoren y bendigan, prosternándose ante mí. Sea pura la tierra de toda corrupción y pecado, de toda plaga y dolor... En esos días abriré los tesoros de mis bendiciones que hay en el cielo para hacerlos descender a la tierra, sobre las obras y el esfuerzo de los hijos de los hombres. La paz y la verdad se harán compañía para siempre, en todas las generaciones» (1 Hen 10,15-11,2). Éste es el juicio de Dios, la culminación de su obra. No ha sido necesaria una guerra humana (no hay mesías militar), ni hacen falta salvadores especiales (ni siquiera Henoc). Dios mismo destruye a los perversos y recrea a los justos, por medio de los ángeles, especialmente por Miguel, a quien la tradición judía entiende como protector del pueblo israelita (cf. Dn 12,1). Dios actúa así como Señor del Árbol del conocimiento del bien y del mal. Por eso *destruye-condena* a los espíritus perversos o representantes del mal (Azazel\*/Semyaza\*) y con ellos a sus seguidores, y *salva a los hombres buenos*, concediéndoles, al fin de una guerra destructora, aquello que Gn 1 y Gn 2-3 habían ofrecido por pura gracia a los hombres del principio: la armonía cósmica, el Edén o paraíso.

(4) *El testimonio de los esenios de Qumrán*. Vivían inmersos en un contexto de guerra escatológica, propia de los tiempos finales, una guerra que enfrentaba a los ejércitos de Dios contra los poderes enemigos, también de tipo sobrehumano. Hasta ahora las cosas habían podido parecer confusas. Dios era mezcla de bien y de mal, el cielo era lugar donde podía imperar la pre-

potencia, como en ciertos mitos del entorno sirio, mesopotamio y griego: poblaban su cielo dioses agresores, violentos, violadores. Gran parte de las representaciones religiosas del entorno parecían satanizadas. Por eso, muchos querían librarse de esos dioses falsos, superar la esclavitud de los poderes satánicos que habían dominado sobre el mundo. En ese contexto se entiende la *guerra de los cielos*: no es una lucha de Dios contra los perversos de la historia, ni de los hombres contra Dios, sino que parecen enfrentarse dos elementos de Dios (el bueno y el perverso). Éste no es un problema teórico, de especulación intelectual, sino de vida y compromiso para los judíos. Precisamente por eso, esos esenios judíos se habían separado del conjunto israelita. Ellos se saben testigos de la verdadera alianza, sienten la necesidad de alejarse físicamente del grueso de los israelitas, dominados por el Príncipe de las Tinieblas, es decir, por el Dragón que sigue dirigiendo desde su cielo falso la historia pervertida de la tierra. Conocen la Revelación del Ángel de la Luz y para recibir su claridad emigran al desierto: «hasta ahora los espíritus de la Verdad y de la Injusticia disputan en el corazón del ser humano, pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación» (*Regla de la Comunidad*, 1QS 4,232-225). Mientras preparan en el desierto la guerra escatológica, ellos, los fieles de Qumrán, se sienten privilegiados: conocen el Buen Espíritu, siguen sus dictados, luchan con odio eterno contra los principios del Espíritu Perverso, preparándose para la gran batalla, cuando los ángeles de Dios organizan sus ejércitos y luchan para destruir a la asamblea de las naciones... (cf. *Regla de la Guerra*, 1QM 13-15).

(5) *Una visión común, una diferencia cristiana*. En esa misma línea de Qumrán se han situado los videntes de Henoc, con otros muchos movimientos religiosos y sociales del judaísmo del tiempo de Jesús. Unos y otros, qumramitas y henoquitas, unidos a los otros grupos israelitas, planean y preparan esa guerra, pero la ven todavía en el futuro y la preparan, en general, con medios de violencia simbólica. En contra de eso, el movimiento cristiano ha reinterpretado la lucha final a la luz del nacimiento pascual del Hijo (Ap

12,5), como algo que se está realizando ya, porque el tiempo se ha cumplido (cf. Mc 1,14-15). Ésa no es guerra militar externa, sino entrega personal, al servicio del Reino, que está ya «dentro de vosotros» (cf. Lc 17,21). Por eso, es necesaria la «violencia» (Mt 11,12), pero una violencia que se expresa en la entrega de la vida a favor de los demás (cf. Mc 10,45), en la lucha contra los poderes que destruyen a los hombres (exorcismos\*). Más que una batalla entre ángeles buenos y malos (Miguel y el Dragón), ésta es la guerra y victoria primordial de Cristo, Cordero degollado, que vence muriendo, siendo ajusticiado. Por eso, recogiendo una tradición común al Nuevo Testamento (cf. Lc 10,18; Jn 12,31; Col 2,15), el Apocalipsis puede decir que el Dragón ya ha sido derrotado. Desde aquí se entiende la paradoja cristiana: la derrota celeste de Satán, expulsado del cielo (separado de Dios), puede interpretarse como principio de una lucha más intensa en la tierra, la gran lucha del Apocalipsis.

(6) *Apocalipsis. (1) Miguel y el Dragón.* En el conjunto del Apocalipsis, la guerra final se decide precisamente al final del libro, cuando el Jinete\* de la Palabra vence a las bestias y Dios vence al Dragón (Ap 19-20). Pero el mismo Apocalipsis, asumiendo un tema que es propio de la apocalíptica judía (cf. Dn 12,1-13 y 1 Hen 10), habla de una guerra final entre los ejércitos de Miguel y el Dragón: «Se trabó entonces en el cielo una batalla: Miguel y sus ángeles entablaron combate contra el Dragón. Y el Dragón y sus ángeles lucharon encarnizadamente, pero fueron derrotados y los arrojaron del cielo para siempre. Y el gran Dragón, que es la antigua serpiente, que tiene por nombre Diablo y Satanás y anda seduciendo a todo el mundo, fue precipitado a la tierra junto con sus ángeles. Y en el cielo se oyó una voz potente que decía: Ahora se ha realizado la salvación y el poder y el reinado de nuestro Dios» (Ap 12,7-10). Mujer y Dragón se han enfrentado como signos primordiales (Ap 12,1-5), en los que se expresa y condensa todo el sentido de la realidad. La mujer no combatía, pero resistía la amenaza. Por ella luchaba Miguel, gran príncipe del pueblo de Dios. Miguel y el Dragón combaten así en guerra formal, dirigiendo dos ejércitos, uno de ángeles buenos y otro de demonios perversos (dualismo). El

Dragón había expulsado a la mujer y se podría suponer que había quedado solo, triunfante sobre el cielo de la altura cósmica (no ante el Trono de Dios, donde subió el Hijo en 12,5), ocupando el lugar de mediador entre Dios y los hombres. Parece seguro de su poder, pero de pronto aparece Miguel, Príncipe de Dios y protector del pueblo de la alianza (cf. Dn 10,13.21), y lucha como estaba anunciado: «Entonces se levantará Miguel, el arcángel que se ocupa de su pueblo... Entonces se salvará tu pueblo» (Dn 12,1). Es evidente que los dos luchadores enfrentados vienen de Dios: uno (Miguel) representa el aspecto positivo y salvador, la victoria del amor sobre la muerte; el otro (Dragón o Satán) representa el aspecto malo del mundo angélico, el potencial de sacralidad hecha envidia, falsedad y tiniebla. Según los cristianos, Miguel, general del ejército de Dios, no actúa de manera autónoma, sino al servicio de Jesús. Por eso, en el conjunto y al final del Apocalipsis, él desaparece y emerge en su lugar el triunfo de Cordero (Ap 5), que actúa como Jinete de la Palabra de Dios (Ap 19).

(7) *Apocalipsis. (2) Violencia divina, violencia humana.* Muchos pueblos han vinculado la violencia divina (*teomaquia*) y la violencia humana (*anthropomaquia*). Este mismo tema juega un papel especial en el Apocalipsis, donde podemos distinguir varios niveles de violencia. (a) *Hay una violencia divina*, que se manifiesta, al menos en el plano externo, en todos los castigos que Dios va enviando en contra de los hombres pecadores. (b) *Hay una violencia satánica*, que está en el fondo del tema básico de la apocalíptica, cuando concibe a los hombres como víctimas de una invasión celeste. En el fondo de la violencia humana ha visto también el Apocalipsis el influjo de Satán\* (Dragón), que, no pudiendo devorar al Hijo de la Mujer (Ap 12,3-6) y después de haber perdido la batalla celeste contra Miguel\* y sus ángeles (12,7-9), se dispone a combatir contra los restantes hijos de la mujer (12,17), destruyendo así la obra de Dios sobre la tierra. Satán realiza su obra por medio de la Bestia\* que parece invencible (13,4,7), reuniendo a los poderes de la muerte en la batalla del día de Dios, en el campo de Armagedón\* (16,13-16), pero ha sido derrotado primero por mil años

(19,19; 20,1-2) y luego para siempre (20,7-10). (c) *Hay una violencia interhumana*, que está representada por las luchas y guerras de los grandes imperios que, según Dn 7, están en el fondo de toda guerra humana. Esa violencia aparece representada en el principio del Apocalipsis por la espada\* del segundo jinete (Ap 6,2-4; cf. 6,8), a cuyo lado están los terribles caballos\* de combate, especializados en la muerte (cf. 9,7-11; 15-19). (d) *Hay una violencia mesiánica, propia del Cordero y del mismo Dios*. El Cristo del Ap lleva desde el principio la espada de la palabra (Ap 1,16) y con ella amonesta a las iglesias (Ap 2-3), para que se purifiquen (cf. 2,16) y triunfen sobre el mal de los pueblos (2,25-27). El mismo Cordero sacrificado (5,6) aparece lleno de poder (cf. 6,16-17), pudiendo así vencer a las Bestias (17,14), presentándose al fin de la historia como jinete que logra implantar la paz a través de la palabra (19,11-16). Ésta es una guerra de Dios (cf. 20,7-10), al servicio de la nueva comunión de amor y de vida de la Ciudad reconciliada (21,2-22,5), en la que gozan los creyentes, a quienes el mismo Cristo dice: ¡al vencedor daré...! (cf. Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21). Desde ese con-

texto podemos terminar diciendo que la violencia y la superación de la violencia constituyen uno de los temas principales no sólo de la Biblia hebrea, sino también de muchos apócrifos como *1 Henoc*, donde la guerra se acaba entendiendo de forma «sobrenatural», como lucha de los grandes ángeles\* en contra de los demonios invasores. Jesús ha renunciado a la guerra (a la espada), dejando su defensa y el futuro de su vida en manos del Dios de la gracia. Rom 12-13 supone que los poderes sociales o del Estado\* pueden emplear en su nivel la espada, para mantener el orden social; pero los cristianos no pueden hacerlo, sino que han de responder a la violencia con amor y perdón no violento.

Cf. Ch. BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Ginebra 1966; R. E. CHARLES, *The Revelation of St. John I-II*, ICC, Clark, Edimburgo 1971; N. COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995; M. DELCOR, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid 1977; X. PIKAZA, *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; J. VÁZQUEZ, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000.

# H

## HADES

(→ *infierno*). Es para los griegos la morada/estado de los muertos y suele identificarse con Plutón, rey de los infiernos, recibiendo a veces sentido positivo de vida tras (en) la muerte, como muestra el mito de Osiris, elaborado por Plutarco. Para el Ap, el Hades corresponde al *Sheol* de la tradición bíblica y aparece vinculado a la destrucción que provocan los cuatro jinetes de 6,1-8: lógicamente acompaña y sigue a

la muerte (Ap 6,8). Pues bien, Cristo tiene el poder sobre el Hades (1,18) y por eso, según la tradición pascual de su descenso a los infiernos (20,13), abre sus puertas, liberando a sus cautivos. Eso significa que el Hades (infierno antiguo) pierde su poder y los muertos pueden inscribirse en el Libro de la Vida del Cordero. Sólo entonces, Hades y Muerte, con aquellos que no aparezcan en el Libro del Cordero, serán arrojados al estanque de fuego (que es muerte segunda, infierno perdurable).

## HEBREOS, CARTA A LOS

( $\rightarrow$  *sacrificio, sacerdote*). La carta a los Hebreos, escrita probablemente a la comunidad de Roma por un judeo-cristiano, de fina cultura griega, buen conocedor del judaísmo, puede situarse en la línea de una heterodoxia israelita, quizá en continuidad con los helenistas de Hch 6-7, en cuyo trasfondo queremos situarla.

(1) *Trasfondo y sentido*. El discurso de Esteban (Hch 7) suponía que los helenistas rechazaban el templo de Jerusalén y el sistema sacrificial, para destacar así la novedad de Jesús y defender una misión universal (suprajudía). También Hebreos rechaza el ritual de Jerusalén, con su templo y sacerdotes; pero eso le permite descubrir en Jesús un sacerdocio nuevo (de entrega personal de la vida) que es más antiguo, pues está expresado por Melquisedec, antes que hubiera ritual levítico y templo, antes que hubiera sacerdotes de la línea de Leví y de Aarón, que han sido posteriores e imperfectos. Podemos suponer que en el momento en que el autor de Hebreos escribe su discurso el templo de Jerusalén ha sido destruido (70 d.C.), de manera que judíos nacionales y mesiánicos (cristianos) deben interpretar lo que significaba el templo antiguo y situarse ante el dato nuevo, en ejercicio de profunda recreación histórica y religiosa. Pero esa suposición no es segura, ni tampoco necesaria, para entender nuestro texto, que podría haber sido escrito en un momento previo. (a) *Antes de la destrucción del templo* había entre los judíos discusiones sobre tiempos sacrales y ritos, lo mismo que sobre familias sacerdotales, pero la mayoría aceptaban la legitimidad de la línea de Aarón (sobre Sadoc podría discutirse) y el valor de ciertos sacrificios rituales y de ciertas normas y puezas, vinculadas al templo, como muestran los textos de Qumrán y como atestigua F. Josefo. De todas formas, podría haber algunos, como Esteban, que rechazaban el valor del templo. (b) *Tras la destrucción del templo* (70 d.C.), los judíos nacionales asumieron la tarea de reconstruir la identidad judía, cultivando sus tradiciones legales e instituyéndose como una federación de sinagogas, conforme a una experiencia que ha sido codificada en la Misná (hacia finales del siglo II d.C.). Templo y sacerdocio se convier-

ten en referencia simbólica: pertenecen al plano del imaginario religioso, pero ya no influyen de un modo directo, pues la vida se centra en la observancia de la ley. Cada familia, sinagoga o grupo de judíos, se concibe como templo, es Israel completo, hasta que llegue el fin del tiempo (y Dios construya un nuevo/eterno templo).

(2) *Más allá del templo y sacerdocio levítico*. Pues bien, la carta a los Hebreos, asumiendo una tendencia previa (como Esteban), rechaza todas las familias sacerdotales de Aarón, los tiempos y ritos de purificación y sacrificios, incluido el templo, que a su juicio sólo ha tenido un carácter simbólico. Santuario y sacerdotes, ritos de expiación y sangre de animales sólo han sido sombra y signo imperfecto de una realidad más alta, anunciada en Melquisedec y realizada en Cristo. Por eso, los seguidores de Jesús no pueden mantenerse (como los judíos nacionales) en actitud de nostalgia ante el hueco que ha dejado el templo destruido, ni van a llorar ante sus ruinas (Muro de las Lamentaciones), esperando su reconstrucción final, sino que han descubierto y tienen en Jesús el verdadero Templo y Sacerdocio. El templo de Jerusalén, destruido o no, es para Hebreos secundario y en el fondo idolátrico. Por eso, toda nostalgia sacrificial, todo deseo de quedar en el nivel de sacrificios exteriores, en la línea de los sacerdotes de Aarón, carece de sentido. El Sumo Sacerdote aaronita no ha llegado nunca a Dios (no ha entrado en el tabernáculo divino), ni sus sacrificios han perdonado los pecados. Todo el sistema oficial de sacrificios (con sacerdotes y templo, ritos y plegarias) ha sido un ejercicio de impotencia. La caída del templo no ha destruido nada esencial. Más aún, esa caída puede resultar beneficiosa, pues permite comprender en Cristo el sentido del Templo verdadero, el Sacrificio o Don de la existencia. Por eso, quienes quieren retornar al sistema sacral están equivocados. Cuando más tarde cierta iglesia cristiana apele a Heb para justificar su sacerdocio, con símbolos del ritual de Aarón, irá en contra de su espíritu y su letra. Para Lucas, incluso para Pablo, el viejo templo de Jerusalén había tenido un sentido. Para Hebreos no tiene ninguno.

Cf. M. C. FRANCO, *Jesucristo, su persona, su obra en la carta a los Hebreos: lengua y cristología en Heb 2,9-10; 5,1-10; 4,14 y 9,27-28,*

Ciudad Nueva, Madrid 1992; E. R. RÁBANOS, *Sacerdote a semejanza de Melquisedec*, Seminario San Vicente de Paúl, Madrid 1961; A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, CB 19, Verbo Divino, Estella 1990; *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, BEB 79, Sígueme 1992; C. ZESATI ESTRADA, *Hebreos 5,7-8. Estudio histórico exegético*, Istituto Biblico, Roma 1990.

## HECHOS DE LOS APÓSTOLES

(↗ *Lucas, Iglesia*). Ninguno de los evangelistas había sentido la necesidad de «completar» el evangelio de Jesús con una obra autónoma sobre el despliegue de la Iglesia, pues en Jesús se hallaba contenido ese despliegue. Lucas, en cambio, lo ha hecho. No ha escrito dos obras, como actualmente parece, sino una obra en dos partes. Pero la Iglesia posterior las ha separado, de manera que el evangelio (Lc) aparece al lado de los otros evangelios y el libro de los Hechos ocupa un lugar distinto, después de los cuatro evangelios. Sobre el sentido general de su obra doble hemos hablado en Lucas\*, poniendo de relieve su interés por lo que suele llamarse la historia de la salvación, al menos en un sentido extenso. Son muchos los investigadores modernos que han tomado a Lucas como primer representante del «catolicismo primitivo»: sería el primero que ha convertido el evangelio en una religión organizada y el cristianismo en una estructura eclesial. Pero eso no es del todo cierto. Lo que a Lucas le importa en el libro de los Hechos es la marcha y camino de la Iglesia, entendida como portadora de un Evangelio universal, que llega al centro del Imperio romano, para enriquecer desde allí al conjunto de la humanidad, como había dicho Jesús: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). El viaje fundamental del evangelio era para Lucas la subida de Jesús a Jerusalén, donde pone su vida en manos de Dios, a favor de todos los humanos. Pues bien, el libro de los Hechos está centrado en la experiencia del camino o viaje de la Iglesia, que tiene que salir de Jerusalén, hasta llegar a Roma, entendida como centro del mundo antiguo. Desde esa perspectiva se entienden los diversos momentos del libro.

(1) *Jerusalén y los Doce* (Hch 1-5). La comunidad de Jerusalén aparece en

Hechos como la comunidad ideal. En ella se dan las señales del *cambio de los tiempos*, de la transformación de la humanidad (milagros). Los cristianos reparten los bienes y empiezan a acoger a personas de otras naciones y grupos (aunque de hecho luego se centren sólo en los judíos). Ciertamente, en esa iglesia hay ya creyentes que quieren «engañar» al Espíritu, pero no logran su objetivo.

(2) *Los helenistas y la misión a los paganos* (Hch 6-12). A pesar de la tentación de encerrarse en sí misma, la primera comunidad se ve forzada a expandirse, a partir del testimonio de los llamados helenistas. Hay tensiones internas entre hebreos y helenistas, pero se superan. Viene la persecución que obliga a los helenistas a dejar Jerusalén. Y así actúa el Espíritu que se manifiesta fuera de la comunidad constituida: el episodio del centurión Cornelio es, en este momento, decisivo, abriendo el camino de la Iglesia de los paganos. Por otra parte, Pablo se convierte a Cristo y Pedro tiene que dejar Jerusalén, para realizar su tarea en otros lugares, en gesto de apertura universal.

(3) *Pablo y Bernabé*. La primera misión organizada (Hch 13-15) desemboca en la crisis del Concilio de Jerusalén (Hch 15). La misión de Bernabé y de Pablo, como expansión de la Iglesia en el mundo pagano (que según Lucas se produce por impulso del Espíritu), obliga a plantear nuevos temas en la Iglesia. Hay cristianos de Jerusalén que siguen exigiendo la circuncisión a todos los creyentes (que se hagan de hecho judíos antes de convertirse a Cristo). Pablo y Bernabé se niegan. El Concilio de Jerusalén asume la misión de Pablo y ratifica la libertad de los cristianos que vienen de la gentilidad. Aun teniendo consideraciones con los judeocristianos, la Iglesia se desprende de un elemento anterior, que se vincula desde entonces al particularismo judío.

(4) *Las misiones de Pablo* (Hch 16-20). La Iglesia se expande, como nueva comunidad mesiánica, liberada de la Ley, en los diversos países del entorno oriental: desde Éfeso hasta Macedonia y Acaya (Atenas y Corinto). El mundo, preparado ya por el Espíritu, parece dispuesto a escuchar la voz de Pablo, la misión cristiana. De esta manera, este segundo libro de Lucas podría titularse *Los Hechos del Espíritu*.

(5) *De Jerusalén a Roma* (Hch 21–28). El final del libro de los Hechos cuenta el camino que lleva a Pablo a Roma, pasando por Jerusalén, donde le toman prisionero. Va a Roma para ser juzgado, porque, como ciudadano romano, ha podido apelar y apela al tribunal del César, para exponer allí, en el centro del mundo entonces conocido, el mensaje de Jesús. Pablo ha llegado a Roma y anuncia allí la Palabra. En este momento, Lucas puede acabar su relato. Sabe, sin duda, que la historia no ha terminado. Pero lo que ha contado es suficiente: una parábola del camino universal de la iglesia de Jesús, que se abre en Roma al ancho mundo de los gentiles que allí confluyen (cf. Hch 28,25-31).

(6) *Conclusión. Jesús, centro y fin del tiempo*. Éste es el mensaje de la doble obra de Lucas, que se abre desde las promesas de Israel, a través de Jesús, por medio de Roma, a todas las naciones. Hay otros caminos, otras formas de entender y de contar el despliegue de la Iglesia, centrada en Galilea (cf. Mc 16,8) o abierta hacia oriente (Mt 2,1-11). Pero este camino de Lucas ha sido, y sigue siendo, el más significativo, en la línea del evangelio paulino.

Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Los hechos de los apóstoles y el mundo romano*, Ágora 9, Verbo Divino, Estella 2002; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1–12*, El Almendro, Córdoba 1989; *Del camino de Pablo a la misión a los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13–28*, Cristiandad, Madrid 1984; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

## HELENISMO

### 1. Israel y el judaísmo

(↗ *macabeos, Daniel, apocalíptica, sapienciales*). La visión bíblica del hombre y de Dios nació en un contexto oriental, definido por las culturas de Siria-Palestina y, de un modo especial, por el contacto con la gran cultura mesopotamia (y en menor medida con Egipto). Pero a partir de la conquista de Alejandro Magno (323 a.C.), el judaísmo de Occidente (no el de Babilonia, donde se hablaba básicamente arameo) estuvo bajo influjo helenista. En ese sentido, en el tiempo de los apocalípticos y sapienciales, su refe-

rencia principal ha sido la cultura griega, en cuyo entorno se sitúa el surgimiento de los últimos libros del Antiguo Testamento y de todo el Nuevo Testamento. Entre los elementos de esa cultura helenista podemos citar una búsqueda mayor de racionalidad y la visión más ontológica (esencialista) de la vida humana, con una tendencia al dualismo\* o separación entre espíritu\* y materia. Esa simbiosis (distinción y conexión) de cultura bíblica y griega ha marcado toda la historia de Occidente, hasta el día de hoy.

(1) *Israel y el helenismo. Un esquema*. Entre los momentos más significativos del encuentro entre cultura judía y helenista podemos citar los siguientes. (a) *Los LXX: traducción de la Biblia hebrea al griego*. Los judíos de Alejandría no sólo tradujeron la Biblia al griego, sino que empezaron a pensar en griego. En ese contexto se sitúan los nuevos libros bíblicos, que forman parte del canon de los LXX y de la Biblia católica, pero no de la hebrea (deuterocanónicos). (b) *La guerra de los macabeos*. Entre el 180 y el 160 a.C. los judíos de Jerusalén corrieron el riesgo de convertirse de un modo casi total al helenismo, identificando a Yahvé con Zeus y recreando el judaísmo desde la perspectiva universal del pensamiento y de la vida social de la ecumene griega. Pero parte de los judíos se alzaron, bajo el liderazgo de los macabeos, y mantuvieron su independencia cultural y, en algún sentido, política. (c) *Simbiosis grecojudía. Proselitismo cultural y religioso*. Los centros más significativos del judaísmo, fuera de Palestina, se encontraban en el Imperio romano, sobre todo en Alejandría, Asia Menor y Roma. Había unos seis millones de judíos dentro de un imperio que tenía alrededor de 60 millones de habitantes. Hubo un momento en que pareció que el judaísmo podía convertirse en la religión dominante del mundo romano-helenista: los judíos de Alejandría habían traducido la Biblia al griego y estaban creando una cultura de simbiosis espléndida entre la tradición israelita y la grecorromana. (d) *Reacción judía y cristiana*. Ese proceso de posible simbiosis terminó entre el siglo II y el IV d.C. por varias razones: muchos pensaron que, al vincularse con el helenismo, el judaísmo perdía su identidad y se convertía en un tipo de sabiduría

general, de carácter gnóstico, sin vinculación con la historia israelita. Por otra parte, los cristianos, de tradición también judía pero de tendencia universal, se estaban convirtiendo en el factor dominante del Imperio, de manera que muchos judíos helenistas se habían convertido al cristianismo, perdiendo de esa forma su identidad anterior, de tipo nacional. Pues bien, en esta situación, los grandes maestros del rabinismo\*, que recopilaron sus tradiciones en la Misná\* y las comentaron después en el Talmud\*, abandonaron la simbiosis con el helenismo y crearon el judaísmo que ha seguido existiendo hasta el día de hoy.

(2) *La crisis macabea o «antioquena»* (Macabeos\*, Daniel\*, Atenas\*). Dentro del tema de las relaciones del helenismo con el judaísmo resulta básica la crisis del tiempo de los macabeos, tal como la ha descrito 2 Mac. Esta crisis puede llamarse «macabea», por la importancia que tuvo el alzamiento de los macabeos, pero puede llamarse también «antioquena», porque el rey Antíoco Epífanes quiso convertir Jerusalén en una ciudad helenista, como Antioquía. El motivo de la crisis puede centrarse en el enfrentamiento entre Yahvé, Dios israelita de Jerusalén, y Zeus Olímpico, un dios que quiere ser universal (2 Mac 4-5). El templo de Jerusalén se había construido bajo patrocinio regio en tiempo de Salomón y se había reconstruido tras el exilio como santuario oficial (exclusivo y separado) de la comunidad judía, siendo regulado por la ley persa y helenista. Algunos judíos quisieron cambiar su estatuto, de manera que templo y ciudad ya no fueran reguladas por un tipo de ley intrajudía, que implicaba la separación y exclusión de los gentiles. Más aún, la ciudad de Jerusalén dejaría de ser una ciudad particularista, regida por leyes judías y para los judíos, y se convertiría en una ciudad helenista, regida según eso por leyes griegas, siguiendo el modelo de Antioquía de Siria, con gimnasios y con centros educativos helenistas (cf. 2 Mac 4,9). El rey lo acepta y manda a un prefecto llamado Felipe (5,22) con el fin de introducir la nueva administración helenista en ciudad y templo. De esa forma triunfa el sincretismo. El rey y sus legados quieren que el templo de Jerusalén se convierta en lugar de culto ecuménico. Seguirá bajo

el nombre de Yahvé, conforme a la vieja tradición judía; pero, al mismo tiempo, estará dedicado al Zeus de Olimpo, signo de la máxima universalidad religiosa de los griegos (6,1-2). No se introducen ídolos, no se colocan estatuas; podrá conservar los signos propios del pueblo israelita, pero tendrá que asumir nuevas tradiciones y formas de veneración del helenismo, para que allí puedan adorar al Dios único, en su versión judía, todos los que así lo quieran, de manera que se superen las barreras entre judíos y gentiles (como dirá Pablo, desde una perspectiva cristiana, en Gal 3,2). Parece que en el fondo era sólo un problema de adaptación cultural (cultural) y de ampliación religiosa que aceptan casi todos los pueblos de la tierra cuando traducen sus usos antiguos en nuevas formas sociales, identificando a su Dios con otros dioses. ¿No podrán hacerlo también los judíos? Zeus es signo supremo de la cultura religiosa y pensamiento griego: más que un Dios particular es lo divino. ¿No podrá identificarse a Zeus con Yahvé y viceversa? Así se habrían vinculado las dos formas supremas de experiencia de Occidente: el universalismo racional de Grecia, representado por Zeus, y la hondura ética de Israel, fundada en Yahvé. Eso parecía en principio algo bueno. Pero resultaba contraproducente el modo de imponerlo y realizarlo, a través de una especie de *ilustración forzada*, en universalismo dictatorial, como si la unión debiera lograrse por decreto, sin contar con los derechos de la minoría (judíos fieles) y sin respetar de forma creadora el tesoro de sus propias tradiciones religiosas.

(3) *Las dos razones. La abominación de la desolación*. Antíoco, el rey helenista de Siria a quien la tradición judía de 1-2 Macabeos y de Daniel presenta como especialmente perverso, y los judíos que le apoyan, tienen de su parte la razón de la universalidad: piensan que la cultura y costumbres de los griegos (religiosidad sincretista, educación liberal y no puramente confesional, como entre los judíos, juegos comunes...) pueden ser base de un nuevo orden humano donde todos logren dialogar en igualdad unos con otros. En contra de ellos, los judíos rebeldes tienen la razón de su singularidad: se sienten poseedores de una tradición religiosa y de unas leyes nacionales especiales, que



ellos deben conservar, por fidelidad a su propio Dios y para bien de todos los humanos. Apelan al derecho de la diferencia y por ella resisten. Los judíos separados pensaban que el templo de Jerusalén les pertenecía en exclusiva, como signo de elección y diferencia: sólo ellos podían ofrecer allí los sacrificios puros, separándose así de los gentiles. Los griegos, en cambio, querrán abrir ese templo para todos los hombres religiosos, celebrando allí los cultos vinculados a otras tradiciones de Oriente, que para los judíos eran signo de libertinaje moral y sexual. Los judíos separados tomaban el altar de su templo como signo de su propia identidad, lugar en el que sólo podían ofrecerse los sacrificios legales destinados a Yahvé. Los griegos colocaron a su lado (o encima de él) un ara nueva para ofrecer allí los sacrificios normales de todo el sincretismo helenista (2 Mac 6,5). Los judíos fieles vieron este gesto como gran profanación: pecado supremo contra Dios, abominación de la desolación y fin de todos los valores religiosos anteriores (cf. 1 Mac 1,54; Dn 9,27; 11,31-32; cf. Mc 13,14 par).

(4) *Sábado y fiestas. Cultos paganos* (2 Mac 6,6-7.11). El sábado judío resulta discriminatorio para el conjunto de los ciudadanos del reino helenista, pues sólo lo observaba una parte de la población. El rey quiso ofrecer un calendario de trabajo y descanso que pudiera valer para todos los habitantes de su imperio. Pero muchos judíos no aceptan la nueva situación y se sienten discriminados, rechazados, de manera que les resulta imposible confesar que ellos son judíos: se niega el derecho a su diferencia religiosa (circuncisión, comidas especiales, separadas...); se destruye su identidad sociorreligiosa. Los dos libros de los macabeos han querido subrayar los rasgos de la identidad judía, tomándolos como signos primordiales de la manifestación de Dios: circuncisión y separación familiar (prohibición de matrimonios mixtos: cf. 1 Mac 1,14-15); ley del templo con sus sacrificios especiales, sábado y fiestas, comidas puras, con exclusión particular del cerdo (cf. 1 Mac 1,41-50). Recordemos que el judaísmo es culto religioso y costumbre social, de manera que la confesión de Dios no puede separarse del modo de vivir del propio pueblo. Por eso, lo que el rey helenista (que busca la comunicación e

igualdad entre pueblos e individuos de su reino) ha prohibido por un lado (exclusivismo judío) y ha impuesto por otro (universalismo griego) no es un tipo de creencia interior o espiritualidad intimista, sino un tipo de vida y cultura social. El texto más explícito (2 Mac 6,7-17) ha destacado los banquetes sacrificiales donde todos los miembros de un grupo o pueblo se vinculaban comiendo la misma carne sacrificada (especialmente el día del nacimiento del rey) y las procesiones de gozo de Dionisio que evocan y celebran el misterio sagrado de la vida.

(5) *No pudo haber paz*. Desde una perspectiva antigua, donde religión y vida social se solapan, un pueblo y una religión se forjan y sostienen sobre la mesa compartida, las fiestas comunes y el tipo de educación. Por eso, los nuevos judíos helenizados, que quieren identificar a Jerusalén con Antioquía y con Atenas (cf. 2 Mac 9,15), han de renunciar a sus signos de separación (comidas, fiestas, ceremonias, libros) y deben participar en el amplio mundo de vida y cultura de los griegos, en su educación, su comida y sus fiestas. Pues bien, los judíos tradicionales, liderados por los macabeos, rechazan esa propuesta. Es evidente que ese rechazo judío contiene un elemento que pudiera llamarse *regresivo*: se niegan a participar en el proyecto de cultura mundial que ofrecía el helenismo; no saben descubrir la grandeza de un modelo donde Zeus y Dionisio podían haberse convertido, unidos a Yahvé, en un signo de comunión universal, abierta al diálogo de pueblos. Pero en el fondo de esa regresión particularista había una *promesa de universalismo superior*: es evidente que el rechazo judío tiene aspectos de pequeño nacionalismo de orgullo herido y de cierto resentimiento; sin embargo, en la raíz de su lucha y resistencia hallamos una más alta experiencia religiosa, abierta (al menos en futuro) hacia una profunda universalidad. La cultura griega era grande en clave de diálogo racional; pero llevada hasta el límite, tal como la querían aplicar los helenistas judíos y tal como la impone luego el rey, acaba siendo idolátrica: encierra al hombre en los límites de su propia sociedad sacralizada; además, ella es también dictatorial, pues exige que todos acepten sus normas y cumplan sus principios

de comensalidad (participar en los banquetes sacrificiales) y de celebración vital (procesiones de Dionisio) (2 Mac 6,7). Por el contrario, la fe judía, pareciendo particularista, viene a presentarse como un canto a la libertad del ser humano, a la propia identidad de cada pueblo. Una cultura que impone su universalidad no es universal. Un universalismo que excluye con violencia a los que él llama sectarios (en este caso los judíos) acaba siendo sectario.

Cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; I. GÓMEZ DE LIANO, *Filósofos griegos, videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, SCM, Londres 1974; E. NODET, *Essai sur les Origines du Judaïsme*, Cerf, París 1992; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322.

## HELENISMO

### 2. Judaísmo y cristianismo

(↗ *Filón, sabiduría, Atenas, Esteban, Pablo*). Hubo helenistas judíos, pero terminaron desapareciendo o perdiendo importancia. Hubo helenistas cristianos: ellos abrieron la Iglesia de un modo universal, reinterpretando el Evangelio de forma duradera.

(1) *El libro de la Sabiduría*. Uno de los testimonios bíblicos más significativos de la vinculación de judaísmo y helenismo lo ofrece el libro de la Sabiduría, escrito en Alejandría, en griego, en el siglo I a.C. Todo el libro está lleno de espíritu helenista y quiere trazar unas líneas de convergencia entre la cultura griega y la experiencia israelita, en un momento en que están abiertos los caminos del proselitismo. De esa forma tiende una mano al proyecto de vida de los griegos, avanzando por un camino por el que ya habían transitado otros israelitas, incluso de tipo muy nacionalista, como el autor de 2 Mac. Desde esa perspectiva podemos recordar el texto donde Sab valora el conocimiento de Dios: «Eran naturalmente vanos todos los hombres que desconocían a Dios y a través de los bienes que se ven no lograban conocer *Al Que Es* ni pudieron reconocer al artífice (*tekhnitén*) fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del cosmos. Fascinados por su hermosura cre-

yeron que eran dioses: pues bien, conozcan cuánto mejor es su Dueño (*despotês*), pues los creó el autor de la belleza; y si les asombró su poder y actividad, calculen cuánto más poderoso es Quien los hizo (*ho kataskeusas*), pues por la grandeza y belleza de las criaturas (*ktismatôn*) se descubre por analogía a quien hizo que fueran (*genesourgos autôn*). Pero su reproche es pequeño, pues tal vez andan extraviados buscando a Dios y queriéndole encontrar; en efecto, ellos dan vueltas a sus obras, las exploran, y se engañan a su vista, pues es bello lo que contemplan. Pero ni éstos son excusables, porque si lograron saber tanto que pudieron llegar a los principios del cosmos, ¿cómo no encontraron antes a su Dueño?» (Sab 13,1-9). Aquí no se apela a la historia israelita, ni a los signos nacionales del culto (templo de Jerusalén), ni a las ceremonias especiales del pueblo (circuncisión), ni a las leyes particulares de comportamientos y comidas. La discusión básica se centra en las relaciones entre la naturaleza (entendida como cosmos y *aiôn*) y su formador o engendrador (que es Dios).

(2) *Los límites de la sabiduría helenista del judaísmo*. El pensamiento griego se ha centrado en los poderes de la naturaleza, divinizando al cosmos en cuanto tal o resaltando el carácter sagrado de alguno de sus signos primordiales (cielo o tierra, astros, fuego, viento...). Lo divino es la misma *physis*: no hay encima de ella un creador o artesano trascendente. Por el contrario, el libro de la Sabiduría ha querido situarse en un plano más personal, destacando la existencia de un artífice o engendrador del mundo, es decir, un Dios trascendente. A su juicio, el mundo en cuanto naturaleza no posee consistencia: es obra de un ser más alto, creación de una inteligencia y voluntad. Dando un paso más, este libro podría decir (y lo dice en el conjunto de la obra) que es el mismo Dios de la historia israelita quien ha hecho (como Artífice y Señor) todo el *cosmos*. Por otra parte, se siente dispuesto a disculpar a los «adoradores del cosmos», como tendiéndoles una mano: ¿están buscando a Dios! A partir de esta experiencia de diálogo con el helenismo (que Pablo ha retomado en Rom 1,18-31 y que Lucas ha escenificado en Hch 17) se podría trazar un camino de diálogo entre

judaísmo y helenismo: los griegos pueden ofrecer a los judíos su experiencia de sabiduría cósmica; los judíos tendrían que haber ofrecido a los griegos su experiencia de interpretación teísta de la historia (como ha hecho, aunque de forma insuficiente, todo el libro de Sab). Éste podría haber sido un diálogo fructuoso, pero quedó en gran parte frustrado, por el repliegue posterior del judaísmo nacional (federación\* de sinagogas) y por el surgimiento y triunfo del cristianismo, que planteó las cosas desde otra perspectiva, partiendo de la confesión de Jesús como *Logos* de Dios. De todas formas, la semilla había sido sembrada.

(3) *Los helenistas cristianos de Jerusalén* (Jerusalén\*, Iglesia\*, Esteban\*). Pablo afirma que, después de aparecerse a Pedro y a los Doce, Jesús se apareció a todos los apóstoles (1 Cor 15,5-8), aludiendo a los iniciadores y portadores de la misión helenista, que han sido un momento central de la historia de la Gran Iglesia. Ellos aparecen en Hechos 6-7 como resultado de una escisión muy significativa dentro de la comunidad de Jerusalén, aun antes de que se desarrollara la línea de Santiago\*, que después será dominante. Pedro y los Doce parecen haber formado la Iglesia oficial, empeñada en simbolizar la conversión y reunión de las doce tribus de Israel, para que después vinieran los gentiles. Pero no han logrado aquello que querían y han sido los helenistas los que han descubierto la apertura universal del Evangelio. Estos siete «helenistas» (Esteban, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas, y Nicolás), representados al principio por Esteban, reinterpretaron el Evangelio de un modo centrífugo: no había que convertir primero a los judíos del centro (Jerusalén), para esperar que vinieran después los de fuera, sino salir ya de ese centro, ofreciendo el reino de Dios (el nuevo Israel mesiánico) a los gentiles. Ese convencimiento les hizo misioneros: asumieron la cultura universal del entorno (el helenismo) y pensaron que todos los hombres y mujeres de la tierra podían ser cristianos (mesiánicos, universales) sin hacerse previamente judíos en un sentido nacionalista, resolviendo de esa forma la crisis planteada ya hacia más de siglo y medio, en tiempo de los macabeos\*. Pero todo nos permite suponer que, más que una escisión o herejía

respecto de una Iglesia anterior unitaria, esos helenistas constituyen una de las ramas primitivas del movimiento de Jesús: no formaban parte del grupo de Pedro y de los Doce, ni tampoco estaban integrados en la iglesia de Santiago y sus presbíteros. Quizá algunos habían sido discípulos de Jesús antes de su crucifixión. Lo cierto es que se desarrollaron de un modo propio, descubriendo en el mensaje, vida y muerte de Jesús un criterio de discernimiento y apertura general, sin las mediaciones nacionales de la ley judía. Así iniciaron una misión o apostolado universal, pero no proselitista, pues no querían añadir otro grupo al espectro de grupos judíos, ni obligar a los gentiles a cumplir la ley judía.

(4) *Helenistas cristianos: un judaísmo universal*. El libro de los Hechos supone que estos helenistas habían venido a Jerusalén desde la diáspora judía de occidente (no de oriente, de Babilonia, de donde estaban llegando Hillel y otros grandes reformadores rabínicos judíos). No vinieron como peregrinos de un momento, sino para quedarse, pues buscaban y esperaban el cumplimiento final de las promesas en Jerusalén. Eran libertos, quizá provenientes de Roma, judíos de Cirenaica, Alejandría, Cilicia y Asia (Hch 6,8-9). Habían venido a Jerusalén, pero criticaban el templo y sus instituciones (cf. Hch 6,13-14; 7,1-53), empalmando, de manera sorprendente, con el gesto de Jesús (cf. Mc 11,25-27 par). En este contexto se añade que otros muchos sacerdotes habían creído también en Jesús (Hch 6,7): quizá eran disidentes, que se oponían al orden actual del templo y buscaban un judaísmo de fronteras abiertas, como el de Jesús. Lo cierto es que iniciaron una misión propia, un apostolado judío-cristiano abierto a los gentiles, pero no para crear una nueva religión, sino para unir desde una actitud de gracia a todos los hombres. Estos helenistas fueron apóstoles\* de la gentilidad y así se distinguieron (como Pablo supone en Cor 15,3-9), de Pedro y de los Doce, que habían asumido la llamada de Jesús a las doce tribus de Israel. En un primer momento fueron Siete, número de totalidad cósmico-temporal (siete astros, siete días...) y de plenitud humana, pero luego se multiplicaron, como vemos en la cartas de Pablo, que asume y

desarrolla su apostolado mesiánico universal, venerando a Jesús como *Mar-Kyrios*, Señor Pascual, presencia salvadora de Dios para los hombres, conforme a lo que el mismo Jesús había dicho (Sermón de la Montaña) y realizado (muriendo por todos y en especial por los excluidos y pecadores). Muchos de ellos no habían conocido a Jesús según la carne (históricamente: cf. 2 Cor 5,16), pero compartían su experiencia de amor y le veneraban como Hijo de Dios y Señor. Ellos constituyen la primera apertura cristiana, la más significativa de la historia. Quizá podamos decir que la Iglesia posterior, que ha perdurado, aunque con muchos cambios, hasta hoy, es la que fundaron aquellos helenistas carismáticos y universales, tras la muerte de Jesús, cuando, sin negar el valor de la opción de Pedro con los Doce y la de Santiago con los Presbíteros, independizaron el Evangelio de las prácticas legales y religiosas del judaísmo, para centrarlo en la memoria de Jesús crucificado y en la experiencia de una gracia abierta a los pobres y por ellos a todos los hombres.

(5) *Universalidad y servicio a los pobres*. Mientras seguían manteniendo el culto del templo, con la obligación de circuncidar a los gentiles, para que cumplieran las normas rituales de comida y de separación nacional/legal del judaísmo, los seguidores de Jesús no habían creado todavía una Iglesia, sino sólo un movimiento mesiánico intrajudío. Pero los helenistas descubrieron que la universalidad (apertura a los griegos, es decir, a los gentiles) puede y debe lograrse a partir de los más pobres (huérfanos y viudas), en la línea de la vieja legislación judía sobre huérfanos y viudas, en la línea del mensaje de Jesús, que había optado por enfermos y pobres. De esa forma resolvieron algo que no habían conseguido los filósofos griegos (su cultura era elitista, se extendía desde arriba) ni los sacerdotes judíos (ellos regentaban un templo y una ley particular) y lo hicieron centrándose en los pobres (huérfanos, viudas), de manera que por ellos pudieron extender el mensaje de Jesús a todos los pueblos, haciéndose «católicos». También los Doce (= hebreos) amaban a los pobres, pero destacaban sobre todo la oración y el ministerio de la palabra (Hch 6,4), en un contexto intraisraelita: Jesús debe manifestarse primero en Is-

rael (Jerusalén) y sólo después podrá abrirse su salvación a los gentiles. Los helenistas, en cambio, pusieron de relieve la experiencia salvadora actual de Jesús, vinculada desde ahora al servicio de mesas y viudas (Hch 6,1-2), en la línea de Mt 25,31-46, que interpreta mesiánicamente a los pobres: «tuve hambre, estaba desnudo...». Estos helenistas no tuvieron que hacerse judíos, eran judíos; tampoco tuvieron que hacerse griegos, eran de cultura griega. Pero descubrieron, por Jesús, que el verdadero templo de Dios no son los judíos ni los griegos, sino los pobres. Ellos, los helenistas, fueron los verdaderos fundadores de la Iglesia cristiana, en una línea que asumirá después Pablo e, incluso, el mismo Pedro.

(6) *Helenismo, Iglesia universal*. Con estos helenistas nace de hecho la Iglesia universal, y sus fundadores no fueron Pedro con los Doce, ni Santiago con los suyos, sino un grupo de hombres y mujeres en gran parte anónimos, que descubrieron y aplicaron el carácter universal del mensaje de Jesús. Estos helenistas con Pablo siguen ofreciendo un punto de referencia y de posible crítica frente a toda religión o Iglesia que corre el riesgo de volverse un nuevo foco de legalismo ampliado (sin que con esto queramos criticar al judaísmo rabínico antiguo, que cumplió una tarea muy importante de identificación nacional). Estos helenistas realizaron una inmensa labor de traducción, adaptación y actualización del evangelio, desde su propio carisma, sin haber recibido una misión oficial, sin haber compuesto, que sepamos, grandes documentaciones. Entre ellos había gentes de diverso tipo que han influido en el surgimiento de casi todas las iglesias posteriores, desde Siria a Egipto, desde Jerusalén a Roma. Ellos abrieron un camino de universalidad y para eso tuvieron que superar la referencia sacral casi física de las doce tribus y Jerusalén, interpretando de un modo distinto los anuncios proféticos donde el templo aparecía como centro de la nueva humanidad. Muchos judíos nacionales (como Pablo, antes de hacerse él también cristiano-helenista) e incluso muchos judío-cristianos les tomaron como traidores a la causa de Israel y a su mesianismo. Pero fueron ellos, estos cristianos *helenistas* (es decir, universales), los que descubrieron

mejor a Jesús. En este contexto se sitúa Pedro. A medida que el grupo de los Doce se fue disolviendo y los de Santiago parecían cerrarse en Jerusalén (en un gesto condenado al fracaso, por el asesinato de Santiago el año 62 y la guerra posterior del 67-70), Pedro se fue vinculando con los helenistas, de manera que terminó asumiendo su misión y formando, de algún modo, parte de su grupo. De esa forma, Pedro reinterpretó el pasado (al que apelaban los Doce y en especial Santiago), salió de Jerusalén y en contacto con los helenistas (y con Pablo) vino a convertirse en signo y testigo de un Evangelio universal.

(7) *Helenismo. Un tema abierto.* El tema de la relación con el helenismo (es decir, con un tipo de universalidad racional y humana) sigue estando en el centro de la interpretación actual de la Biblia, al menos desde una perspectiva cristiana. El judaísmo tiene, sin duda, un germen de universalidad mesiánica, pero le ha faltado la mediación racional, más vinculada históricamente a la cultura griega. En ese sentido se puede afirmar que los primeros seguidores de Jesús, centrados en la memoria israelita de su Cristo, tuvieron dificultades en destacar su aspecto universal, liberado de la «ley», es decir, del particularismo nacional judío. Ese aspecto lo destacaron mejor los helenistas, que descubrieron el carácter universal del mensaje de Jesús y de su figura divina (de Señor divino e Hijo de Dios). En ese sentido se puede afirmar que los helenistas (y tras ellos Pablo) son los que han trazado las líneas básicas del cristianismo que ha existido hasta el día de hoy. Lo que ellos hicieron no fue una ruptura, pues no quisieron crear un nuevo Jesús, sino sólo poner de relieve algunos rasgos que estaban latentes, pero poco desarrollados en la fe de Pedro y de los otros discípulos. Ellos vincularon, de un modo genial, válido hasta hoy, las dos mayores tradiciones religiosas de la antigüedad occidental: la *hebrea* (expresada en el mensaje y vida de Jesús) y la *helenista* (que pone de relieve el carácter universal de ese mensaje y vida). Los elementos ya existían, pero sólo ahora se vinculan y fecundan las dos tradiciones, suscitando así el milagro religioso de Occidente, el cristianismo. El catalizador de esa unión sorprendente ha sido Jesús, a quien los he-

breos han visto más como profeta mesiánico y los helenistas como Dios encarnado. Ellos, los helenistas, han marcado casi dos mil años de cristianismo, vinculado al repliegue del aspecto judío de la Iglesia. Pablo habría interpretado el triunfo de los helenistas (que fue el triunfo de su propio mensaje) como un elemento de la providencia histórica de Dios: el judaísmo fue incapaz de entender la universalidad de Jesús; por eso, el mensaje ha tomado formas helenistas, abiertas a los gentiles. Pero esa incapacidad del judaísmo histórico ha sido temporal: llegará el día en que el mensaje de la gentilidad cristiana podrá abrirse al judaísmo y el judaísmo podrá entender y aceptar la novedad del mesianismo cristiano y entonces, sin que nadie domine sobre nadie, «todo Israel será salvado» (Rom 11,26). Todo nos permite suponer que el camino será largo. El diálogo del Evangelio con el helenismo ha durado casi dos mil años, pero está a punto de terminar o de tomar formas nuevas. Sigue siendo necesario un diálogo del Evangelio con todas las culturas de la tierra. Quizá sólo entonces podrá volver la Iglesia a sus raíces israelitas y «todo Israel», es decir, toda la humanidad, alcanzará la salvación.

Cf. B. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums vis Ireneus*, Vandenhoeck, Göttinga 1967; V. MORLA (ed.), *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994; M. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría y Sabios en Israel. El mundo de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1996; G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel. Los Sapienciales y lo Sapiencial*, Cristiandad, Madrid 1985; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

## HENOC

(↗ *apocalíptica, ángeles, violación*). Personaje mítico-simbólico de los principios de la historia israelita. Puede tener un carácter ambiguo, aunque acaba siendo básicamente positivo. En torno a su figura se ha elaborado una amplia literatura, llamada henóquica, en la que se ha interpretado el sentido del pecado y la posible liberación de los hombres, desde una perspectiva apocalíptica.

(1) *Figura*. La figura de Henoc ha sido interpretada de diversas formas, desde el Pentateuco hasta las experiencias visionarias posteriores de la Cábala judía. (a) *El Libro de los Vigilantes* (*1 Hen* 6-36), que forma parte del «Pentateuco de Henoc», transmitido desde antiguo como un texto único (*1 Henoc*), ofrece la interpretación más consistente de la figura de Henoc. Este libro recoge el tema del diluvio (que aparece en Gn 6-9) y lo reinterpreta a partir de la «invasión programada de los Vigilantes (ángeles custodios pervertidos) y desde la perspectiva de un personaje llamado Henoc, que aparecía dos veces en el Génesis: una de forma ambigua o negativa, como hijo de Caín y representante de la primera ciudad del mundo (Gn 4,17), y otra de forma positiva, como hijo de Yared: «Henoc vivió un total de 365 años. Trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gn 5,21-24). Esta segunda perspectiva se ha impuesto y se ha desarrollado en la tradición apocalíptica, que le presenta como «joven» (vivió sólo el tiempo de un ciclo solar, 365 años, en una época en que otros patriarcas llegaban casi a los 1.000 años) y que le denomina «amigo de Dios», que le llevó a su gloria sin morir (como si hubiera comido del árbol de la vida, que Adán-Eva no pudieron tomar). El libro del Eclesiástico (Ben Sira) le presenta también como Sabio excelso y Predicador penitencial: «Caminó con el Señor y fue trasladado, como ejemplo de penitencia [LXX: *metanoias*; Vulg: *ut det gentibus paenitentiam*]» (Eclo 44,16); «Pocos ha habido en el mundo como Henoc; también él fue arrebatado en persona» (Eclo 9,13). Lo mismo hace el *Libro de los Jubileos*, escrito hacia el 130 a.C. (casi dos siglos después de *1 Hen* 3-36), que asume y unifica gran parte de las visiones precedentes, presentándole como *figura ejemplar*, signo o prototipo de la humanidad: «Henoc... fue el primero que aprendió la escritura, la doctrina y sabiduría, y escribió en un libro las señales del cielo, según el orden de sus meses... Vio en visión nocturna, en sueño, lo acontecido y lo que sucederá y lo que ocurrirá al género humano en sus generaciones hasta el día del juicio... Henoc estuvo con los ángeles... Ellos le mostraron cuanto hay en la tierra y en los cielos, y el poder del sol, y lo escri-

bió todo. Exhortó a los «vigilantes» que habían prevaricado con las hijas de los hombres, pues habían comenzado a unirse con las hijas de la tierra, cometiendo abominación, y dio testimonio contra todos ellos. Fue elevado de entre los hijos del género humano y lo enviamos al jardín del Edén para gloria y honor. Y allí está escribiendo sentencias y juicios eternos y toda la maldad de los hijos de los hombres» (*Jub* 4,17-19.20-24).

(2) *Interpretaciones*. El testimonio más importante sigue siendo el de *1 Hen* 6-36, que vincula a Henoc con los Vigilantes o ángeles caídos, a quienes Dios había destinado para «enseñar al género humano a hacer leyes y justicia sobre la tierra». No se sabe si eran custodios personales, es decir, guardianes de cada individuo, como enseñará más tarde una tradición judía y cristiana, o custodios de la humanidad en su conjunto; pero, en contra de su obligación, pues debían guiar y vigilar a los hombres para bien, les seducen, como saben otras tradiciones, que hablan de guardianes perversos de los hombres. Henoc es, según eso, el signo de una nueva antropología, cuyos rasgos principales son éstos: formamos parte de un «mundo angélico» que nos vincula con Dios, pero allí donde ese mundo se adultera o perturba, por sexo y/o violencia, venimos a caer en manos de lo demoníaco; nuestra vida está inmersa en una gran batalla que nos sobrepasa y que nosotros no podemos controlar, de manera que más que agentes somos víctimas de un destino cósmico, que tiene unos rasgos parecidos a los de la tragedia griega; signos clave del pecado son la atracción sexual y la lucha por el poder, que provienen de los ángeles perversos y que pervierten al hombre, convirtiéndole en fuente de violencia y muerte.

(3) *Mito básico: los ángeles violadores*. Está vinculado a la invasión de los vigilantes\*: «En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: ¡Ea, escojámonos de entre los hombres y engendremos hijos!...» (*1 Hen* 6,1-7,1). Este es el mito de la lucha universal, desatada por los ángeles invasores, que lo tienen todo en su altura celeste, menos dos cosas que desean y

son propias de los hombres: mujeres y guerra (sangre sexual, sangre de violencia). Habitaban en el cielo, disfrutaban de todo lo que puede desearse, pero les faltaba sangre y sexo: violencia y erotismo. Bajaron y perturbaron el mundo, iniciando así un gran desastre cósmico y humano, en el que aparecen todos implicados: los *varones* como representantes de los espíritus violentos; las *mujeres* como hembras atractivas violadas... y todos, unos y otros, poseídos por un tipo de ciega violencia diabólica. Conforme al mito explícito del libro de Henoc, a causa de esta invasión de los vigilantes, las mujeres aprendieron a seducir, los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, metales de guerra y adornos para excitar los deseos (*1 Hen* 8,1). El mundo entero se volvió *violencia* (artes de guerra) y *corrupción sexual* (artes de engaño) y la historia fue batalla universal entre varones/demonios guerreros y mujeres perversas. Así estalló y se extendió la destrucción de conjunto, como una moderna guerra de galaxias que provoca el desastre de la vida de nuestro planeta. Así se vincularon los diversos elementos de la destrucción cósmica. (a) Se quebró el orden afectivo y *familiar*, con la perversión de varones y mujeres, violados por los ángeles caídos de los cielos. (b) Se pervirtió el orden *social*, con la lucha de todos contra todos, en guerra universal de hombres y espíritus perversos. (c) La guerra tomó dimensiones *cósmicas* y *planetarias*, pues intervinieron en ella no sólo los hombres y algunos ángeles/demonios particulares, sino los mismos *arkhontes* o espíritus de los siete\* grandes astros que definen (y debían defender) el orden de los cielos. Esta gran guerra se expresó en forma de *diluvio\* universal*. Ciertamente, se podía evocar también un fuego cósmico, provocando una especie de estallido o ruina de todos los astros. Pero la tradición hablaba más bien, por lo menos en la tierra, de un diluvio universal, interpretado como destrucción ecológica suprema. Dios había dado a los hombres la tierra, para que la cultivaran e hicieran habitable. Pero los hombres, pervertidos por los ángeles caídos, en borraquera de sangre y de sexo, destruyeron la tierra. Si Dios no interviniera y comenzara con Henoc (y con Noé) una etapa nueva, todo habría terminado.

De esa forma se expresa, en clave mítica o simbólica, la perversión universal, que desborda y sobrepasa el plano de la historia de los hombres. Eso significa que el pecado (que se reflejaba previamente en las figuras y las obras de Caín y Lamec) había venido a convertirse en un des-astre (perversión astral) que los diversos escritores del ciclo de Henoc entendieron como principio de un posible fin del mundo. Estos libros del ciclo de Henoc, con sus visiones de la perversión cósmica y de la destrucción universal, se encuentran muy cerca de la literatura y simbología apocalíptica desarrollada por muchos videntes, en los decenios de miedo que han marcado el final del siglo XX.

(4) *Henoc, el sabio. La teofanía*. La primera parte del libro de *1 Henoc*, llamada «De los vigilantes» (*1 Hen* 6–36), se centra en una gran teofanía a través de la cual el autor quiere ofrecer una justificación o aval divino de su visión del juicio de la historia, elaborando de esa forma un texto clásico de «ascenso místico» o teofanía. Henoc penetra hasta la entraña del misterio donde se le manifiesta el Dios invisible, confirmando la sentencia de condena ya dictada en contra de los vigilantes\* y de sus aliados. (a) *Los tres momentos del ascenso*. Esta visión de Dios (que puede situarse en la línea de las más famosas de la Biblia: Is 6; Ez 1; Dn 7; Ap 4) está al servicio del talión y sirve para confirmar la sentencia de condena, negando así la gracia o el perdón de Dios para los culpables. Tres son los planos o momentos de ese ascenso de Henoc, que «sube hasta el misterio» de la gloria y dureza de un Dios que sigue aislado y no se encarna en la historia de los hombres. Podemos dividir la escena distinguiendo dos casas y un trono. [Primera casa]: Henoc sube hacia la altura de Dios y tras el primer muro celeste descubre una gran casa, construida al mismo tiempo de hielo y fuego: «Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecojió. Caí de bruces temblando y tuve una visión». Allí, en el gran vacío en que se cruzan y coinciden los contrarios, entre círculos astrales de vivientes querubines, empieza el misterio (*1 Hen* 14,8-15). [Segunda casa]: Dejando la anterior, Henoc entra en otra ca-

sa mucho más grande, «y sus puertas estaban todas abiertas ante mí; estaba construida de lenguas de fuego y era en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza». Su suelo era fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo de fuego abrasador. Éste es el lugar de Dios (*I Hen 14,15-17*). [El Trono y la Majestad]: Henoc descubre un Trono, brillante como el sol, donde se sienta la Gran Majestad «con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía entrar siquiera (a esta casa); y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal. Fuego abrasador hay a su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que hay a su alrededor; miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo consejo. Los Santísimos (ángeles) que están cerca de él no se alejan de día ni de noche, ni se apartan de él...» (*I Hen 14,18-22*). Este salón judicial es testigo de un juicio sin gracia ni misericordia. El ascenso contemplativo nos ha llevado a un tipo de «desierto» donde se distinguen y vinculan los poderes que parecen más opuestos (primera casa), un desierto que aparece después como espacio lleno de atracciones (segunda casa). Centro de ese espacio y realidad originaria es Dios, a quien podemos vislumbrar como Majestad y Gloria sentada sobre un trono. Nunca se ha visto su figura, nadie ha podido contemplar su rostro, ni siquiera los ángeles que habitan más cerca de su fuego. Es un Dios que está arriba como Señor-Juez, no se ha encarnado en la historia, no es tampoco gracia, sino majestad imponente, pero los hombres, representados por Henoc, pueden realizar un camino de ascenso interior y contemplarle en la oscuridad. Nos hallamos por tanto ante una antropología que se expresa en forma de experiencia visionaria. (b) *La revelación de Dios*. En esa línea, superando todas las razones, viene a revelarse la Razón de Dios, como gloria y fuerza, que se expresa a través del juicio supremo, que aparece como palabra de condena para los pecadores. No hay en ese Dios ningún atisbo de ternura, no hay diálogo de amor ni corazón: no existe el perdón que los grandes profetas intuyeron al

hablar del matrimonio de Dios y de su pueblo (Os, Jr, Ez...), ni tampoco la entrega amorosa que los cristianos han visto en Jesús a quien contemplan como gracia encarnada. El Señor a quien se busca aquí es un Dios de juicio y fuego, alguien cuyo rostro no puede contemplarse, pues no se ha encarnado en el rostro de los pobres (en la línea de la mejor tradición canónica judía y mesiánica cristiana). Pues bien, ese Dios sin rostro (ni Henoc le ha contemplado) es Dios de palabra, que puede hablar, diciendo sentencias muy claras de juicio: «Me llamó por su boca y me dijo: Acércate aquí, Henoc, y escucha mi santa Palabra» (*I Hen 10,24*). Sin duda, esa palabra de juicio puede interpretarse como presupuesto y principio de salvación para los justos, pero ésta es una salvación por juicio y no por gracia. Seguimos estando en el plano del talión que el evangelio de Jesús ha superado. El Dios de Henoc no es gracia fundante y libertad responsable, abierta al perdón, como fuente de vida que se abre a todos los hombres, sino talión de venganza ya decidida, que planea por encima de la historia. Sólo sobre esa base de talión es posible la llamada profética, entendida como elección, para los justos o videntes apocalípticos.

Cf. P. GRELOT, «La légende d'Enoch dans les Apocryphes dans la Bible», *RSAR* 46 (1958) 5-26, 181-210; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; J. VANDERKAM, «The Theophany of Henoc», *VT* 23 (1973) 129-150.

## HERENCIA

(↗ *promesa, Reino*). El tema de la herencia constituye uno de los elementos centrales de la Biblia, entendida como «testamento» o promesa de Dios, y así aparece desde el principio de la historia de la salvación: los israelitas han heredado la tierra de Canaán como un don, conforme a la promesa de Dios a los patriarcas (cf. Gn 12,1-3). En esa línea, debemos afirmar que la tierra es la primera herencia, *nahala*, que Dios ha ofrecido a los antepasados de su pueblo (cf. Gn 13,14-15; 15,18; 24,7). Ese tema, expresado en varias formas, constituye la espina dorsal del Deuteronomio: en nombre de Dios, Moisés ordena al pueblo que venga y tome en posesión la tierra (cf. Dt 4,1.22; 11,8; etc.). Siguiendo



en esa línea, el Sal 37,7 ha acuñado la expresión que tendrá más influjo en el Nuevo Testamento: los mansos heredarán la tierra. Mansos son en hebreo los *anawim*, es decir, aquellos pobres que no pueden ni quieren imponerse por la fuerza sobre los demás. La Biblia griega traduce *praeis* (cf. LXX Sal 36,7). Así lo ha retomado el evangelio de Mateo, convirtiendo esta palabra del salmo en bienaventuranza: «Bienaventurados los mansos (*praeis*) porque ellos heredarán la tierra» (Mt 5,5). El término *heredar* (*klêronomein*) era para el judaísmo tardío un término técnico de escatología: designaba la participación de la gloria futura. En este sentido lo ha empleado Jesús o por lo menos el Nuevo Testamento. Pues bien, en esa misma línea, el Jesús de Mt 25,34 dice: «Venid, benditos de mi padre, heredad el Reino...», unificando de un modo íntimo la herencia y el Reino. Significativamente, parece que el judaísmo nunca había hablado de la herencia del Reino, que estaba demasiado ligado a Dios y a su Mesías; por el contrario, dentro del Nuevo Testamento, la expresión de la herencia del Reino está bien establecida, de manera que es casi un tópico (cf. 1 Cor 6,9-10; 15,50; Gal 5,21; Sant 2,5). En ese campo se sitúa la palabra de Mt 25,34. Eso significa que según el Nuevo Testamento los hombres han sido enriquecidos por Dios con la suprema herencia: la herencia del reino de Dios. Ese tema se encuentra estrechamente vinculado con el Hijo que es el Heredero (cf. Mc 12,7; Mt 21,38). Lógicamente, en el momento en que los cristianos se descubren hijos en Cristo, se descubren y afirman también como herederos: «Ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo también heredero» (Gal 4,7).

## HERMANOS

(↗ Caín, Abel, violencia, familia, Iglesia). El tema de la fraternidad constituye uno de los motivos básicos de la Biblia, que concibe a los hombres y mujeres como hermanos, miembros de una misma familia. Pero la Biblia sabe que la fraternidad es un riesgo y un camino, como indica el relato de Caín y Abel y el movimiento de Jesús.

(1) *La fraternidad como riesgo. Caín y Abel* (Gn 4,1-16). Caín y Abel aparecen en la Biblia como los primeros hermanos sobre el ancho mundo, rodeados

únicamente por Dios. Pasan a segundo plano (o se silencian) todas las restantes figuras: hijos, mujeres, parientes, pueblo... Ellos son todo lo que existe: *dos hermanos*, es decir, lo más cercano (han brotado del mismo vientre de la madre, se han educado juntos) y lo más opuesto (ambos desean lo mismo). Tienen todo lo que podrían desear, pues se extiende ante sus ojos el inmenso mundo, pero cada uno desea sólo lo que tiene el otro, en gesto de mimetismo o imitación envidiosa. (a) *Oficios y cultura*. Abel es pastor, Caín agricultor. Así percibe la Biblia los dos primeros oficios\* del mundo. Los pastores viven al aire libre, sin muros ni fronteras. Por el contrario, los agricultores rodean de vallas sus campos y edifican ciudades donde se resguardan con precaución de la posible violencia. Ese antagonismo por oficios o trabajos mostraría la primera lucha social, la guerra entre agricultores y pastores, con la victoria final (injusta y violenta) de los primeros. (b) *Dos tipos de ofrenda*. Los hermanos se relacionan entre sí a través de un Dios concebido como expresión del valor de sus vidas y como principio de sometimiento. No se ha dicho que Dios les pida algo, pero ellos se lo ofrecen, en gesto de rivalidad, como si ambos quisieran comprar (conseguir) su favor. Lógicamente, Caín eleva ante Dios una *minja*: una ofrenda\* vegetal, en gesto de agradecimiento; de esa forma reconoce su dependencia religiosa y el sentido de su vida en medio de la tierra. Por su parte, Abel presenta un *zebaj*, el sacrificio de los primogénitos del rebaño, quemando ante el altar la grasa de las ovejas/cabras. Así aparecen y se configuran los dos tipos de culto: uno vegetal y otro animal, uno de agricultores y otro de pastores.

(2) *El Dios de los dos hermanos*. El texto afirma, sin ningún tipo de duda, que Dios aceptó la ofrenda de Abel, no la de Caín (Gn 4,4-5). Parece que en el fondo está la predilección de Dios (de los dioses) de Oriente a quienes les gustaba más el sacrificio de animales, la grasa que se quema en su honor sobre el altar (cf. Gn 8,15-22). No se dice que Abel sea mejor, no se añade que Caín sea perverso. Simplemente se afirma, con toda sobriedad, que a Dios le agrada (*sha'a*) la ofrenda de Abel (de animales), no de plantas (de Caín). Este Dios ratifica la primera diferencia entre los

hombres. Las cosas no son iguales, las respuestas de Dios (del cielo) son diversas. ¿Por qué? Podemos tener indicios, pero no razones. El texto no ha querido ni podido desarrollar las causas de la diferencia humana (y divina). Sobre esa desigualdad, establecida aquí teológicamente, se inicia la historia humana. (a) *Problema antropológico*. La verdadera humanidad empieza allí donde un individuo acepta el hecho de que el otro sea distinto. En medio de la semejanza (hijos de la misma madre) los humanos somos diferentes. Donde esa distinción se niega, donde la alteridad se vuelve fuente de envidia, se destruye el ser humano. Así sucedió en esta primera historia de los dos hermanos: debían necesitarse y ayudarse, pero no dialogan; están vinculados de una forma casi simbiótica, pero no hablan entre sí. Ambos tienen como punto de referencia a Dios y se disputan con ansia su favor. Es evidente que Dios es para ellos principio de enfrentamiento. (b) *Dios, protector de asesinados*: Caín ha matado a su hermano, pensando que con eso ha resuelto el problema, pues nadie hace memoria de los asesinados. Pero Dios no olvida, de manera que el problema verdadero empieza en realidad tras el asesinato, cuando Dios le pregunta *¿dónde está tu hermano?* (Gn 4,9-10). Antes, Abel podía ser para Caín una presencia molesta, un tipo de amenaza. Ahora es mucho más, es una voz fuerte que se eleva desde la tierra, voz de sangre de los sacrificados a lo largo de la historia (como ha recordado Ap 6,9-11). ¿De dónde viene esa voz, dónde se conserva? Desde una perspectiva antropológica, podríamos suponer que el pasaje es un diálogo interior de Caín, que escucha dentro de sí la voz de sangre de Abel; su misma vida conservaría la memoria de los muertos. Pero, al mismo tiempo, Caín siente que esta voz le desborda, como voz de trascendencia que nace del recuerdo del asesinato.

(3) *Jesús y el riesgo de la fraternidad: el hermano se alzaría contra el hermano*. El tema de la lucha entre hermanos, que ha sido formulado de manera paradigmática en el relato de Caín y Abel está en el fondo del conjunto de la Biblia. En ese campo destaca la experiencia de Jesús y de la Iglesia primitiva. Se trata de una experiencia riquísima y variada que debe matizarse con cuidado. Al buscar nuevas formas de vinculación en

la que caben los excluidos del sistema, los cristianos han roto los principios de un parentesco sacral que absolutiza las pequeñas relaciones familiares (de padres, hijos y hermanos). Lógicamente, los viejos parientes no mesiánicos se sienten amenazados y defienden con violencia su estatuto social (su derechos y valores, su propia religión), como sabe el texto: «El hermano entregará a muerte a su hermano y el padre a su hijo; se levantarán los hijos contra sus padres y los matarán; y seréis aborrecidos de todos a causa de mi Nombre; pero quien persevere hasta el fin, será salvo» (Mt 10,21-22). La relación de padres-hijos-hermanos constituía la columna vertebral de la religión israelita (y romana), que sacralizaba un tipo de estructuras patriarcales y fraternas (nacionales) que se amplían vinculando en armonía orgánica a todos los componentes del pueblo sagrado. El nombre de Jesús (el seguimiento mesiánico) pone en crisis ese tipo de familia: sus seguidores han roto los viejos lazos familiares, acogiendo en su grupo a los marginados del pueblo, haciéndose hermanos de aquellos que no tienen hermanos verdaderos. La persecución final aparece así como lucha a favor de un tipo de fraternidad exclusivista: los «buenos» hermanos rechazan a quienes destruyen o ponen en riesgo su tipo de fraternidad privilegiada. El tema aparece con toda claridad en el texto donde Marcos sitúa a Jesús ante sus hermanos. Siguiendo su técnica habitual de inclusión literaria, Mc ha vinculado la polémica de Jesús con el grupo formado por su madre-familiares (Mc 3,20.31-35) y el rechazo de los escribas de Jerusalén (Mc 3,22-30). Los escribas, que representan la tradición judía oficial, centrada en el templo o la ley del rabinismo, le acusan de endemoniado: destruye la identidad israelita. Al lado de los escribas, dentro del ámbito de sacralidad del judaísmo nacional, se encuentran la madre y hermanos, que quieren llevarle, porque está fuera de sí; ellos representan, con toda probabilidad, la iglesia judeocristiana de Jerusalén, que intenta controlar a Jesús y a su movimiento, situándolo dentro del contexto de la Ley. Pero el Jesús de Marcos forma parte de la misión helenista, que abre las fronteras de la casa cerrada de Israel. Desde esa perspectiva ha criticado a la iglesia de la madre y hermanos

de Jesús, que intentan mantenerse dentro del contexto de la ley israelita. Ha sido posiblemente Marcos el que ha creado esta escena, recreando en esta perspectiva eclesial las tradiciones de ruptura familiar que pertenecen a la tradición de Jesús (Lc 9,57-62 par; 12,51-53 par; 14,26 par; cf. Mc 1,16-20; 10,28-30; 13,12). Frente a la familia de aquellos que pueden apelar al origen común o a las leyes nacionales del judaísmo, Jesús eleva una nueva familia: «pues aquellos que cumplen la voluntad de Dios son mi hermano, mi hermana y mi madre». De esa forma ha superado los principios genealógicos o familiares que están vinculados a la antigua ley judía o a las pretensiones genealógicas de los hermanos de Jesús. En ese mismo contexto se sitúan los pasajes del rechazo de Jesús en Nazaret (Mc 6,1-6), aunque aquí el tono es algo distinto: los que rechazan a Jesús ponen de relieve la poca importancia que tiene su familia.

(4) *Hermanos de Jesús*. Jesús ha querido superar un tipo de fraternidad hecha de enfrentamiento, a fin de que su comunidad pueda presentarse como espacio de comunicación gratuita, donde hay acogida para todos los que cumplen la voluntad de Dios. Para seguir en el camino de Jesús, la Iglesia ha tenido que superar el riesgo de una fraternidad honorífica, representada por los hermanos de sangre de Jesús. (a) *Hermanos del Señor, título honorífico*. Marcos ha desarrollado una tradición que se opone a las pretensiones genealógicas de los familiares de Jesús. Pero en otros contextos eclesiales, especialmente en la iglesia de Jerusalén, parece que los familiares de Jesús han recibido el título honorífico de «hermanos del Señor», que les reconoce el mismo Pablo (cf. Gal 1,19; 1 Cor 9,5). En esa línea, María la madre de Jesús puede aparecer como *Gebira\** o Madre del Señor (Lc 1,43), cosa que Marcos parece haber querido rechazar cuando la presenta más bien como madre de Santiago y José, hermanos de Jesús (cf. Mc 15,40.47; 16,1). (b) *Hermanos de Jesús, los más pequeños*. Desde ese contexto resulta sorprendente la afirmación de Mt 25,31-46, donde Jesús, juez escatológico, se identifica con los más pobres (hambrientos, sedientos, desnudos, exiliados, enfermos, encarcelados). Precisamente los más pequeños, aquellos que son expulsados de todos los ámbi-

tos de las fraternidades gloriosas de este mundo, son sus hermanos. Frente al gesto de violencia fraterna (el hermano se alzaría contra el hermano) se eleva aquí el gesto de acogida mesiánica fraterna. Sólo desde aquí podrá decir Mt 23,8 que todos los creyentes son hermanos: «no llaméis a nadie Padre, porque sólo uno es vuestro Padre, el del cielo; no llaméis a nadie Rabí, porque sólo uno es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos». Desde la perspectiva de la Iglesia hay que decir que, hacia dentro, son hermanos todos los creyentes, y hacia fuera, lo son de un modo especial los más necesitados.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, San Jerónimo, Valencia 1985; S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, EDB, Bolonia 1994; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,32-46*, Sígueme, Salamanca 1984.

## HERMENÉUTICA

( $\rightarrow$  crítica, lectura). Entiendo la hermenéutica como proceso interpretativo en un sentido extenso. La Biblia no existe en sí misma, sino en sus lectores o, mejor dicho, en sus grupos de lectores. En un sentido extenso, podemos hablar de muchos tipos de hermenéutica, desde los rabinos judíos y los Padres de la Iglesia hasta los lectores actuales de la Biblia. Pero dejamos ese tema general a un lado y queremos fijarnos, de un modo especial, en tres lecturas confesionales de la Biblia, que constituyen los tres grandes espacios hermenéuticos religiosos (no científicos, en el sentido ilustrado) que se han dado hasta el momento actual.

(1) *Lecturas confesionales de la Biblia*. Cada una de las religiones monoteístas se vincula con una determinada comprensión de la Escritura. (a) *El judaísmo* es religión del Libro de la Ley y del Pueblo que la cumple. Es importante para los judíos la trascendencia de Dios, la historia de su revelación y el mismo Libro santo (la *Mikra*, con sus tres partes: Pentateuco, Profetas, Escritos); pero en un sentido estricto, el judaísmo se define como religión de la Ley (de un tipo de vida que Dios mismo

ha revelado para sus elegidos) y del Pueblo que la cumple, para así ofrecer una señal de Dios a todas las restantes naciones de la tierra. Los escribas judíos (los grandes rabinos) no se preocupan por deducir de la Biblia unas teorías sobre Dios o sobre el mundo, sino por fijar a partir de ella y de sus tradiciones unas normas de vida. Les importa la ortopraxia más que la ortodoxia. Ciertamente, los judíos creen que la Ley es gracia, don de Dios, revelación de un misterio que les sobrepasa, regalo sagrado y salvador que Dios mismo ha querido dar a su pueblo para guiarle sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, los judíos se sienten llamados (casi obligados) a cumplir esa Ley como norma de vida nacional. Por eso, un judío es un hombre que se sabe vinculado a un pueblo elegido, con una ley religiosa, que por gracia de Dios es capaz de cumplir. (b) *El cristianismo* es religión de encarnación, según la Biblia. Allí donde los judíos ponen la Ley, ven los cristianos al Hijo de Dios, unido al Padre, tal como ha sido testimoniado por la Biblia del Nuevo Testamento. Lógicamente, más que de una revelación de Dios en el libro, ellos hablan de una encarnación del Hijo de Dios en la vida y pascua de Jesús que aparece ahora como principio y cabeza del nuevo pueblo de Dios que desborda el ámbito judío y se abre de forma misionera a todas las naciones de la tierra. De esa manera siguen en la línea que había formulado ya Ignacio de Antioquía al afirmar que «sus archivos y libros» eran Cristo (*Filadelfios* 8,2). No sabemos con precisión lo que aquí significa «archivos», pero es evidente que muchos cristianos católicos han dejado un poco de lado la Escritura y se han esforzado por vincularse a un Cristo entendido como Libro viviente. (c) *Sólo el islam* acaba siendo la religión profética por excelencia, la religión del Libro, que en principio es la misma Torah de los israelitas y el mismo Evangelio de los cristianos, pero que de hecho ha sido sustituido por la Revelación de Dios a Muhammad, donde se contiene (según los musulmanes) la verdad eterna de las religiones anteriores. Dios se manifiesta a través de la palabra de Mahoma, recogida en el Corán, formando una comunidad que quiere estar abierta a todos los hombres de la tierra, en gesto de fuerte sumisión a la voluntad de Dios. Los mu-

sulmanes no tienen pueblo escogido, en el sentido judío del término. Tampoco creen en la encarnación de Dios (ni en Cristo ni en Mahoma ni en ninguno de los hombres). Ellos insisten en la revelación del Libro de Dios (Corán), transmitida por Mahoma a todos los pueblos de la tierra; ese Corán contiene para los musulmanes la verdad de la Ley judía y del Evangelio cristiano, de manera que ellos pueden prescindir de Evangelio y Ley; les basta el Corán.

(2) *Hermenéutica judía*. La Biblia hebrea (Escritura, *Mikra*) tiene tres partes: *Torah*, *Nebiim* y *Ketubim* (Ley, Profetas y Escritos) y cada una de ellas ha de interpretarse de un modo especial. De todas formas, en su sentido más profundo, la Escritura es un Libro de Ley, que marca lo que hay que hacer (ortopraxia, cumplimiento), más que lo que debe creerse (ortodoxia). Los escribas judíos (los grandes rabinos) no se preocupan por deducir de la Biblia unas teorías sobre Dios o sobre el mundo, sino por fijar a partir de ella y de las tradiciones unas normas de vida. Ciertamente, ellos saben que la Ley es gracia, don de Dios, revelación de un misterio que les sobrepasa, regalo sagrado y salvador que Dios mismo ha querido conceder a su pueblo para guiarle sobre el mundo a lo largo de una historia que se narra en los libros proféticos (la primera parte de los libros proféticos son los que suelen llamarse históricos, de Josué a 2 Reyes). Pero, al mismo tiempo, ellos se sienten llamados (casi obligados) a cumplir esa Ley como norma de vida nacional. Desde ahí se entiende su hermenéutica, que tiene diversos elementos, pero que se centra en la *halaká*. El *peshat* buscaba el sentido literal o directo de los textos; el *derás* se ocupaba de los sentidos derivados, sacando conclusiones; la *hagadá* releía los textos históricos, actualizando su contenido. Pues bien, por encima de esos sentidos se elevaba la *halaká*, entendida como interpretación y recreación de los textos legales.

(3) *Hermenéutica cristiana*. Los cristianos toman su Biblia como expresión de la Palabra de Dios, que se ha expresado de forma privilegiada en el camino que va de Israel a Cristo. No niegan el valor sagrado de otros libros, de Oriente y Occidente, y en especial del Corán, al que pueden tomar y toman también como sagrado. Pero, para ellos, la revelación básica de Dios se da en la Biblia

judía y de un modo especial en los evangelios del Nuevo Testamento, que transmiten el testimonio de Jesús, para ser acogido y actualizado. Los cristianos confiesan en su Credo que el Espíritu Santo habló por los profetas y por eso ellos quieren entender la Escritura con la ayuda del Espíritu Santo. En un principio, la exégesis cristiana siguió los métodos judíos, aunque después puso más de relieve las técnicas de la interpretación helenista, elaborando en especial los cuatro sentidos\* de la Escritura. Más tarde, a partir de la Edad Moderna, los cristianos han desarrollado una lectura científica de la Biblia.

(4) *Hermenéutica musulmana*. Viene determinada por la forma en que Muhammad entendió las Escrituras anteriores (judía y cristiana), pensando que se hallaban incluidas en su revelación (en el Corán). La interpretación musulmana del Corán se ha mantenido fiel al convencimiento de que Dios se ha revelado al pie de la letra en el Corán, de modo que su exégesis ha tendido a ser literalista. La mayoría de los musulmanes tienen miedo a las ciencias humanas, especialmente al estudio histórico-crítico del Corán, como si la Palabra de Dios no tuviera nada que ver con el desarrollo psicológico y social de los hombres. Para ellos el Corán es Palabra Eterna, que ha de ser leída al pie de la letra, en la forma en que lo dictó Mahoma y lo recogieron los primeros musulmanes. Por eso, no analizan literariamente su Escritura, ni sus tradiciones religiosas, como si el Corán fuera sólo Palabra de Dios y no fuera también palabra humana. El día en que lo hagan, podremos iniciar una nueva etapa de diálogo religioso con ellos, comparando mejor Biblia y Corán.

Cf. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; X. PIKAZA, *Globalización y monoteísmo. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

## HERREM

Ley sacral por la que se destruían y entregaban a Dios las vidas y bienes de los enemigos en la guerra\* santa. Se vincula con un tipo de anatema en el que se supone que los enemigos del

pueblo (que son enemigos de Dios) no tienen derecho a la existencia. El tema aparece formulado de un modo teológico en Jos 6-7, desde la perspectiva deuteronomista, que se expresa en el llamado pacto\* de la conquista. Un tipo de ley del *herrem* o anatema ha sido aplicada en muchos pueblos antiguos. Algunos investigadores suponen que la ley del *herrem* no implica el aniquilamiento total de los enemigos (cf. Dt 20,16-18; Jos 6), sino la renuncia al botín por un motivo religioso, con la destrucción específica de aquellos bienes o personas que resultan contrarios al estado igualitario de las tribus de Israel. Eso significa que se debería matar sólo a los líderes político-religiosos de los pueblos enemigos de Yahvé. De un modo especial, habría que destruir aquellos objetos de lujo o armamento, como los carros de combate, que parecían opuestos a los ideales de la sociedad israelita. En esa línea, el *herrem* podría conducir, por inversión total, al principio formulado en Is 2,2-4 donde se destruyen las armas, no las personas (¡de las espadas forjarán arados!). Pero el tema resulta quizá más complejo y debemos admitir que han existido en el principio de la historia israelita duros episodios de *herrem* entendido como destrucción sagrada de los enemigos.

Cf. N. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Orbis, Maryknoll 1979.

## HESED

(↗ *Cábala*). Término clave de la Biblia hebrea (donde aparece más de cien veces) y de todo el pensamiento israelita. Implica cercanía afectiva y tiene dos sentidos fundamentales. (1) *Misericordia\**, es decir, benevolencia gratuita, en línea de perdón. (2) *Lealtad*, es decir, firmeza en el cumplimiento de los compromisos. Ambos sentidos se implican y solapan muchas veces, aunque puede predominar uno o el otro. Suele ser un atributo fundamental de Dios, tanto en sentido absoluto o en unidad con *Emet* o *emuna* (de la misma raíz que *amén*) que está más vinculado a la verdad tomada como firmeza; de esa manera aparece muchas veces, destacando así la misericordia y la verdad de Dios (cf. Gn 24,27; Ex 34,6). La tradición cabalística concibe la *Hesed* como la cuarta de las diez *se-*

*firot\** del ser divino. Suele llamarse también *Gedullah*, grandeza, para poner de relieve la inmensidad de la gracia y del amor de Dios, que no pueden medirse ni entenderse con modelos humanos. Eso significa que Dios es grande en cuanto misericordia insondable. Pues bien, lo mismo que en las restantes *sefirot*, la *Hesed*, que viene después de la *Hokhmah* y la *Binah* (atributos de conocimiento) se encuentra determinada y completada de forma dialéctica por el *Din\** o juicio divino.

Cf. F. ASENSIO, *Misericordia et veritas. El Hesed y el 'Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Analecta Gregoriana 49, Roma 1949.

## HIEROGAMIA

(↗ *Ashera, Oseas*). En varios textos de Oseas y Jeremías, de la tradición de Isaías y quizá en el mismo Cantar de los Cantares, Dios aparece simbólicamente como esposo de los hombres. Pero lo extraño y novedoso no es que aparezca como esposo, con rasgos masculinos (desposado con una humanidad o pueblo visto en perspectiva femenina), sino que aparezca poco en esos rasgos, a no ser en textos poéticos, una vez que ha quedado clara su trascendencia (no es masculino ni femenino). (1) *Dios no se presenta como esposo de los hombres en clave hierogámica o de generación*, en contra de muchos mitos del entorno. La religión palestina (siria y cananea) de los tiempos del Antiguo Testamento ha sido claramente hierogámica. Dios se ha concebido en forma de pareja sacral: tanto El como Baal tienen sus *Ashera* (su *Anat*); los grandes dioses de la vegetación y el cosmos copulan con su pareja viva y lloran a su pareja muerta en un fuerte proceso de sacralización cósmica esponsal. (2) *Israel ha dejado en segundo plano ese aspecto esponsal de Dios*, a quien conciben como señor y amigo, como dueño y guía, más que como esposo (varón) de los hombres. Por eso, la visión masculina y esponsal de Dios no ha jugado prácticamente ningún papel en la constitución del Dios israelita, en los momentos fundantes de la historia y teología del Antiguo Testamento. Eso hace que los varones no se puedan presentar en modo alguno como signos especiales de misterio, ni tampoco las mujeres. Unos y otros

aparecen como creaturas, dentro de un camino de revelación histórica de Dios (en apertura hacia el futuro de las promesas para el pueblo). (3) *Sólo en los estratos poéticos y sapienciales* se recupera un rasgo masculino y esponsal, en clave simbólica, de manera que el mismo Dios trascendente, que rebasa todas las imágenes humanas, puede presentarse en otro plano como amigo especial, esposo de su pueblo.

Cf. X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones, Verbo Divino, Estella 1997; Dios es Palabra. Teodicea Bíblica, Sal Terrae, Santander 2003.*

## HJO

(↗ *padre, madre, hermano, sacrificio*). La divinidad aparece vinculada desde antiguo con el proceso de la generación, entendida de un modo sagrado. Si divina es la madre (o el padre), divino tendrá que ser el mismo hijo, y será divino, de un modo especial, el hecho mismo de la generación y del nacimiento, que se interpretan como despliegue de la divinidad.

(1) *Divinidad, proceso generador*. La denominación de *hijo de Dios* constituye una constante en casi todos los esquemas religiosos del oriente precristiano. Hombres y mujeres, ángeles y dioses se encuentran incluidos en un mismo ritmo de vida universal. Entre cielo y tierra no existe límite preciso. Por eso no es extraño que los reyes sean (aparezcan como) hijos del gran Dios de la ciudad o imperio, ni es extraño que los personajes religiosamente relevantes (*hombres divinos, theioi andres*) se presenten como instrumentos sagrados: comparten el ser de lo divino, son hijos de Dios y disponen así de sus poderes. No existiendo distancia insalvable entre lo divino y lo mundano, es normal que algunos hombres especiales (políticos, poetas, extáticos o sabios) puedan ser calificados como hijos de Dios sobre la tierra. Sobre esa base se entiende mejor la novedad del Antiguo Testamento y del judaísmo. (a) *Biblia mítica. Hijos de Dios*. La Biblia israelita conserva textos de carácter mítico donde hay hombres o ángeles que actúan como hijos de Dios (cf. Gn 6,2; Job 1,6; 38,7; Sal 89,7; etc.). Entre ellos destaca el Salmo 29, donde se alude a los *bene Elim*, que estrictamente hablando son dioses inferiores (hijos del gran *'El*, padre divino). A pe-

sar de eso, estos dioses inferiores tienen que mostrar su acatamiento ante Yahvé, Dios israelita. Pues bien, el culto del cielo tiene su reflejo sobre el mundo, de manera que los sacerdotes y fieles que se postran y aclaman al Dios verdadero (Yahvé) que parece habitar en la tormenta pueden entenderse también como hijos de Dios. Por eso, el texto (Sal 29,2) dice que están en (con) el atrio sagrado (*hadrat qodes*). Sea como fuere, hombres y seres divinos, del tipo que ellos fueren, deben someterse a Yahvé, el Dios israelita. (b) *Biblia antimítica*. En general, en la Biblia, Dios no aparece como padre, ni los hombres como hijos de Dios, esto es, como seres engendrados por lo divino. La Biblia no confunde a Dios con ninguna cosa de la tierra, ni le llama padre en sentido biológico. Son tardíos y bien delimitados los textos donde pueblo (Ex 4,22s; Os 11,1; Is 1,2; 30,1; Jr 3,22...) o rey (2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27...) aparecen como hijos de Dios: el pueblo por elección (no por naturaleza) y el rey por la función (adoptiva) que realiza al servicio del pueblo. El judaísmo precristiano es también parco en este plano. Los textos que llaman a Dios Padre o a un humano Hijo de Dios (1 Hen 105,2; 4 Esd 7,28; 13,32.37.52; 14,9) parecen tardíos o retocados. (c) *De todas formas, el judaísmo conoce la figura del Dios paterno y el título de Hijo de Dios*, aunque no lo emplea de manera extensa y normativa, como harán los cristianos al hablar de Jesús. Así Qumrán aplica la fórmula davídica (Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo: 2 Sm 7,14) al Renuevo de David que surgirá en Sión al final de los tiempos junto con el Maestro de la Ley (4Q Flor 10-12; cf. también 1QSa II, 11). El mismo Sumo Sacerdote (mesiánico) recibiría el nombre y/o función de «Hijo de Dios» (Test Leví 4,2; 18,6).

(2) *Un Dios celoso. El sacrificio de los hijos*. Los hijos son sagrados, especialmente los primogénitos. Por eso son aptos para ser ofrecidos a Dios. El sacrificio de los hijos, especialmente de los primogénitos varones, aparece en diversas culturas del entorno bíblica y tiene la finalidad de aplacar al Dios celoso, a quien ellos pertenecen (dentro de una religión interpretada como intercambio de violencia). Algunos han pensado que los padres matan

también a los hijos para aplacarse a sí mismos, eliminando de esa forma a sus posibles rivales (como hacían Urano y Kronos en el mito griego). Precisamente allí donde la vida crea vínculos más fuertes de dependencia y ternura (relaciones de hijos con padres), ella puede convertirse en nudo de mayor violencia. El sacrificio de los hijos constituye un tema común en muchos pueblos, un tema que la Biblia ha recordado y condenado de un modo especial, cuando acusa a los antiguos habitantes cananeos de Palestina y a los propios reyes israelitas por haber pasado a sus hijos e hijas por el fuego o por la espada. La Biblia supone que la práctica religiosa de sacrificar a los hijos pertenece a la religión de los cananeos y de los pueblos del entorno, a quienes considera como especialmente perversos, pues la vida y sangre humana pertenece a Dios y nadie puede derribarla en su nombre. La Biblia en su conjunto sabe que el sacrificio de los hijos (y todo sacrificio humano) va en contra del mandamiento solemne del decálogo: ¡no matarás! (cf. Ex 20,13; Dt 5,17), que había sido promulgado de manera expresa tras el diluvio (Gn 9,6). Pero tanto la historia deuteronomista como los profetas (Jeremías y Ezequiel) suponen que algunos israelitas, especialmente los reyes de Israel y de Judá, siguieron sacrificando a sus hijos. «Los reyes de Israel... abandonaron todos los mandamientos de Yahvé su Dios... Hicieron pasar por fuego a sus hijos y a sus hijas, practicaron encantamientos y adivinaciones, y se entregaron a hacer lo malo ante los ojos de Yahvé, provocándole su ira» (2 Re 17,16-17). «Acáz tenía veinte años cuando comenzó a reinar, y reinó dieciséis años en Jerusalén. No hizo lo recto ante los ojos de Yahvé, su Dios, a diferencia de su padre David. Siguió los caminos de los reyes de Israel, e incluso hizo pasar por fuego a su hijo, conforme a las prácticas abominables de las naciones que Yahvé había expulsado ante los hijos de Israel» (2 Re 16,2-3). Lo mismo se dice del rey Manasés de Judá en 2 Re 21,6 y en 2 Cr 33,6). Ésta es, según los profetas (cf. Jr 32,35; Ez 16,21; 20,26.31; 23,37), una de las causas de la ruina de Israel: allí donde los reyes, u otros padres de familia, mataban a sus hijos para entregárselos a Dios iban en contra de una

de sus leyes más sagradas, aquella donde se ratifica el sentido divino de la vida y se dice que sólo a Dios le pertenece. Desde esa perspectiva se entienden las leyes más estrictas del Pentateuco sobre el tema: «No se encontrará en ti quien haga pasar por fuego a su hijo o a su hija, ni quien sea mago, ni adivino, ni hechicero... Porque cualquiera que hace estas cosas es una abominación para Yahvé. Y por estas abominaciones Yahvé tu Dios los echa de delante de ti» (Dt 18,10-12). «No darás ningún descendiente tuyo para hacerlo pasar por fuego a Moloc. No profanarás el nombre de tu Dios. Yo, Yahvé» (Lv 18,21). En ese contexto se sitúa la historia de aquellos que para construir una ciudad depositan en sus cimientos el cuerpo del primogénito (cf. Jos 6,26). Desde esa base se cuenta la historia de la muerte de los primogénitos de Egipto, a los que Dios hace morir, para mostrar de esa manera su poder sobre ellos (Ex 12,29). La legislación israelita ratifica de algún modo esa visión suponiendo que el primogénito varón pertenece a Dios, pero añade que no hay que matarlo, sino rescatarlo, sacrificando en su lugar un cordero u otro animal de menos valor, como sabe todavía el Nuevo Testamento (Ex 13,2.12-15; 34,20; cf. Lc 3,23-24).

Cf. J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad*, Monografías Bíblicas, Verbo Divino, Estella 1976.

## HIJO DE DAVID

(↗ *Mesías*). El Nuevo Testamento parece saber que Jesús era de ascendencia davídica. Posiblemente, la pretensión de ascendencia davídica se hallaba bastante extendida y es probable que la familia de Jesús se contara entre aquellas que tenían esa pretensión. Quizá sus antepasados emigraron de Belén a Galilea en los años de la conquista y rejudaización de los asmoneos (hacia el 104 a.C.). El mismo Pablo presenta a Jesús como «hijo de David según la carne» (Rom 1,3-4) en un tiempo en que aún vivían y tenían gran influjo sus hermanos y parientes en Jerusalén. Desde ahí se entiende mejor la experiencia mesiánica de Jesús. Decir que es Hijo de David significa, ante todo, afirmar que es humano, pero de un modo especial, dentro de una historia mesiánica, de manera que Jesús se en-

tiende a sí mismo como enviado de Dios en la línea de David. Los textos del Nuevo Testamento asumen la filiación davídica de Jesús como algo dado, pero no fundan en ella su argumento cristológico.

(1) *Jesús, Hijo de David, como Mesías misericordioso*. La invocación «Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí» (Mc 10,47-48) interpreta el mesianismo en forma de capacidad sanadora. Es significativo el hecho de que la obra distintiva del Hijo de David sea curar a los enfermos (o mostrar misericordia). Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha introducido en otros textos (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31): la sirfenicia confiesa a Jesús como Hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos (15,22); frente a los fariseos que interpretan los milagros como signo diabólico (Mt 12,24), las gentes se admiran y exclaman: ¿no será éste el Hijo de David? Jesús no lo es por ser monarca, sino en cuanto exorcista y sanador (cf. Mt 12,23; 15,22 y 20,31-32 y, en otra perspectiva: 9,9.15). Posiblemente, en el fondo de esa imagen se encuentra el hecho de que Salomón, hijo de David, fue considerado por la tradición como gran experto en exorcismos y curaciones. Pues bien, como verdadero y más alto Salomón (cf. Mt 12,42), portador de vida y salud para el pueblo sometido a miseria y opresión (ceguera y posesión diabólica), aparece ahora Jesús. Por eso le aclaman los ciegos de Jericó (son dos: para que su testimonio pueda valer jurídicamente, según ley israelita: Nm 35,30; Dt 17,6), diciendo «compadécete de nosotros, Hijo de David» (Mt 20,31; cf. Mc 10,48). Jesús les responde abriendo para ellos un camino de fe y curaciones: ha llegado el rey mesiánico, pero no para asumir por fuerza el poder, sino para curar de manera gratuita a los enfermos. Los *Salmos de Salomón* 17 y 18 suponían que el Hijo de David debe aniquilar a los enemigos, instaurando por fuerza el orden israelita; los evangelios confiesan que debe tener piedad y ayudar a los perdidos.

(2) *Jesús, hijo de David, portador del Reino*. Así entra en Jerusalén mientras cantan «Bendito el que viene en nombre del Señor» y «bendito el reino de David, nuestro padre, que viene» (Mc 11,9-10). El primer «bendito» es de carácter procesional: aclaman a Jesús,



como a los otros peregrinos que se acercan a la fiesta, en nombre del Señor. El segundo es de tipo escatológico: proclaman la llegada del Reino. Esta redacción de Mc parece fiel a la historia: Jesús no se gloria de ser Hijo de David, pero actúa mesiánicamente al entrar en Jerusalén. Como ya hemos dicho, Jesús ha suscitado entusiasmos mesiánicos; por eso, su figura se ha debido situar sobre el trasluz de la esperanza del Hijo de David tradicional de los judíos. Mateo (21,9) es más explícito, diciendo que la gente invoca a Jesús como el Hijo de David. El carácter provocador de ese título aparece en la inscripción de la cruz donde se le llama «Rey de los judíos» (Mc 15,26 par).

(3) *Jesús es hijo de David como Mesías discutido*. En el ámbito de disputa judía y recreación cristiana se sitúa Mc 12,35-37 par. Como Hijo de David, Jesús debía estar subordinado a la figura y esperanza del antiguo rey judío, apareciendo como subordinado suyo. Pero la Iglesia cristiana ha descubierto su grandeza: viene de Dios y es más que un simple Mesías humano. Para confirmar esa convicción ella emplea el Sal 110,1, donde, según la exégesis del tiempo, el mismo autor del salmo (David) llama a su hijo «Señor». Eso significa que Jesús es más que hijo de David. Esta visión del valor y límites de la filiación davídica se ha debido de extender pronto por la Iglesia, pues la hallamos expresada de forma positiva en un contexto prepaolino: Jesús nace en el plano de la carne como el Hijo de David, pero ha sido constituido por la resurrección Hijo de Dios (Rom 1,3-4). La filiación davídica resulta valiosa, abre el campo de esperanza en que Jesús ha nacido, pero ella es al fin insuficiente y debe completarse tras la pascua con el título de Hijo de Dios.

(4) *Los evangelios de la infancia (Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) vinculan filiación davídica y concepción\* por el Espíritu*. Eso significa que Jesús es Hijo de David sin nacer de la sangre de David, pues la genealogía davídica se debía transmitir por línea paterna (por José). De esa forma, al mismo tiempo que se dice que Jesús es hijo de David se niega esa filiación (en el sentido en que la había propuesto Rom 1,34, al decir que Jesús era hijo de David sólo según la carne). De esa manera, el mesianismo davídico queda asumido y superado, al

integrarse en una experiencia más profunda de vinculación especial y universal con Dios, como supone también el gran discurso de Hch 2,14-36.

Cf. CH. BURGER, *Jesús als Davidsohn*, FRLANT 98, Gotinga 1970; R. H. FULLER, *Fundamentos de Cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962.

## HIJO DE DIOS

(↗ *Jesús, Abba, Señor*). El Antiguo Testamento sabe que el pueblo de Israel es hijo de Dios en el sentido simbólico del término: Dios protege a los israelitas como un padre a su hijo; Israel es mi hijo primogénito, dice Dios en el Éxodo (Ex 4,22); de Egipto llamé a mi hijo, añade el profeta (Os 11,1). También el rey davídico se sabe vinculado a Dios, conforme a una palabra muy repetida en la tradición israelita: «Yo seré para él un padre, él será para mí un hijo» (2 Sm 7,14).

(1) *Salmos reales*. (1) *El Hijo, sacerdote y rey*. Pero el tema básico de la filiación divina se ha situado más bien en un nivel mítico, como han destacado dos salmos de origen probablemente preisraelita, aunque asumidos por la teología sacerdotal y regia de Jerusalén. Uno acentúa el aspecto sacerdotal, otro el regio del Hijo de Dios, aunque ambos se encuentran vinculados. «Oráculo de Yahvé a mi Señor (= Adonai): siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies. Desde Sión extenderá Yahvé el poder de tu cetro, somete en la batalla a tus enemigos. Eres príncipe desde el día de tu nacimiento, en el atrio sagrado (templo) te engendré como rocío, del seno de la aurora. Yahvé lo ha jurado y no se arrepiente: tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec» (Sal 110,1-4). Los fieles de Jerusalén asumen y aplican a su rey un tema oficial de la teología pagana (jebusea): templo de Dios y palacio del rey se unifican; por eso se puede decir que el monarca es un hijo divino, pues nace en el atrio (= resplandor) del templo, añadiendo que le ha engendrado Dios, como al rocío que brota (se condensa) en el momento de la aurora. Dios recibe aquí el nombre israelita de *Yahvé*: al rey se le presenta con el nombre sagrado de *Adonai*, que se suele aplicar al rey divi-

no. Ambos se vinculan, en un espacio común, propio de los dos: el trono y el templo. Está Dios en la altura, sentándose a la vez sobre el trono de Jerusalén (del templo); está el monarca en su palacio de mundo, sentado precisamente a la derecha del sitial de Dios que está en el templo; por eso se puede afirmar que participa del poder divino. Más que monarca político, en sentido moderno, el rey es sacerdote, en la línea de una dinastía que no viene de Aarón (tradición levítica, yahvista) ni de Jesé (ascendencia histórica judía, cf. 1 Sm 16), sino de Melquisedec, rey sagrado de Salem conforme a Gn 13,18-24. Así ha venido a integrarse en un contexto litúrgico cargado de profundo simbolismo este motivo de *teología pagana* dentro de la tradición israelita. Los cristianos (cf. Mc 14,62 par; Hch 2,34; Heb 1,3...) lo aplican de manera misteriosa a Jesús resucitado. A través de este motivo pagano ha entrado en la Biblia israelita la experiencia más profunda de un Dios que nace en medio (al fin) de la historia humana.

(2) *Salmos reales. (2) Hijo rey, hijo guerrero.* «¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos planean cosas vanas? Se alían los reyes del mundo, los príncipes conspiran contra Yahvé y contra su ungió: ¡rompamos sus cadenas, sacudámonos su yugo! El que habita en el cielo sonrío, el Señor (= Adonai) se burla de ellos... Yo mismo he ungió a mi rey en Sión, mi monte santo. Voy a proclamar el decreto de Yahvé. Él me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo: te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra; los gobernarás con cetro de hierro, los quebrarás como jarro de loza...» (Sal 2,1-10). El salmo empieza de improviso. Un observador universal contempla la escena del mundo y se admira. Algo le extraña: no logra comprender por qué se elevan reyes y naciones, atentando contra Dios y su Mesías (cf. Sal 48). Los pueblos de la tierra se elevan contra el signo de Dios (templo, ciudad, montaña). Combaten los pueblos contra el mismo Yahvé y contra su Ungido en una especie de guerra *antiteísta* o *teomaquia*. Pero no son dioses quienes luchan mutuamente, como Marduk y Tiamat en Babilonia o Zeus y Khronos en Grecia. Aquí son hombres, que luchan contra el Dios de Sión y su ungió. Quizá la novedad

mayor del texto está en que ha vinculado a Dios (Yahvé) con su Mesías (el ungió), que es, evidentemente, el rey de la ciudad sagrada a quien el mismo Dios protege. Dios no tiene que luchar, no necesita bajar sobre la arena y combatir a los rebeldes. El Dios del cielo, el verdadero rey supremo (*Adonai*), se mueve y triunfa en otro plano de grandeza. Por eso puede reírse y actuar, sin miedo a las bravatas de los pueblos. Éste es el signo teológico supremo: Dios se define como aquel que puede y quiere revelarse sobre el mundo a través de su hijo y representante, el rey/sacerdote de la ciudad sagrada. Estamos en el centro de una liturgia de coronación. Alguien, posiblemente un sacerdote, evoca las palabras de Dios: *¡he ungió a mi rey en Sión!* Efectivamente lo ha hecho, en medio del silencio de los participantes. Después se eleva con fuerza la voz del recién ungió que anuncia el decreto de Yahvé. Externamente, el hijo de Dios sigue siendo el mismo rey humano; pero ha participado en una ceremonia de iniciación sagrada, ha recibido fuerza grande y desde ahora puede y debe actuar como delegado de Dios sobre la tierra.

(3) *Dios, padre de Jesús. Jesús, hijo de Dios.* Jesús ha invocado a Dios como Padre y se ha sentido a sí mismo como Hijo, de manera que ha venido a entender su camino mesiánico como despliegue y consecuencia de su filiación. Así lo ha entendido la Iglesia, que ha interpretado la vida de Jesús a la luz de los salmos mesiánicos que hablan de un hijo de Dios y a la luz de los textos de elección davídica en los que el hijo de David aparece como Hijo de Dios (Sal 2,7; 89,27; cf. 2 Sm 7,14). Éstos son los momentos en los que se expresa y entiende su filiación. (a) *En el principio está la experiencia de Jesús, que ha llamado a Dios Padre* de un modo intenso y constante. Sólo aquel que se encuentra totalmente abierto hacia los otros, aquel que perdona los pecados, ama a los perdidos, reanima a los enfermos y ofrece a todos una nueva existencia en el amor, sólo aquel cuya vida es victoria sobre el mal de los demonios y ofrenda del reino a los humildes de la tierra, puede acercarse hasta las puertas del misterio, llamando a Dios *¡Abba, Padre!* (cf. Mc 14,36 par; Mt 6,26.32; 11,26-26). Jesús no es Hijo de Dios por sometimiento servil, ni por

extrañeza ante el mundo (como simple visitante que procede de un lejano más allá de cielo), sino por unión de amor y entrega fuerte a la obra salvadora de Dios Padre. (b) *En este contexto han de entenderse los pasajes donde Jesús mismo aparece como Hijo*. Varios han sido recreados por la Iglesia, pero expresan la más honda experiencia de Jesús, la certeza de que vive en comunión de amor profundo con el Padre (cf. Mt 11,26-29). Existen otras conexiones personales muy hondas, bien atestiguadas por la Biblia, y también ellas se aplican de algún modo a Jesús (comunión esponsal, fraternidad, amistad...); pero la más significativa a los ojos de la Biblia es aquella que vincula a un hijo con su padre, en comunicación de amor o vida. Ésta es una conexión culturalmente determinada, tanto en el plano sexual (padre e hijo, no madre e hija) como social (hay un riesgo de patriarcalismo de poder). Jesús (y la Iglesia) han empleado este símbolo para expresar sus relaciones personales de unidad y distinción con lo divino.

(4) *Momentos en que se expresa la filiación de Jesús*. En esta línea podemos indicar algunos momentos de la biografía filial de Jesús, empezando por el final, para rehacer el camino que han seguido las comunidades del Nuevo Testamento. (a) *Jesús, Hijo apocalíptico*. Algunos cristianos antiguos pensaban que Jesús no es todavía Hijo de Dios, sino que lo será al fin de los tiempos: cuando reciba el trono de David, su padre (Lc 1,32-33), cuando vuelva como Hijo del Humano (Mc 14,61-62) y nos libere de la ira que se acerca (1 Tes 1,9-10). Sólo entonces, realizando su función escatológica, se mostrará como verdadero Hijo de Dios: nacerá de su misterio, triunfará del todo. (b) *Jesús, Hijo pascual*. Algunos piensan que Jesús ha sido adoptado (engendrado, constituido) Hijo de Dios en pascua (cf. Rom 1,3-4), realizando desde ella su función liberadora (salvadora) en favor de los humanos. El nacimiento mesiánico-filial de Jesús no es algo simplemente futuro, sino ya sucedido en su resurrección salvadora. (c) *Jesús, Hijo en su vida*. Mc ha contado la historia de Jesús como Hijo de Dios, desde el principio de su vocación (Mc 1,11) hasta el extremo de la muerte (Mc 15,39). En esa línea siguen Mt y Lc, destacando el hecho de que Jesús

ha vivido en diálogo filial de amor con Dios (cf. Mt 11,25-27 par), como indica luego Juan; por eso, ellos sitúan el principio de la filiación divina de Jesús en su mismo nacimiento humano (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). (d) *Jesús, Hijo preexistente*. Quizá desde el comienzo de la Iglesia, las comunidades judeohelenistas han concebido a Jesús como figura preexistente: es Hijo en el misterio original de Dios, haciéndose Hijo en el camino de la historia. Por eso se dice que Dios le ha enviado sobre el mundo (Gal 4,4; Rom 8,3; 8,32; Jn 3,16-17). Jesús no se hace Hijo, sino que lo es desde Dios, en el principio de los tiempos. Éstos son los niveles o momentos fundamentales de la filiación divina de Jesús. Ellos nos muestran que el misterio cristiano no consiste en que Dios tenga un Hijo (de hijos de Dios están llenos los poemas y mitos de los pueblos), ni en el carácter eterno de su engendramiento (de la eternidad intradivina pueden hablar también los mitos), sino en confesar que el Hijo de Dios es el mismo Jesús de Galilea, de manera que contando la historia de Jesús penetramos en el misterio de la comunión divina.

Cf. M. HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia la religión judeohelenista*, Sígueme, Salamanca 1977; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998; M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002.

## HIJO DE HOMBRE 1. Judaísmo

(↗ *apocalíptica*). La construcción *hijo de hombre* empieza siendo una manera de hablar de los hombres, que no se definen por su esencia (alma\* y cuerpo\*), sino por su origen familiar y social, dentro de la propia historia: cada nuevo ser humano es «hijo de...» (*ben, bar, ibn...*) y de esa forma tiene un nombre. Por eso, cada hombre o mujer es un hijo de hombre. En un sentido especial, el término *el hijo de hombre* ha venido a presentarse como figura escatológica\* de la humanidad, no sólo en *1 Hen*, Dn 13 y *4 Esd*, sino de un modo intenso en la tradición de los evangelios, donde el mismo Jesús aparece vinculado a la figura del «Hijo del Hombre», entendido como humanidad escatológica. Para el Nuevo Testamento el texto más significativo e influyente ha sido el

de Daniel. También evocaremos el de 4 *Esd*, por la cercanía que muestra con el Nuevo Testamento. Dejamos a un lado el tema del Hijo del Hombre en el libro de las Parábolas de Henoc, porque los especialistas discuten aún sobre el tiempo de su surgimiento.

(1) *El Hijo de Hombre en las nubes del cielo. Dn 7*. La experiencia del «como Hijo de Hombre» de Dn 7,13 está incluida en la visión de las fieras: «Tuve una visión nocturna. Los cuatro vientos azotaban el océano. Cuatro fieras gigantes salieron del mar, las cuatro distintas. La primera era como un león con alas de águila. La segunda era como un oso medio erguido, con tres costillas en la boca. Después vi otra fiera como un leopardo, con cuatro alas de ave en el lomo. Después una cuarta fiera terrible, espantosa, fortísima. Tenía grandes dientes de hierro con los que comía y descuartizaba... Y tenía una boca que profería insolencias» (cf. Dn 7,2-8). Las fieras marcan el transcurso de la vida humana que ha perdido ya del todo su sentido. Las tres primeras representan los imperios antiguos de la tierra. Los babilonios son el león, los persas el oso, los macedonios el leopardo. En el momento en que escribe Daniel (en torno al 180-170 a.C.) ha surgido la cuarta y más terrible de todas las fieras en la que culmina la cuaternidad perversa. De los cuatro vientos malos de este cosmos provienen las cuatro bestias, que son una expresión de todo el mal del mundo. La perversión o idolatría se demuestra precisamente en el poder destructor de las bestias: conquistan, dominan y rompen todo, sin tener en cuenta la justicia ni la vida de los hombres. Pues bien, Dios viene a desvelarse frente a ellas como creador de humanidad, principio de vida y libertad. El vidente de Daniel 7 sabe que no puede oponerse con armas al poder de lo perverso. Sabe que no existe guerra santa como aquella que están iniciando en ese mismo tiempo los macabeos\*. Los auténticos creyentes no tienen más salida que el sufrimiento y la esperanza. Sufren, pero en medio de su sufrimiento cuentan con un poder más alto: el poder de los sueños de Dios, su visión liberadora. Por eso, nuestro autor sigue mirando: «Después de eso colocaron unos tronos y un Anciano de Días se sentó. Su vestido era blanco como la nieve... Un torrente de

fuego brotaba de él. Miles y miles le servían, millones estaban a sus órdenes. Seguí mirando y en visión nocturna vi venir en las nubes del cielo como un Hijo de Hombre que se acercaba al anciano... y le dieron poder real y dominio. Todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán. Su dominio es eterno, su reino no tiene fin» (cf. Dn 7,9-14). Así aparece el misterio de Dios, que actúa siempre en el fondo de la historia, aunque sólo ahora se manifiesta plenamente. Es el Dios del principio y del fin. Por eso se le llama *Anciano de Días*. Es Dios del cosmos, de forma que domina sobre el fuego y sobre los restantes símbolos de la realidad creada. Pero se desvela sobre todo como Dios de la historia. Por eso se enfrenta desde arriba a la idolatría de las bestias, ratificando el sentido y valor de los hombres fieles, representados por un como Hijo de Hombre. En el principio, Dios creó a los hombres como dueños de sí mismos, para realizarse en fraternidad sobre la historia. Pero la historia de los hombres se ha pervertido, condensada en la figura de las bestias. Por eso, la revelación de Dios para el vidente es como una nueva creación. Surge por fin la verdadera realidad humana, brota sobre el mundo el reino de los hombres.

(2) *Interpretaciones del Hijo del Hombre de Dn 7*. La figura del «como Hijo de Hombre» se ha podido interpretar desde diversas perspectivas simbólicas. (a) Podría haber en su fondo un «nuevo Dios». El Anciano de Días sería el Dios originario, el Dios «El» de los cananeos. El Hijo de Hombre ocuparía el lugar de Baal, Dios nuevo de la victoria sobre el caos. Estaríamos ante la readaptación israelita de un mito pagano. Esta escena evocaría la entronización del joven Dios triunfante. (b) Puede ser el Hombre originario. Otros piensan que en el fondo de esta figura hay un simbolismo que nos vincula con la nueva humanidad, presente más tarde en ciertos textos gnósticos. Hasta ahora no habría existido humanidad verdadera; Dios habría permitido que triunfaran/dominaran los perversos. Llega, por fin, el reino de lo humano. (c) También puede aludir a la «plenitud israelita». Frente a los reinos pervertidos, que culminan en el Cuerno de Insolencias (Antíoco Epífanés), se eleva, por gracia y designo de Dios, el reino de los Santos, es decir, de los israel-

litas que se han mantenido fieles en medio de la prueba, o de los pertenecientes al grupo apocalíptico de Daniel. (d) *Juicio valorativo*. Ninguna de las interpretaciones anteriores ha de verse de manera exclusivista. Puede estar en el fondo el recuerdo de un antiguo mito pagano, recreado de forma mono-teísta, pero ahora el «como Hijo de Hombre» no es un Dios distinto al lado del Anciano de Días. El texto se puede interpretar de forma colectiva, aplicándolo al conjunto del pueblo israelita, como hace Dn 7,15-18. Pero pueden darse también otras interpretaciones: en la línea de las Parábolas de Henoc (1 Hen 37-71), que radicalizan el simbolismo y lo aplican al Henoc celeste (siglo I a.C.), o conforme a la tradición de Jesús, que lo historiciza de forma pascual y lo aplica al Señor resucitado. Estamos ante una imagen poderosa que abre nuevos campos de experiencia. Este hombre que recibe *dominio eterno y reino*, este viviente que llega a la presencia del Anciano de Días, para actuar como delegado suyo sobre el mundo (en lugar de las fieras ya juzgadas e inicialmente destruidas), podrá entenderse como el *pueblo israelita* en su concreción histórica o como un tipo de *humanidad celeste* que debe revelarse (los cristianos dirán que es Jesucristo). Sea como fuere, este pasaje de Dn 7, leído en sí mismo o en su interpretación cristiana (cf. Mt 24,27-44; 25,31; 26,64 par), constituye uno de los textos primordiales de la revelación bíblica. Idolatría es el poder divinizado de este mundo. Dios auténtico es sólo aquel que nos ayuda a realizarnos verdaderamente como humanos, en libertad, en gracia, en esperanza.

(3) *Cuarto Esdras*. Éste es un libro de gran densidad teológica, escrito después de la caída de Jerusalén (tras el 70 d.C.) por un autor judío de tendencia apocalíptica. Es un texto que ha sido recreado y transmitido por cristianos, a través de la traducción latina, conservada y editada en la Vulgata. Sin embargo, sus partes centrales pueden ser y son estrictamente judías. Lo más importante es que en ellas se define al Hijo del Hombre como Hijo de Dios, recuperando así, en clave apocalíptica, elementos del mesianismo judío que aparecen en los salmos. La escena es como sigue: el vidente mira y descubre en las nubes del cielo a un *Hombre (ip-*

*se homo)* que vence a los enemigos que le atacaban y que después reúne en torno a sí a una multitud pacífica que le sigue (4 Esd 13,1-12). Se trata, evidentemente, del Mesías apocalíptico que aparece ya en la tradición de Daniel. La novedad es que *Ese Hombre* aparece ahora como *Hijo*: «Y cuando se realicen y sucedan estos signos que antes te he mostrado, se revelará mi Hijo [*Filius meus*] al que viste como varón que ascendía. Y cuando todas las gentes oigan su voz dejará cada uno su región y la guerra en que combatían unos contra otros, y se reunirán en una multitud innumerable, para venir y derrotarle [a mi Hijo]. Pero él estará en pie sobre la cumbre del monte Sión... y mi Hijo echará en cara a las gentes sus impiedades... y destruirá a las gentes sin fatiga... Y la otra multitud que viste acercándose a él son las nueve tribus que fueron exiliadas en tiempos de Josías...» (4 Esd 13,32-39). Se ha dicho, con cierta frecuencia, que este pasaje puede ser una interpolación cristiana, porque ha entendido al portador de salvación apocalíptica como Hijo de Dios, pero esta interpretación resulta innecesaria, pues el Mesías de David aparece en diversos lugares del judaísmo como Hijo de Dios.

Cf. F. H. BORSCH, *The son of Man in Myth and History*, SCM, Londres 1967; T. W. MANSON, «The son of man in Daniel, Enoch and the Gospels», en *Studies in the gospels and epistles*, Westminster, Filadelfia 1962; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975, 376-490.

## HIGO DE HOMBRE

### 2. Nuevo Testamento

(> *Hijo de Dios, Mesías*). El Evangelio ha vinculado a Jesús con un *Hijo de Hombre* (o Hijo del Humano). Muchos han pensado que ese símbolo (o título) de tipo apocalíptico es contrario al Evangelio: aludiría a un personaje sobrenatural, venido de arriba (desde fuera) para imponerse sobre el mundo. Jesús habría anunciado un Reino de tipo existencial (de fidelidad personal); sólo la Iglesia hablaría del Hijo de humano.

(1) *Tres contextos*. La temática del Hijo de Hombre resulta compleja y todo nos permite suponer que Jesús mismo ha empleado este símbolo al hablar de su misión y lo ha podido hacer en tres contextos: (a) *Jesús se presenta co-*

mo Hijo de Hombre para destacar su condición humana. Dentro de un mundo y contexto lleno de agentes sobrenaturales (ángeles, profetas que reviven) o de títulos de honor (sacerdotes, hijos de grandes familias, rabinos...), no ha buscado más grandeza, ni excelencia o título que ser hombre (hijo de humano). Ésta es su condición, su autoridad, su signo distintivo: un ser humano, simple mortal que come y bebe (Mt 11,19; Lc 7,34), caminando como huésped y peregrino sobre un mundo donde no tiene propiedad ni capital ni una piedra propia donde reclinar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58). Por eso no puede apelar a los honores que definen la cultura de su tiempo, ni a la seguridad y poder que afirma y enraíza al hombre sobre el mundo, como los reyes o grandes de la tierra. En este contexto se puede afirmar que no tiene más padre ni madre que la humanidad. Pero, al mismo tiempo, por la paradoja suprema de la creación, él proviene de Dios y ejerce la autoridad suprema de lo humano: perdona los pecados, sin necesidad de sacerdocio o templo (Mc 2,10); es mayor que el sábado (Mc 2,28)... Al presentarse así, no ha querido separarse de otros (varones o mujeres), sino incluirse entre ellos, descubriendo y resaltando su dignidad. (b) *Al llamarse Hijo de Hombre, Jesús ha puesto de relieve su condición de servidor sufriente.* La tradición hablaba de un Hijo de Hombre futuro, que vendrá en gloria y recibirá el dominio sobre las naciones, de forma que todas deberán obedecerle (cf. Dn 7,27). Pues bien, en contra de eso, Jesús se ha presentado como Hijo de Hombre que vive a favor de los demás, en gesto gratuito de regalo (él mismo da su vida) y de forma dolorosa de pasión, pues se la quitan y le matan (cf. Mc 10,45; Mt 20,28). En este contexto, desarrollando una intuición histórica fundamental, la tradición de Marcos ha recogido tres pasajes principales donde Jesús se presenta como Hijo de Hombre que será entregado por el Reino: no ha venido a matar ni a conquistar por la fuerza a los demás, sino a dejarse matar por los violentos, mostrando así el rostro poderosamente débil de Dios, que funda la creación sobre su propia entrega y sufrimiento, abriendo un camino de resurrección (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par). (c) *Jesús habría anunciado la*

*venida de un Hijo de Hombre glorioso,* en la línea de las tradiciones dominantes de Dn 7, de 1 Henoc 37-72 y de 4 Esdras 14. Sólo partiendo de los datos anteriores (es un simple ser humano que entrega la vida por el Reino) ha podido anunciar la llegada del Hombre completo, que alcanza en la tierra su plenitud humana (hoy se diría su *uto-pía*), viniendo, al mismo tiempo, del cielo, como don de Dios. Dentro de la tradición israelita, ese signo quedaba indeterminado, conforme a su propia dinámica interior, de manera que podía recibir rasgos distintos: Dn 7 lo identificaba con la culminación del pueblo de Israel; 1 Henoc 37-72 lo entiende como personaje sobrehumano, que vive escondido en su altura y bajará en su día a realizar la obra final; 4 Esd 14 lo presenta como gran guerrero de la lucha final de la historia. Jesús lo ha visto como el Hombre nuevo, aquel en quien culmina la obra creadora de Dios, toda la historia de la tierra, conforme a su propio anuncio de Reino.

(2) *Jesús y el Hijo del Hombre.* Muchos han pensado que los textos más antiguos son los que anuncian la venida y la obra final del Hijo del Hombre en el juicio (grupo c). Los que describen su pasión (grupo a) serían profecías *ex eventu*. Los que evocan su poder (grupo a) aplicarían a la vida humana su función escatológica. Pero es muy posible que las cosas sean más complejas y que el mismo Jesús haya vinculado simbólicamente los diversos planos. Ciertamente, Jesús fue un profeta que anunciaba la llegada del Reino y que se presentaba a sí mismo simplemente como un hombre (en la línea de los textos del grupo a). Desde una perspectiva apocalíptica judía, él podía anunciar la llegada de un hombre nuevo, un Hijo del Hombre que vendrá en las nubes para realizar su acción liberadora. En medio de todo eso se ha situado su camino de muerte y es muy probable que Jesús no haya vinculado de un modo más estricto los rasgos y momentos de ese simbolismo del hombre que viene. Eso lo ha hecho la Iglesia, que ha identificado a Jesús con el hombre sufriente (grupo b) y con el hombre escatológico (grupo c). Desde ahora, la figura del Hijo del Hombre remite siempre a Jesús de Galilea. Ésta es la novedad y/o paradoja cristiana: Dios no se revela por ninguna idea o ley, símbolo o na-

ción (como podía suceder en el judaísmo), sino en la vida y mensaje de un humano, dentro de la historia. Cuando Dios se expresa totalmente no surge un ángel o monstruo, un héroe mitológico o un soldado vengador, sino un ser humano: Jesús de Galilea. Lógicamente, dentro de la Iglesia, el signo apocalíptico del Hijo del Humano se aplica pronto a los momentos principales de Jesús: muerte/resurrección (textos grupo b) y función liberadora (textos grupo a). Habiendo dado su vida por los otros, Jesús puede aparecer en cierto estrato de la tradición cristiana como preexistente, vinculando así principio y meta de la creación de Dios, como ha visto Pablo, cuando interpreta a Jesús como el humano, relacionándolo con el Adam primero y último (cf. 1 Cor 15,42-48; Rom 5), en una línea que Filón Alejandrino había explorado en perspectiva helenista.

(3) *Interpretaciones*. Los diversos intentos de interpretar el sentido histórico y teológico de Jesús como Hijo del Hombre constituyen uno de los capítulos más impresionantes de la exégesis del siglo XX. (a) *Postura clásica (protestantismo ortodoxo)*. Los autores de tipo más tradicional piensan que Jesús se interpretó a sí mismo como Hijo del Hombre, uniendo en su vida los rasgos gloriosos del Hombre de Dn 7 con los rasgos dolientes del Siervo de Yahvé del Segundo Isafas. Oponiéndose a las identificaciones políticas de quienes empleaban la violencia para preparar la llegada del reino de Dios, Jesús asumió el camino del Siervo, vinculando en su propia vida los rasgos de gloria y sufrimiento del Hijo del Hombre, que en el fondo es el mismo Hijo de Dios. Eso significa que Jesús ha sido Siervo (Hijo de Hombre sufriente) para poder convertirse en Hijo del Humano, Hombre glorioso, que vendrá al final en las nubes del cielo, ofreciendo salvación a sus seguidores, conforme a la visión de Dn 7. (b) *Postura crítica (protestantismo liberal)*: Muchos estudiosos de la historia de las formas, sobre todo en la línea de R. Bultmann, piensan que Jesús no ha tenido conciencia mesiánica clara y entienden los textos que así lo suponen como reflexión teológica de la comunidad cristiana. La misión de Jesús habría sido proclamar el Reino y suscitar la paz entre los hombres, sin identificarse con la figura mitológico-

teológica del Hijo de Hombre (cosa que hará la comunidad pospascual). En esta perspectiva pueden distinguirse dos líneas: una, de tipo más «mitológico», afirma que Jesús anunció de hecho la llegada de un Hijo de Hombre celeste, que resolvería todos los problemas actuales del mundo; otra línea, de tipo más radical, afirma que Jesús no habló nunca del Hijo del Hombre, sino sólo del Reino que llega, es decir, de la nueva humanidad. Por eso, todos los textos que presentan al Hijo del Hombre son recreaciones mitológicas de la Iglesia, que ha situado el mensaje existencial de Jesús en el contexto apocalíptico de su tiempo, reelaborando así las figuras y símbolos de Dn 7,1, 1 Hen 37-71 y 4 Esd 13. (c) *Lectura crítica*. La última de las posturas que hemos destacado es la más sugerente. Según ella, Jesús fue un maestro de sabiduría divina, portador del reino de Dios, promotor de humanidad, profeta donde viene a culminar el conocimiento de la historia. Su misión de Reino le ha ocupado de manera que no ha tenido tiempo ni lugar psicológico para ocuparse de su identidad personal. Ha estado lleno de Dios, ha querido ayudar a los hombres, de tal forma que no ha podido ni querido evocar signos mitológicos. Jesús habría sido, según eso, el primer ilustrado existencial de la historia de Occidente, promotor de una sabiduría perfecta, centrada en el misterio de Dios y la libertad humana. No se ocupó de sí mismo, ni quiso definir su función; se ocupó de Dios y del bien de los hombres. Conforme a esta visión, Jesús ha sido sólo un mensajero del Reino, voz que anuncia el don de Dios sobre la tierra. No se identificó con ninguna tradición escatológica judía, sino que ha sido simplemente un ser humano que pone su palabra y vida al servicio del reino de Dios. Esta visión resulta sugerente, pero no estamos seguros de sus presupuestos: nos parece que Jesús ha podido ser y ha sido, al mismo tiempo, maestro de sabiduría y profeta escatológico, vinculando en su mensaje misterio del Reino e Hijo del Humano. Por otro lado, el hecho de centrarse en Dios y los hombres no impide que él se haya ocupado de sí mismo, sino todo lo contrario; parece lógico que haya interpretado su función a la luz del don de Dios para los humanos. Así queda abierto el tema, del que se están ocupando ac-

tualmente los exegetas comprometidos con búsqueda del Jesús\* histórico.

Cf. M. HOOKER, *The Son of Man in Mark*, SPCK, Londres 1967; B. LINDARS, *Jesus, Son of Man*, SPCK, Londres 1983; J. MATEOS y F. CAMACHO, *El hijo del Hombre*, El Almendro, Córdoba 1996; X. PIKAZA, *Éste es el Hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

## HIJO DE JOSÉ, HIJO DE MARÍA

( $\lambda$  *anunciación, concepción por el Espíritu, genealogía, José, María, madre de Jesús*). El tema de los orígenes de Jesús ha interesado especialmente a los cristianos de origen judío, porque han querido entroncarlo con las promesas de Abrahán y de David. También ha interesado a los cristianos helenistas, que han aceptado el origen judío de Jesús, pero han querido superar sus vinculaciones genealógicas. Desde ahí se entienden algunas formulaciones del Nuevo Testamento.

(1) *Hijo de José*. La tradición presenta a Jesús como «hijo del carpintero» (Mt 13,55) y como «hijo de José», en textos que evidentemente pueden entenderse en sentido figurado (¡el lector sabe que no es hijo de José!), aunque también pueden tomarse en sentido literal. Los evangelios de la infancia (Mt 1-2 y Lc 1-2) muestran con toda claridad que la paternidad de José ha de tomarse ante todo en sentido adoptivo, aunque ellos, en sí mismos, no se opongan a un tipo de paternidad biológica (que puede suponerse, al menos a nivel externo, en Lc 2,33). Más complejo resulta el tema en el evangelio de Juan. Parece inverosímil que Jn desconozca la tradición del nacimiento virginal de Jesús. Pero él quiere aplicar un tipo de nacimiento como ése a todos los creyentes, «que no nacen de la carne ni de la sangre, ni de la voluntad de varón, sino de Dios» (Jn 1,13). En ese sentido, a los ojos de Jn, todo verdadero nacimiento humano es virginal y todo hombre es hijo de Dios, naciendo, al mismo tiempo, de la carne-sangre-varón. Eso significa que, a su juicio, esos dos niveles de nacimiento de los hombres no pueden excluirse. Así se podría decir de Jesús que nace de Dios, naciendo, al mismo tiempo, en otro plano, de la carne-sangre-varón. En esa línea se podría añadir que Jn ha reaccionado en contra

de las tradiciones de Mt 1-2 y Lc 1-2: Jesús no es Hijo de Dios por haber nacido de un modo virginal (como pueden nacer todos los hombres, en un plano simbólico), sino por ser el Logos-Hijo eterno de Dios (unir Jn 1,1 con Jn 1,14). Por eso puede incluir la palabra de Felipe: «Hemos encontrado a aquel de quien hablaron Moisés en la Ley y los profetas: a Jesús, hijo de José de Nazaret», a lo que responde Natanael: «¿de Nazaret puede surgir algo bueno?» (Jn 1,45-46). En ese mismo contexto se sitúa la pregunta de los que escuchan su sermón sobre el pan de vida, en Cafarnaún de Galilea: «¿No es éste Jesús, el hijo de José? Nosotros conocemos a su padre y a su madre, ¿cómo puede ahora decir "he bajado del cielo"?» (Jn 6,42). Estos temas han sido objeto de discusión entre los primeros cristianos y sus compañeros judíos de Jerusalén, que arguyen: «¿Acaso puede el Cristo venir de Galilea? ¿No dice la Escritura que ha de ser de la estirpe de David y provenir de Belén, la ciudad de David?» (Jn 7,41-42). Ciertamente, esas afirmaciones pueden entenderse en un sentido irónico: un lector que conozca y acepte como punto de partida las interpretaciones de Lc 1-2 y Mt 1-2 puede suponer que Jn ha permitido que todos (Felipe y los judíos de Cafarnaún y Jerusalén) se engañen, pues Jesús no es hijo de José, ni nació en Nazaret de Galilea, sino en Belén. Ésta ha sido la lectura tradicional de la Iglesia. Pero en perspectiva histórica y teológica, el evangelio de Jn podría leerse de otra forma: en un nivel de *carne*, Jesús es hijo de José, de Nazaret, como saben sus amigos (Felipe, Natanael) y sus críticos judíos; pero en un nivel más hondo Jesús es Hijo eterno de Dios.

(2) *Hijo de María*. Disputando Jesús en Nazaret con sus paisanos, éstos preguntan: «¿De dónde le vienen a éste tales cosas? ¿Qué tipo de sabiduría es esta que se le ha dado? ¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanos aquí entre nosotros?» (Mc 6,2-3). Esta afirmación (es el hijo de María) resulta sorprendente. *En el plano histórico* suele decirse que Jesús aparece como Hijo de María porque José (padre físico o adoptivo) había muerto. Pero esta solución resulta por lo menos extraña en contexto israelita. Por eso es normal que algunos hayan pen-



sado que en la base de esa denominación *metronímica* (¡el hijo de María!) se esconde un tipo de origen o nacimiento irregular (virginal, ilegítimo...). Pero eso son conjeturas. Lo cierto es que para dar nombre a Jesús, María ha debido de ser una mujer importante en el recuerdo de la comunidad. En ese contexto debemos añadir que Marcos sólo ha podido llamar a Jesús *el hijo de María* si ella ha sido conocida dentro de su iglesia. Sea como fuere, Marcos acepta el reproche de los nazarenos, y al definir a Jesús desde María está ofreciendo una pista cristológica y mariológica muy honda: la relación de Jesús con su madre rompe el esquema genealógico normal de la familia (que solía definirse desde el padre) y nos abre al misterio de un origen diferente. En ese mismo contexto ha de entenderse la relación de Jesús y de María con los otros hermanos, que aparecen más tarde, de un modo velado, como hijos de María, en el contexto de la muerte de Jesús y de su pascua (Mc 15,40.47; 16,1). Es evidente que Marcos ha dejado abiertos unos caminos de interpretación que siguen pendientes dentro de la Iglesia.

Cf. R. BROWN (ed.), *María en el Nuevo Testamento*, BEB 49, Sígueme, Salamanca 1986; X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1987.

## HISTORIA

(*λ tiempo, narración*). La Biblia es en muchos sentidos un libro de historia, como ponemos de relieve en este diccionario, que hemos subtítuloado «Historia y Palabra». En contra de las religiones místicas o de la interioridad, que descubren a Dios en el misterio interior del alma, la Biblia le descubre en el mismo despliegue de una historia que, para los cristianos, está centrada en Cristo.

(1) *Historia, sentidos*. Algunos han dicho que el descubridor de la identidad y despliegue de la historia ha sido Marx, porque ha formulado algunas de sus posibles líneas de despliegue económico. Pero, en un sentido más extenso, podemos afirmar que los descubridores de la historia han sido griegos y judíos. (a) *Historia profana*. Ha sido fijada y estudiada por los grandes clásicos griegos; pero ellos tienden a interpretarla en la línea de un eterno retorno de la realidad, partiendo, según eso, de esquemas cósmicos, propios de la naturaleza

física. La Biblia, en cambio, supone que la historia tiene un origen, un camino y una meta. Por otra parte, la Biblia ofrece uno de los testimonios históricos más importantes de la humanidad; no existe, que sepamos, ningún otro texto unitario que haya recogido y transmitido con tanta intensidad y fidelidad la memoria de un pueblo, a lo largo de más de dos mil años, en relación con todos los grandes pueblos y culturas de Occidente, de Mesopotamia a Egipto, de Persia a Grecia, de Siria a Roma. En ese sentido hemos querido que en el subtítulo de este diccionario aparezca el término *historia*, unido al de *palabra*, pues ambos constituyen su línea directriz, su esquema básico. (b) *Historia sagrada, historia de la salvación*. Para los creyentes, la historia de la Biblia tiene un sentido salvador, de manera que ella puede presentarse como «teofanía» o manifestación de lo divino. Sobre ese tema se ha dado, a lo largo del siglo XX, una fuerte polémica entre aquellos que han puesto más de relieve el carácter existencial o trascendente de la Biblia, cuyo mensaje se sitúa más allá de la trama de los hechos de la historia (como R. Bultmann o C. H. Dodd), y aquellos que, como O. Cullmann, han puesto de relieve el carácter salvador de la misma historia. El tema sigue abierto, sobre todo desde la perspectiva de la aplicación política y social del mensaje de la Biblia.

(2) *Crítica histórica*. La exégesis bíblica sabe desde sus comienzos que la Biblia tiene un primer sentido «histórico», pues en ella son significativos los hechos (*littera gesta docet*: la letra nos muestra unos hechos...). Pero la crítica histórica propiamente dicha, en sentido científico, nació con la Ilustración, en el siglo XVII-XVIII. A partir de entonces, sobre todo en los siglos XIX y XX, los exegetas han realizado un estudio exhaustivo de los contextos y fuentes históricas de la Biblia, en una línea que actualmente se suele llamar «diacrónica». Ha existido, ciertamente, un riesgo de racionalismo, que consiste en identificar lo verdadero con lo que puede explicarse y demostrarse con argumentos históricos de tipo objetivista. Hoy sabemos que la historia tiene niveles y matices diferentes y que ella no puede confundirse con unos presupuestos racionales propios de la modernidad. Pero, dicho eso, podemos y de-

bemos añadir que el conocimiento histórico de personajes y contextos culturales nos ha capacitado para valorar mucho mejor los temas y el mensaje de la Biblia. En esa línea, la crítica histórica nos sirve para situar y entender mejor al mismo Jesucristo. Por otra parte, el sentido histórico de la Biblia sólo puede expresarse a través de una interpretación también histórica, es decir, práctica, en la línea de una «liberación» o transformación social. La crítica histórica desborda el nivel de la ortodoxia y sitúa a los lectores de la Biblia ante la exigencia de una «ortopraxis» o transformación humana. En ese sentido, la Biblia puede tomarse como un manual de creatividad histórica y de transformación social de la humanidad, sea en la línea judía, sea en la línea cristiana.

Cf. R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; Ch. H. DODD, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1997; M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1985; K. JASPERS, *El origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1981; K. LÖWITZ, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973; W. PANNENBERG (ed.), *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1975; J. RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972; P. TRIGO, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Paulinas, Madrid 1988.

## HOD

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea que significa «cimiento, fundamento, base de una estatua o de una edificación o estructura» (cf. Ez 13,14; Ex 29,12). Esta palabra ha tomado importancia en el pensamiento hebreo porque ha sido convertida por la *Cábala* en la expresión de la novena de las *sefirot*\* en la que culmina de algún modo el orden cósmico entendido como hermosura y belleza (en sentido corporal), pero también como dignidad y gloria (en el plano personal, social, teológico). Aparece frecuentemente como un atributo de Dios. Está vinculada a la alegría, al gozo de la presencia. La *Cábala* ha interpretado a *Hod* como expresión de la armonía cósmica, vinculada a la limitación de la realidad, en relación con *Netzaj*\*, que es la infinitud cósmica. De esa forma, las *sefirot* séptima y octava (*Netzaj* y *Hod*) vienen a presentarse como poderes opuestos, que se limitan y completan, en el plano cósmico (como

hacen *Hesed*\* y *Din* en el plano más moral). Por eso decimos que *Hod* es el aspecto limitado y concreto de la belleza, que se expresa dentro de la inmensidad cósmica. De su unión con la *Netzaj* proviene *Yesod*\*, que es la síntesis cósmica.

## HOKHMAH

(↗ *Cábala, sabiduría*). Significa en hebreo «sabiduría» y es una de las palabras más empleadas para designar no solamente el conocimiento profundo de los hombres, sino, sobre todo, el conocimiento creador de Dios, tal como se expresa de manera particular en los «libros sapienciales». Para los cristianos, la *Hokhmah* se identifica con el mismo Jesús, que es «sabiduría (en griego *sophia*\*) de Dios». Pues bien, la *Cábala* medieval de los siglos XI-XIII ha desarrollado el sentido de la *Hokhmah*, entendida como prototipo espiritual y supracognoscitivo de todo lo que existe. La corona o irradiación de la gloria masculina de Dios (*Kether*) se expresa a través de la *Hokhmah*, que es como su hondura femenina y engendradora, aunque a veces estos dos atributos se toman de un modo inverso, de manera que *Kether*\* (poder informe) aparece como femenina y *Hokhma* (sabiduría organizadora) aparece como masculina. En uno y otro caso, *Hokhmah* es la fuerza originaria del proceso creativo, porque Dios «lo ha hecho todo con *Hokhmah*» (Sal 104,24). La tradición cabalista ha interpretado desde esa base la palabra *principio* del Génesis: «En el principio [es decir, por la *Hokhmah*] Dios creó...». Todo lo que existe es, por tanto, sabiduría de Dios, inseparable de la *Binah*\*, que constituye el otro lado de la *Hokhmah*.

## HOLOCAUSTO

(↗ *sacrificios*). La palabra griega *holocausto*, que significa «quemado del todo» (en hebreo *olah*), evoca los sacrificios en los que la víctima se ofrecía sólo a Dios, quemándola íntegramente, sin comerla. En griego se puede decir también *holokarpoma*, indicando así que se ofrece a Dios todo el fruto o carne del animal. El primero y más significativo de los holocaustos de la Biblia aparece en la historia de Noé, tras el diluvio: «Noé construyó un altar a Yahvé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras ofreció holo-

caustos [en hebreo 'olot, en griego *holokarpôseis*] en el altar. *Yahvé* olió el aroma aplacador y dijo en su corazón: Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del ser humano, porque los deseos del corazón humano son malos desde su juventud, pero no volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho. Mientras dure la tierra, no cesarán siembra y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche» (Gn 8,20-22). El texto fundamenta la celebración de sacrificios: supone que Noé, el nuevo ser humano que vive tras el diluvio, está lleno de deseos malos (Gn 8,21), pero desde su maldad ofrece en holocausto vida y sangre de animales puros, reconociendo así la grandeza de Dios y aplacándole con sus dones. Por su parte, *Yahvé* se compromete a no matarle, fundando así la paz en la tierra. El proceso de la salvación se había iniciado como un gesto ecológico, de fraternidad con los animales a los que Noé ha guardado con él en el diluvio. Pero después tiene que ofrecer algunos de esos animales, en sacrificio total, para Dios. Evidentemente, se ha roto la armonía paradisiaca entre hombres, animales y Dios. Vivimos en un mundo en el que parece que sólo se puede mantener la armonía del conjunto a través de holocaustos. Ese nombre ha vuelto a recibir una terrible actualidad al aplicarse a la *So'a* o gran devastación de los judíos bajo el régimen nazi (1939-1945).

Cf. E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002.

## HOMBRE Polvo y aliento de Dios

(*↗ mujer, Eva, varón y mujer, antropología*). La Biblia supone que el hombre no es divino en sí mismo, sino que ha sido creado por Dios. «Entonces *Yahvé* Dios formó al hombre (*adam*) del polvo de la tierra (*adamah*), sopló en su nariz aliento de vida y el hombre fue un alma viviente» (Gn 2,7). El texto no habla de barro, que es ya tierra mojada, bañada de agua, tampoco de humus, que es tierra húmeda de la que proviene, en latín, la palabra *humano*, sino de polvo de la estepa dura, sin agua. Es evidente que para modelar ese polvo Dios ha tenido que «humedecerlo», con un tipo de lluvia siempre excepcional sobre el desierto de la estepa. Sopló en su nariz aliento o respiración de vida (*nesh-*

*mat hayyim*). El verso anterior (Gn 2,6) aseguraba que de la tierra subía un vapor (*'ed*). Pero el hombre no ha nacido de ese vapor o respiración cósmica, sino de un aliento superior, propio de Dios. No nace por generación espontánea, sino por el soplo de Dios, que le da su propia vida, elevándole del suelo, para que habite en una dimensión de libertad, de conducta responsable, de palabra. La Vida en sí misma pertenece a *Yahvé*, que es el Dios Viviente (*Elohim Hayyim*). Pero el hombre es un alma viviente (*nephesh hayya*). Esta palabra (*nephesh*, alma) no se emplea aquí en sentido filosófico (para distinguirla del cuerpo), sino como expresión de todo el ser humano. También los animales son alma, pero no son vivientes, no son imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26). En sentido profundo, entre los seres de la creación, sólo el hombre «vive», porque sólo él ha recibido el aliento de Dios, apareciendo así como una especie de mezcla viviente: dura tierra y gracia (aliento) de Dios. Contra todo racionalismo, este pasaje eleva la certeza de que el hombre vive en el aliento de Dios. En un primer momento sólo había Dios y mundo, poder creador y tierra seca. Pero Dios ha sacado al hombre de la tierra y le ha infundido su aliento, para que sea representante del mundo ante Dios (*adam* de *adamah*) y delegado de Dios ante el mundo (alma que vive). Ésta es la paradoja. El hombre es *polvo de estepa*, arcilloso de la arcilla, al que Dios ha modelado como barro (enviando por tanto la lluvia) y ha soplado, dándole su *aliento*. Por eso, siendo tierra, está inmerso en la vida o respiración de Dios, en el «espíritu» divino. Científicos y filósofos pueden hablar de una emergencia o autotranscendimiento del mundo y de la vida animal que se elevan, suscitando al hombre. En este contexto ha descubierto y presentado la Biblia el aliento de Dios.

Cf. M. NAVARRO, *Barro y aliento*, Paulinas, Madrid 1993; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.

## HOMOSEXUALIDAD

(*↗ hombre, mujer, pena de muerte*). La Biblia ha condenado en general la homosexualidad (en el Antiguo Testamento la masculina), por considerar

que va en contra de un orden querido por Dios y expresado en la unión del hombre y la mujer, tal como aparece en Gn 2-3. Esa condena se expresa en tres contextos principales y debe ser interpretada desde el conjunto de la revelación bíblica.

(1) *Grandes relatos simbólicos.* Dos pasajes básicos sitúan y condenan la homosexualidad en un contexto de polémica, en un caso contra los cananeos de la hoya del mar Muerto (Gn 19,1-19), en otro contra una ciudad de la tribu de Benjamín (Jc 19). En el primer caso se trata del «crimen» de los sodomitas, que quieren acostarse con los «hombres» (= ángeles) que han venido a visitar a Lot (Gn 19,5), suscitando la ira de Dios, que destruye su ciudad (Sodoma); de aquí ha surgido el nombre «sodomía, sodomitas», que vincula un tipo de violencia homosexual con el pecado mítico de los habitantes de Sodoma. En el otro caso se trata del «crimen» de los habitantes de Guibeá de Benjamín, que quieren acostarse por la fuerza con un levita que pasa por su ciudad, para así humillarle; pero el levita se defiende y, en vez de dejarse violar personalmente, entrega en manos de los violadores a su concubina (en realidad, una esposa con autonomía jurídica), iniciándose así una serie de venganzas y violencias que llenan la parte final del libro de los Jueces (Jc 19-21). En ambos relatos se supone que la homosexualidad va en contra de un orden de Dios; pero lo que el texto condena de un modo directo no es la homosexualidad en sí, sino un tipo de violencia que podría relacionarse con ella, una violencia dirigida en un caso hacia los hombres-ángeles y en el otro hacia un levita.

(2) *Las leyes contra la homosexualidad* están contenidas en el Código de la Santidad, del libro del Levítico. Una ley condena taxativamente la homosexualidad masculina: «no te acostarás con varón como con mujer; es una abominación» (Lv 18,22). Otra impone la pena de muerte sobre los homosexuales: «Si alguien se acuesta con otro hombre como se hace con una mujer, ambos cometen una abominación; son reos de muerte; sobre ellos caerá su sangre» (Lv 20,13). Se trata de leyes sacrales, que han de ser entendidas desde la visión especial de la pureza-santidad que desarrolla el Levítico, en un

contexto sacerdotal que está marcado por los tabúes de la distinción y por las impurezas rituales vinculadas al mundo de lo sexual. Quien quiera traducir y aplicar directamente esas leyes en el contexto actual (siglo XXI), sin tener en cuenta su trasfondo antropológico, tendrá que asumir y aplicar también el resto de las leyes del Levítico, tanto en lo referente a los sacrificios de animales como en los tabúes de sangre, en la distinción de animales puros e impuros y en las diversas enfermedades y manchas, que suelen interpretarse como lepra. Nadie que yo sepa aboga por una interpretación literal del Levítico, a no ser en algunos círculos «religiosos» del judaísmo. El tema de la homosexualidad puede y debe plantearse hoy desde unas perspectivas antropológicas y teológicas distintas, de manera que no tiene sentido el mantener a la letra las antiguas costumbres israelitas. Sólo de esa forma hacemos justicia a los principios jurídicos, por otro lado ejemplar, del mismo Levítico.

(3) *Interpretación de Pablo.* Más cercano a nosotros, pero igualmente ajeno a nuestra cultura y necesitado de explicación, es el argumento de Pablo, cuando habla del pecado de los «gentiles» que, al adorar a los ídolos, han caído en manos de sus propias perversiones (Rom 1,18-31). No se trata de un texto normativo ni legal, en línea de Evangelio, sino de una lectura retórica y apocalíptica de la situación del mundo pagano (de la humanidad) que aparece envuelta en pecado ante el Dios de la fe y de la gracia de Cristo. La condena de Pablo puede dividirse en tres partes: una de tipo más personal-individual (Rom 1,21-23), otra más personal-sexual (Rom 1,24-27) y otra más social (Rom 1,28-31). Siguiendo algunas tablas morales de su tiempo, Pablo ha querido presentar un repabulario de los grandes males de la sociedad de su entorno, que se fundan a su juicio en el rechazo de Dios, que se despliega y expande en forma de «talión teológico». Ésta es la raíz de su argumento: allí donde los hombres han abandonado a Dios, Dios les abandona en manos de su propia perversión, como muestra el caso de la condena de la homosexualidad: «Pretendiendo ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes de hombres corruptibles, de aves, de cua-

drúpedos y de reptiles... Por eso Dios los entregó a pasiones vergonzosas, pues aun sus mujeres cambiaron las relaciones naturales por las que van contra la naturaleza. Del mismo modo también los hombres, dejando la relación natural con la mujer, se encendieron en su lascivia unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío. Como ellos no quisieron tener en cuenta a Dios, Dios los entregó a una mente depravada, para hacer cosas que no deben» (Rom 1,22-23.25-28; en esa línea, cf. 1 Tim 1,10). Éste no es un texto de ley moral, que ha de imponerse por la fuerza sobre los culpables, sino de constatación apocalíptica. Pablo no dice lo que las cosas deben ser, sino lo que son, desde la perspectiva de un juicio escatológico del judaísmo de su tiempo. Pablo, un judío celoso, se muestra horrorizado ante lo que, en ese contexto, constituye la perversión sexual grecorromana, expresada en formas de homosexualidad no sólo masculina (como la que condenaba el Antiguo Testamento), sino también femenina, poniendo ya en paralelo las afirmaciones sobre los dos sexos. Las afirmaciones concretas de Pablo son retóricas y exageradas, pues el mundo grecorromano tenía otros valores que él, en este caso, escribiendo desde una perspectiva apocalíptica, no ha destacado. Por otra parte, mirado desde nuestro contexto cultural y leído fuera del ámbito retórico de Pablo, éste es un texto difícil de aceptar al pie de la letra, pues refleja unas condiciones sociales y religiosas muy distintas de las nuestras. A pesar de ello, el principio y sentido básico de la argumentación paulina nos sigue pareciendo valioso, siempre que tengamos en cuenta algunas observaciones.

(4) *Homosexualidad y diferencia*. Pablo vincula la homosexualidad con la negación de la «diferencia» de Dios, que constituye, a su juicio, la clave de todo el orden humano. Allí donde el hombre niega la «alteridad radical» de Dios y lo identifica con una realidad de este mundo (idolatría) se cierra en sí mismo y corre el riesgo de volverse incapaz de aceptar las diferencias personales y sociales, la separación de las distintas realidades, mezclando así las cosas, de una forma que para un judío,

educado en las distinciones de lo puro e impuro (en animales y alimentos), constituye algo escandaloso. El Dios de Pablo marca las identidades, mantiene la alteridad, la distancia, la tensión por lo diferente. Por eso, allí donde hombres y mujeres se cierran en un mundo divinizado (de nuevo la idolatría) ellos se vuelven incapaces de amarse como distintos, pues no pueden ya apoyarse en el Dios que es diferente, que es el Otro, el Infinito.

(5) *Homosexualidad y ley*. Pablo condena la homosexualidad si es que ella aparece como expresión de un amor-de-ley, que no arranca al hombre (varón o mujer) de su egoísmo, sino que le cierra en un plano de talión, de manera que cada uno se busca a sí mismo en el otro, sin salir de sí, sin experimentar la alteridad como gracia. Por eso, cuando Pablo se refiere a la homosexualidad está hablando en el fondo de un tipo de autoerotismo, es decir, de unión sin distancia personal, sin aceptación de la alteridad, es decir, de una unión que rompe todas las diferencias, convirtiéndose en utilización de unos por otros. Pues bien, al situarse en ese nivel, Pablo está planteando un tema que es mucho mayor que el de la homosexualidad como tal (entendida en plano físico, biológico); está planteando el tema del erotismo sin distancia personal, como una forma de buscarse uno a sí mismo cuando se relaciona con los demás. Pues bien, el tipo de unión que Pablo está condenando puede darse no sólo en las relaciones homosexuales, sino también en las heterosexuales.

(6) *Homosexualidad y gracia*. La homosexualidad se opone al Evangelio si es que niega el valor de la alteridad (del otro) y destruye por tanto la gracia. Sólo así se puede afirmar que ella es pecado, vinculándola con los otros dos «pecados» que Pablo condena en Rom 1,19-20 (egoísmo personal) y Rom 1,28-31 (lucha de todos contra todos). Lo que Pablo condena al hablar de la homosexualidad es la actitud de aquellos que sólo se buscan a sí mismos en los otros y la violencia de aquellos que al buscarse a sí mismos en los otros están combatiendo y negando todo lo que es distinto de ellos. Entendido de esa forma, su argumento, expresado con la retórica apocalíptica de su entorno, se dirige por igual contra todos los hombres y mujeres (homosexuales o

no) que niegan la gracia del amor, es decir, la gracia de la salvación de Dios. El tema resulta complejo en el plano psicológico y social, de manera que es difícil ofrecer unas respuestas que sirvan para todos. Pero el intento de condenar toda forma de homosexualidad física desde la antropología bíblica y en especial desde Rom 1,24-27 (donde se asume y culmina para los cristianos lo que dice el Antiguo Testamento sobre el tema) carece de sentido y acaba siendo contrario al argumento de Pablo. Condenar la homosexualidad por ley implica caer en la peor de las leyes que Pablo ha querido superar en todo su evangelio. Lo que Pablo está intentando potenciar, de un modo retórico, es la posibilidad de abrirse al otro en cuanto distinto, de tal forma que el amor no sea encerramiento en uno mismo (utilizando así al otro con violencia, para egoísmo propio, sea o no del mismo sexo), sino apertura a la diferencia interpersonal gratuita, en un camino en el que Dios puede revelarse como el Otro, el gran Distinto.

(7) *¿Homosexualidad evangélica?* Por eso, si mantienen y desarrollan el principio y experiencia de la alteridad gratuita, muchas uniones homosexuales pueden ser y son más evangélicas (más paulinas) que aquellas uniones heterosexuales en las que cada uno se busca a sí mismo en el otro, e incluso en los hijos. Partiendo de estos principios se podría elaborar también una antropología del celibato\* paulino (cf. 1 Cor 7), poniendo de relieve que la vida del célibe sólo tiene valor cristiano en la medida en que aparece como posibilidad de apertura a los demás en cuanto distintos (personales) y al Dios que es principio de toda alteridad amorosa. Allí donde el celibato es básicamente expresión de clausura en sí mismo (de autoerotismo más o menos espiritualizado) va en contra del ideal cristiano. En ese sentido, el celibato cristiano como trascendimiento positivo (no de simple negación) del amor intersexual puede vincularse a un tipo de homosexualidad que no se entienda sólo como pura negación de alteridad sexual, sino como búsqueda de otros tipos de comunicación personal y gratificante con los otros.

(8) *Amor como gracia. El contexto paulino.* El problema no está por tanto en el género de aquellos que se aman,

sino en la forma de relación personal que establezcan, en línea de alteridad, de manera que nadie se busque a sí mismo en el otro, sino que busque y encuentre al otro como distinto y así en el otro, con el otro, pueda compartir la vida como gracia, superando las diversas formas de imposición y dominio económico, social y personal que Pablo entiende como idolatría o negación de Dios. Con esto no se resuelven todos los problemas, pero pueden plantearse mejor, situándolos en un contexto cristiano, de gracia. Por eso, todo lo que Pablo dice en Rom 1 sobre la homosexualidad ha de reinterpretarse desde lo que va diciendo en Rom 1-3 (pecado universal) y desde lo que dice sobre el pecado y la gracia de Dios, a lo largo de la carta a los Romanos. La «condena» de la homosexualidad grecorromana de Rom 1 forma parte del argumento retórico de Rom 2, donde Pablo condena la «no homosexualidad egoísta» de aquellos judíos que condenan a los grecorromanos, situándose en un nivel más duro de egoísmo y falta de gracia. En uno y otro caso, Pablo ha querido superar el nivel de la ley, para situar todas las acciones y la vida de los hombres sobre un plano nuevo de gracia (cf. Rom 3,1-31), donde todo queda redimido por el amor de Cristo. Por eso, entender esa condena de la homosexualidad de un modo objetivista, como algo ya resuelto al comienzo de la carta, olvidando que se trata de un argumento retórico, que se invierte y recrea a través del desarrollo y, sobre todo, al final del espléndido despliegue de gracia y amor que ofrece Romanos (culminando en Rom 12-13), significa negarse a entender a Pablo. Leído así, el discurso de Pablo concuerda con el Sermón de la Montaña, donde Jesús no condena la homosexualidad, sino que se sitúa por encima de ella, abriendo unos caminos de amor en gratuidad, que valen tanto para varones como para mujeres, para homosexuales como para heterosexuales.

(9) *Un tema abierto.* Siguen planteadas muchas cuestiones, sobre todo en un plano psicológico y sociológico, sin que los cristianos queramos imponer a la sociedad unas formas objetivas de conducta sexual que, por otra parte, no derivan del conjunto de la Biblia, recatemente entendida, ni de la vida y mensaje de Jesús, ni del evangelio de la

gracia de Pablo. Tanto la homosexualidad como la heterosexualidad suscitan problemas difíciles de resolver de un modo objetivo (¿para qué resolverlos en ese plano?) y es posible que en algunos casos las uniones homosexuales resulten más complejas y difíciles que las heterosexuales, sobre todo en relación con la adopción y educación de los hijos (pues puede faltar la diferencia y complementariedad de la figura paterna y materna). De todas formas, en muchos casos, precisamente esa misma dificultad, con la problemática social de fondo, puede hacer que las uniones (matrimonios) homosexuales pongan mejor de relieve algunos rasgos de gratuidad y alteridad personal que Pablo ha destacado en Rom 1,18-31 y en el conjunto de su carta a los Romanos. Porque en el fondo, desde el Evangelio, puede y debe superarse un tipo de diferencia entre el varón y la mujer (cf. Gal 3,28), siempre que se acentúe y promueva la diferencia y alteridad mayor que existe entre ellos como personas, al servicio del encuentro gratuito. Desde esa base, queremos añadir que nos parece fuera de sentido (exegéticamente falso y cristianamente equivocado) el intento de aquellos que quieren negar a los homosexuales el acceso a los ministerios de la Iglesia, reservándolos sólo para los célibes. En este campo, el magisterio ordinario de la Iglesia romana está tomando un camino muy discutible.

Cf. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'Épître aux Romains*, Seuil, París 1991; J. ALISON, *Una fe más allá del resentimiento. Fragmentos católicos en clave gay*, Herder, Barcelona 2003; M. BORG, «Homosexuality and the New Testament», *Bible Review* 10 (1994) 20-54; N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, JSNTSup 45, Sheffield 1990; D. MARTIN, *Arsenokoites and malakos: Meanings and Consequences. Biblical Ethics and Homosexuality*, Westminster, Louisville 1996; Th. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric In Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson, Peabody MA 2004.

## HONOR

(↗ gloria). Uno de los descubrimientos más significativos (y quizá más obvios) de cierto tipo de hermenéutica moderna (antropología\* cultural) ha consistido en el hecho de que el

hombre bíblico vivía en un mundo donde el valor fundamental no era el dinero, sino el «honor».

(1) *Hombre de honor, hombre económico*. El hombre de las sociedades «modernas», sobre todo en Estados Unidos, es un *homo oeconomicus*, alguien cuyo valor fundamental es el dinero. En esa línea se podría decir que honrado es el que tiene y deshonrado el que no tiene; todo se mide y decide en línea económica. Como hemos podido indicar en varias entradas de este diccionario (dinero\*, denario\*, economía\*, tributo\*), el hombre bíblico vive también en un plano económico y valora el poder del dinero. En esa línea se sitúa el descubrimiento sorprendente de la mamona\* como ídolo supremo y pecado fundamental. En esa misma línea se sitúan aquellas afirmaciones en las que se identifica la idolatría con la avaricia, entendida como absolutización del plano económico de la vida (Ef 5,5; Col 3,5). Por eso, la contraposición entre el mundo antiguo (que se expresa en claves de honor) y el mundo moderno (que se expresa en claves económicas) resulta, por lo menos, simplista: la Biblia cristiana conoce el riesgo de la economía y lo condena de un modo radical, con una intensidad que no ha sido después aceptada por el conjunto de la tradición cristiana (pobres\*). La bienaventuranza\* de los pobres (cf. Lc 6,21) sigue siendo la clave del Evangelio.

(2) *Trasvaloración del honor*. La Biblia forma parte de un mundo en el que se valora el honor de las personas, como han puesto de relieve los exegetas que están empleando la antropología cultural (y más en concreto la «antropología del Mediterráneo»). Por honor vive el hombre y, por eso, ha de honrar a sus padres, que le han dado la vida (cf. Ex 20,12; Dt 6,16); signo de honor son las vestiduras de los sacerdotes (cf. Ex 28,2.40); el culto es una forma de honrar a Dios (1 Cr 16,29); todo el libro de los Proverbios es un tratado de honra. Pero, dicho eso, debemos añadir que el mismo Antiguo Testamento ha vinculado la honra a las riquezas, de tal forma que resulta difícil hablar de honor sin ellas (cf. Prov 3,16; 8,18; 11,16; 22,4). Pues bien, el mensaje de Jesús ha roto la ecuación que vincula el honor con la riqueza, rechazando también como contrario a

Dios y al bien del hombre un tipo de honor tradicional, que se ha vinculado con la familia\* y la pureza\* religiosa. Jesús se ha enfrentado duramente con los códigos de honor vigentes en su entorno social, códigos que están sancionados por los privilegiados del sistema, al servicio de sus propios intereses. En ese sentido, retomando y reinterpretando unas palabras bien conocidas de F. Nietzsche, podemos decir que el Evangelio es una trasvaloración de los valores sociales de su tiempo. Como expresión de ese enfrentamiento se entiende la forma en que Jesús se ha relacionado con los leprosos, impuros y posesos. Expresión de máximo deshonor ha sido la condena y muerte de Jesús. Esa experiencia de inversión de los códigos de honor está en el fondo del mensaje de Pablo: «Pero aquellas cosas que eran para mí ganancia, las he estimado como pérdida por amor de Cristo. Y ciertamente, aun estimo todas las cosas como pérdida por la excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por amor del cual lo he perdido todo, y lo tengo por basura, para ganar a Cristo» (Flp 3,7-8). En esta línea han empezado a interpretar el movimiento de Jesús algunos de los exegetas que se sitúan en la línea de la antropología cultural.

Cf. C. J. GIL ARBIOL, *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo: la sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995; B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995; B. J. MALINA y R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996.

## HUÉRFANOS

( $\nearrow$  *excluidos, extranjeros*). Huérfano (*yatom*) es el niño o menor sin una familia que le ofrezca casa, es decir, protección jurídica, espacio de vida social y capacidad de desarrollo económico. Por eso está a merced del capricho o prepotencia de los poderosos del entorno. La tradición israelita ha vinculado siempre a los huérfanos con las viudas y los extranjeros, situándoles sobre un mismo campo de necesidades y haciéndoles objeto de cuidado especial

por parte del resto de la sociedad (cf. Is 1,23; Jr 49,1; Job 22,9; 24,3; Lam 5,3). Por eso dice que Yahvé es Padre de huérfanos, Juez de viudas (Sal 68,6), pues toma bajo su protección sagrada de padre el cuidado y educación de los huérfanos, apareciendo al mismo tiempo como defensor o juez (*dayan*) de las viudas. Dios viene a presentarse como fuente y garantía de familia para aquellos que carecen de ella, en un plano social. Significativamente, el personaje bíblico que aparece más interesado en ayudar a los huérfanos es Job (6,27; 29,12; 31,17.21), quien a pesar de ello sufre intensamente, mostrando así que la justicia de Dios no puede interpretarse en términos racionales.

## HUESOS

( $\nearrow$  *resurrección, Ezequiel*). La profecía de los huesos que reviven constituye uno de los testimonios más poderosos de la imaginación poética de la historia de Occidente. Así la ha formulado Ezequiel, reflexionando sobre el conjunto de la historia del pueblo israelita, reflejada en un valle de huesos muertos.

(1) *La visión del valle de los huesos muertos*: «La mano de Yahvé se posó sobre mí y el Espíritu de Yahvé me sacó y me colocó en medio de un valle, y éste estaba lleno de muertos... Y me preguntó: ¿Podrán revivir estos huesos, hijo de hombre? Yo respondí: Adonai [= Señor] Yahvé: ¡tú lo sabes! Y me dijo: Profetiza sobre estos huesos y diles: ¡Huesos secos, escuchad la Palabra de Yahvé! Así dice Adonai Yahvé a estos huesos: Yo mismo traeré sobre vosotros Espíritu [= *Ruah*] y viviréis. Pondré sobre vosotros tendones, haré crecer sobre vosotros carne, extenderé sobre vosotros piel, os infundiré Espíritu y viviréis. Y sabréis que yo soy Yahvé (= ¡el que soy!). Y profeticé como me había ordenado y mientras profetizaba hubo un estrépito y los huesos se juntaron hueso con hueso... Esto dice Adonai Yahvé: Yo mismo abriré vuestros sepulcros y os haré salir de vuestros sepulcros y os haré entrar en la tierra de Israel. Y cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestros sepulcros, pueblo mío, sabréis que yo soy Yahvé. Os infundiré mi Espíritu y viviréis: os colocaré en vuestra tierra y sabréis que yo, Yahvé, lo digo y lo hago. Oráculo de



Yahvé» (cf. Ez 37,1-14). En el origen de los tiempos (Gn 1,1-2,4), sólo Dios decía hágase y las cosas sucedían (= eran). Ahora, en cambio, la obra creadora se realiza a través de la palabra del profeta. Dios es quien manda, pero el profeta dice y diciendo suscita la nueva creación, en gesto donde (conforme al mismo esquema de Gn 1,1-2,4b) al «hágase» de la voz creadora sucede el «se hizo» del relator que cuenta, de un modo que parece normal, el resultado de su acción. En nombre de Dios, como ejecutor de su obra, el profeta conjura (llama, invoca) al Espíritu de Dios para que venga y anime los huesos de los muertos, que se identifican con la casa de Israel. Asumiendo el yo de Dios, el profeta suscita para el pueblo un tiempo de renacimiento, interpretado como nueva revelación del nombre de Yahvé. De esa forma, el Yo Soy de Ex 3,14 ('*eh-yeh 'aser 'ehye*'), reasumido en Ez 37,6 (= yo soy Yahvé), viene a presentarse como fundamento del Yo Hago (= soy el que abro los sepulcros) y Yo Digo (= soy el que hablo).

(2) *Sentido de la visión*. Desde ese punto de vista se entienden los protagonistas del relato. (a) *El pueblo aparece primero como muerto*: huesos secos de un valle de angustia. No puede actuar. Por eso el texto no le pide nada. Le describe en su impotencia, como grupo desarticulado de huesos. Están muertos, pero han sido creyentes (al menos en sentido tendencial). Forman parte del pueblo escogido, tienen una historia de relaciones con Dios. No son extraños, personas que jamás han escuchado la Palabra. Son israelitas caídos, son el resultado del fracaso de la historia salvadora. (b) *El agente principal es Dios*, que toma al profeta con su mano y le lleva por su Espíritu hasta el valle de los muertos, haciéndole entender las dimensiones del quebranto de su pueblo. Éste es el Dios que vuelve a tomar la iniciativa, con rasgos que recuerdan los de la primera creación (Gn 1-2) y los del Éxodo. (c) *El profeta se encuentra entre el pueblo y Dios, como vidente y agente creador*. Es vidente en el sentido de que penetra en el misterio de la acción de Yahvé, escuchando y acogiendo su Palabra. Pero al mismo tiempo es creador, pues dice y hace de un modo eficiente la Palabra. Éste es, quizá, el rasgo más intenso del relato: Ezequiel, *hijo de hombre*, humano dé-

bil, sometido a muerte, puede proclamar y proclama de parte de Dios su Palabra creadora sobre los huesos muertos de Israel. Todo el texto evoca una resurrección en la historia; pero en el fondo de ella puede y debe proyectarse en esperanza, desde una perspectiva bíblica, la resurrección final de todos los vivientes.

Cf. M. ASURMENDI, *Ezequiel*, Verbo Divino, Estella 1987, 53-57; F. L. HOSSFELD, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie der Ezechielbuches*, FB 20, Würzburg 1977, 341-401; Th. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BAZW, Berlín 1989, 260-282; L. MONLOUBOU, *Un sacerdote se vuelve profeta*, *Ezequiel*, AB 35, Fax, Madrid 1973; G. SAVOCA, *Un profeta interroga la storia*, *Ezechiel e la teologia della storia*, Herder, Roma 1976, 135-141.

## HUIDA A EGIPTO

( $\nearrow$  *María, madre de Jesús, niños*). La escena (Mt 2,13-23), de gran contenido simbólico, ha sido evocada con frecuencia en la tradición cristiana. No quiere contar algo que ha pasado históricamente así, sino situar a Jesús en el contexto de la «historia bíblica»: «El ángel del Señor apareció en sueños a José y le dijo: Levántate y toma al niño y a su madre, y huye a Egipto, y permanece allá hasta que yo te diga; porque acontecerá que Herodes buscará al niño para matarlo. Y él, despertando, tomó de noche al niño y a su madre, y se fue a Egipto, y estuvo allá hasta la muerte de Herodes; para que se cumpliese lo que dijo el Señor por medio del profeta, cuando dijo: De Egipto llámame a mi Hijo. Herodes entonces, cuando se vio burlado por los magos, se enojó mucho, y mandó matar a todos los niños menores de dos años que había en Belén y en todos sus alrededores, conforme al tiempo que había inquirido de los magos» (Mt 2,14-16). Éstos son los personajes principales de la escena. (1) *Un rey miedoso*. Parece que lo puede todo, pero está atrapado en las mallas de la envidia y el miedo que le vuelven impotente y duro. Para asegurar su reino tiene que matar a todos los posibles competidores, sentándose en un trono de sangre. (2) *Dios salvador*. Deja que Herodes se imponga con armas de muerte; parece escondido, incapaz de actuar, pero es él quien dirige todo lo que pasa; así protege al niño y a su madre, guiando su

camino en medio de las pruebas y peligros de la historia. (3) *Niños inocentes*. Mueren en lugar de Jesús y parece que su sacrificio es inútil, resulta equivocado. Son el signo de todos los pequeños (cautivos, oprimidos, marginados) que el sistema expulsa y mata para mantenerse. Su mismo destino les hace presencia de Dios sobre la tierra, pero presencia incomprensible, pues no se entiende por qué tienen que morir en lugar de otro, en este caso, de Jesús. (4) *Jesús Niño*. Herodes le quiere matar, pero no puede, pues Dios mismo protege su camino, le libera. Mueren los niños en su lugar, perecen los millones de inocentes, pero él no les olvida ni abandona: crecerá para anunciarles luego el Reino y morir por todos ellos, como ellos han muerto por él. (5) *La madre*. Comparte la suerte del niño, vive para él, con él asume los peligros

de evasión y exilio. Sigue pareciendo pasiva (el ángel dice a José: *toma al niño y a su madre*: Mt 2,14.20) y, sin embargo, en su pasividad ella es la más activa: cuida, protege, educa al niño entre persecuciones y exilio. (6) *José*. Vuelve a cumplir, en medio de la persecución, la misma tarea de fe que el ángel le había encomendado en Mt 1,18-25: acoge, dirige, libera a la madre con el niño, poniéndose al servicio del Dios fugitivo, expulsado, exiliado en el mundo. Jesús nace sobre un campo de envidias, violencias y opresiones. Evidentemente asume la suerte de los perseguidos y exiliados y así tiene que escapar como un ilegal, indocumentado y peligroso. (7) *Nueva historia: de Egipto llamé a mi hijo* (con cita de Os 11,1). Jesús asume de esa forma la historia de los liberados de Egipto, el camino de la historia israelita.



## IDOLATRÍA

(↗ *idolocitos, monoteísmo, mandamientos, Yahvé*). La prohibición de hacer imágenes de Dios o de los dioses constituye, con la afirmación de la unidad de Dios, el centro de la religión israelita (Ex 20,3-4; 34,13; Dt 5,7-8; 27,15), aquello que la distingue de las religiones del entorno y, de un modo especial, de la griega. Según la Biblia, el mayor riesgo y pecado del hombre es caer en la idolatría, adorando en lugar de Dios una realidad creada, sea por Dios (astros, animales...), sea por los mismos hombres (artefactos, figuras fabricadas por ellos mismos). El tema aparece destacado desde el principio de la Ley (Éxodo y Deuteronomio), para culminar, en un plano teórico, en el libro de la Sabiduría (que condena la idolatría de los cananeos y egipcios). Siguiendo la inspiración del Antiguo

Testamento, Jesús ha vinculado la idolatría con la mamona (capital, dinero\*), entendido como ídolo supremo.

(1) *Trasfondo. Los dioses del Oriente antiguo*. Israel ha nacido y se ha desarrollado en el contexto de las grandes culturas antiguas del cercano Oriente. Los egipcios concebían a Dios como fuente de la realeza y poder del Faraón, a quien miraban de algún modo como un Dios encarnado: el poder de Dios se expresa en la autoridad central de los hombres, reflejada y condensada en el Estado. Los mesopotamios (en especial asirios y babilonios) concebían también a Dios como poder cósmico, vinculado a la victoria de Marduk, signo del orden social, sobre los poderes caóticos de la naturaleza. Cananeos y fenicios concebían lo divino como fundamento y sentido del proceso de la vida, centrada sobre todo en los ciclos de la vegetación (muerte, na-

cimiento) y en la unión germinal de Dios y Diosa (Dios y el mundo). En relación con estos pueblos se ha desarrollado la novedad israelita con su visión de un Dios sin imágenes, de un Dios que existe en sí mismo, por encima de los poderes del mundo.

(2) *Griegos e israelitas, dos actitudes ante lo divino.* La Biblia mantiene el recuerdo de la idolatría de los viejos pueblos entre los que ha nacido y se ha desarrollado. Pero su novedad se entiende mejor si la relacionamos con Grecia y con el mundo moderno, al que pertenece ya, de algún modo, la Biblia. Desde ahí, y actualizando en un sentido amplio el esquema de Pablo en 1 Cor 1,22-23, se pueden distinguir en la vida humana tres tendencias. Los *griegos* buscan más la sabiduría: ellos han puesto de relieve el arte y sacralidad de las cosas que se miran; contemplan aquello que vale y perdura por siempre y tienden a fijarlo en una idea, en un templo, en una estatua. Por el contrario, los *israelitas* se sitúan en una línea más profética, de manera que acentúan el arte del oído que escucha, de la palabra que dialoga, destacando así el paso del tiempo; por eso no pueden fijar la belleza en algo que sea permanente (como una estatua de piedra), pues nada en el mundo permanece. Por el contrario, los hombres y mujeres de la *modernidad occidental* han destacado el poder del mismo hombre que fabrica utensilios y bienes de consumo, artefactos y sistemas por los que pretende dominar el mundo y organizar la propia vida, cayendo así en manos de la idolatría de las obras.

(3) *Los griegos* han destacado la belleza de aquello que se mira, no sólo con los ojos exteriores (estatua, templo), sino y sobre todo con los ojos interiores de la mente, para desembocar de esa manera en las *ideas eternas*. Por eso, ellos exploran y cultivan lo que se puede ver porque está delante de nosotros, lo que se puede medir y razonar y así han desarrollado, de manera especial la geometría (Euclides) y la lógica (Aristóteles), decidiendo con eso toda la cultura posterior de Europa. La pedagogía de los griegos se centra, según eso, en la armonía de las diversas realidades, que forman un *cosmos*, es decir, un conjunto organizado en el que todo ocupa un lugar en el conjunto. Ellos han puesto de relieve la belleza

del templo, que acota el espacio sagrado y, todavía más, la armonía irradiante del cuerpo desnudo, la estatua de dioses y diosas, que artistas y fieles plasman y veneran para siempre con sus ojos, expresando el ideal del eterno ser humano, en su perfección ya conseguida, por encima del paso de los años y sus enfermedades. Ruedan los tiempos, mueren los hombres concretos, la belleza permanece. Por eso, ellos no vieron pecado en las estatuas de los dioses, sino al contrario: las miraron y admiraron como irradiación positiva del misterio, como signo de equilibrio de la vida, como una forma de experimentar la belleza eterna de lo humano, que nos reconcilia con aquello que nosotros mismos somos, en nuestra más honda plenitud sagrada. En las formas del ídolo encontramos nuestras propias formas, en su eternidad nos vinculamos a lo eterno.

(4) *Los israelitas*, en cambio, van más en la línea profética y por eso han insistido en el arte del oído que escucha, responde y dialoga, de forma que sólo existe y se mantiene lo que cambia. Frente a la armonía del cuerpo hecho idea (estatua eterna, dios o diosa), ellos han destacado la belleza concreta del individuo que nace, que vive y que muere, en camino personal hecho de gozo y riesgo, en apertura a Dios y hacia los otros. En ese sentido, podemos afirmar que para ellos la verdad de Dios (o de la vida humana) está en el tiempo. Más que en las ideas y valores eternos (que pueden convertirse en abstracción), ellos se fijan en la vida concreta, en su propia finitud, en su propio despliegue temporal. Por todo eso, la forma en que esos dioses expresan la verdad de Dios es falsa y su forma de evocar la eternidad es principio de muerte, pues no deja que busquemos y encontremos lo que somos, nuestra propia verdad de personas finitas y mortales, en diálogo con el Dios y con los otros hombres en la historia. Por eso, su estética expresa el riesgo y valor de la historia: sólo es bella, en verdad, la existencia de los hombres y mujeres que viven y mueren dialogando con Dios, abiertos al posible futuro de su resurrección. En esa línea, ellos han podido descubrir la belleza de los expulsados y excluidos de la sociedad, de los huérfanos, viudas y extranjeros. Sin duda alguna, estas diferencias re-

sultan en parte convencionales, pues también a los griegos les ha preocupado lo finito y a los israelitas lo eterno e ideal. Pero tienen un fondo de verdad. Los israelitas han sido adelantados de la modernidad, en el sentido en que han descubierto el riesgo del hombre al que destruyen las mismas obras que él realiza, entendidas como ídolos en el sentido moderno. Los ídolos expresan y representan un deseo de poder del hombre, que quiere superar la destrucción del tiempo y alcanzar su más alto nivel de verdad y de poder en lo divino (es decir, identificándose con los mismos signos de la divinidad). El hombre los fabrica y se proyecta a través de sus diversos elementos (en una estatua, en un imperio divinizado, en un sistema sagrado), pensando que ellos (estatua, imperio, sistema) pueden salvarle. En esa línea se sitúa Babel (Gn 11,1-9), ciudad y torre «eterna» donde los hombres antiguos quisieron resguardarse y vivir para siempre, expresando su grandeza y avalando su divinidad. Babel era su Dios y ellos venían a descubrirse allí como divinos. En esa línea, el ídolo de la modernidad es el sistema social absoluto, es el poder divinizado. Pero el relato de la torre de Babel mostró ya que ese sistema social y ese poder acaban siendo engañosos y destructores. Babel, la «estatua» fabricada sobre el ancho mundo, con afán de eternidad, acaba estrechando y destruyendo a los humanos, es arte de pecado (como sabe y dice, en lenguaje muy actual, Dn 2-3).

(5) *Legislación israelita sobre la idolatría* (pena\* de muerte). La victoria de Israel sobre la idolatría se ha dado en un plano de experiencia religiosa, legislación social y reflexión teórica. Aquí empezamos hablando de la legislación y de la reflexión. Ocupa un lugar destacado en el libro del Deuteronomio y se explicita en tres casos concretos: un profeta, un familiar, una ciudad entera. (a) El que se vuelve idólatra e incita a la idolatría a los demás puede ser un *profeta*, es decir, un hombre que realiza signos prodigiosos. Pues bien, aun en el caso de que el signo se realice y el profeta parezca hallarse respaldado por la fuerza de Dios, ha de morir ajusticiado: «Y ese profeta o vidente de sueños será ejecutado: por haber predicado la rebelión contra el Señor, vuestro Dios... y por haber intentado apartaros del ca-

mino que te mandó seguir el Señor, tu Dios» (Dt 13,6). La Biblia rechaza así el riesgo religioso, representado por unas formas de adoración y culto que destruyan la trascendencia divina. (b) El idólatra puede ser un *familiar*, un hermano, un hijo, incluso la misma esposa. También en ese caso es necesario actuar de un modo fuerte: «No le harás caso ni le encubrirás. Antes le darás muerte; tu mano será la primera en la ejecución y te seguirá todo el pueblo» (Dt 13,9-10). La religión israelita es, en el fondo, una religión de familia\*, es decir, de vinculaciones grupales de tipo sagrado. Pero Dios está por encima de todas las vinculaciones parciales: Dios trasciende la misma familia. (c) Finalmente, puede darse el caso de que toda una *ciudad* comience a separarse del camino del Señor para hacer idólatras a todos. Pues bien, en este caso «dedicarás al exterminio la ciudad con todo lo que hay dentro y el ganado; amontonarás en la plaza el botín y prenderás fuego a la ciudad con todo el botín en honor del Señor, tu Dios» (Dt 13,16-17). Ésta es la idolatría política, vinculada al poder de una ciudad o de un pueblo, que puede elevarse en contra de Dios que garantiza la verdadera unión del pueblo israelita. (d) *Valoración*. Estas leyes responden a una visión religiosa en la que se pone de relieve la identidad sagrada del pueblo: sólo puede ser israelita el que asume la religión de Yahvé. Por eso, por exigencia social y religiosa, los idólatras tienen que ser ajusticiados. Estas leyes parecen haberse aplicado en la condena de Jesús, a quien algunos han podido considerar como promotor de un tipo de idolatría. Ellas han tenido importancia no sólo en la historia de Israel, sino, y de un modo especial, en la historia posterior de algunos poderes cristianos, que las han adoptado de un modo acrítico y anticristiano, cuando han identificado religión y sociedad a lo largo de la Edad Media y moderna, en guerras de religión y en inquisiciones.

(6) *Libro de la Sabiduría. Idolatría de las obras*. Este libro constituye un momento clave de vinculación entre judaísmo y helenismo\*, y ofrece la más poderosa reflexión sobre el origen y sentido de la idolatría. Fiel a los datos del Antiguo Testamento y atento a los nuevos movimientos culturales de su tiempo (en los años que preceden al

nacimiento de Jesús), Sab ha destacado la importancia de la idolatría de las cosas construidas por los hombres y en ese sentido su mensaje sigue siendo ejemplar: ha captado algo que pertenece al valor más hondo, y al riesgo más terrible, de nuestra cultura. Lo que el hombre diviniza con mayor facilidad, lo que pervierte más su vida, son sus propias construcciones. Sabemos por Gn 1-3 que el hombre es *creador*: participa del poder de Dios y puede ejercerlo sobre el mundo. De esa forma va expresándose y creando un orden propio a través de lo que hace. Pues bien, allí donde es mayor su dignidad puede volverse mayor su perversión, de manera que el hombre termina siendo esclavo de sus obras, de aquello que él mismo fabrica. Sab ofrece así una nueva versión del *pecado original*: en un momento dado, el hombre quiere hacerse dueño del bien/mal y de esa forma cae (queda) en manos de aquello que él fabrica, volviéndose incapaz de liberarse de su propia pequeñez y trascender hacia la altura del Dios que es fuente de gracia y principio de todas las posibles creaciones y proyectos de los hombres. Esta visión de fondo del sentido de la idolatría nos permite superar el nivel de fácil ironía del autor cuando nos habla del tallista necio (Sab 13,10-19) y del tonto alfarero (15,7-13) que acaban adorando precisamente sus obras más inútiles. Los ídolos encarnan la actividad constructora (no estrictamente creadora) de los hombres, que quieren encontrar a Dios precisamente en las cosas que ellos mismos hacen o fabrican, no en aquello que ellos son. Sin duda, la forma externa de la crítica de Sab resulta injusta en muchos de sus rasgos. Pero en su fondo late una certeza radical: el hombre es más que todo lo que hace, de manera que allí donde adora sus obras se destruye a sí mismo. El hombre en cuanto tal vive de la gracia, es signo y presencia de Dios. Por el contrario, sus obras están muertas, es decir, no tienen vida propia ni autonomía. «Porque (a los ídolos) los hizo el hombre... que es un ser de aliento prestado, y ningún hombre puede modelar a un dios a su semejanza. Siendo mortal, con manos pecadoras, el hombre produce sólo cosas muertas; él vale más que todas las cosas que adora, porque él tiene vida, aquéllas no la tienen jamás» (15,16-17).

El verdadero Dios, alfarero-creador, nos ha hecho a imagen suya, de manera que somos autónomos; nos ha modelado con sus manos y por eso estamos vivos, de manera que podemos dialogar con él y responderle. *Nosotros*, en cambio, no podemos fabricar un ser autónomo y distinto, que tenga vida propia, de manera que después podamos adorarle.

(7) *Sabiduría. Idolatría como adoración de otros hombres*. Para el Antiguo Testamento es idolatría todo aquello que cierra al hombre en la realidad de un mundo divinizado o en aquellas cosas o sistemas que el mismo hombre construye. Ciertamente, el hombre puede y debe construir objetos materiales y sistemas sociales, pero no debe encerrarse en ellos y divinizarlos, como si fueran capaces de salvarle, como ha querido hacer la idolatría. Pero además de la idolatría de las cosas y sistemas, hay otra que podemos llamar *idolatría* de las personas, en línea de afecto o de poder, como ha destacado el libro de la Sabiduría: «Un padre desconsolado por un luto prematuro hace una imagen del *hijo malogrado* y, al que era un hombre muerto, lo venera como un dios, divinizando de esa forma a un familiar que muere y no al Dios que es el principio de vida» (cf. Sab 14,15). «También por decreto de los soberanos se daba culto a las estatuas..., haciendo una imagen del *rey venerado*, para halagar celosamente al que se hallaba lejos como si estuviera presente. Ésta es la idolatría del poder, propia de aquellos que se piensan superiores a los otros» (cf. Sab 14,16-17). En el primer caso, la idolatría aparece como *culto de un muerto*, al que se toma como vivo. En el otro caso ella aparece como *culto a un poderoso*, que en el fondo es impotente. En ambos casos, la falsa religión (idolatría) resulta una mentira. Estas dos idolatrías tienen algo positivo, sobre todo la primera, que intenta asegurar el cariño y la presencia de los seres queridos por encima de la muerte. También la segunda puede tener un elemento positivo porque pone de relieve la importancia de algunas personas dentro del conjunto social. Pero las dos son peligrosas y en el fondo falsas. La idolatría del culto a los muertos rechaza la experiencia más honda de la vida de Dios e impide que los hombres centren su amor en los vivos; en esa lí-

nea, la fe cristiana no será culto de un muerto, sino experiencia de la vida de Dios que se expresa a través de la muerte de Jesús. La idolatría del culto de los soberanos convierte en dioses a los poderosos, que tienden a imponerse con violencia, sobre los demás, como sabe Sab 2. En esa línea, la tradición apocalíptica interpreta a los poderosos no como dioses, sino como anti-dioses, como sabe una línea bíblica que va de Dn 7 a Ap 13.

(8) *Reflexión de conjunto.* Todo el mensaje de la Biblia se condensa en la exigencia de superar la idolatría. Conforme al testimonio de la Biblia, Dios no es un ídolo (alguien o algo que está por encima del hombre), sino Aquel que alienta y actúa como divino a través de la misma finitud humana. Dios no se encuentra fuera, como una idea más alta, como una torre para resguardarnos, sino que está (es divino) en nuestra vida limitada, pero abierta al amor, en esperanza. La eternidad de las estatuas e ideas era sólo una ilusión, refugio imaginado, que nos hace girar en el vacío siempre repetido de nuestras representaciones. Dios, en cambio, se nos abre y revela como Vida en nuestro mismo camino de muerte (sin sacarnos de ella, sin que tengamos que buscar reflejos ideales, estatuas e ideas fingidas), ofreciéndonos su «palabra» y presencia, en el tiempo concreto de la historia, sin que debamos refugiarnos en realidades sagradas de tipo inferior. Creer en Dios significa aceptar la vida en su radical limitación. Dios no es un sueño de belleza, ni un tipo de calmante o una forma de evasión... No podemos encerrarnos en ningún lugar cuando le buscamos. No podemos imaginarle de ninguna forma cuando decimos que le hemos descubierto. Eso significa que está más allá de las figuras, por encima de las leyes del bien y del mal que nosotros mismos vamos trazando para así existir sobre la tierra. De esa forma, aquello que parecía y, en un sentido, era una gran limitación (¡no harás imágenes!) se vuelve espacio y signo de apertura superior: nos hace capaces de asumir el arte de ser hombres, en diálogo con Dios. El mundo de los dioses griegos, con sus imágenes y formas, sus reflexiones y leyes sobre aquello que es bueno y es malo, resulta más claro y, en algún sentido, pare-

ce más humano, pero al final se convierte en un orden de apariencias y engaños. Por el contrario, el camino de Israel cierra una ruta de apariencias, que pueden pervertirse y nos confunden con aquello que hacemos (Babel), para que podamos mantenernos en diálogo con Dios, como recuerda Moisés: «Vosotros oíais la voz de las palabras, pero no veíais imagen alguna... Tened mucho cuidado, no os pervirtáis haciendo esculturas...» (cf. Dt 4,12-17). Éste ha sido el pecado original de la humanidad: hacer imágenes o representación de Dios, como el Becerro de Oro, para quedar prendidos en ellas. Aquel Becerro-Toro era un objeto de gran valor simbólico, que expresaba la potencia de la vida (es un toro), la riqueza de la tierra (está hecho de oro) y el poder del sexo masculino (es el gran engendrador). Pues bien, cerrado en sí, ese toro se vuelve idolátrico y destruye la libertad y autonomía de los hombres a quienes se les dice. ¡Éste es el Dios que te sacó de Egipto! (cf. Ex 32,8). En contra de eso, los israelitas saben que el Dios que les saca de Egipto no es ninguna representación de la fuerza vital o del dinero (Toro y Oro), sino el mismo poder de la Vida creadora, en su debilidad. El arte del Becerro de Oro es el arte propio de un tipo de sistema social e ideológico que dice que quiere liberarnos, pero que nos esclaviza con más fuerza. En contra de eso, el profeta de Israel nos permite dialogar con Dios cara a cara, ir descubriendo y compartiendo de esa forma su belleza. Los israelitas, como pueblo elegido de Dios, tienen la tarea de romper el cerco cósmico de una vida que se cierra en sí misma (idolatría del mundo), en las cosas que nosotros mismos hacemos (idolatría de las estatuas), para descubrir y realizar su vida en diálogo con un Dios diferente, que existe por sí mismo, no pudiendo ser representado por ningún tipo de estatua o idea. El hombre no puede encontrar su verdad y «salvación» por representaciones. El intento de aquellos que quieren conseguir su plenitud (su eterna redención) por mediaciones objetivas, ideas, estatuas o sistemas económicos, políticos o religiosos resulta destructor y perverso. La verdad del hombre se expresa en el encuentro directo con la Realidad, cara a cara, sin intermediarios idolátricos, como saben los profetas.

(9) *Contrapunto. Del ídolo al icono.* Alguien podría aplicar en este campo las reflexiones de Pablo: «Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño; mas cuando ya fui hombre, dejé lo que era de niño. Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido. Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor» (1 Cor 13,11-13). Las estatuas serían religión de niño que sólo saben mirar por un espejo. Por el contrario, la auténtica religión sería experiencia de amor, cara a cara. En ese sentido se podría decir que las estatuas han tenido y tienen un valor, en sentido plástico y verbal, como figuras o recordatorios de un camino por donde siguen caminando muchos. Más aún, la tradición de la Iglesia (en el segundo Concilio de Nicea, año 787, contra los iconoclastas) ha defendido el uso y veneración de las imágenes, entendidas como expresión de la encarnación del Dios infinito. Ellas son valiosas como iconos que abren una puerta hacia el misterio, pero resultan peligrosas si se convierten en ídolos. Cuando las imágenes se absolutizan y elevan (como si valieran en sí mismas) se pervierten y pervierten al hombre, eternizando de manera falsa algo ya pasado (pues sólo existe lo que muere) o no existente (el arte de una idea que nunca se realiza). La idolatría nos cierra en el mundo. Dios en cuanto tal es la belleza y el amor en sí mismos: aprender a escuchar su palabra, para responder con nuestra propia vida, eso es el arte; amarle amando a los demás, eso es la religión.

Cf. J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu*, BETL 41, Lovain 1985; M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse* (Sg. 13-15), AnBib 53, PIB, Roma 1973; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon I-III*, Gabalda, París 1985; T. N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994; W. F. OTTO, *Los dioses de Grecia*, EUDEBA, Buenos Aires 1973; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid 1998; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

## IDOLOCITOS

(> *idolatría, comida*). Idolocito es la carne que ha sido ofrecida a los ídolos. En el entorno social y pagano del oriente del Imperio romano, una parte considerable de la carne que se consume los días de fiesta, e incluso de aquella que se vende en los mercados, proviene de animales que han sido ofrecidos a los ídolos. Esto sucede de un modo especial en los banquetes de las diversas asociaciones cívicas cuyos miembros se juntan precisamente para comer carne ofrecida a los dioses. Para los judíos esa carne es impura y no puede comerse. Por eso, normalmente, los judíos no pueden sentarse a la mesa con los paganos. La prohibición de comer idolocitos parece estar en el fondo de los acuerdos del concilio\* de Jerusalén, donde se pide a los cristianos de origen pagano que se abstengan «de la contaminación de los ídolos, de la fornicación, de la carne ahogada [no bien sangrada] y de la sangre» (cf. Hch 15,20). La contaminación de los ídolos podría tomarse en otros sentidos (no adorar..., no celebrar sus fiestas); pero la carta del mismo concilio identifica esa contaminación con la comida de los idolocitos (Hch 15,29). De todas formas, esta prohibición de comer carne ofrecida a los ídolos no se ha impuesto de un modo general en la Iglesia primitiva. Más aún, ella se ha entendido de formas distintas, como muestra el testimonio de Pablo y del Apocalipsis.

(1) *Pablo*. Empieza mostrando una gran libertad, al servicio de la caridad. «Respecto a los idolocitos... sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios... Pero no todos tienen este conocimiento. Pues algunos, acostumbrados hasta ahora al ídolo, comen la carne como sacrificada a los ídolos, y su conciencia, que es débil, se mancha. No es ciertamente el alimento lo que nos acercará a Dios. Ni somos menos porque no comamos, ni más porque comamos. Pero tened cuidado que esa vuestra libertad no sea tropiezo para los débiles... Por tanto, si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca comeré carne para no dar escándalo a mi hermano» (cf. 1 Cor 8,3-13). Pablo sabe que sólo Dios es Dios y que los ídolos no existen, de manera que los cristianos pueden tomar todo tipo de alimento, aunque haya sido ofrecido en

sacrificio a los ídolos del mundo. Esto les permite participar en la vida social, pues en sí mismas todas las comidas son profanas. Por eso, lo que importa no es el alimento material (carne, pescado, pan o vino), ni el uso intencional que otros le hayan dado, dedicándolo a sus ídolos. Por eso, los cristianos pueden comer carne ofrecida a los ídolos, siempre que con ello no escandalicen a otros creyentes. En esa misma línea se sitúa otro texto de la carta a los Romanos: «Estoy persuadido en el Señor Jesús de que nada hay por sí mismo impuro; a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ése sí lo hay. Pero, si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad. ¡Que por tu comida no destruyas a aquel por quien murió Cristo!» (Rom 14,14-21). Pablo vuelve de esa forma a los principios del Génesis, donde todos los alimentos aparecen como puros (y así lo ratifica el Jesús de Mc 7,19 «declarando limpios todos los alimentos»). Eso significa que aquí, lo mismo que en el caso del conflicto de Antioquía\*, sobre el tema de la comunicación entre los diversos grupos de cristianos, lo que importa no es el alimento material, sino la posibilidad de comer juntos, sabiendo que habrá siempre alguien que tiene que ceder, por causa de la fraternidad: «Todo me es lícito, pero no todo conviene; todo me es lícito, pero no todo edifica. Ninguno busque su propio bien, sino el del otro. De todo lo que se vende en la carnicería, comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia; porque del Señor es la tierra y su plenitud. Si algún no creyente os invita, y queréis ir, de todo lo que se os ponga delante comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia. Pero si alguien os dijere: Esto fue sacrificado a los ídolos, no lo comáis, por causa de aquel que lo declaró, y por motivos de conciencia... La conciencia, digo, no la tuya, sino la del otro» (1 Cor 10,25-29). Eso significa que el reino de Dios no es comida o bebida en sentido externo (material), sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo (Rom 14,17).

(2) *Apocalipsis*. Plantea el tema de un modo distinto al de Pablo y ofrece así una respuesta distinta. Pablo funda su respuesta en la neutralidad de las comidas: a su juicio, los ídolos no existen y el Imperio romano no es malo, de manera que la Iglesia no puede enfrentarse con Roma ni condenar su política

en conjunto (cf. Rom 13,1-7); por eso, se pueden comer idolocitos siempre que se mantenga la caridad fraterna. El Apocalipsis, en cambio, ha descubierto y resaltado el satanismo del imperio, tal como se expresa en la perversión de sus comidas. No se pueden comer idolocitos y mantener la caridad fraterna; por eso, el signo clave de la ruptura cristiana se expresa en la prohibición de los idolocitos, entendidos como una comida ofrecida a los dioses y manchada con la injusticia económica y social del Imperio. El Apocalipsis sabe que el hombre adora su alimento: es lo que come y con quien come. Pues bien, el alimento principal de Roma es *idolocito* (= comida de *ídolo*); de la Diosa Ciudad o del Emperador); una *antieucaristía* que implica el sometimiento a sus leyes sagradas. Quien se deja alimentar así por Roma, comiendo su carne sagrada, ha de vender su libertad: reniega del Dios que da alimento a todos los hombres. El Apocalipsis ha visto mejor que casi todos los críticos modernos la importancia sacral de la comida de la Diosa Roma, amasada con sangre de los degollados de la tierra (cf. 17,6; 18,24). Aceptar esa comida significa venderse al imperio; rechazarla es oponerse al gran mercado de muerte (opresión social) de Roma, no pudiendo ya comprar ni vender, pues sólo compra/vende quien lleva el signo de la Bestia (cf. 13,17). Lógicamente, los cristianos deben oponerse a toda simbiosis con Roma, manteniendo una postura de resistencia activa ante sus normas idolátricas. Pues bien, parece que el autor no ha logrado imponer su visión a las comunidades de Asia, a las que escribe siete cartas (Ap 2-3), diciendo entre otras cosas: «Pero tengo alguna queja contra ti; y es que toleras ahí a quienes profesan la doctrina de Balaam, que enseñó a Balac para poner escándalo ante los israelitas, para comer idolocitos y prostituirse. De igual forma, tú toleras a quienes profesan la doctrina de los nicolaítas... Al vencedor yo le daré el maná escondido...» (Ap 2,14-17). «Tengo contra ti que permites a la mujer Jezabel, que se dice profetisa, enseñar y engañar a mis siervos para que se prostituyan y coman idolocitos...» (Ap 2,20). Estos dos pecados definen, a juicio del Apocalipsis, la infidelidad cristiana, desde una perspectiva esponsal (*porneia*: *prostitución*) y alimenticia



(*idolocitos*). Más que asunto intimista, en sentido moderno, la religión es tema de vida económica y social. Cada uno podía adorar en privado (y público) a los dioses que quisiera, siempre que aceptara el orden sacral del Imperio, expresado básicamente en gestos de fidelidad social, que se expresaban participando en las comidas oficiales de la carne sacrificada a los ídolos (en signo de pertenencia imperial). Pablo había resuelto el problema en línea de inserción del cristianismo en unas estructuras imperiales concebidas de algún modo como neutras e incluso queridas por Dios, en un plano de orden público (cf. Rom 13,1-7). Pero el autor del Apocalipsis ha descubierto que el ídolo representa el orden asesino de Roma (cf. bestias de Ap 13), de manera que comer idolocitos implica aceptar el pecado radical del Imperio. Por eso, los cristianos debían resistir, abstenerse, a pesar de que ello implicara grandes problemas. Parece que no habían surgido todavía persecuciones generales contra los cristianos, pero la estructura económica y religiosa de Roma (violencia general, mercantilismo, opresión de los disidentes) iba en contra de la experiencia de vida cristiana, que se expresa en la comida universal, gratuita, compartida, entre todos los creyentes. Éste es el tema, pero hemos dicho ya que el Apocalipsis no logra triunfar, pues había en la Iglesia otros grupos, como los de Jezabel y los nicolaítas, que quisieron separar los planos, siguiendo un camino más cercano a Pablo, interpretando el cristianismo en clave de fidelidad interior más que de comidas. Externamente aceptan la comida de Roma, las normas alimenticias y sociales del imperio; pero internamente quieren mantenerse y se mantienen limpios, en línea de sabiduría personal, quizá cercana a lo que luego será la gnosis\*.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## IGLESIA

### 1. Primera generación

(↗ *Pedro, Pablo, Santiago*). Hay un solo cristianismo (centrado en la figura de Jesús, Mesías de Dios), pero se expresa en diversas comunidades de discípulos y amigos de Jesús que, en general, tenían la certeza de que Jesús

resucitado iba a manifestarse muy pronto (en su parusía gloriosa), para resolver por sí mismo los problemas que había dejado pendientes antes de ser asesinado. Por eso, no se proponían crear una institución estable (como la Iglesia católica posterior), ni querían organizar de un modo unitario y bien delimitado sus pequeños grupos, sino que procuraban ser fieles al proyecto múltiple de Jesús, anticipando el fin de la historia, es decir, la llegada del Cristo como Mesías celeste y victorioso. Esa actitud de provisionalidad constituye un elemento esencial de la experiencia de Jesús y de sus primeros seguidores, que forman la «primera generación» (30 al 70 d.C.), cuyos miembros podemos presentar de un modo esquemático:

(1) *Pedro y los Doce* habían seguido a Jesús durante el tiempo de su vida; le abandonaron al final pero luego retomaron su camino, dirigido en principio a la restauración de las doce tribus de Israel.

(2) *María Magdalena y otras mujeres* habían acompañado a Jesús durante el tiempo de la vida y no le traicionaron, sino que estuvieron cerca de la cruz y quisieron acompañarle hasta el otro lado de su muerte, llorando por él, guardando su luto (cf. Lc 8,2; Mc 15,40.47; 16,1). A través de un proceso de recuperación personal, ellas creyeron que Jesús estaba vivo.

(3) *Discípulos de Galilea\**, una comunidad abierta. La «cosa» o movimiento de Jesús había empezado allí (Hch 9,31), de manera que sus primeros discípulos se llamaron *galileos* (cf. Hch 1,11; 2,7). Las comunidades cristianas de la patria de Jesús recogieron y transmitieron los elementos básicos de la tradición de Jesús. Estaban organizadas de un modo familiar, partiendo del ministerio carismático de los profetas itinerantes, y su recuerdo ha sido acogido por los evangelios.

(4) *Parientes de Jesús y la comunidad de Jerusalén*. Pedro y los Doce debieron trasladarse a Jerusalén, para reunir allí la comunidad mesiánica y esperar la venida del Señor resucitado; pero todo nos permite suponer que su función y tarea primera fue decayendo, de manera que en Jerusalén se alzaron Santiago\*, el hermano de Jesús, y otros parientes, que fundaron ya una iglesia o comunidad estable, fiel al templo de Jerusalén, pero

vinculada a la memoria mesiánica de Jesús, que «tiene que venir muy pronto». Así se mantuvieron durante unos veinte años (entre el 40 y el 60 d.C.), pero entraron en crisis bien pronto, por conflictos internos y/o por persecución externa (asesinato de Santiago: año 62) y guerra judía (67-70 d.C.).

(5) *Helenistas\**. Hch 6-7 supone que surgieron en Jerusalén muy pronto, animados primero por Esteban\*, luego por Felipe y otros, que reinterpretaron el evangelio de un modo centrífugo: no hay que reforzar el centro (Jerusalén), para que vengan los de fuera, sino que hay que salir ya hacia fuera, ofreciendo el evangelio a los gentiles. A diferencia del grupo de Santiago (e incluso de Pedro, al principio), pensaron que los cristianos tenían que salir de Jerusalén, ofreciendo un evangelio que podía y debía vivirse en cada zona de un modo diferente. Muchos investigadores piensan que ellos fueron los fundadores de la Iglesia cristiana estrictamente dicha.

(6) *Pablo\* y sus discípulos y colaboradores*. Algunos han tomado a Pablo como impostor fanático, creador del cristianismo jerárquico, inventor de una iglesia nueva, con sus leyes y organizaciones (en contra de Jesús). Otros le oponen a Pedro y a los partidarios de la iglesia jerárquica romana, presentándole como defensor de la libertad evangélica (en línea protestante). Ambas posturas tienen algo de verdad, pero son exageradas y acaban siendo falsas. Pablo no fundó la Iglesia, sino que vino a formar parte de la iglesia helenista ya fundada, a cuyos representantes había antes perseguido, pues pensaba que destruían la unidad del judaísmo. Pablo defiende la libertad y la universalidad cristiana, que a su juicio van unidas, pero nunca rompió la comunión con Pedro y sus partidarios, ni siquiera con Santiago y los judío-cristianos de Jerusalén, sino que quiso mantenerse siempre unido a los diversos grupos de cristianos.

(7) *Compendio*. Éstos (Pedro y los Doce, Magdalena y las mujeres, los galileos y los helenistas, Santiago y Pablo) parecen haber sido los grupos básicos de la primera generación de cristianos, entre los años 30 y el 70 d.C. Ellos fueron y siguen siendo los testigos fundacionales, porque marcan el estado naciente de la Iglesia, apare-

ciendo así como punto de referencia para la historia posterior. En aquellos momentos del principio, las iglesias no se habían separado todavía de la gran matriz judía, sino que, de un modo u otro, seguían dentro de ella, de forma a veces tensa, dramática, incluso violenta (en fuerte polémica), pero siempre dentro de la gran identidad mesiánica israelita. Así podemos afirmar que todos estos líderes (Pedro y Pablo, Esteban y Santiago, con María Magdalena) murieron sin saber que habían creado de hecho una Iglesia que se haría independiente del judaísmo y perduraría por siglos.

Cf. J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

## IGLESIA 2. Segunda y tercera generación

(↗ *evangelios, Hechos, ministerios*). En este tiempo (70 al 150 d.C.), los cristianos no tienen todavía una organización unitaria, ni instituciones fijas, ni medios económicos significativos. Pero tienen y son algo mucho más grande: cultivan la experiencia del amor de Jesús (amor a Dios, amor mutuo), que les capacita para iniciar y recorrer, de formas convergentes, la gran travesía del Reino que Jesús había anunciado, al servicio de la nueva Humanidad, es decir, de la reunión y salvación de todos los pueblos, sabiendo siempre que el fin está cerca y que no se puede absolutizar ninguna estructura social cerrada en sí misma. En la línea de lo indicado en el momento anterior (Iglesia\* 1), los cristianos siguen formando comunidades, que están vinculadas por una experiencia mesiánica (el evangelio\* de Dios) y por un deseo de compartir los dones de su fe y su vida humana. Las iglesias emergen así como un proyecto multifocal, que sigue vinculado todavía al proyecto del resto del judaísmo, pero se introducen cada vez más en las realidades y valores (y los desvalores) de su entorno helenista y romano. De esa forma se consolidan, poniendo de relieve los

rasgos anteriores de expansión y unificación, de diferenciación y diálogo (entre Pedro y Pablo, las mujeres y Santiago). Poco a poco, van tomando distancia con respecto al judaísmo nacional y establecen sus propias mediaciones simbólicas y organizativas (sacramentos y ritos, funciones administrativas). Lógicamente, tendrán que recrear o reformular las historias sobre su origen, recurriendo a los recuerdos de Jesús. En este proceso, ellas apelan también, de un modo selectivo a los personajes antiguos, ya muertos (entre ellos Pedro y Pablo), a quienes conceden una gran importancia. De esa manera, elaboran una fuerte conciencia de sí mismas, que les lleva a descubrirse y expandirse como grupo mesiánico propio.

(1) *Focos eclesiales*. Las iglesias se configuran según focos entre los cuales pueden citarse, aproximadamente, los siguientes: (a) *Hay un foco palestino*, que quizá ya no está centrado ni en Jerusalén ni en Galilea, como en los momentos anteriores, sino en los diversos grupos de judeocristianos, vinculados no sólo al entorno de Palestina, sino a la diáspora en la que muchos de ellos extienden su evangelio. Sus tradiciones pueden estar en el fondo de Mt y Jn, por poner dos ejemplos. (b) *Hay un foco sirio*, vinculado en especial con Antioquía, donde la Iglesia ha tenido un fuerte desarrollo, que se expresa por ejemplo en la Didajé y las cartas de Ignacio. En ese contexto se puede hablar de simbiosis de cultura griega y siríaca (aramea); aquí surgen algunos de los primeros movimientos ascéticos y gnósticos de la Iglesia; desde aquí se abre la misión hacia el oriente de cultura aramea. (c) *Hay un foco asiático*, que podemos centrar en torno a Éfeso, pero que se extiende por gran parte de la actual Turquía. En este contexto se entiende no sólo el Apocalipsis y los destinatarios de 1 Pe, sino también las referencias de Plinio el Joven y la carta de Policarpo. (d) *Hay un foco más griego*, vinculado a las iglesias de Filipos, Tesalónica y Corinto, en las que evangelizó Pablo. Conocemos algo de la problemática de la iglesia de Corinto a través de 1 Clemente. En un sentido extenso se podrían situar aquí (y en Asia) los textos de Lucas y las pastorales. (e) *Hay un foco romano*, que conocemos ya por las cartas de Pablo (Rom) y por el

evangelio de Marcos, redactado posiblemente en Roma. La iglesia romana se expresa en 1 Clemente y Papías, lo mismo que en algunos documentos tardíos del Nuevo Testamento. (f) *Quizá podríamos hablar también de un foco alejandrino o africano*, que en este momento resulta todavía poco conocido. Pablo alude a un tal Apolo (1 Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12), al que evoca también Hechos (18,24; 19,1). Ésta es una iglesia de la que por ahora conocemos poco, aunque debió de tener mucha importancia, pues en el período siguiente aparece llena de vitalidad, como lugar donde se cruzan y fecundan muchos elementos (entre ellos un tipo de gnosticismo\*).

(2) *Los primeros escritos*. Quizá más que esos «focos» influyen los escritos que la Iglesia va elaborando y codificando, para formar de esa manera su propia Biblia, en la que se incluye no sólo el Antiguo Testamento (Biblia de los LXX), sino el Nuevo Testamento. Entre los escritos que surgen y se afianzan en la Iglesia en este tiempo citamos: (a) *Marcos\**. Es el primer evangelio conservado y conocido, pues del documento Q\* (conjunto de dichos, sin relato biográfico sobre Jesús) sólo podemos hacer suposiciones. Parece que Marcos se opuso a las pretensiones de algunos miembros de la iglesia de Jerusalén, centrada en los parientes de Jesús, que intentaba seguir vinculando el evangelio con el judaísmo (cf. Mc 3,20-31). En contra de posibles tendencias entusiásticas, empeñadas en destacar la gloria de Jesús, puso de relieve la importancia de la cruz. (b) *Mateo\**. Tras algunos años (hacia el 80 d.C.), retomó en otra perspectiva la narración de Marcos, completándola con elementos del documento Q y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su iglesia, en diálogo con la Ley del judaísmo, apoyándose en la línea de Pedro. Su texto culmina con el mandato de la misión universal (Mt 28,16-20). (c) *Lucas\**. *Evangelio y Hechos*. Al mismo tiempo que Mateo, o quizá un poco más tarde, escribió Lucas su obra doble, ofreciendo una especie de biografía más ordenada de Jesús y una visión unitaria y teológica de la historia de la Iglesia. Comienza destacando el valor de la Iglesia de Jerusalén (Hch 1-11), para acentuar después la misión helenista (ambas pactan en el llamado

Concilio de Jerusalén: Hch 15), tal como supone también Pablo. (d) *Evangelio de Juan\**. La tradición del discípulo amado. Pasados unos años, en torno al 100-110 d.C., se integró en la Gran Iglesia una comunidad de cristianos, de origen judío, que habían empezado a desarrollarse primero en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70 d.C.) en alguna zona del entorno de Siria-Transjordania o Asia Menor. Para ellos, la autoridad máxima de la Iglesia había sido el Espíritu Santo, que Jesús les había prometido y ofrecido, recreando así la misma figura de Jesús, en diálogo con la sabiduría de su entorno. (e) *Corpus de Pablo*. En este tiempo se recopilan las cartas auténticas de Pablo, escritas en el período anterior (1 Tes, Gal, Flp, 1 y 2 Cor, Rom, Flm), y se unen con otras escritas en su nombre: las llamadas cartas de la cautividad (Col y Ef) y, sobre todo, las pastorales (1 y 2 Tim, Tit), que quieren marcar ya una primera organización de la Iglesia, pero sin distinguir aún entre clero y laicado. (f) *Otros escritos. El Nuevo Testamento*. En este tiempo surgen ya los restantes escritos cristianos recogidos en el Nuevo Testamento: las cartas enviadas en nombre y con la autoridad de Pedro (1 y 2 Pe), de Juan (1, 2 y 3 Jn), de Santiago y de Judas, además de la carta a los Hebreos y el Apocalipsis. Hasta ahora, la Escritura de los cristianos había sido la misma de Israel, tomada básicamente de la traducción griega de los LXX. Pero esa Escritura empieza a tomarse ya como Primer Testamento, al que se añade el Segundo o Nuevo Testamento, con los escritos de los discípulos de Jesús.

Cf. R. E. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1988; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, BEB 64, Sígueme, Salamanca 1988; A. PIÑERO e I. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba 1995; Ph. VIELHAUER, *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Padres Apostólicos*, Sígueme, Salamanca 2001.

### IGLESIA 3. La Gran Iglesia

(↗ *judatísmo*). El despliegue del cristianismo está vinculado a la historia del judaísmo de los siglos II-IV, y así podemos hablar de una separación polémica y creadora entre «judíos nacionales o rabínicos\*», cuyo testimonio ha sido recogido en la Misná, y «judíos cristianizados o mesiánicos», que, a partir de la experiencia de Jesús, recrearon su identidad israelita en formas culturales abiertas al helenismo. Ese cambio forma parte de la crisis del judaísmo, que acaba rechazando su simbiosis con el helenismo\*, para tomar una forma rabínica, más vinculada a la cultura semita (hebrea, aramea) y al cultivo de la Ley que a la sabiduría griega.

(1) *La Gran Iglesia. Elementos*. En contra del judaísmo nacional, los cristianos pudieron pactar con la cultura helenista y desarrollarse como la Gran Iglesia, luego triunfadora, porque contaban con unos elementos que marcan su diferencia: (a) *Mensaje personal de salvación*. En un mundo dominado por el miedo al destino, poblado de fuerzas astrales y poderes demoníacos, los seguidores de Jesús ofrecieron la confianza en Dios Padre y la certeza de su amor más íntimo (dirigido a cada uno de los hombres y mujeres) y más universal (abierto al conjunto de la humanidad, asumiendo y desbordando incluso los esquemas del orden social dominante, representado por un Imperio romano que quería extenderse a todo el mundo conocido). En esa línea se entendieron, sobre todo, los textos de Juan y de Pablo. (b) *Opción por los pobres y vinculación comunitaria*. Gran parte de los habitantes del imperio, por otra parte muy jerarquizado, se sentían desamparados y expulsados del orden social. Los cristianos, en cambio, a pesar de haber roto ese orden jerárquico (o quizá por ello), formaban grupos que garantizan identidad y asistencia a cada individuo, especialmente a los marginados, como ha puesto por ejemplo de relieve 1 Pe: la Iglesia puede presentarse como casa para muchos que no tenían casa. (c) *Fidelidad personal, confianza*. Dentro de una sociedad donde se habían perdido los antiguos criterios morales de las diversas clases y todo podía comprarse, venderse y cambiarse (cf. Ap

13-14; 18,12-13), los cristianos se mostraban seguros de su vocación y dignidad, como hijos de Dios y portadores de una fraternidad sagrada que les unía a todos los hombres. En esa línea resultaba básico el mensaje de Jesús, recogido especialmente por Mc y Lc. (d) *Capacidad de adaptación*. Frente a otros grupos (especialmente judíos) con un mensaje particular, que les aislaba del ambiente, los cristianos asumieron y cultivaron los valores universales del judaísmo, del helenismo y del imperio, dialogando así con los restantes movimientos de la sociedad. La grandeza del cristianismo se expresaba en su misma «versatilidad», es decir, en su capacidad de apertura y diálogo, tanto en perspectiva social (opción por los pobres) como institucional (en su manera de recrear sus instituciones).

(2) *La Gran Iglesia es resultado de una simbiosis*. Muchos han dicho que el valor y riesgo del cristianismo oficial posterior está vinculado al «constantinismo», es decir, a la toma de poder. Pero eso es cierto sólo a medias. Antes de unirse al poder (a lo largo del siglo IV d.C.), el cristianismo, que vivía en una situación de clandestinidad relativa, pudo desarrollar sus elementos distintivos, pactando con los valores y pretensiones de la cultura helenista y del Imperio romano, logrando así algo que no habían podido realizar los judíos en tiempo de los macabeos\*, cuando se opusieron judaísmo y helenismo, Jerusalén y Atenas. Surgió de esa manera lo que suele llamarse la Gran Iglesia y en ella han influido tres rasgos que han determinado hasta el día de hoy su estructura sacral, filosófica y social: un tipo de retorno al orden jerárquico del Antiguo Testamento, la filosofía griega y la administración romana: (a) *Herencia sacerdotal del Antiguo Testamento*. Frente al intento de Marción y de otros que querían separar el cristianismo de su fondo bíblico, la Iglesia en su conjunto *defendió su origen israelita*, aceptando la Escritura de Israel, pero poniendo de relieve su propia independencia. En esa línea acabó desarrollando un tipo de sacerdocio cercano al del viejo judaísmo. (b) *Cultura helenista*. En general, los judíos rabínicos rechazaron el pensamiento y orden griego; los cristianos, en cambio, lo aceptaron, interpretando el Evangelio como respuesta a las preguntas que la filosofía griega no había podido responder. Des-

de esa perspectiva se pudo expandir un tipo de Iglesia, que vino a presentarse como *principio de unificación sacral y de educación de Occidente*. (c) *Orden romano*. En principio, el movimiento de Jesús no era jerárquico, sino mesiánico. No promovía un orden sacerdotal, ontológico e imperial, sino una experiencia de trascendencia amorosa, inmediata, vinculada a la comunicación igualitaria entre los hombres y mujeres, desde los marginados del sistema. En su identidad más honda, el movimiento de Jesús siguió siendo lo que era y así pudo expandirse en medio de una situación de rechazo e incluso de persecución, entre los siglos II y III, penetrando en las estructuras del Imperio romano y asumiendo elementos vinculados a la cultura jerárquica del entorno. Pero, al mismo tiempo, se convirtió en una buena religión establecida, con un clero jerárquico y con una *estructura sacral*, centrada en la celebración de la Eucaristía, en la línea de un culto de misterios.

Cf. J. COLSON, *L'épiscopat catholique. Collezialité et primauté dans les trois premiers siècles*, París 1963; *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Tradition paulinienne et tradition Johannique de l'épiscopat, des origines à Saint Irénée*, París 1951; A. FAIVRE, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, París 1992; *Naissance d'une hiérarchie*, Beauchesne, París 1977; X. PIKAZA, *Una roca sobre el abismo. Historia y actualidad del papado*, Trotta, Madrid 2006; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997.

#### IGLESIA 4. Modelos

(↗ *amor*). En principio, la Iglesia cristiana no implica un modelo único de vinculación, sino que ha tenido y tiene varios, que responden a las circunstancias sociales y culturales de los tiempos y lugares donde ella se ha extendido. A partir de los principios que ofrece el Nuevo Testamento, queremos ofrecer algunos modelos de Iglesia, desde una perspectiva social y de comunión.

(1) *Modelos sociales*. La Iglesia no nació ya formada, con un tipo de estructura y de organización ya determinada, sino que ella debió tomar los modelos que había en su entorno, para adaptarlos al mensaje de Jesús. (a) *Sinagoga*. Pablo, judío, conoce y asume el modelo de reunión sinagoga, lo mismo que otros muchos cristianos de ori-

gen igualmente judío. Sus iglesias aparecen así como *sinagogas mesiánicas*, abiertas a la libertad y universalidad cristiana. Por eso, tenderán a recibir estructuras y servicios propios de ellas, con ancianos, escribas, servidores, etc. Este modelo está en la base de la Iglesia, pero resulta insuficiente, porque los cristianos no se distinguen por cultura y raza (nación) de las gentes de su entorno. Por eso, junto a la federación\* de sinagogas judías, surgirá la comunión de iglesias cristianas. (b) *Casa*: familia ampliada (extensa). Este modelo está vinculado al tiempo del mensaje de Jesús y de sus seguidores galileos. Pablo sigue empleando este modelo: los cristianos se reúnen en la casa de algún «patrono» de cierta fortuna que les ofrece su hospitalidad, no para ser sus «clientes», sino para crear una familia mesiánica, de tipo igualitario y fraterno. De todas formas, es normal que el dueño/a de la casa tienda a verse como dirigente o responsable de la comunidad, en un camino que llevará a la patriarcalización del Evangelio, con el obispo como padre de familia del conjunto de la Iglesia. (c) *Asociación voluntaria (club), escuela filosófica*. Había otros modelos de vinculación, tomados de las agrupaciones sacrales o culturales, festivas o funerarias: grupos igualitarios de encuentro o trabajo, que solían tener sus servidores (*diakonoi*) e inspectores (*episkopoi*), con una disciplina interna en plano económico y administrativo. Otras veces, el movimiento cristiano ha podido tomarse como escuela o asociación filosófica, con fines no sólo de conocimiento, sino también de organización social, como han mostrado luego algunos Padres de la Iglesia. (d) *Cuerpo mesiánico*. Pablo no tiene un modelo previo de iglesia, con estructuras fijas de gobierno y prácticas sociales (sacramentales) bien determinadas. Sus comunidades poseen muchos elementos comunes: predicación y enseñanza, profecía y plegaria, bautismo y celebración eucarística, servicios asistenciales y comunicación personal. Pero en otros rasgos (incluidos los de tipo administrativo) pueden variar y han variado, en un proceso en el que Pablo y sus comunidades se influyen mutuamente. Pues bien, en el fondo de todos esos modelos, la Iglesia viene a presentarse en forma de comunidad mesiáni-

ca, como un grupo de personas a las que vincula y enriquece la palabra y presencia de Jesús resucitado.

(2) *Experiencia de comunión mesiánica. Ejemplos fundamentales*. Quien más ha desarrollado en el Nuevo Testamento el tema de la Iglesia ha sido Pablo y su escuela, sobre todo en su correspondencia con Corinto (amor\*, carismas\*). La Iglesia aparece en esa línea como cuerpo\* de Cristo y como novia mesiánica de las bodas de Dios (cf. 2 Cor 12,2; Ef 5,23-33; Col 1,18,24). Pero hay elementos eclesiales que han quedado bien delimitados en otros textos como el libro de los Hechos, el evangelio de Mateo y el Apocalipsis. (a) *Hechos 2-4. Vida común*. La iglesia de Jerusalén, sobre todo la que se desarrolló en torno a Santiago\*, aun estando vinculada a la ley nacional de Israel, desarrolló una intensa experiencia de vida común, que Lucas\* ha presentado como modelo para todas las iglesias: «Tenían los bienes en común; vendían sus posesiones y las repartían entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2,44). Aquella era, sin duda, una comunidad escatológica, en la línea de otros grupos judíos del entorno; pero ella ponía de relieve una intensa experiencia de culminación mesiánica, lograda ya por Jesús. Se trataba de una comunidad de «pobres» en el sentido fuerte del término: «la multitud de los creyentes tenían un corazón y una mente, y ninguno llamaba propios a sus bienes, sino que los tenían en común...; y no había entre ellos nadie que fuera pobre, pues los que poseían campos o casas los vendían y ponían el producto de la venta a los pies de los apóstoles, que daban a cada uno lo que necesitaba» (Hch 4,32-24). Eran *los pobres* y nadie era pobre. Parece que en esa misma línea se sitúan las referencias de Pablo, cuando alude a la comunidad de Jerusalén como iglesia de los pobres (cf. Gal 2,10; Rom 15,26). Éste es para Lucas el modelo de todas las iglesias: una experiencia y proyecto de vida común, en el nivel espiritual y material, en línea de libertad, no de imposición social o doctrinal. (b) *Mateo 18. Organización común*. La iglesia de Mateo no es congregación de creyentes intachables, compañeros según ley, cumplidores del derecho. Al contrario, ella es comunión de pobres (pequeños) perdonados, que se acogen y

ayudan unos a otros (cf. Mt 18,1-14). Desde aquí surge el problema: ¿Puede mantenerse una comunidad desde el perdón? ¿Puede estructurarse algún tipo de iglesia desde el principio radical de la misericordia? Mateo no ha querido (ni podido) responder de una manera argumentativa, pero ha destacado tres elementos básicos para la formación de la Iglesia. La Iglesia puede marcar unas fronteras (Mt 18,15-17). En principio, ella se abre a todos, pero si alguno no acepta su apertura ni perdona, si rechaza al grupo entero y si se niega a vivir en actitud de gracia, queda fuera de la unión comunitaria. Así lo puede declarar la Iglesia entera, es decir, la comunidad reunida, distinguiendo de esa forma lo que es comunión (vida eclesial) y lo que es ruptura de comunión, es decir, lo que queda fuera de ella, en un mundo que tiene otras normas de conducta y otras formas de imponerse. Dios revela su perdón y amor por medio del perdón comunitario (Mt 18,18-20). Pero la Iglesia no nace de la expulsión, sino del perdón, es decir, de la acogida que se ofrece a los disidentes y distintos, en amor generoso. Ella no es una sociedad de limpios y perfectos, sino una comunidad de perdonados que se aman. Así se forma la iglesia mesiánica, sin más principio de vida interior que el amor y sin más norma que el perdón. Por eso, los cristianos deben perdonar y perdonarse siempre, setenta veces siete (18,21-35). Eso significa que ella puede trazar fronteras, como ya hemos dicho, pero sólo a fin de perdonar mejor a todos.

(3) *Apocalipsis. Iglesia novia*. La Iglesia es múltiple y es una. La multiplicidad de las comunidades cristianas está representada por las Siete iglesias de Asia (Ap 2-3), simbolizadas por siete candelabros y presididas por siete astros o ángeles (1,9-20). La unidad de la Iglesia está simbolizada por la mujer celeste y perseguida (Ap 12) que se opone a la prostituta (Ap 17) y aparece al final como novia-esposa del Cordero y ciudad de reconciliación (19,7; 21,9-11), vinculada al Espíritu que dice a Jesús: ¡ven! (21,7). Ella se eleva como signo de verdadera humanidad (comunidad gratuita de personas), abierta a todos los pueblos de la tierra, superando el nacionalismo de aquellos judíos que se cierran en los límites del pueblo

y oponiéndose a la opresión idolátrica (violenta) de las bestias y la prostituta del Imperio romano.

Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1998; *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001; L. GOPPELT, *Les origines de l'Église*, Payot, París 1961; G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neue Testament*, GNT 10, Vandenhoeck, Gotinga 1993.

## IGNACIO DE ANTIOQUÍA

( $\rightarrow$  *Iglesia, ministerios*). Ignacio, obispo de Siria, viaja a Roma, condenado a morir por ser cristiano, y escribe en el camino una serie de cartas que definen su visión de lo que es y de lo que (a su juicio) debe ser la Iglesia. Estas cartas ofrecen la mejor visión de una tendencia eclesial de tipo místico y organizativo, que se está extendiendo entre las comunidades de Siria y de Asia, a finales del tiempo del Nuevo Testamento, en la primera mitad del siglo II d.C. Ellas nos permiten entender mejor, por coherencia y contraste, algunas visiones de la Iglesia que aparecen en otros escritos del Nuevo Testamento, sobre todo en la línea de la herencia paulina (pastorales; patriarcalismo\*). Éstos son los elementos más significativos de su visión cristiana.

(1) *Misticismo y jerarquía*. En sí mismo, el misticismo no es sin más cristiano y así puede encontrarse en otras religiones; lo cristiano es la contemplación de Jesús resucitado, el diálogo personal de amor con Dios y los hermanos, desde el Cristo. Tampoco la jerarquía (poder sacral) es una realidad cristiana; más aún, ella parece propia de las religiones de Oriente (que han divinizado a sus reyes) y del mundo religioso griego, tal como ha venido a culminar en el platonismo. En contra de eso, el Evangelio ha destacado el amor de Dios y la fraternidad de los creyentes, no el orden sagrado de unos sobre otros. Pero ambos elementos (misticismo y jerarquía) pueden unirse al servicio de la Iglesia, como ha hecho Ignacio, iniciando un proceso de concentración místico-monárquica del cristianismo.

(2) *Organización eclesial.* Ignacio es místico de Cristo (enamorado de la muerte entendida como signo de amor a Jesús) y jerarca eclesial (busca la unidad de cada iglesia, bajo la presidencia de un obispo, con un colegio de presbíteros y un grupo de diáconos o servidores). Ha recogido tendencias diversas de la teología y vida cristiana (de Pablo, de Juan y de Mateo y quizá también de Lucas) y piensa que el mensaje de Jesús corre el riesgo de destruirse, a causa de las tendencias disolventes (gnostizantes) que han empezado a surgir en las comunidades. Por eso quiere fortalecer la unidad de la Iglesia, tanto en el plano social (vinculación de los cristianos entre sí), como místico (unión con Jesús). La raíz de su preocupación por el surgimiento de una jerarquía cristiana no es el mensaje (como en pastorales, donde el presbítero/obispo era servidor de la Palabra), ni el orden y obediencia legal (como en la *Primera de Clemente\**), sino la vinculación con Dios (Cristo), a través de la armonía eclesial; por eso, promueve el surgimiento de una jerarquía entendida como principio sagrado de vinculación cristiana.

(3) *Textos básicos.* Ignacio ha expuesto su preocupación en unos textos que se han vuelto centrales para la comprensión de la Iglesia posterior. «Una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno el cáliz para unirnos con su sangre, uno el altar, como uno el obispo, con los presbíteros y diáconos, consiervos míos...» (Flp 3,2-4,1). «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles; reverenciad a los diáconos, como al mandato de Dios. Nadie haga algo referente a la Iglesia sin el obispo. Sólo es fiable la eucaristía con el obispo o su delegado. Donde está el obispo está la muchedumbre, donde está Jesucristo está la iglesia universal. Sin el obispo no se puede bautizar...» (*Esm* 8,1; cf. *Ef* 5,1; *Magn* 3,1; 7,1; 13,2; *Tral* 3,2). Estos textos, escritos hacia el 120-130 d.C. por alguien que se presenta como obispo de Siria, constituyen la mayor defensa de la unidad episcopal de la Iglesia en el siglo II. Todo nos permite suponer que la institución del episcopado monárquico resulta en ese tiempo algo nuevo, que ha surgido en el entorno de Siria y de Asia, pero que no ha logrado extenderse a todas las comunidades. Significativamente, Ignacio no la puede citar en la carta a Roma, pues es-

ta iglesia sigue dirigida por un colegio de presbíteros-obispos (como supone la *Primera de Clemente\** y *Hermas, Pastor*). Ya las pastorales parecían evocar un tipo de episcopado monárquico, que resultaba lógico dentro del proceso de institucionalización de las comunidades. Pero sólo Ignacio ha destacado ese dato, atribuyendo gran poder espiritual y social a la figura del obispo, que se eleva sobre el presbiterio y viene a presentarse como signo de Dios en la comunidad. La aportación mayor de Ignacio no es la unidad de la Iglesia en torno al obispo, sino la justificación mística (jerárquica) de su función.

(4) *Mediación episcopal.* Varios textos básicos del Nuevo Testamento (Mt, Ef, Jn) habían destacado la unidad eclesial sin apelar a la mediación del obispo y/o de la jerarquía. Ignacio, en cambio, vincula la unidad de la Iglesia con el obispo. La institución del episcopado monárquico resulta lógica, pues a medida que la Iglesia se amplía van siendo más difíciles de coordinar las funciones de presbíteros y diáconos. Pues bien, para establecer la autoridad del obispo (sobre presbíteros y diáconos) Ignacio no apela a Jesús ni a los apóstoles o a la tradición. Carece de argumentos de historia y evangelio; por eso ofrece razonamientos místicos (trinitarios), que varían de unas cartas a otras; es posible que Ignacio no tenga todavía una visión precisa de la función del episcopado y por eso puede apelar a distintos símbolos divinos, el más importante de los cuales reza así: como Dios es uno y Padre, así el obispo es uno y padre de la comunidad.

Cf. J. J. AYÁN, *Introducción*, en *Ignacio de Antioquía. Cartas*, Ciudad Nueva, Madrid 1991, 31-101; J. P. MARTÍN, *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo. Estudio sobre I Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir*, PAS, Roma 1971; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; J. RIUS-CAMPS, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, AnOr, Roma 1979; W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, HCHCB, Fortress, Filadelfia 1985.

## IMAGEN

(↗ *arte, hombre, idolatría, Dios*). El tema del hombre como imagen de Dios y el de la prohibición de las imágenes constituye uno de los elementos centrales de la revelación bíblica.



(1) *Hombre, imagen de Dios*. El tema aparece en el relato de la creación: «Y dijo Elohim: hagamos al hombre [*adam*: ser humano] a nuestra imagen y semejanza; que domine sobre los peces del mar, las aves... Y creó Dios [*Elohim*] al ser humano a su imagen: a imagen de Elohim lo creó, varón y mujer los creó. Y les bendijo Elohim y les dijo: creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (Gn 1,26-28). El hombre es imagen de Elohim, Dios universal, más que de Yahvé, Dios especial de la historia israelita, que se sitúa más allá de todas las imágenes del cosmos (cf. Ex 20,4; Dt 5,8). Entre los rasgos básicos del texto del Génesis citamos los que siguen. (a) Elohim dice «hagamos», utilizando una expresión que se puede entender de varias formas: Dios habla con sus ángeles (Elohim, seres divinos), de forma que el hombre aparece como imagen de lo angélico en el mundo; Dios medita y reflexiona consigo mismo, en comunicación propositiva, para indicar de esa manera que el hombre brota de su reflexión interna; Dios es pluralidad vital que habla consigo mismo (como en la Trinidad cristiana). Sea como fuere, la creación del hombre constituye un momento privilegiado del despliegue de la Palabra de Dios que ha creado al hombre por gracia especial, porque quiere y le quiere, diciéndose a sí mismo «hagamos», de manera que podemos afirmar que el hombre surge en el mismo interior de la divinidad. Dios se responsabiliza de los hombres, pero, al mismo tiempo, supone que los hombres deben asumir su responsabilidad y por eso dice con ellos: «hagamos». Este Dios/Elohim refleja y repite en el hombre su misma realidad divina, de manera que podemos aplicarle al hombre las notas que sabemos de Dios. (b) El hombre es imagen de Dios porque habla, colaborando así en la creación. El texto anterior (Gn 1,2-24) había dicho que Dios crea a través de la palabra. Siendo imagen de Dios, el hombre ha de crear de esa manera: sabe decir y dice las mismas palabras de Dios (aunque por ahora parezca receptor pasivo). (c) El hombre es imagen de Dios porque sabe mirar como mira Dios, descubriendo que «las cosas eran (y son) buenas» (cf. Gn 1,12.18.21.25.31). (d) Es imagen de Dios porque domina: Dios preside por su palabra y su mirada sobre todo lo

que existe (luz y firmamento, aguas y tierra, plantas y animales). El hombre preside sobre los vivientes de su entorno (plantas y animales), proyectando en ellos su armonía, como creador, no como destructor, del mundo. (e) Es imagen de Dios porque puede descansar, participando así del sábado divino (cf. Gn 2,2-3). Plantas y animales están más lejos de Dios porque no guardan el sábado, no saben distinguir días de días, tiempos de tiempos, según el ritmo de los astros (Gn 1,14-18). Sólo el hombre sabe y puede guardar el sábado, imitando así a Dios: se retira y distiende, sin quedar prendido y perdido entre las cosas, que van siempre cambiando y están siempre fatigadas, pero sin alejarse de ellas. (f) El hombre es imagen de Dios porque es *varón y mujer*. Dios ha dicho «hagamos» y ha surgido el ser humano como imagen de su vida invisible, como varón y mujer. Por eso, ellos dos son imagen de Dios por el modo concreto en que existen, abierto el uno al otro, en complementariedad de existencia y acción. De esta forma, su dualidad (varón y hembra) deja de ser un fenómeno biológico (propio de otros animales) y se convierte en misterio teológico. (g) El hombre es imagen de Dios porque puede crecer, multiplicarse, dominar la tierra... Ciertamente, comparte con los animales el brotar y multiplicarse; pero lo hace de otra manera, desde su propia humanidad, siendo así fuente de vida personal que se expresa a través de los hijos. Así entendido, el hombre, varón y mujer, es la verdadera teofanía. No tenemos que buscar el signo de Dios fuera (en las estrellas); no tenemos que hacer grandes argumentos de tipo cosmológico o social para llegar a lo divino. Dios se muestra en lo más hondo, sencillo e inmediato: en la misma realidad humana, en la concreción misteriosa del varón y la mujer, abiertos uno al otro, creadores ambos, en su misteriosa dualidad.

(2) *Prohibición de las imágenes de Dios* (idolatría\*). La prohibición de las imágenes se encuentra esencialmente vinculada a la confesión de la unidad de Dios, pero dice algo más: no se trata sólo de afirmar que Dios es «uno» (único, exclusivo: cf. *shemá\**, Dt 5,4), de manera que no haya a su lado otros dioses, sino de poner de relieve su trascendencia y libertad. (a) *Ley básica*. A Dios no se le puede fijar en ninguna co-

sa (imagen, signo, idea), porque él es El que Es (Ex 3,14) y porque actúa liberando a los hebreos, desde su propia trascendencia, porque él quiere (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 27,15). Por eso, el texto sigue: «No fabricarás escultura (*pesel*), imagen (*temuna*) alguna de lo que hay en el cielo, arriba, abajo en la tierra o en los mares, por debajo de la tierra» (cf. Ex 20,4; Dt 5,8). Esta prohibición rechaza de forma apodíctica (sin condiciones ni reservas) la tendencia del hombre racional (que desea lograr una razón o imagen definitiva de Dios) y el deseo del hombre constructor (que quiere ser capaz de hacerlo o dominarlo todo), diciéndole «no fabricarás». Ella nos sitúa ante dos límites primordiales: el límite de Dios o de la realidad más alta (que nosotros no podemos conocer) y nuestro límite como seres humanos (no podemos fabricarlo todo). Este pasaje y prohibición supone que el hombre tiene un apetito constructivo y posesivo, de manera que se siente capaz de penetrar en la esencia supratemporal de la realidad y de crearla o dominarla por sí mismo. (b) *La diferencia de Dios*. Al prohibir las imágenes de Dios, la Biblia alude no sólo a sus figuras exteriores (ídolos de madera o bronce), sino incluso a las representaciones mentales de su realidad (las ideas sobre Dios). Por eso, en principio, no podemos atribuir a Dios los rasgos de los grandes poderes del cielo, de la tierra o del abismo, ni llamarle ni siquiera padre, pues ese mismo nombre puede convertirse en ídolo o figura falsa. En esa línea continúa hablando el Deuteronomio: «(Recordad)... el día que en estuvisteis delante de Yahvé, vuestro Dios, en el monte Horeb, cuando Yahvé me dijo: Reúneme al pueblo, para que yo les haga oír mis palabras, para que aprendan a temerme todos los días que vivieren... Y habló Yahvé con vosotros de en medio del fuego: oíais la voz de sus palabras, sin ver figura alguna, sólo se oía una voz. Y Él os comunicó su alianza... Guardaos mucho de esto, pues ninguna figura visteis el día que Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego. No os pervirtáis y hagáis para vosotros escultura, imagen de figura alguna, efigie de varón o hembra, imagen de animales terrestres, imagen de aves que vuelan por el aire, de reptiles del suelo, de peces que nadan por el agua, debajo la tierra...» (Dt 4,11-20).

Sin duda, Dios habla y escuchamos su palabra personal, pero no podemos confundirle con ninguna de las realidades de la tierra; no podemos llamar a Dios padre ni madre, sino sólo escucharle, escuchando nuestra más honda voz interna. No podemos hacer imagen de Dios porque con ello destruimos el carácter más hondo de nuestra vida, somos imágenes de Dios al ser humanos y al serlo de un modo consecuente (cf. Gn 1,28). Eso supone que la religión se identifica con el mismo despliegue de la humanidad.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio-Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; J. JERWELL, *Imago Dei. Gn 1. 26f im Spätjudentum, in der gnosis und in den paulinischen Briefen*, FRLANT 76, Vandenhoeck, Gotinga 1960; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 19-60. WESTERMANN, *Genesis I*, Augsburg, Mineápolis 1984; H. WILDBERGER, «Das Abbild Gottes. Gn 1,26-30», *ThZ* 21 (1965) 245-259.481-501.

## IMPUESTO

(> *denario, economía*). La Biblia contiene diversas reflexiones y leyes sobre los impuestos, tanto políticos como religiosos. Los impuestos políticos están vinculados al surgimiento de la monarquía y aparecen en un plano más bien negativo, como en el discurso de Samuel sobre los derechos del rey (1 Sm 8,11-18) y en los disturbios que siguen a la muerte de Salomón (1 Re 12,1-16). Los impuestos religiosos están vinculados al mantenimiento de los sacerdotes y del templo (cf. Nm 18,21-28; Neh 10,36-40; 12,44). También el Nuevo Testamento habla de los impuestos políticos, pidiendo a los cristianos que los paguen (cf. Rom 13,6-7) o que salgan del espacio social que está determinado por los impuestos (Apocalipsis\*, idolocitos\*). En este contexto hay dos pasajes especialmente significativos.

(1) *Denario del César* (Mc 12,13-17 par). Se trataba de un impuesto político, dedicado a la administración del imperio, aunque tenía (como supieron los celotas\* y muchos fariseos) un rasgo también religioso: el emperador podía aparecer y aparecía como signo de Dios sobre la tierra y su dinero puede hallarse destinado al culto. A pesar de eso, Jesús no rechaza el tributo, sino

que dice «dad al César lo que es del César». La única manera de evitar los tributos sería no tener ningún dinero del César, no aprovecharse de ninguno de sus servicios. Desde el momento en que el hombre se vincula a los «servicios» del César tiene que pagarlos.

(2) *Didracma del templo* (Mt 17,24-26). Se trata del impuesto religioso de los judíos. El texto dice así: «Cuando llegaron a Cafarnaum vinieron a Pedro los que cobraban la didracma y le dijeron: ¿Vuestro Maestro no paga las dos dracmas? Él dijo: Sí. Y al entrar él en casa, Jesús le habló primero, diciendo: ¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran los tributos o los impuestos? ¿De sus hijos, o de los extraños? Pedro le respondió: De los extraños. Jesús le dijo: Luego los hijos están exentos. Sin embargo, para no ofenderles...». Este pasaje nos sitúa ante una profunda disonancia significativa: Jesús sabe que le van a pedir la vida y que va a regalarla, gratuitamente, dando todo lo que tiene (cf. Mt 17,22-23). Pues bien, mientras él habla de eso llegan los recaudadores del impuesto religioso para el templo de Jerusalén y le preguntan si paga la didracma (más o menos el salario de dos días de trabajo). Ésta es, sin duda, una escena parábólica, construida tras la pascua, en un tiempo en que los cristianos discutieron sobre la obligación de pagar el impuesto religioso judío (una didracma, es decir, medio siclo por año), para mantener el culto del templo. En principio, Jesús responde de forma negativa: la relación del hombre con Dios no se expresa en claves económicas: nada le debemos, nada nos exige; no hay impuesto religioso, no hay obligaciones sacrales con respecto a Dios. Eso significa que los fieles no deben mantener un tipo de culto que sea oneroso, pues el único culto cristiano es la vida filial y fraterna. De esa forma cesan todas las obligaciones económicas en relación con Dios. Pero, en un momento determinado, para evitar el escándalo, dentro de comunidades que no son maduras, los creyentes más espirituales pueden ceder, contribuyendo al desarrollo del culto religioso.

Cf. E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

## INDIVIDUALIDAD

El hombre bíblico es por esencia «comunitario»: forma parte de una historia más amplia, de una familia\* y un pueblo por los que se define. Pero, al mismo tiempo, cada hombre y mujer acaba presentándose como individuo distinto, separado de todos los otros, con su propia responsabilidad, como había puesto ya de relieve Ez 18,20-29 y como ha ratificado el Evangelio (cf. Lc 17,33-37). Por eso no se puede hablar en la Biblia de una reencarnación de las almas, pues ello iría en contra de la libertad\* de cada persona. Ciertamente, existe una solidaridad humana, tanto en el pecado (Adán) como en la Gracia (Cristo), pero cada hombre y mujer de la Biblia es dueño y responsable de sí mismo. La Biblia en su conjunto y de un modo especial el Nuevo Testamento han sido en Occidente los verdaderos descubridores de la individualidad humana, sobre todo desde la perspectiva de la responsabilidad.

## INFIERNO

(↗ *Hades, Sheol, condena, pena de muerte, exclusión, fuego, muerte*). Las religiones que no ponen en su centro la gracia de Dios y la libertad (individualidad) del hombre no pueden hablar de infierno o condena final, pues en ellas todo se mantiene en un eterno retorno de vida y de muerte. Sólo las religiones que acentúan la experiencia de la gracia\* y dejan al hombre en manos de su propia libertad\* (como el judaísmo y el cristianismo) pueden hablar de un infierno o condena definitiva, interpretada como castigo\* de Dios, en la línea de un judaísmo, cristianismo e islam ya estructurados. En esa línea, el Antiguo Testamento en cuanto tal apenas puede hablar de infierno, a no ser en sus últimos estratos y de un modo simbólico, como en Dn 12,2 («Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua») y en el libro de la Sabiduría (destrucción de los injustos). El infierno, como lugar y estado perdurable de los condenados, no aparece de un modo inequívoco y explícito en el conjunto de la Biblia; por otra parte, en el Nuevo Testamento, el infierno debería entenderse desde la gracia de Dios en Cristo, que es más fuerte que todas

las posibles condenas de los hombres. Sea como fuere, el nombre *infierno* proviene de la versión latina de la Biblia (la Vulgata), que traduce con esa palabra diversos nombres y conceptos de la Biblia hebrea, que en general tienen un sentido genérico de muerte o de mundo inferior (Sheol) donde se cree que están los que han muerto.

(1) *Imágenes fundamentales.* El tema del infierno recibe en la tradición bíblica diversos sentidos y aplicaciones. (a) *Se puede hablar del infierno de los ángeles perversos*, que han sido condenados a vivir en un «abismo de columnas de fuego que descienden», como templo invertido, donde penan y purgan su pecado (1 Hen 21,7-10). «Aquí permanecerán los ángeles que se han unido a las mujeres. Tomando muchas formas, ellos han corrompido a los hombres y los seducen, para que hagan ofrendas a los demonios como a dioses, hasta el día del gran juicio en que serán juzgados, hasta que sean destruidos. Y sus mujeres, las que han seducido a los ángeles celestes, se convertirán en sirenas» (1 Hen 19,1-3). En esa línea se sitúa el simbolismo de Mt 5,41, donde Jesús, Hijo de Hombre, dirá a los injustos: «apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles» (Mt 25,41). Los hombres pueden participar, según eso, de una condena eterna, que deriva de la falta de solidaridad que han mostrado con los necesitados. (b) *Se puede hablar de un infierno entendido como «vergüenza y confusión perpetua»*, propia de aquellos que resucitan al fin de los tiempos para la condena (Dn 12,2). Aquí no se destaca el fuego de la destrucción, como en el caso anterior, sino la «falta de honor», la deshonra de aquellos que no participan en el brillo de la gloria de Dios. (c) *El signo más utilizado del infierno es la Gehenna.* Parece claro que Jesús ha puesto de relieve la imagen de la Gehenna, pequeño valle hacia el sur de Jerusalén donde se quemaban las basuras de la ciudad, como signo de perdición. Esta imagen se encuentra especialmente vinculada con el pecado del escándalo: «si tu mano te escandaliza, córtatela...; te es mejor entrar manco en el Reino que ir con las dos manos a la Gehenna» (cf. Mc 9,42-46 par). Ella aparece también en textos parenéticos, en los que se invita a no tener miedo a

los que pueden quitar la vida, pero no pueden mandar al hombre a la Gehenna, como puede hacerlo Dios (cf. Mt 10,38; Lc 12,5). Es evidente que esta imagen pone de relieve el riesgo de perdición en que se encuentra el hombre, pero quizá no puede aplicarse sin más a un tipo de infierno eterno.

(2) *Un relato popular.* Un tipo de infierno aparece también en relatos populares, como en la parábola de Lázaro, el mendigo, y del rico sin misericordia: «Aconteció que murió el mendigo, y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán; y murió también el rico, y fue sepultado. En el Hades alzó sus ojos, estando en tormentos, y vio de lejos a Abrahán, y a Lázaro en su seno. Entonces, gritando, dijo: Padre Abrahán, ten misericordia de mí y envía a Lázaro para que moje la punta de su dedo en agua y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama. Pero Abrahán le dijo: Hijo, acuérdate que recibiste tus bienes en tu vida, y Lázaro, males; pero ahora éste es consolado aquí, y tú atormentado. Además de todo esto, una gran sima está puesta entre nosotros y vosotros, de manera que los que quieran pasar de aquí a vosotros no pueden, ni de ahí pasar acá» (Lc 16,22-26). Significativamente, el texto no habla ya de la Gehenna, sino del *Hades*, entendido en su sentido antiguo de *Sheol*, mundo inferior de los que han muerto. Pero ya no es un Sheol-Hades neutral, al que van todos los muertos, sino que aparece como lugar de fuego-tormento. Por eso, se eleva a su lado la imagen del «seno de Abrahán», vinculado sin duda a las promesas de salvación relacionadas con los patriarcas (como en Mt 8,11 y en Mc 12,26).

(3) *Relato apocalíptico y experiencia cristiana.* Siguiendo tradiciones orientales, el Ap concibe el lugar/estado de ruptura y destrucción total de los humanos como *estanque o lago de fuego\** y *azufre* que arde sin cesar (Ap 19,20; 20,10.14.15; 21,8), al parecer en el fondo de la tierra, como pozo del abismo\*. No es el *Hades* de la tradición griega, donde los muertos esperan aún la salvación, sino el estado final de aquellos que no han querido recibir al Cristo Cordero y no están inscritos en su Libro\* y/o en la Ciudad final, la nueva Jerusalén (cf. 2,10-15); es lugar de muerte sin fin. A pesar de las imágenes de

Ap 14,9-11, el Apocalipsis no insiste en la condena o fracaso de los perversos como castigo-dolor, sino como muerte (no vida). Por eso, en contra de la tradición simbólica posterior, reflejada por ejemplo en la *Divina Comedia* de Dante, el Ap no ha situado en paralelo el cielo y el infierno; a su juicio, sólo existe una culminación verdadera: la ciudad de los justos (Ap 21,1-22,5); el infierno no está al lado del cielo, como si fuera el otro platillo de una balanza judicial, sino que es sólo una posibilidad de no recibir la gloria que Dios ofrece a todos los hombres en Cristo. Por eso, el infierno cristiano sólo puede plantearse desde la experiencia pasqual, que no ratifica la estructura judicial anterior, de tipo simétrico, donde hay condenados y salvados, en la línea del conocimiento del bien y del mal (Gn 2-3) o de la división que la teología del pacto israelita ha marcado entre la vida y la muerte (Dt 30,15), y que ha pasado a la visión parenética de Mt 25,31-46 (con derecha e izquierda, salvación y condena). En principio, el mensaje pasqual del cristianismo es sólo experiencia de salvación, que se funda en el amor de Dios, que ha dado a los hombres su propia vida, la vida de su Hijo (cf. Jn 3,16; Rom 8,32). Desde esa perspectiva deben replantearse todos los datos bíblicos anteriores, incluido el lenguaje de Jesús sobre la Gehenna y la amenaza de Mt 25,41. Ese replanteamiento no es una labor de pura exégesis literal de la Biblia, sino de interpretación social y cultural del conjunto de la Iglesia. En este campo queda por hacer una gran labor, que resultará esencial en los próximos decenios de la teología y de la vida de la Iglesia, cuando se superen en ella una serie de supuestos legales y ontológicos que han venido determinándola desde el surgimiento de las iglesias establecidas de Occidente, a partir del siglo IV d.C. Pero una vez que se replantea el tema del infierno escatológico (del fuego final de un juicio de Dios) debe plantearse con mucha más fuerza el tema del infierno histórico, creado por la injusticia de los hombres que oprimen a otros hombres y por los diversos tipos de enfermedad y opresión que sufren especialmente los pobres. Éste es el infierno del que se ocupó realmente Jesús; de ese infierno quiso liberar a los hombres y mujeres, para

que pudieran vivir a la luz de la libertad y del gozo del reino de Dios. Las parábolas en las que hay un reino del diablo que se opone al de Dios (como algunas de Mt 13 y 25) pertenecen a la retórica de la Iglesia, más que al mensaje de Jesús, a no ser que se interpreten en forma de advertencia, para que los hombres no construyan sobre este mundo un infierno.

(4) *El infierno de Jesús* (sepulcro\*, gracia\*, resurrección\*). El credo oficial más antiguo de la Iglesia (el apostólico o romano) dice que Cristo *bajó a los infiernos*, poniendo así de relieve el momento final de su historia humana. Sólo desde esa perspectiva se puede entender la posibilidad de un infierno cristiano. (a) *Bajó a los infiernos*. Quien no muere del todo no ha vivido plenamente: no ha experimentado la impotencia abismal, el desvalimiento pleno de la existencia. Jesús ha vivido en absoluta intensidad; por eso muere en pleno desamparo. Ha desplegado la riqueza del amor; por eso muere en suma pobreza, preguntando por Dios desde el abismo de su angustia. De esa forma se ha vuelto solidario de los muertos. Sólo es solidario quien asume la suerte de los otros. Bajando hasta la tumba, sepultado en el vientre de la tierra, Jesús se ha convertido en compañero de aquellos que mueren, iniciando, precisamente allí, el camino ascendente de la vida. (b) *Jesús fue enterrado y su sepulcro es un momento de su despliegue salvador* (cf. Mc 15,42-47 y par; 1 Cor 15,4). Sólo quien muere de verdad, volviendo a la tierra, puede resucitar de entre los muertos. Jesús ha bajado al lugar de no retorno, para iniciar allí el retorno verdadero. Como Jonás «que estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches...» (Mt 12,40), así estuvo Jesús en el abismo de la muerte, para resucitar de entre los muertos (Rom 10,7-9). En el foso de la muerte ha penetrado Jesús y su presencia solidaria ha conmovido las entrañas del infierno, como dice la tradición: «La tierra tembló, las rocas se rajaron, las tumbas se abrieron y muchos de los cuerpos de los santos que habían muerto resucitaron» (Mt 27,51-52). De esa forma ha realizado su tarea mesiánica: «Sufrió la muerte en su cuerpo, pero recibió vida por el Espíritu. Fue entonces cuando proclamó la victoria incluso a los espíritus encar-

celados que fueron rebeldes, cuando antiguamente, en tiempos de Noé...» (1 Pe 3,18-19). Se ha dicho que esos espíritus encarcelados eran los humanos del tiempo del diluvio, como supone la liturgia, pero la exégesis moderna piensa que ellos pueden ser los ángeles perversos que en tiempo del diluvio fomentaron el pecado, siendo por tanto encadenados. No empezó a morir cuando expiró en la cruz y le bajaron al sepulcro; había empezado cuando se hizo solidario con el dolor y destrucción de los hombres, compartiendo la suerte de los expulsados de la tierra. Jesús había descendido ya en el mundo al infierno de los locos, los enfermos, los que estaban angustiados por las fuerzas del abismo: ha asumido la impotencia de aquellos que padecen y perecen aplastados por las fuerzas opresoras de la tierra, llegando de esa forma hasta el infierno de la muerte.

(5) *Un texto litúrgico. Jesús y Adán.* La liturgia, continuando en la línea simbólica de los textos anteriores, relaciona a Jesús con Adán, el hombre originario que le aguarda desde el fondo de los tiempos, como indica una antigua homilía pascual: «¿Qué es lo que hoy sucede? Un gran silencio envuelve la tierra: un gran silencio y una gran soledad. Un gran silencio, porque el Rey se ha dormido en la carne y ha despertado a los que dormían desde antiguo. Dios ha muerto en la carne y ha puesto en conmoción al abismo. Va a buscar a nuestro primer padre, como si éste fuera la oveja perdida. Quiere visitar a los que viven en tinieblas y sombras de muerte (cf. Mt 4,16). Él, que es al mismo tiempo Dios e Hijo de Dios, va a librar de sus prisiones y de sus dolores a Adán y Eva. El Señor, teniendo en sus manos las armas vencedoras de la cruz, se acerca a ellos. Al verlo, nuestro primer padre Adán, asombrado por tan gran acontecimiento, exclama y dice a todos: mi Señor esté con todos. Y Cristo, respondiendo, dice a Adán: y con tu espíritu. Y, tomándolo por la mano, lo levanta diciéndole: Despierta, tú que duermes, levántate de entre los muertos y Cristo será tu luz (cf. Ef 5,14). Yo soy tu Dios que, por ti y por todos los que han de nacer de tí, me he hecho tu hijo. Y ahora te digo que tengo el poder de anunciar a los que están encadenados: ¡salid!; y a los que se encuentran en ti-

nieblas: ¡levantaos! Y a ti te mando: despierta, tú que duermes, pues no te creé para que permanezcas cautivo en el abismo; levántate de entre los muertos, pues yo soy la vida de los muertos. Levántate, obra de mis manos; levántate, imagen mía, creado a mi semejanza. Levántate, salgamos de aquí, porque tú en mí y yo en ti formamos una sola e indivisible persona» (PG 43, 439. *Liturgia Horas*, sábado santo). Jesús ha descendido hasta el infierno para encarnarse plenamente, compartiendo la suerte de aquellos que mueren. Pero al mismo tiempo ha descendido para anunciarles la victoria del amor sobre la muerte, viniendo como gran evangelista que proclama el mensaje de liberación definitiva, visitando y rescatando a los cautivos del infierno. Por eso, la palabra de la Iglesia le sitúa frente a *Adán*, humano universal, el primero de los muertos.

(6) *Christus Victor.* Hasta el sepulcro de Adán ha descendido Jesús, como todos los hombres penetrando hasta el lugar donde la muerte reinaba, manteniendo cautivos a individuos y pueblos. Ha descendido allí para rescatar a los muertos (cf. Mt 11,4-6; Lc 4,18-19), apareciendo de esa forma como *Christus Victor*, *Mesías vencedor* del demonio y de la muerte. Su descenso al infierno para destruir el poder de la muerte constituye de algún modo la culminación de su biografía mesiánica, el triunfo decisivo de sus exorcismos\*, de toda su batalla\* contra el poder de lo diabólico. Lo que Jesús empezó en Galilea, curando a unos endemoniados, lo ha culminado con su muerte, descendiendo al lugar de los muertos, para liberarles a todos del Gran Diablo infernal. Tomado en un sentido literalista, este misterio (*descendió a los infiernos*) parece resto mítico, palabra que hoy se dice y causa asombro o rechazo entre los fieles. Sin embargo, entendido en su sentido más profundo, constituye el culmen y clave de todo el Evangelio. Aquí se ratifica la encarnación redentora de Jesús: sus curaciones y exorcismos, su enseñanza de amor y libertad.

(7) *¿Es posible un infierno cristiano?* Desde las observaciones anteriores y teniendo en cuenta todo el proceso de la revelación bíblica, con la muerte y resurrección de Jesús, se puede hablar de dos infiernos. (a) *Hay un primer in-*

*fierno*, al que Jesús ha descendido del todo por solidaridad con los expulsados de la tierra y por morir con los condenados de la historia. Éste es el infierno de la destrucción donde los humanos acababan (acaban) penetrando al final de una vida que conduce sin cesar hasta la tumba. Había sobre el mundo otros infiernos de injusticia, soledad y sufrimiento, aunque sólo el de la muerte era total y decisivo. Pero Jesús ha derribado sus puertas, abriendo así un camino que conduce hacia la plena libertad de la vida (a la resurrección), en ámbito de gracia. En ese infierno sigue viviendo gran parte de la humanidad, condenada al hambre, sometida a la injusticia, dominada por la enfermedad. El mensaje de Jesús nos invita a penetrar en ese infierno, para solidarizarnos con los que sufren y abrir con ellos y para ellos un camino de vida (Mt 25,31-46). (b) *Hay un segundo infierno* o condena irremediable de aquellos que rechazando el don de Cristo y oponiéndose de forma voluntaria a la gracia de su vida, pueden caer en la oscuridad y muerte sin fin (por su voluntad y obstinación definitiva). Así lo suponen algunas formulaciones básicas donde se habla de premio para unos y castigo para otros (cf. Dn 12,2-3). Esta visión culmina parabólicamente en Mt 25,31-46, donde Jesús dice a los de su derecha «venid, benditos de mi Padre, heredad el Reino, preparado para vosotros» y a los de su izquierda «apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles». Tomadas al pie de la letra, esas palabras suponen que hay cielo e infierno, como posibilidades paralelas de salvación y condena para los hombres. Pero debemos recordar que ése es un lenguaje de parábola y parénesis, no de juicio legalista, como aquel que Jesús ha superado en su Evangelio (cf. Mt 7,1 par). Ese segundo infierno es una posibilidad, pero no en el sentido en que es posibilidad el cielo de la plenitud escatológica, fundada en la resurrección de Cristo.

(8) *Dios sólo quiere la vida*. La Biblia cristiana, tal como ha culminado en la pascua de Cristo, formulada de manera definitiva por los evangelios y cartas de Pablo, sólo conoce un final: la vida eterna de los hombres liberados, el reino de Dios, que se expresa en la resurrección de Cristo. En ese sentido te-

nemos que decir que, estrictamente hablando, sólo existe salvación, pues Cristo ha muerto para liberar a los humanos de su infierno. Pero desde esa base de salvación básica podemos y debemos hablar también de la posibilidad de una muerte segunda (cf. Ap 2,11; 20,6.14; 21,8), que sería un infierno infernal, una condena sin remedio (sin esperanza de otro Cristo). En la línea de ese infierno segundo quedarían aquellos que, a pesar del amor y perdón universal de Cristo, prefieren quedarse en su violencia, de manera que no aceptan, ni en este mundo ni en el nuevo de la pascua, la gracia mesiánica del Cristo. Sabemos que Jesús no ha venido a condenar a nadie; pero si alguien se empeña en mantenerse en su egoísmo y violencia, puede convertirse él mismo (a pesar de la gracia de Jesús) en condena perdurable. Hemos dicho «puede» y así quedamos en la posibilidad, dejando todas las cosas en manos de la misericordia salvadora de Dios, que tiene formas y caminos de salvación para todos, aunque nosotros no podamos comprenderlos desde la situación actual de injusticia y de muerte, de infierno, del mundo.

Cf. R. AGUIRRE, *Exégesis de Mt 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, Seminario, Vitoria 1980; J. ALONSO DÍAZ, *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena*, Sal Terrae, Santander 1967; G. AULEN, *Le triomphe du Christ*, Aubier, París 1970; L. BOUYER, *Le mystère pascal*, París 1957; W. J. DALTON, *Christ's proclamation to the Spirits. A study of 1 Pe 3,18; 4,6*, Istituto Biblico, Roma 1965; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos 1971; *La pascua de la nueva creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996; H. U. VON BALTHASAR, «El misterio pascual», *Mysterium Salutis* III/II, Madrid 1971, 237-265.

## INFINITO

(> *idolatría, dualismo*). La tradición bíblica concibe a Dios como aquel a quien ninguna medida o realidad del mundo puede definirle; por eso decimos que es eterno\*, invisible e inmortal\*. Según eso, Dios es Aquel que supera todos los esquemas y límites del mundo, de manera que viene a situarse más allá del sistema, más allá del todo, sin que podamos encerrarle en nuestras imágenes\* y esquemas mentales. Pero más que la infinitud absolu-

ta de Dios le importa a la Biblia la infinitud histórica de los hombres, que trascienden todos los límites materiales o temporales, porque participan del aliento divino. En ese sentido decimos que el hombre de la Biblia desborda el todo cósmico y no puede interpretarse como parte de ningún sistema, sino como un momento personal de la infinitud de Dios, como han puesto de relieve diversos pensadores judíos.

Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; *Del otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987; J. DE-RRIDA, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998.

## INMORTALIDAD

(↗ *resurrección, almas*). Gn 1 y gran parte de la Biblia hebrea suponen que la humanidad puede durar para siempre, pero que los hombres en cuanto individuos son mortales. Sin embargo, de un modo provocador y misterioso, Gn 2-3 afirma que la muerte de los hombres se encuentra vinculada a su propia opción, de manera que ellos mueren porque han comido del árbol del conocimiento del bien y del mal, saliendo así fuera del ámbito de vida de Dios. En esa línea, diversos salmos y, de un modo especial, algunos libros de la tradición apocalíptica y sapiencial (en nuestro caso, *1 Henoc\** y *Sabiduría\**) han supuesto que los hombres pueden ser y son inmortales por gracia\*, es decir, si se vinculan a la vida del Dios que no muere. Desde ahí se entiende el Nuevo Testamento, pues Jesús supone siempre que los hombres han sido creados por Dios para la vida, no para la muerte. Pero la muerte existe de hecho y sólo puede ser vencida a través de una intervención especial de Dios, en línea de resurrección\*.

(1) *Dos esquemas. Inmortalidad y resurrección*. De un modo muy general, se suelen distinguir dos visiones de la supervivencia humana, que están presentes en la misma Biblia. (1) La filosofía y religión griegas, en su vertiente platónica, tienden a concebir al hombre como partícipe de la naturaleza divina, que es inmortal; en esa línea se sitúan algunos textos sapienciales de la tradición israelita, aunque ellos no son en su conjunto dominantes dentro de la Biblia. (2) Por el contrario, la religión

israelita tiende a presentar al hombre como ser mortal, aunque capaz de ser resucitado por Dios (como supone Dn 12,1-3). En esta segunda perspectiva se sitúa de manera preferente el conjunto del Nuevo Testamento. Esta distinción tiene una parte de verdad y sirve para poner de relieve las tendencias básicas de las dos culturas, como Pablo las vio de alguna forma en 1 Cor 1,22-25: una en la que el hombre forma parte del ser divino (Grecia) y otra en la que el hombre está en manos de su propia acción (que desemboca en la muerte); pero ellas no se oponen, sino que pueden y deben complementarse.

(2) *Inmortalidad como esquema dominante. Libro de la Sabiduría*. Los dos esquemas (de inmortalidad y de resurrección) no se excluyen, aunque puede dominar uno u el otro. En el conjunto de la Biblia y en el Nuevo Testamento es dominante el modelo de la resurrección. Por el contrario, en el libro de la Sabiduría parece dominante el esquema de la inmortalidad. «Dios creó todas las cosas para que subsistieran» (Sab 1,14); creó al hombre para una inmortalidad que proviene de la Sabiduría (Sab 2,23). En esa línea se pueden citar otros textos: «También yo soy un hombre mortal, como todos... Por eso supliqué y se me concedió la prudencia, invoqué y vino a mí el espíritu de Sabiduría» (Sab 7,1.7). «Gracias a ella alcanzaré la inmortalidad y legaré a la posteridad un recuerdo imperecedero... Esto es lo que yo pensaba y sope-saba en mis adentros: la inmortalidad consiste en emparentar con la Sabiduría; su amistad es noble deleite, el trabajo de sus manos, riqueza inagotable...» (8,13.17-18). El hombre es mortal porque tiene un cuerpo mundano, pero es inmortal porque puede dirigirse a Dios, escucharle y responderle, pues se encuentra emparentado con la Sabiduría, de manera que forma parte de Dios y penetra en el espacio de su vida, dejándose vivificar por ella. Gn 1 suponía que el hombre está inmerso en los ritmos del mundo, haciendo juego con el resto de la naturaleza donde todo el conjunto permanece en medio de la muerte de sus individuos (incluidos los hombres), de manera que sólo el conjunto es inmortal. Sab puede aceptar esa visión, pero sabe que, en el nivel de la naturaleza o por pura ley (desde el árbol del bien/mal), el hom-



bre no tiene verdadera individualidad, de manera que se encuentra condenado a la muerte. Pero, superando ese nivel, en cuanto se abre al árbol de la vida, que es la sabiduría de Dios, el hombre llega a ser persona ante Dios, siendo así inmortal. En esa línea, de una forma condensada, podríamos decir que la inmortalidad helenista pertenece sobre todo al nivel de la naturaleza; por el contrario, la inmortalidad del libro de la Sabiduría se sitúa más bien en un nivel de relación personal con Dios.

Cf. O. CULLMANN, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos. El testimonio bíblico*, Studium, Madrid 1970; A. DíEZ-MACHO, *La resurrección de Jesús y la del hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977; G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HThStudies 26, Cambridge MA 1972; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien I-II*, Gabalda, París 1993.

## INSTITUCIONES BÍBLICAS

La historia y enseñanza de la Biblia está vinculada a una serie de instituciones familiares y sociales, religiosas y políticas que van conformando la experiencia de Dios y la vida de los hombres. Entre las instituciones básicas del Antiguo Testamento están la federación\* de tribus y el reino, el templo\* y los sacerdotes, los sacrificios\* y el culto. Entre las fundamentales del Nuevo Testamento están la eucaristía\* y la Iglesia\*. Quizá el texto más significativo del conjunto de la Biblia en esta línea es Dt 17,8-18,22 donde se fija el sentido y límites de algunas instituciones básicas del pueblo de Israel: (1) *Plano de justicia*. Habrá en cada ciudad *jueces menores*, pero los casos importantes han de verse y resolverse ante el *tribunal supremo*, en el lugar que escoja Yahvé (Jerusalén), ante los sacerdotes-levitas y el juez establecido. (2) *Poder político*. El pueblo puede nombrar un rey, que tendrá ante todo funciones militares; pero deberá cumplir la ley sacral del pacto y no podrá exceder a sus hermanos en riqueza, honores y mujeres. (3) *Poder sagrado*. Sacerdotes y levitas forman el tercer estamento de poder. Todos ellos pertenecen a una misma tribu y se vinculan en un mismo servicio, re-

glamentado según ley. También otros libros de la Biblia (como el Éxodo y el Levítico) están dedicados básicamente a la fijación de las instituciones sacrales (santuario, sacrificios). En el Nuevo Testamento no existe un libro de instituciones, aunque todos ellos tratan, al menos indirectamente, de la institución mesiánica esencial que es la Iglesia. Ni los evangelios ni las cartas de Pablo son libros dedicados a fijar el tipo de instituciones concretas que implica la Iglesia. Sólo las pastorales (patriarcalismo\*) lo hacen, aunque en un sentido aún muy limitado. Las instituciones básicas de la Iglesia cristiana son posteriores al Nuevo Testamento.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; X. PIKAZA, *Sistema, liberad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

## INTERMEDIOS, SERES

(→ *ángeles, dualismo, apocalíptica, demonios, espíritus*). En sentido estricto, dentro de la religión israelita no hay lugar para intermedios entre Dios y los hombres, como la Biblia ha puesto de relieve, con cierto sentido de satisfacción: «Porque, ¿qué nación grande hay que tenga dioses tan cercanos a ellos como lo está Yahvé, nuestro Dios, en todo cuanto le pedimos?» (Dt 4,7). Los israelitas han hablado con Dios cara a cara (Dt 5,4); por eso no necesitan acudir a la protección de ángeles o dioses como sucede en otros pueblos, a los que el mismo Dios puso bajo la protección de seres sagrados inferiores. Dios mismo se reservó para sí el pueblo de Israel (cf. Dt 32,8-9), para poder comunicarse de un modo directo con los israelitas. De todas formas, en un momento dado, los israelitas han acudido también a la ayuda de seres intermedios. En ese sentido podemos recordar que dioses, espíritus extraterrestres e incluso «ideas platónicas» tienen rasgos semejantes, pues se sitúan entre el hombre y Dios (o lo desconocido) y ejercen función de intermedios, en un plano religioso (dioses), filosófico (ideas) o paracientífico (extraterrestres), tanto en sentido destructor o negativo como positivo. Parece que los hombres necesitan de ellos, pues se sienten inmersos dentro de un espacio dominado por seres desconocidos, de manera que les cuesta descubrirse co-

mo responsables de sí mismos (autores de su destino) y por otra parte (o precisamente por eso) el Dios trascendente (que es principio de libertad) da la impresión de abandonarles. Entre esos seres intermedios están los ángeles\* o mensajeros sagrados que tienen rasgos de dioses y que han sido objeto de veneración muy extendida, pudiendo convertirse en poderes adversos o demonios. Ellos vienen a mostrarse a veces como ideas esenciales o condensaciones de la fuerza de este cosmos que aparece reflejada sobre todo en las estrellas. También podemos verles como extraterrestres, seres de otra condición, testigos de un nivel de evolución y grado intelectual distinto. La Biblia canónica ha sido muy cauta a ese nivel: ha silenciado a los seres intermedios y ha puesto de relieve la posibilidad de unas relaciones directas entre Dios y el hombre. Pero algunos de los temas básicos de la vida humana resultaban muy complejos y parecían irresolubles a partir de la figura de un Dios bueno; por eso hubo judíos que acudieron a los seres intermedios (ángeles, demonios) y los vieron así como causantes de los bienes y males del mundo, especialmente entre el siglo V a.C. y el II d.C. Los judíos «ortodoxos» iniciaron su Escritura y ordenaron su historia a partir de Gn 1-11 (en clave de diálogo del hombre con Dios). Otros, a los que se les llamará «heterodoxos», entre ellos muchos apocalípticos\*, quisieron resolver los problemas de la vida a partir de la influencia de ángeles y diablos. La línea divisoria entre unos y otros era difícil de trazar, pues no había por entonces confesiones cerradas, sino grupos de judíos que, al enfrentarse a la nuevas crisis (caída del imperio babilonio y del reino judío, imperio persa y helenismo...) y queriendo mantener (ratificar y recrear) su identidad, repensaron y solucionaron su historia en claves diferentes, poniendo en el centro de la experiencia religiosa el influjo positivo y negativo de unos seres intermedios de tipo espiritual, ángeles\* y diablos\*. En el Nuevo Testamento, el Apocalipsis aparece lleno de intermediarios o mediadores de Dios: entre ellos citamos a los ángeles (y espíritus), a los profetas y en cierto sentido al mismo Cristo (Cordero). Por su parte, el Dragón de Ap 12,1-5 tiene mediadores y ayudantes bien precisos: las dos bes-

tias y la prostituta con los reyes pervertidos de la tierra.

## INTERTESTAMENTO

Suele llamarse así la literatura judía escrita en el período que media entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, de tipo en gran parte apocalíptico y sapiencial. Ese lenguaje no es preciso, pues bastantes libros bíblicos del Antiguo Testamento cristiano (como Sab) son posteriores a otros de la literatura intertestamentaria. En este contexto se suele emplear también la palabra de «apócrifos» del Antiguo Testamento; pero tampoco esa palabra es precisa, pues muchos de los textos judíos de ese tiempo no han querido ser ni han sido nunca apócrifos. Por eso sería quizá mejor hablar de literatura «peritestamentaria», es decir, que está en el entorno de los dos testamentos.

Los textos básicos han sido publicados por A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento I-V*, Cristiandad, Madrid 1982-1984.

## INTERTEXTUALIDAD

(↗ *crítica bíblica, lecturas*). Esta palabra evoca una experiencia básica de la exégesis más antigua, que se esforzó por entender unos textos de la Biblia a partir de otros, pues los judíos estaban convencidos de que había una profunda conexión entre todos ellos, en el interior de la única Escritura. Los rabinos elaboraron reglas muy precisas para vincular unos textos con otros, siguiendo principios literarios y conceptuales. También la exégesis cristiana puso de relieve la unidad intertextual de los libros bíblicos, destacando de un modo especial la vinculación del Antiguo y Nuevo Testamento, empleando para ello no sólo los métodos judíos, sino diversos métodos de tipo helenista (tipos y antitipos, alegorías, etc.). La exégesis científica del siglo XIX y XX dejó un poco a un lado esta experiencia de intertextualidad, pero algunos lingüistas contemporáneos la han puesto otra vez de relieve, destacando el carácter de unidad del texto bíblico, como gran metarrelato que tiene su propio sentido interno, pero que, al mismo tiempo, se abre a otros relatos y experiencias, tanto de la antigüedad como de tiempos posteriores, conforme al influjo que la Biblia ha tenido y sigue teniendo en la vida y el arte, en la teología y religión de

una parte considerable de la humanidad. Sólo así, en conexión con toda la cultura, puede entenderse la Biblia. En una línea confesional, sigue siendo básica la lectura canónica de la Biblia, en la que resulta esencial la unidad intertextual de los libros sagrados, que se iluminan y explican unos a otros, dentro de la única revelación de Dios.

## INVERSIÓN DE SUERTES

(↗ *Purim, Ester, Magníficat*). El cambio de suertes (los de abajo arriba, los de arriba abajo...) constituye un fenómeno significativo de la experiencia bíblica, vinculado incluso a la fiesta de Purim de la que habla el libro de Ester (el rey engrandece a los judíos y destruye a los que querían matarles). Ese fenómeno, vinculado a la paradoja de Dios y de la salvación, aparece con frecuencia en el mensaje de Jesús («hay últimos que serán primeros y primeros que serán últimos»: Lc 13,30) y está en el fondo de las bienaventuranzas (Lc 6,20-26: «los hambrientos quedarán saciados»), pero ha sido recogido y elaborado de un modo temático en dos cantos, el de Ana y el de María. El Canto de Ana\* celebra el triunfo de los pobres israelitas y la caída de los soberbios cananeos: «Los arcos de los fuertes fueron quebrados, y los débiles se ciñeron de poder. Los saciados se alquilaron por pan, y los hambrientos quedaron saciados. La estéril ha dado a luz siete hijos y la madre de muchos queda baldía» (1 Sm 2,4-5). Por su parte, María\*, la madre de Jesús, ha proclamado la inversión de los tiempos mesiánicos: (1) *Dispersa a los soberbios*, abriendo así un mundo, un camino de vida, para los que no tenían poder o autoridad para actuar y conseguir sus objetivos. (2) *Despide vacíos a los ricos y a los hambrientos los sacia de bienes*, suscitando para ellos un mundo de abundancia y gozo compartido. (3) *Derriba del trono a los poderosos y eleva a los oprimidos*, transformando así las instituciones sociales anteriores. El problema de fondo de la inversión es su carácter y sentido. Ella puede ser efecto de una fatalidad, de un destino que cambia ciegamente los puestos y lugares de los hombres, elevando a unos y humillando a otros, sin más norma ni principio que la ciega fortuna, como han dicho una y otra vez los

pensadores griegos de aquel tiempo. Pero ella puede ser también una expresión del cambio mesiánico de los tiempos: hasta ahora han dominado sobre el mundo los soberbios, los poderosos y los ricos; de ahora en adelante, desde ahora y para siempre, por obra de Dios, puede empezar un tiempo nuevo, el reino de los pobres, no para que todo siga igual (los de arriba abajo y los de abajo arriba) y todo retorne a lo anterior cuando muden las circunstancias, sino para que todo sea distinto, pues llega el Reino de la salvación definitiva de los pobres (como formula la esperanza del milenio\* en Ap 20,1-6).

Cf. X. PIKAZA, *La Madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, 55-143.

## IRA

(↗ *juicio, gracia, salvación*). Los apocalípticos suponen que la humanidad se encuentra en manos de la «ira de Dios», entendida como gran irritación o enojo que se expande de manera amenazante sobre el conjunto de una humanidad que no le ha obedecido. Como pregoneiro de esa ira de Dios elevó su palabra Juan Bautista (Mt 3,7: *orgé*). También Pablo ha retomado en Rom 1,18; 2,5.8 el tema de la ira (*orgé*) de Dios, pero lo ha reinterpretado desde el mensaje y pascua de Jesús como experiencia de gracia\*. El descubrimiento de la gracia de Dios que se expresa y triunfa desde el fondo de la ira apocalíptica constituye quizá la mayor novedad de la antropología cristiana. Desde esa base pueden y deben reinterpretarse los diversos pasajes en los que el Apocalipsis habla de la ira final de los enemigos de Dios y de la ira del mismo Dios salvador, pasajes que tomados en sí mismos pueden parecer una expresión de pura violencia destructora. (1) *La ira (thymos) del Dragón perdedor* (Ap 12,12) se expresa de un modo especial a través de la perversión de Babilonia que emborracha con el vino de ira de su prostitución a todos los pueblos (14,8), haciendo que ellos participen de su injusticia (18,3) y de su muerte (cf. 17,6; 18,24). (2) *La ira de Dios* empieza siendo una respuesta a la maldad de la Prostituta, en claves de tación: beberán vino de cólera aquellos que han sembrado cólera en su vida (14,10; 16,19). Frente a la *orgé* de los que pretenden destruir la obra de Dios se alza la *orgé* de Dios que se lo impide.

(3) *Copa de la ira*. El Apocalipsis habla también de una copa de la ira de Dios (*potêrion tês orgês*: 14,10; 17,4), expresada a través de las siete copas (*phialê*) de las plagas finales de la ira de Dios (15,1,7; 16,1,19). En ese contexto se puede hablar de la ira del mismo Cristo (Cordero airado: 6,16), que aparece pisando en el lagar de la ira de Dios, en contra de los pueblos perversos (19,15). Estos duros signos han de interpretarse desde el conjunto del mensaje del Apocalipsis, que transmuta la ira de Dios en gracia salvadora, que culmina en las bodas finales de Ap 21–22.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## ISAAC, SACRIFICIO DE

(↗ *Abrahán, sacrificios, hijo, Jefe*). Isaac aparece en la Biblia como hijo de Abrahán, aunque en principio debió de ser una figura independiente, vinculada a un Dios fuerte (el terror de Isaac: Gn 31,53). Su historia ha quedado vinculada a la tradición de su sacrificio, que se sitúa en la línea de los sacrificios de los hijos e hijas, especialmente de los primogénitos, de los que hablan muchas religiones de Oriente, lo mismo que la Biblia, donde se dice que diversos personajes, especialmente los reyes de Jerusalén, sacrificaron a sus hijos para evitar la ira de Dios u obtener su favor (cf. 2 Re 16,3; 21,6; 23,10; Jr 7,31; etc.), cosa que la Ley condena con fuerza (Dt 18,21; Lv 18,10). Pues bien, en ese contexto se sitúa el Sacrificio de Isaac, que ocupa un lugar central en el simbolismo de la Biblia. Siglo tras siglo, en largos milenios, muchos padres habían ofrecido sus primogénitos queridos a un dios celoso del poder paterno. Así reconocían su poder y aseguraban su protección (y la vida de los restantes hijos) en la tierra.

(1) *Abrahán y el sacrificio de su hijo*. En ese contexto se entiende la obediencia de Abrahán (que escucha a Dios, ofreciéndole su hijo, lo más grande que tiene) y la transformación de Dios, que ya no quiere víctimas humanas, de manera que Abrahán sustituye a Isaac por un cordero, ofrecido en holocausto (quemándolo del todo), sobre el monte Moria, que la tradición identifica con el monte del templo de Jerusalén. «Dijo Dios: ¡Abrahán!... Toma a tu hijo único... Isaac y vete al país de Moria y ofré-

cemelo allí en sacrificio en uno de los montes que yo te indicaré... Abrahán tomó leña para el holocausto, se la cargó a su hijo Isaac y él llevaba el fuego y el cuchillo. Los dos caminaban juntos. Isaac dijo a Abrahán, su padre: Tenemos fuego y leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? Abrahán contestó: Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío... Cuando llegaron al sitio que le había dicho Dios, Abrahán levantó un altar... y tomó el cuchillo para degollar a su hijo; pero el ángel de Yahvé le gritó: ¡Abrahán, Abrahán! Él contestó: ¡Aquí estoy! Y el ángel le dijo: No alargues la mano contra tu hijo ni le hagas nada. Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado a tu hijo, tu único hijo. Abrahán levantó los ojos y vio un cordero enredado por los cuernos en la maleza; tomó el cordero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo» (Gn 22,1-13). Por un lado, Abrahán pertenece al mundo antiguo donde su paternidad parecía amenazada por un dios de violencia a quien debemos aplacar, ofreciéndole en sacrificio el propio hijo. Por otro lado, abre un tipo nuevo de paternidad, que se expresa en la fe: «por no haberte reservado tu único hijo, te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes...» (Gn 22,17). Abrahán sabe que hay algo más grande que el hijo, pero descubre también que al hijo no se le puede sacrificar por nada. En el fondo de la petición de Dios y de la respuesta de Abrahán está el recuerdo de los sacrificios humanos. Muchos padres habían entendido la religión como exigencia de sacrificar a los hijos, para aplacar de esa manera al Dios airado. Pero, cambiados los tiempos, mudada la imagen de Dios, Abrahán\* descubre que Dios quiere su fe, no la vida de Isaac. De esa forma se instaura y funda el rito de la sustitución de la víctima: en vez de matar a su hijo, Abrahán ofrece a Dios un cordero sobre el monte del Templo.

(2) *Principio de sustitución*. Estrictamente hablando, Dios no quiere sacrificios, sino fe. No necesita imponer su autoridad, no quiere que se mate en su honor vida ninguna. Pero el texto antiguo no ha sacado todavía esa consecuencia; por eso, hace que Abrahán ofrezca a Dios un carnero sustitutivo en vez del hijo. Dios no quiere que mate externamente aquello que amamos (hijo); le basta un símbolo (cordero); de esa forma, el sacrificio animal que an-

tes era (conforme a Gn 8,15-9,17) expresión de sangre, talión de violencia, tiende a convertirse en símbolo de fidelidad al Dios que acoge y celebra con gozo fecundo la fe del patriarca. Gn 22 ratifica la ofrenda del carnero, en sustitución del hijo, como si Dios necesitara la sumisión humana, unida a la sangre para así calmarse. Eso significa que Dios no necesita ya sacrificios humanos, pero quiere todavía sacrificios. A Dios le pertenece todo, pero de un modo distinto, no por la muerte, sino para la vida, no por el sacrificio, sino por la bendición. En el fondo, aquí se expresa ya el principio de la sustitución y de la superación de los sacrificios por la fe: Dios no quiere que se mate en su honor vida ninguna (ni siquiera la vida de un carnero); pero el texto antiguo no ha sacado todavía esa consecuencia. Por eso, hace que Abrahán ofrezca a Dios un carnero sustitutivo en vez del hijo.

(3) *Interpretación cristiana.* La liturgia ha vinculado la muerte de Jesús, entendida de un modo sacrificial, con el sacrificio de Isaac: «Mira con ojos de bondad esta ofrenda y acéptala, como aceptaste... el sacrificio de Abrahán, nuestro padre en la fe» (*Canon 1º*). En esa línea, la eucaristía sería una expresión de la sacralidad violenta (= justicia) del Dios que pide a Abrahán la vida de su hijo, para aplacarse con ella, aunque después le contente el cordero. Así podría entenderse una frase de Pablo, cuando afirma que Dios impidió que Abrahán matara a su hijo Isaac, «pero no perdonó a su Hijo Jesucristo, sino que lo entregó en favor de todos nosotros» (cf. Rom 8,32). Pero Pablo ha situado el tema en una línea no sacrificial, sino de amor total, de manera que el texto debe traducirse: «Dios no se reservó a su Hijo, sino que nos lo regaló...». En esta línea, conforme a una palabra profética, retomada por el Evangelio (Mt 9,13; 12,7; cf. Os 6,6), la tradición bíblica dirá que Dios quiere misericordia y no sacrificios. De esa forma se abre con Abrahán un camino que necesitará mucho tiempo para desplegarse, como ha ido poniendo de relieve la tradición de judíos, cristianos y musulmanes.

Cf. A. GONZÁLEZ, *Abrahán, padre de los creyentes*, Taurus, Madrid 1963; F. GARCÍA LÓPEZ y F. GALINDO (eds.), *Biblia, literatura e iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995; W. VOGELS, *Abraham y su leyenda: Génesis 12,1-25,11*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

## ISAÍAS

(↗ *vocación, profetas*). El libro de Isaías constituye uno de los testimonios más significativos de la historia literaria y profética de la humanidad. Consta de tres partes básicas, escritas por tres autores distintos. El Primer Isaías, el único que parece haberse llamado de esa manera y cuya vida conocemos con cierta precisión, vive en tiempos de la invasión asiria, entre el 740 y el 690 a.C., y es el autor básico de Is 1-39. El Segundo Isaías es un profeta desconocido que anuncia el retorno de los exiliados de Babilonia a Jerusalén, en torno al 540 a.C.; sus oráculos han sido incluidos en Is 40-55. El Tercer Isaías es un profeta algo posterior, que está empeñado en la obra de reconstrucción espiritual y social del pueblo en Jerusalén, en torno al 520 a.C., y cuyos oráculos han sido también incluidos en el libro de Isaías (Is 55-66). Aquí queremos presentar la vocación del Primer Isaías.

(1) *Relato. La teofanía:* «En el año de la muerte del rey Ozías vi a Adonai sentado sobre un trono alto y excelso y sus velos (del manto) llenaban el Templo. Serafines se mantenían erguidos a su lado, con seis alas cada uno: con dos se cubrían su rostro, con dos se cubrían sus pies, y con dos volaban. Y clamaba uno al otro diciendo: Santo, Santo, Santo Yahvé Sebaot, la tierra toda está llena de su gloria. Y temblaron los quicios de las puertas a la voz del que gritaba, y la Casa se llenó de humo. Y dije: ¡Ay de mí, que estoy perdido!, ¡que yo soy un varón de labios impuros y en medio de un pueblo de labios impuros yo estoy viviendo! ¡Porque al Melek (rey) Yahvé Sebaot mis ojos han visto! Y voló hacia mí uno de los serafines y en su mano una brasa que había tomado sobre el altar con unas tenazas; y tocó con ella mi boca y me dijo: Mira, esto ha tocado tus labios, y ha desaparecido tu iniquidad, tu pecado queda expiado. Y oí la voz de Adonai que decía: ¿A quién enviaré? y ¿quién irá por nosotros? Y contesté: ¡heme aquí!, envíame a mí. Y dijo: Vete y di a ese pueblo: Oíd bien pero sin entender, mirad con cuidado pero sin comprender...» (Is 6,1-9). Es el año de la muerte de Ozías (hacia el 739 a.C.). Estamos posiblemente en la ceremonia de entronización del nuevo rey e Isaías dice que vio a Adonai (Señor, Dios), a través de

una especie de desdoblamiento: entronizan al rey de la tierra sobre el templo de Jerusalén y el profeta descubre al verdadero rey/señor, sentado sobre el trono alto y excelso del cielo. No ve al rey del mundo, sino al mismo Rey/Señor en postura de entronización: sentado (*yoseb*), como un monarca que todo lo preside y dirige desde arriba. La parte superior de su figura (cuerpo y rostro) resulta invisible, pues a Dios nadie jamás ha contemplado. Sólo se ven con claridad los vuelos de su manto que llenan el templo. El texto sigue diciendo que «temblaron los quicios de las puertas...» (6,4), como si hubiera un terremoto, con una gran voz, con gran humo... Éstos son temas conocidos de las teofanías.

(2) *Purificación* (Is 6,5-7). Pasamos del plano visual (y vi: *wa'er'eh*, 6,1) a la palabra del profeta (y dije: *wa'omar*, 6,5) que responde en gesto de pavor a la visión y recibe el signo purificador de Dios. Isaías empieza confesando su pecado: la visión despierta su conciencia más honda, mostrándole su indignidad, su condición de muerte: ¡Ay de mí, que estoy perdido! Es la experiencia de aquel que sabe que ha llegado su fin (*nidmeti*, me muero). Pero Dios ve la su rostro y el riesgo no viene sólo porque el hombre ha visto a Dios sino porque, al sentir el brillo de la Gloria, descubre su impureza humana. A la santidad (*qados*) de Dios, cantada por los serafines, responde antitéticamente la impureza del profeta que siente su mancha, *en medio de un pueblo de labios impuros...* Mira en torno y ve que están todos manchados. Son un pueblo sin comunicación con Dios. El profeta sabe que quien ha visto a Dios siendo impuro muere y, por eso, sabe que tiene que morir. Conforme a la lógica antigua, el texto debería terminar aquí: un hombre mortal ha penetrado en el consejo de Dios, ha contemplado la fiesta de su coronación, ha visto la gloria de su santidad. Lógicamente, tiene que morir. Pero superando esa experiencia, que tiende a cerrar a Dios en un círculo de muerte, viene a revelarse el Dios que actúa a través del Serafín, que toma una brasa del altar (¿del cielo?, ¿del templo de la tierra?) y con ella quema los labios de Isaías, en signo de purificación e investidura. Éste es un *ritual de iniciación*, con sus aspectos de muerte (el fuego quema/ma-

ta) y nuevo nacimiento: consagra los labios del profeta.

(3) *Envío y mensaje* (Is 6,8-13). Pasamos del *ver* (6,1) y *decir* (6,5) al *escuchar* (y oí: *wa'esma*, 6,8). La voz del gran rey (*qol 'Adonai*) domina y define a partir de ahora el sentido del pasaje, pero ya no es *voz que grita* como trueno que conmueve, haciendo temblar los quicios de la casa/mundo, sino voz que llama al corazón e invita de manera respetuosa, pidiendo la respuesta del profeta. Dios no ordena a gritos, no se impone. Simplemente dice, como reflexionando consigo mismo: ¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros? Ha entrado Isaías en la intimidad de Dios: ha visto lo que no se puede ver y, por eso, tendría que haber muerto (6,5). Pero sigue vivo y escucha la conversación más secreta de Dios: entra en el corazón de la preocupación del gran Rey que, pudiéndolo todo, necesita, sin embargo, que alguien hable en su nombre y traduzca su palabra en voz humana. Desde el interior de Dios, él responde: *hinmeni* (heme aquí, envíame). Primero ha sido Dios quien ha pedido. Ahora es el profeta quien suplica, poniéndose en sus manos de Dios: *¡puedes enviarme!* Este relato de la vocación de Isaías marca su figura y le define como uno de los creadores de la experiencia fundamental de la Biblia.

Cf. S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987; F. DEL OLMO, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973; A. J. HESCHEL, *Los profetas I-III*, Paidós, Buenos Aires 1973.

## ISRAEL

( $\lambda$  *conquista, federación de tribus, federación de sinagogas, judaísmo*). Nombre semita, que significa «Dios es fuerte» (se ha mostrado fuerte), vinculado a un pueblo o agrupación de personas, conocidas ya desde el tercer milenio a.C. por los testimonios de la ciudad de Ebla. Estrictamente hablando, el Israel bíblico aparece por primera vez en algunos textos egipcios del siglo XII a.C., en los que el Faraón Merneptah dice que «Israel ha sido aniquilado». Éste será el nombre que asume la federación\* de tribus al establecerse en Palestina. Será siempre un nombre «teológico», vinculado a la confesión de Yahvé. Por eso, aunque por un tiempo se aplique

de un modo particular al reino del Norte (monarquía\*), será asumido también por los judíos. La Biblia vincula etimológica y etiológicamente ese nombre a Jacob, «que se llamará Israel porque ha luchado con Dios y con los hombres y porque ha vencido» (Gn 32,28, Penuel\*). Las doce tribus que constituyen la federación de Israel aparecerán así como descendientes de los doce hijos de Jacob-Israel (cf. Gn 35,22).

(1) *Surgimiento de Israel*. El surgimiento de Israel como pueblo está vinculado al culto de Yahvé y a la posesión de la tierra de Canaán (o Palestina). En principio, son israelitas aquellos grupos tribales que confiesan como Dios propio a Yahvé y que se constituyen como pueblo en Palestina, a través de tres posibles caminos. (a) *Conquista guerrera*. Los israelitas, provenientes de la estepa sur o de Egipto, habrían invadido el país en una rápida campaña militar. (b) *Emigración pacífica*. Varios grupos de pastores seminómadas hebreos habían ocupado poco a poco los lugares más deshabitados de la tierra (las montañas) hasta hacerse mayoría y dominar después casi sin guerra a las ciudades decadentes de la costa. (c) *Inversión social*. Habría existido una gran *revolución* de grupos antes marginados (pastores, proletarios militares) que, apoyándose en la nueva fe del Dios Yahvé guerrero-igualitario, consiguieron el poder sobre la tierra. Es posible que los tres modelos deban complementarse: quizá ha existido emigración, invasión y revolución al mismo tiempo. Lo cierto es que en un momento determinado (hacia finales del XI y primeros del X a.C.) los antiguos oprimidos (hebreos) se elevaron y asumieron el poder en Palestina. Están seguros de que el mismo Dios (Yahvé) dirige su camino, invirtiendo las antiguas condiciones de su vida. Ellos o algunos de sus sucesores pusieron en boca de Ana, madre del profeta juez Samuel, el canto donde se definen los momentos básicos del surgimiento de Israel (1 Sm 2,1-10).

(2) *Judíos y cristianos, herederos de Israel*. Israel ha sido durante más de mil años el pueblo de Yahvé, el pueblo de la Biblia. Pues bien, tras la gran catástrofe de la destrucción del templo (70 d.C.) y de la expulsión de los judíos de Jerusalén, a consecuencia de la segunda gran guerra judía (135 d.C.), la tra-

dición de Israel se abrió en dos líneas. (a) *Surgió la iglesia cristiana*, como apertura mesiánica universal de las esperanzas proféticas de Israel, recreada por Jesús de Galilea y sus discípulos. (b) Se desarrolló de un modo consecuente *el judaísmo rabínico*, que ha venido existiendo hasta la actualidad, como federación de sinagogas, interpretando y aplicando de un modo nacional la profecía. Judaísmo rabínico y cristianismo constituyen dos ramas del único árbol de Israel. Los *cristianos* dicen optar por la universalidad, desde los pobres y excluidos del sistema, corriendo después el riesgo de una masificación impositiva (sagrada, imperial). Los *judíos rabínicos* optan por la identidad israelita, separándose para ello de los restantes pueblos; de esa forma, han corrido el riesgo del aislamiento, con lo que implica de conciencia de separación. El cristianismo se definirá como un judaísmo universal, abierto a todos los hombres, en principio, desde los pobres: es un judaísmo que renuncia a su singularidad (leyes de comidas, normas nacionales, circuncisión), para abrir el mensaje de los profetas a todos los hombres y mujeres de la tierra. La federación\* de sinagogas judías seguirá manteniendo vivo el testimonio de la diferencia que Dios ha establecido entre el judaísmo y los restantes pueblos, pues, a su juicio, el tiempo final no ha llegado, de manera que no pueden vincularse todavía en un mismo espacio humano y religioso todos los hombres y mujeres de la tierra; por eso se define por su vuelta hacia el pasado, por el estudio de la Ley, transmitida por las Escrituras (que aceptan también los cristianos) y por las tradiciones de sabios y ancianos, codificadas de un modo nacional en la Misná, que los cristianos no aceptan.

(3) *El nuevo Israel rabínico*. El antiguo Israel había tenido sabios excelsos por su conocimiento y práctica vital, estrechamente vinculados a los profetas antiguos, sabios y profetas cuyos libros han sido aceptados también por los cristianos, aunque de un modo especial en lengua griega (en la traducción llamada de los LXX). Pero ahora, *los nuevos judíos* rabínicos ponen de relieve la importancia de los escribas o letrados, una casta ilustrada, con la que Jesús se mantuvo en fuerte controversia, aunque era ejemplar por su fidelidad a las

tradiciones y a la vida judía. Estos escribas, expertos en las enseñanzas del libro de la Ley y en las tradiciones nacionales de Israel, se vuelven autoridad central de la federación de sinagogas del Israel eterno: son *rabinos* (= grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo; son *tannaítas* (rabinismo\*) o repetidores de las enseñanzas antiguas, más que creadores proféticos de una doctrina nueva. Estos rabinos han sido los verdaderos creadores y garantes de la continuidad de Israel, como pueblo vinculado a las tradiciones antiguas, actualizadas a través de la Misná y del Talmud. Sólo en los tiempos más re-

cientes, a partir de 1947, con la formación del Estado de Israel, una parte de la tradición israelita ha venido a conseguir un poder estatal, establecido de nuevo en Palestina, con los valores y los grandes riesgos que ella ha implicado e implica en la actualidad.

Cf. S. W. BARON, *Historia social y religiosa del mundo judío I-VII*, Paidós, Buenos Aires 1968; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; H. KÜNG, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966; A. RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.

# J

## JACOB

(↗ *Abrahán, Isaac, Israel, José, patriarcas, Penuel*). Según el texto actual de la Biblia, es hijo de Isaac; tiene un gemelo llamado Esaú, que aparece como padre de unas tribus idumeas (árabes) del sur de Palestina y es padre de los doce «patriarcas» (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín) que forman la federación de las tribus de Israel. Las tradiciones del Ciclo de Jacob, unidas a las de José, su hijo, constituyen la parte más extensa del libro del Génesis. Tienen dos partes. La primera forma una bellísima «novela» sobre los orígenes del pueblo israelita, centrada en las relaciones entre Esaú y Jacob, y han sido estructuradas de un modo quiástico, para destacar el retorno de Jacob a la tierra prometida.

- (a) Nacimiento y conflicto con Esaú, su gemelo (Gn 29,19–27,40)
- (b) Jacob huye de Esaú y recibe la ayuda del ángel de Dios en Betel (Gn 27,41–28,22)

(c) Se establece en Harran, donde crea una familia y se hace rico (Gn 29,1–30,43)

(b') Vuelve a Canaán y se encuentra con el ángel de Dios en Penuel (Gn 31,1–32,31)

(a') Se reconcilia con Esaú y se establece en la tierra de Canaán (Gn 32,4–35,29)

Éste es el esquema básico de una «novela» que pone de relieve la providencia de Dios, que va guiando de un modo misterioso los orígenes del pueblo. En un plano, todo parece natural: forma parte de una trama histórica donde se mezclan y fecundan los diversos ingredientes culturales y sociales que definen y distinguen los orígenes de un pueblo. Los israelitas no son «hijos directos de Dios», a través de un tipo de teogonía sagrada, sino que proceden humanamente de un héroe muy humano, frágil y astuto y muy afortunado, en medio de sus grandes dolores. Dios no aparece así como «padre» de los israelitas en sentido genealógico, sino que se manifiesta en el fondo de la



trama, de un modo velado, como aquel que va guiando la historia de Jacob.

El Jacob de esta historia de los orígenes del pueblo no es en modo alguno un «santo» en el sentido posterior de la palabra, sino un hábil tramposo. No es tampoco un héroe militar, ni un sacerdote sagrado, ni un legislador social, sino simplemente un patriarca/madre amenazado que va venciendo con astucia todas las dificultades. Ciertamente, Jacob no es «piadoso» en el sentido sagrado del término, no es fundador de ninguna religión, pero cree en Dios y esa fe va marcando su historia, tanto en su huida hacia Mesopotamia, como en su vuelta a Canaán (Betel y Penuel). Así podemos afirmar que la historia/novela de Jacob es la historia de las intervenciones de Dios, de un Dios poderoso y oculto, que actúa a través de los acontecimientos, sin presentarse de un modo directo.

Este Dios de Jacob se define de un modo especial en la historia del santuario de Penuel\*, donde el patriarca tiene que luchar toda una noche con el mismo Dios para recibir su bendición, pero «quedando cojo» (herido por el mismo Dios). Este héroe «tambaleante» (¡como Edipo, el gran cojo griego!) utiliza todos los medios de su inteligencia y astucia para vencer no sólo a Esaú, sino también con Labán, su pariente, padre de sus dos mujeres (Lía y Rebeca). En esa línea podemos compararlo con Ulises, el otro gran héroe de la historia de Occidente. Ulises de Grecia recorre los mares de Occidente, para volver a su isla de Ítaca, absolutamente solo, para encontrar allí a su esposa y a su hijo. Jacob, en cambio, recorre las tierras de la historia bíblica, caminando desde Canaán a Mesopotamia, para volver otra vez a Canaán; pero no vuelve solo como Ulises, para que todo siga igual, sino que viene con sus mujeres y sus hijos, para empezar una historia nueva, la historia de Israel (el mismo Jacob es Israel, padre de las doce tribus). Pero en la vida de Jacob hay una segunda travesía, que le lleva (esta vez con hambre y con todos sus hijos) desde Canaán hasta Egipto, donde su pueblo quedará «asentado» para volver allí esclavo y volver otra vez a Canaán (en el Éxodo).

En medio de sus dificultades, como héroe paterno, Jacob va engendrando de varias mujeres a sus doce hijos, que,

dejando de lado a las hijas, constituyen los padres y representantes de las doce tribus. De esa forma se va mostrando la habilidad de Jacob y la providencia divina, que se manifiesta de manera oculta pero eficaz en la trama de los acontecimientos. Todo es «natural» en su vida, pero todo viene a presentarse como una experiencia de «lucha con Dios», de manera que el mismo Jacob recibe el nombre de Israel «por haber combatido contra Dios y haber vencido» (cf. Gn 32,29).

Desde esa perspectiva se entiende la segunda travesía de Jacob, que, ya anciano, tiene que bajar a Egipto por causa de una carestía que se extiende por toda la tierra de Canaán. Esta segunda travesía está vinculada a las tradiciones de José\* y en ella se exponen simbólicamente los motivos y sentido de la «bajada» de los israelitas a Egipto (cf. Gn 37-50), temas que están en la base para el comienzo de la historia del éxodo (Ex 1,1-7). Jacob ha recorrido de esa forma el gran arco del «creciente fértil», todas las tierras importantes de la narración bíblica, desde Mesopotamia hasta Egipto. Así puede aparecer como un compendio de la historia de su pueblo, de las doce tribus de sus hijos. Mirada así, en conjunto, la historia de Jacob, que los redactores del Pentateuco han construido a partir de diversas tradiciones y fuentes, constituye una de las páginas más importantes de la memoria israelita y de la narrativa bíblica. Todos los israelitas (judíos y samaritanos) han visto en Jacob el signo más preciso de su origen y de su sentido.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro de Génesis*, Verbo Divino, Estella 1990; A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse. 28 et les traditions patriarcales I-II*, EB, Gabalda, Paris 1975; M. OLIVA, *Jacob en Betel: visión y voto. Estudio sobre la fuente E*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1975.

## JEFTÉ

( $\rightarrow$  sacrificios, Isaac). Uno de los jueces de Israel, famoso por la historia de su hija, a la que sacrifica. Sus familiares y vecinos, que antes le habían expulsado como ilegítimo (hijo de mujer no israelita), le nombran jefe para rechazar a los amonitas invasores. Jefté acepta el encargo, recibiendo el espíri-

tu de Yahvé, su Dios, a quien promete la vida «del primero que salga a recibirme a la puerta de mi casa, si es que vuelvo victorioso». Consigue ciertamente la victoria, pero sólo a costa de la vida de su hija, a la que debe sacrificar, pues ella es quien le sale a recibir con cantos de gozo triunfal a la puerta de su casa (Jc 11,1-40). Jefte no es un modelo de soldado salvador para su pueblo, como sigue mostrando la historia del *shibolei*\* (Jc 12,1-7). Pero es un hombre de palabra, como muestra la tragedia de su hija, una historia horrible, que la Biblia narra con terror, pero sin inmutarse, pues expresa (sigue expresando) un elemento clave de la conflictividad humana: hay un tipo de progreso económico o militar (en línea de sistema) que implica la utilización y/o destrucción de millones de mujeres, hijas de los hombres.

(1) *La historia*. El texto supone que Jefte vivía en tiempos de dura violencia, tiempo «sin reyes» (quiere decirse «sin leyes»), en el que cada uno hacía lo que quería (cf. Jc 21,25). Por otra parte, los israelitas se hallaban amenazados de muerte por unas tribus de amonitas y, sintiéndose incapaces de rechazar la amenaza, pidieron a Jefte, un guerrillero marginal, que dirigiera la guerra contra sus enemigos. Jefte asumió el compromiso y, siguiendo las más duras costumbres de su tiempo, ofreció a Dios un voto: «si entregas a los amonitas en mi mano, al primero que salga a mi encuentro, de las puertas de mi casa, cuando regrese victorioso lo ofreceré para Yahvé en holocausto... Y cuando regresaba... le salió a recibir su hija con címbalos y danzas. Y ella era única; no tenía más hijos ni hijas. Al verla rasgó sus vestiduras y exclamó: ¡Ay, hija mía!... Me has hecho desgraciado, pues he abierto mi boca ante Yahvé y no puedo volverme atrás! Y ella le respondió: Haz conmigo según tu palabra, pues Yahvé te ha concedido vengarte de tus enemigos, de los hijos de Amón. Y dijo también a su padre: ¡Que me concedan esto! Déjame libre dos meses, para que habite entre los montes y llore mi virginidad con mis compañeras. Él le contestó ¡vete! y la mandó por dos meses. Y fue con sus compañeras y lloró su virginidad por los montes. Y al cabo de dos meses volvió a donde su padre y él cumplió con ella el voto que había pro-

metido. Y ella no había conocido varón. Y quedó por costumbre en Israel que año tras año vayan las hijas de Israel a cantar a la hija de Jefte, el galaadita, cuatro días al año» (Jc 11,30-31.34-40). Jefte, padre guerrero, ofrece y sacrifica a su hija, en acción de gracias, en gesto que expresa el más despiadado sentido mercantil de la religión: «Dios me ha dado lo más grande, la victoria; yo tengo que darle lo mejor, la vida de mi hija». Algunos han pensado que Jefte ha caído en la trampa de su irreflexión, ofreciendo a Dios «al primero que salga por las puertas de mi casa». Pero el texto supone y el guerrero sabe que de su casa sólo puede salir una persona a recibirle jubilosa, dirigiendo el coro de cantoras que celebran la victoria. No puede salir un animal (oveja o novillo), pues no están en la casa, sino en los establos. Tampoco un extraño, ni siquiera una mujer, pues Jefte no la tiene, sino sólo su hija. Por eso es consciente de que ofrece su hija a un Dios de violencia, al servicio de la guerra.

(2) *Yahvé, Dios de la guerra*. El Dios que está en el fondo de la historia de Jefte necesita un precio para aplacarse y conceder victoria al jefe militar israelita. Quiere, como siempre, lo más grande: la hija unigénita del guerrero «que llora por los montes su virginidad» (Jc 11,38). Parece que Dios la desea para sí, sin que nadie más pueda casarse con ella y tener hijos, sin que ella misma pueda realizar su vida como madre. Así se muestra como un Dios del sacrificio violento, que quiere precisamente lo más importante y valioso: la vida de la joven, la renuncia al sexo y a la maternidad. El Dios de Gn 22 perdonaba la vida de Isaac, pero ahora no ha perdonado a la hija de Jefte, que acabará muriendo, en manos del padre, como sacrificio virginal, en aras del Dios de la guerra. El Dios de la guerra desea para sí a la hija del guerrero, sin que nadie más pueda casarse con ella y tener hijos, sin que ella misma pueda realizarse como madre y de esa manera viene a mostrarse como un Dios del sacrificio más violento para un padre (la hija) y para una muchacha (su virginidad).

(3) *Jefte, guerrero sacerdote*. Él aparece en el fondo de la historia como dueño de la vida de su hija, de la que dispone como valor de cambio para ne-

gociar con Dios. Ciertamente, consigue la victoria, logra la paz para su pueblo, pero a costa de su única hija. Abrahán ofrecía a Dios su único hijo de un modo gratuito, simplemente para mostrar su fidelidad. Jefté ofrece su hija para alcanzar el triunfo de Israel. El yahvismo había condenado y sustituido este tipo de sacrificios humanos (cf. 2 Re 3,27; Lv 18,21; Dt 12,31; 18,10), pero nuestro texto sabe que ellos existieron al principio de la historia israelita y siguen influyendo poderosamente en ella. El tema de fondo de este relato pertenece a la entraña primigenia de la humanidad y ha sido conservado de diversas formas en mitos de otros pueblos (desde el sacrificio de Ifigenia en Grecia hasta la muerte de doncellas casaderas mexicanas en las fiestas del Dios del maíz). Es como si el Dios y el padre, ambos guerreros, disputaran por la hija. La lucha con los amonitas (guerra exterior) es secundaria. La verdadera guerra de Jefté es la que él entabla con Dios, con quien disputa la vida de su hija. En contra de Gn 22 (historia de Isaac), aquí no hay posible salvación para la *hija virgen*, que acaba muriendo en manos del guerrero padre, que la ofrece al Dios de guerra en sacrificio (o que la vende a un marido). Evidentemente, tiene que ser virgen (no haber conocido varón), pues sólo de esa forma vale como precio de memoria (de batalla) para Dios o para los esposos que la raptan por guerra (cf. Jc 21,10-14) o que la compran (la reciban) de manos de su padre.

(4) *La hija de Jefté* no puede dar vida por sí misma, sino que está al servicio del guerrero, como saben los mitos de otros pueblos y, sobre todo, la historia patriarcalista de la humanidad. No hay cordero sustitutorio (como en Gn 22), no hay salvación para la *hija virgen*, que debe acabar siempre muriendo. Ella acepta su función de víctima y sólo pide tiempo para el llanto. Ella es persona para la muerte, al servicio de la guerra y del dios de los varones, sin más recuerdo que el memorial del llanto: los cuatro días que lloran por ella cada año las hijas de Israel en las montañas. Quizá debamos recordar que han sido mujeres, como la hija de Jefté, quienes más han padecido bajo un esquema sacrificial de religión, viniendo a convertirse en hostia ofrecida a Dios en holocausto, en un sentido no cristiano.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; X. PIKAZA, *Religión y violencia en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005. En plano narrativo: L. FEUCHTWANGEN, *Jefta y su hija*, EDAF, Madrid 1995.

## JEHÚ

( $\nearrow$  *violencia, Elías, Baal*). Rey de Israel entre el 841 y el 814 a.C. Ocupó el trono a través de una revuelta militar, apoyada por los círculos proféticos favorables a Yahvé, matando a Joram, el rey anterior. Su historia, vinculada al triunfo del yahvismo, en la línea de Elías, está relacionada con uno de los actos más sangrientos de represión interna de los que nos habla la Escritura. Después de haber matado al rey anterior y a su madre Jezabel\*, partidaria de Baal\* (cf. 1 Re 9,13-37), el nuevo rey toma venganza, exterminando a los más fieles baalistas: «Después [Jehú] reunió a todo el pueblo y les habló: Si, Ajab fue algo devoto de Baal, Jehú lo será mucho más; así que llamadme a todos los profetas de Baal, a todos sus fieles y sacerdotes. Que no falte ninguno, porque quiero ofrecer a Baal un sacrificio solemne. El que falte morirá. (Jehú actuaba así astutamente para eliminar a los fieles de Baal). Luego ordenó: Convocadme una asamblea litúrgica en honor de Baal. La convocaron y Jehú mandó aviso por todo Israel. Llegaron todos los fieles de Baal (no quedó uno sin venir) y entraron en el templo de Baal, que se llenó hasta rebosar. Entonces Jehú dijo al encargado: Saca los ornamentos para los fieles de Baal. Los sacó. Luego Jehú y Jonadab, hijo de Recab, entraron en el templo y Jehú dijo a los fieles de Baal: Aseguraros de que aquí sólo hay devotos de Baal y ninguno de Yahvé. Se adelantaron para ofrecer sacrificios y holocaustos. Pero Jehú había apostado fuera ochenta hombres con esta consigna: El que deje escapar a uno de los que os pongo en las manos pagará con la vida. Y así, cuando terminaron de ofrecer el holocausto, Jehú ordenó a los guardias y oficiales: ¡Entrad y matadlos! ¡Que no se escape ninguno! Los guardias y oficiales los pasaron a cuchillo, entrando hasta la cámara sagrada del templo de Baal. Sacaron la estatua de Baal y la quemaron, derribaron el altar y el templo y lo convirtieron en basurero hasta

el día hoy. Así, eliminó Jehú el culto de Baal en Israel» (2 Re 10,18-28). Esta matanza, perpetrada el año 841 a.C., fue brutal, como tantas otras que se han dado a lo largo de la historia. Pero hay algo que la hace más significativa para los judíos y cristianos: ella deriva de una forma de entender el yahvismo. Jehú se inspiró en la palabra de los profetas de Yahvé (1 Re 19,15-18; 2 Re 9,1-10), buscó el apoyo de los hijos de Recab, que eran yahvistas estrictos (2 Re 10,15-17; cf. Jr 35,1-19), y recibió la aprobación ulterior de la palabra de Dios: «Por haber hecho bien lo que yo quería y haber realizado en la familia de Ajab todo lo que yo había decidido, tus hijos, hasta la cuarta generación, se sentarán en el trono de Israel» (2 Re 10,30). Esta matanza de Jehú forma parte de la línea violenta del yahvismo, vinculada con la guerra santa y con el exclusivismo religioso del pueblo, presente a lo largo de la historia israelita. Pero desde antiguo han surgido críticas contra ella dentro del mismo Israel, como la que aparece en el libro un poco posterior del profeta Oseas: «Muy pronto tomaré cuentas de la sangre de Jezrael a la dinastía de Jehú y pondré fin al reino de Israel» (Os 1,4). En la línea de Oseas (¡misericordia quiero y no sacrificio!: Os 6,6) se situará el evangelio de Jesús (Mt 9,13; 12,7).

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 1999; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kokba*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

## JERARQUÍA CRISTIANA

(↗ *Iglesia, Ignacio de Antioquía*). En el Nuevo Testamento ha existido una polémica clara en contra del deseo de jerarquías en la Iglesia. Así lo muestra la tradición de Marcos (9,33-37; 10,13-16.35-45) y de un modo especial la de Mateo, que al oponerse a los escribas y fariseos está criticando los riesgos de su misma Iglesia: «Ensanchan sus filacterias, y extienden los flecos de sus mantos; y buscan los primeros asientos en las cenas, y las primeras cátedras en las sinagogas y los saludos en las plazas, y que los hombres los llamen: Rabí, Rabí. Pero vosotros no queráis que os llamen Rabí; porque uno es vuestro Maestro, el

Cristo, y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis padre vuestro a nadie en la tierra; porque uno es vuestro Padre, el que está en los cielos. Y no os dejéis llamar maestros; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo» (Mt 23,5-10). La autoridad que Mateo critica se concibe básicamente como honor que se expresa en los vestidos y en los títulos de reverencia. En este contexto es significativa la búsqueda de los primeros asientos y cátedras (*prôtokaklisia, prôtokathedria*), que se sitúa en un contexto cercano a lo que después se pondrá de relieve en ciertas iglesias, cuando obispos u otros cristianos obtengan asientos y cátedras de honor en las comidas y celebraciones. Lo que Mateo ha rechazado lo acepta Ignacio de Antioquía, interpretando al obispo como principio de unidad cristiana (*Ef* 5,1); según Ignacio, los cristianos han de organizarlo todo contando con el obispo (*Magn* 7,1), a quien deben someterse, como Jesucristo al Padre (*Magn* 13,2). Nace así la jerarquía como expresión de unidad y piedad religiosa.

Cf. X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

## JEREMÍAS

(↗ *profetas, poder*). La vida y vocación de Jeremías, cuyos oráculos se recogen, comentan y amplían en el libro de su nombre, está bien documentada. Vivió entre el siglo VII y VI a.C. Apoyó la reforma yahvista de Josías (640-609 a.C.) y sufrió después, bajo Joaquín (609-597) y Sedecías (597-586), la tragedia de las invasiones babilónicas. Pidió calma y apenas le escucharon. Tuvo que enfrentarse con muchos enemigos, sufrió persecuciones, murió en el destierro forzado de Egipto. Nos ha dejado las más impresionantes confesiones de la tradición bíblica.

(1) *Vocación e investidura profética*. Hay en la Biblia diversos textos de vocación e investidura profética, desde 1 Sm 3 (Samuel) y Ex 3 (Moisés), hasta el bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par) y la llamada de Pablo (Hch 9,1-19 par). Entre ellas encontramos dos que están narradas en primera persona y que exponen de modo muy intenso la vocación e investidura profética: la de Isaías\* (Is 6,1-13) y la de Jeremías. (a) *Texto. Sentido básico*. «Me vino, pues, la palabra de

Yahvé, diciendo: Antes que te formase en el vientre te conocí, y antes que nacieses te santifiqué, te di por profeta a las naciones. Y yo dije: ¡Ah, ah, Señor Yahvé! He aquí que no sé hablar, porque soy niño. Y me dijo Yahvé: No digas: Soy un niño; porque a todo lo que te envíe irás tú, y dirás todo lo que te mande. No temas delante de ellos, porque contigo estoy para librarte, dice Yahvé. Y extendió Yahvé su mano y tocó mi boca, y me dijo: He aquí que pongo mis palabras en tu boca. Mira, hoy te establezco sobre las naciones y los reinos, para arrancar y destruir, arrastrar y demoler, construir y plantar... Y pronunciaré mi sentencia contra ellos (los habitantes de Jerusalén), por toda su maldad al abandonarme, pues sacrificaron a otros dioses y adoraron la obra de sus manos. Y tú ciñete los lomos: levántate y diles todo lo que yo te ordene. No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo ante ellos. Mira, yo te constituyo hoy como ciudad inexpugnable, como columna de hierro y muralla de bronce frente a toda la tierra, para los reyes de Judá y sus príncipes, para los sacerdotes y el pueblo de la tierra. Lucharán contra ti, pero no te vencerán, pues yo estoy contigo para salvarte, palabra de Yahvé» (Jr 1,1-11.16-19). Ésta es una ceremonia de iniciación profética que se desarrolla entre Jeremías y Dios. En una línea semejante se situaban las unciones de los reyes, consagrados con aceite para el ministerio de regir al pueblo (cf. 1 Sm 10,1; 16,13). Pero aquí, como en Is 6,6-7, la investidura se realiza con un gesto directo del mismo Dios (o el serafín) que toca y transforma (consagra) los labios o boca del profeta, al que Dios confía su mensaje. Este es un rito de iniciación o consagración de Jeremías, a quien Dios ofrece su Palabra, para que con ella realice su juicio, como indica todo el resto del capítulo (Jr 1).

(2) *El poder de Jeremías*. Es el poder de la palabra que se eleva por encima de todos los restantes poderes políticos y sociales. Jeremías es el profeta de palabra débil, pero triunfadora. No es un sabio en técnicas de guerra o de política; no es un sociólogo que estudia los diversos elementos de conflicto de los pueblos. No es un rey, ni un hombre rico, pero sabe mirar con los ojos de Dios y dice desde Dios la gran palabra. Contra el afán de lavarse las manos echando la culpa a los otros (mecanismo del chivo

emisario), contra el orgullo de aquellos que dicen ser elegidos de Dios e intocables, pues tienen instituciones que parecen santas (templo, monarquía), se alza el profeta diciendo que el pueblo es culpable. No tiene más fuerza ni poder que la palabra: «No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo...» (1,17). Jeremías es un portador de la palabra; lleva en sí la fuerza de Dios y por eso debe mantenerse fuerte, porque el Dios mismo le constituye como ciudad inexpugnable. Los enemigos tomarán Jerusalén, incendiarán su templo, pero no podrán vencer a Jeremías, ni destruir su palabra. Cesó Jerusalén, cayó el templo, murieron los reyes y sacerdotes, pero la amenaza del profeta se sigue cumpliendo. En la escuela de Dios ha escuchado Jeremías la palabra y en fidelidad a Dios debe proclamarla, en un contexto muchas veces adverso. Él ha sido lo más opuesto a un guerrero, en el sentido convencional de ese término. Y sin embargo ha debido combatir a solas (o, mejor dicho, desde la palabra de Dios) contra reyes-príncipes-sacerdotes-pueblo, en un tipo de guerra profética opuesta a las guerras de este mundo. No ha sido guerrero, pero ha luchado y la palabra de Dios le ha confortado, haciéndole ciudad inexpugnable, alguien a quien nadie logra derribar: no te vencerán.

(3) *Las persecuciones de Jeremías*. Fue un profeta siempre amenazado por aquellos círculos de poder de Jerusalén que eran contrarios a su visión de paz. Baruc, su discípulo, escribió una especie de «biografía de Jeremías», incluida ahora en el libro de su nombre. Esta obrita, que describe las persecuciones del profeta, ofrece una justificación de su actitud y sus actividades. Ordenados de forma cronológica, sus textos son, aproximadamente, los siguientes: Jr 26; 19,1-20,6; 36; 45; 37; 28; 29; 51,59-64; 34,2-6; 37,3-21; 38,1-23; 39-44. Aquí sólo evocamos aquellos pasajes que abordan más directamente la persecución del profeta. (a) *Sermón del templo*. Apostado en el atrio del templo, al comienzo del reinado de Joaquín (609 a.C.), el profeta exige conversión. La sombra de la guerra y el testimonio de las ruinas de Betel sirven de fondo para su amenaza. Conversión o muerte, éste es el dilema que plantea el profeta. El pueblo no le escucha, le lleva al tribunal y quiere ajusticiarlo. A duras penas logra Jeremías evitar la muerte (Jr 26,1-24; cf.

15,1-15). Desde ahora, a lo largo de dos decenios de tragedia (del 609 al 587 a.C.) la vida del profeta será un rosario de advertencias y martirios. Una y otra vez se hallará en el borde de la muerte; sin embargo su palabra no será jamás amordazada. (b) *La jarra rota*. Han pasado algunos años y sigue la amenaza. Ante un pueblo que no quiere convertirse, Jeremías va rompiendo a trozos una jarra y hace oír la palabra del Señor: «Del mismo modo romperé yo a este pueblo y a esta ciudad; como se rompe un cacharro de loza y no puede ya recomponerse» (Jr 19,1-2). La respuesta del sacerdote no se hace esperar: azotan al profeta y le meten en el cepo (Jr 20,1-2). (c) *Prisión de Jeremías*. Pasan unos años y la vida del profeta que es fiel a su palabra sigue estando amenazada, de manera que sus menores gestos pueden interpretarse como traición contra el Estado. Un día, cuando amainaba el cerco de los babilonios contra Jerusalén (587 a.C.), Jeremías se dispone a caminar hacia Anatot, su pueblo, para arreglar un problema de herencia. Le acusan de pasarse al enemigo, le prenden por traidor y le encarcelan largo tiempo en una celda subterránea. Sólo la compasión del rey puede mitigar el rigor de la condena, sacándolo del calabozo y encerrándole en un patio del palacio (Jr 37). A pesar de ello, Jeremías sigue hablando desde la prisión: exige a los nobles del pueblo que cambien y anuncia la derrota si persisten en hacer la guerra. El rey carece de poder para ayudarle y los nobles le condenan a morir, arrojándole vivo a un aljibe de fondo lodoso y sólo la compasión de un extranjero hace posible que le salven, sacándolo del hoyo. Jeremías logra evitar la muerte, pero únicamente para ser testigo de la caída de su pueblo y de su templo (Jr 38-39). (d) *Exiliado en Egipto*. Tras el desastre, sobre una tierra destrozada por la guerra y por la muerte (Jr 41), el profeta es el único que está dispuesto a trazar un nuevo camino: Dios ha cumplido su castigo; ahora comienza, puede comenzar, un proceso de reconstrucción. Pero como antes no le habían creído tampoco le creen ahora, llevándole a Egipto cautivo (Jr 42-43). Así terminan las noticias de Baruc. Jeremías, el profeta, ha sido perseguido hasta el final por haber sido fiel a la Palabra.

(4) *Confesiones*. Jeremías fue un hombre de gran lucidez interior, capaz de reflexionar sobre el sentido de su vi-

da. De esa forma fue anotando, a modo de diario, los rasgos principales de su lucha personal, que se han conservado en una serie de pasajes que podemos llamar «confesiones». En ellas expone su debilidad de profeta perseguido, su enfrentamiento patético con Dios y su vacilación y miedo ante los hombres. Su misma tarea de profeta ha ido abriendo un círculo de soledad en torno a su persona. Le fueron dejando todos. Sus misma familia le abandonó: «También tus hermanos y tu familia te son desleales, también ellos te calumnian a la espalda» (Jr 12,6). En este contexto ha proclamado algunas de las palabras más bellas e hirientes no sólo de la Biblia, sino de toda la literatura de Occidente. (a) *En lucha con Dios*. Nadie hasta entonces había «combatido» con Dios de esta manera: «Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir; me forzaste, me violaste. Yo era el hazmerreír todo el día, todos se burlaban de mí... ¡Maldito el día en que nací; que el día en que mi madre me parió no sea bendito...! ¿Para qué salí del vientre, para pasar trabajos y penas y acabar mis días derrotado?» (Jr 20,7.14-18). (b) *Combatido por los hombres*. Jeremías es un profeta público al que todos juzgan y piden cuentas. «Sáname, Señor, y quedaré sano; sálvame y quedaré salvo... Ellos me repiten ¿dónde está la palabra del Señor? ¡Que se cumpla! No me hagas temblar, tú eres mi refugio en la desgracia; fracases mis perseguidores y no yo, sientan terror ellos y no yo, haz que les llegue el día funesto, quebrántales con doble quebranto» (Jr 17,14-18). Ha identificado la causa de Yahvé con su propia causa. Se ha puesto al servicio del mensaje de su Dios e identifica, de algún modo, el triunfo del mensaje con el triunfo de su propia vida. Por eso necesita superar la prueba y pide a Dios: «Señor, acuérdate y ocúpate de mí, véngame de mis perseguidores, no me dejes perecer por tu paciencia, mira que soporto injurias por tu causa» (Jr 15,15). El esquema en que se está moviendo Jeremías no es el de una confrontación directa con sus propios enemigos. No hay tal confrontación porque el profeta ruega por aquellos mismos que le persiguen (Jr 15,15).

(5) *Confesiones. Testigo de Dios*. Gran parte de su sufrimiento está causado por la misma defección de las personas de su pueblo, a las que ama con toda la

intensidad con que un hombre pueda amar a sus semejantes. El enfrentamiento tiene lugar entre la palabra de Dios, con la que el profeta se siente identificado, y la desobediencia de unos hombres que no pueden o quieren escucharla. Por eso, cuando se refiere a su propio triunfo, Jeremías está hablando en realidad de la victoria de Dios: «Pero el Señor está conmigo como fiero soldado; mis perseguidores tropiezan y no me podrán; sentirán la confusión de su fracaso, un sonrojo eterno e inolvidable. Señor de los ejércitos, examinador justo que ves las entrañas y el corazón, que yo vea cómo tomas venganza de ellos, pues a ti encomiendo mi causa. Cantad al Señor, alabad al Señor, que libró al pobre del poder de los malvados» (Jr 20,11-13). Del enfrentamiento personal se ha pasado al descubrimiento de la estrategia de Yahvé, que revela su presencia en medio de los pobres y perdidos. Esa certeza, y la gracia del Señor, convierte al débil profeta, Jeremías, en muralla que se mantiene firme en medio de todos los asaltos de los hombres: «Frente a este pueblo te pondré como muralla de bronce inexpugnable; lucharán contra ti y no te podrán, porque yo estoy contigo para librarte y salvarte» (Jr 15,20). No olvidemos que estas palabras las dice un hombre que ha sido perseguido hasta el final, un hombre que no ha llegado a ver el triunfo que ha prometido, un hombre que muere en el exilio. Pero son palabras que en el fondo se han cumplido: el mensaje del profeta no ha estado nunca amordazado; él se ha mantenido fiel en el combate, ha resistido hasta el final, en lo más duro de la prueba.

Cf. J. M. ÁBREGO, *Jeremías y el final del reino. Lectura sincrónica de Jr 36-45*, San Jerónimo-Verbo Divino, Estella 1983; L. ALONSO SCHÖKEL, y J. L. SICRE, *Profetas I-II*, Cristiandad, Madrid 1980; J. M. CABALLERO, *Análisis y ambientación de los textos de Jeremías*, Fac. Teología, Burgos 1971; A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 75-134; K. BALTZER, *Die Biographie de Propheten*, WMANT, Neukirchen 1975.

## JERUSALÉN

### 1. Ciudad israelita

(→ *Sión, templo, monarquía*). La historia de Jerusalén se hallaba en el principio desligada de la federación de las tribus de Israel. Era una ciudad pagana, habitada por los jebuseos, bien defendida sobre una colina, rodeada

de tierras que habían ido conquistando los hebreos. Por su misma importancia estratégica o por pacto con los israelitas, como recordaría las relaciones de su rey Melquisedec con Abrahán (Gn 14,18), los jebuseos conservaron su ciudad, mientras crecían hacia el sur los habitantes de Judá y hacia el norte iban triunfando los grupos israelitas de las tribus de Benjamín y Efraín.

(1) *Ciudad de David*. Pero un día, hacia el 1000 a.C., David unió a sus hombres y conquistó la ciudad, convirtiéndola en centro de su nuevo reino: «Entonces marchó el rey con sus hombres a Jerusalén contra los jebuseos que moraban en aquella tierra, los cuales hablaron a David, diciendo: Tú no entrarás acá, pues aun los ciegos y los cojos te echarán... Pero David tomó la fortaleza de Sión, la cual es la ciudad de David» (cf. 2 Sm 5,6). Era una ciudad bien protegida, pero parece que los soldados de David entraron por el canal del agua (cf. 2 Sm 5,8) y David la conservó bajo su poder. En general, el territorio de Palestina iba cayendo en manos de las tribus de Israel, que formaban un tipo de federación social y religiosa. En contra de eso, David conquistó la ciudad de Jerusalén, pero no para las tribus, sino para él mismo, convirtiéndola en propiedad de la monarquía, ciudad real. Lógicamente, David quiso sacralizar su capital, dándole un valor religioso, a fin de que las tribus, que hasta entonces no tenían capital, vinieran a centrarse en ésta, que será desde entonces el signo de unidad de los israelitas, especialmente de los que formarían parte del reino del Sur. La sacralidad de Jerusalén se funda en dos motivos. (a) Hay un *factor israelita*, expresado en el traslado del Arca\* de la alianza (cf. 2 Sm 6) y en la construcción posterior del templo\* de Jerusalén. (b) Hay un *factor no israelita*. Todo nos permite suponer que Jerusalén era una ciudad sagrada ya antes de la conquista de David; en ella se veneraba al Dios Altísimo (El Elyon), «creador del cielo y de la tierra» (Gn 14,19). Como buen político, David quiso unificar las dos tradiciones religiosas. Por un lado, se declaró protector de la religión israelita, representada por el Arca de la Alianza. Pero, al mismo tiempo, quiso ser continuador de los valores sacrales anteriores, centrados en el Dios de la ciudad, creador de cielo y tierra. De esa forma, el mismo Dios Yahvé, propio de Israel, vino a

identificarse con el Dios de la ciudad, de manera que se podrá afirmar que «reside en el monte Sión, que aparece así como «montaña de la casa de Yahvé» (cf. Is 1,21; 2,2-4; 9,19; Miq 4,1).

(2) *Ciudad profética, madre divina.* Jerusalén cayó en manos de los invasores babilonios (587 a.C.), pero fue reconstruida y vino a convertirse para los profetas postexílicos en lugar privilegiado de presencia y promesa de Dios, apareciendo, incluso, como signo de la nueva humanidad: «Alegraos con Jerusalén, gozad con ella, todos los que la amáis; alegraos de su alegría, todos los que por ella llevasteis duelo y mamaréis de sus pechos, os saciaréis de sus consolaciones, chuparéis las delicias de sus senos abundantes...» (Is 66,10-13). El orante israelita se siente así como un niño que anhela y busca la ternura de la Madre, representada por Jerusalén (Hija Sión, Ciudad engendradora, de pechos abundantes). Ésta es la necesidad suprema, éste el primero de todos los deseos de los fieles: saciarse de leche, sentir la dulzura de unos pechos maternos, recibir el sustento firme de unas rodillas donde asentarse. Pues bien, en el fondo de esa Madre Jerusalén viene a revelarse el mismo Dios Yahvé, que recibe ya rasgos maternos. Es como si hubieran terminado las duras experiencias de la historia, las normas religiosas impuestas desde arriba. Los creyentes se saben pequeños y así quieren sentirse ante Dios, como hijos de la ciudad sagrada, que les ofrece la promesa de la vida.

(3) *Jerusalén, ciudad del fin de los tiempos.* Así la ha descubierto, por ejemplo, el vidente de *1 Henoc*, cuando dice que «desde allí fui andando por el centro de la tierra y vi un lugar bendito» (*1 Hen* 26,1), que es Jerusalén donde hay «un árbol cortado de vástagos vigorosos», que parecen evocar el «resto de Israel» (cf. Is 4,3; 6,13; Miq 5,6). Éste es el lugar donde vuelve a florecer el tronco de Jesé, el árbol de David (cf. Is 11,1), de manera que allí donde la vida parecía ya truncada (pueblo roto, árbol cortado), surge por la acción de Dios la vida, en esperanza escatológica. En ese contexto se habla de una tierra bendita, vinculada al «monte santo» (Sión) del que brota hacia el oriente el agua\* de la que hablaron los profetas (cf. Ez 47). Fuera de la ciudad quedará el valle maldito (*gehenna*, infierno\*) donde «serán reunidos todos los que profieran por

sus bocas palabras inconvenientes contra Dios y digan cosas contrarias a su gloria». En el entorno de Jerusalén se realizará por tanto el juicio: «en los últimos tiempos tendrá lugar el espectáculo del justo juicio contra ellos (los condenados de la *gehenna*), ante los justos, por la eternidad. Los que han obtenido misericordia del Dios de la gloria le bendecirán allí todos los días...» (*1 Hen* 26,1-27,4). Avanzando en esa línea, la visión de la nueva Jerusalén constituye el culmen y sentido del libro del Apocalipsis cristiano: «Yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su esposo... Y me llevé en el Espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la gran ciudad santa de Jerusalén, que descendía del cielo, de Dios, teniendo la gloria de Dios. Y su fulgor era semejante al de una piedra preciosísima, como piedra de jaspé, diáfana como el cristal» (Ap 21,2.10). Ésta es la ciudad\* perfecta, en la que Dios habita con los hombres, el verdadero paraíso. «Me mostró entonces un Río de agua viva, transparente como el cristal, que salía del Trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza de la ciudad, a uno y otro lado del río, había un Árbol de vida que daba doce cosechas, una cosecha cada mes, cuyas hojas servían para curación a las naciones. Y no habrá allí nada maldito. Y en ella estará el Trono de Dios y del Cordero y sus siervos le rendirán culto; y contemplarán su rostro y llevarán su nombre escrito en la frente. Ya no habrá noche; no necesitarán luz de lámpara ni luz de sol; el Señor Dios les alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 22,1-5). Jerusalén, Ciudad de las Piedras Preciosas, aparece así como Jardín y Paraíso de Dios, con el Río y la alameda del árbol de la vida.

Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Pisando sus umbrales Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*, Verbo Divino, Estella 2005; R. J. Z. WERBLOWSKY, *El significado de Jerusalem para judíos, cristianos y musulmanes*, Jerusalén 1994.

## JERUSALÉN 2. Ciudad de Jesús

( $\nearrow$  muerte). La relación de Jesús con Jerusalén forma parte de su destino profético. En un primer momento, Jesús había dejado el desierto de Juan Bautista y de las tentaciones (cf. Mc



1,1-13), para anunciar el reino en Galilea (Mc 1,14-15), cumpliendo el oráculo antiguo: «¡Zabulón y Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles! El pueblo que moraba en tinieblas vio una luz grande» (Mt 4,13-16; cf. Is 9,1-2). Pero después, en otro cambio decisivo, Jesús dejó Galilea para anunciar su mensaje en Jerusalén, como ha puesto de relieve toda la tradición sinóptica, a partir de Mc 8,31 par.

(1) *Un profeta debe morir en Jerusalén.* A pesar de haber anunciado el mensaje del Reino en Galilea (o precisamente por ello), Jesús sabe que su vida de profeta debe culminar en Jerusalén, ciudad donde ha de manifestarse el rey Mesías. «Vinieron algunos fariseos y le dijeron: sal y marcha de aquí, porque Herodes quiere matarte. Y les respondió: id y decidle a esa zorra que yo expulso demonios y realizo curaciones hoy y mañana y al tercer día acabaré mi obra. De todas formas, es preciso que hoy, y mañana y el tercer día yo vaya avanzando, porque no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,31-33). Herodes, tetrarca de Galilea, se siente molesto con Jesús y busca el modo de matarle (como ha matado a Juan\* Bautista). Los fariseos, que aquí parecen amigos, le indican el peligro y Jesús contesta rechazando la pretensión de Herodes (¡zorra!) y manteniendo su camino mesiánico; pero añade que Herodes no tiene que preocuparse, pues su destino final no se juega en Galilea sino en Jerusalén, donde quiere subir como profeta, para presentar allí su mensaje.

(2) *Entrar en Jerusalén.* No viene simplemente a predicar y a curar, como un sencillo predicador moralista, sino para llevar hasta el final su destino y tarea de Mesías, poniéndose él mismo y poniendo a Jerusalén en manos de Dios. Éste es el momento decisivo de la historia. Como nuevo y auténtico David (cf. 2 Sm 4,6-9, 1 Re 3,1; 2 Re 16,20), Jesús viene a tomar Jerusalén (Ciudad del gran Rey: Mt 5,36), para ofrecerle su Reino. Acercándose la pascua\*, fiesta judía de la libertad, sale de su ocultamiento y sube a Jerusalén, abiertamente, como profeta mesiánico del Reino. Le acompañan algunos discípulos y/o amigos, que después le abandonarán, porque esperaban quizá un prodigio externo, aunque han dicho: «Subamos también nosotros y muramos con él» (Jn 11,16). Esta subida no es el impulso

ingenuo de un simple campesino galileo que viene emocionado a la ciudad sagrada, ni un gesto violento, como el de los soldados de liberación que, pocos años después (el 66-67 d.C.), tomarán la ciudad expulsando a los romanos. Muchos judíos habían soñado conquistarla y liberarla para siempre, con la ayuda de un Dios entendido a veces como fuente de violencia. Pues bien, en nombre del Dios de la paz entró Jesús en la ciudad de las promesas, no para conquistarla, sino para ofrecer allí su mensaje y camino de liberación universal: «Entonces trajeron el asno y echaron encima sus mantos y Jesús se sentó sobre el asno. Y muchos tendieron sus mantos en el camino y otros pusieron las ramas que habían cortado de los campos. Los que iban delante y los que le seguían gritaban: ¡Hosanna! Bendito el que viene en el nombre del Señor. Bendito el reino de nuestro padre David que viene. ¡Hosanna en las alturas!» (Mc 11,7-10, cf. Mt 21,5). No necesita soldados, ni instituciones de violencia. Unos cantan, otros callan, los jerarcas se inquietan.

(3) *Como rey de paz.* Jesús entra en la ciudad del reino y las promesas sobre un asno prestado. No cabalga en caballo victorioso, no conduce un ejército que avanza puesto en pie para la guerra. Trae un mensaje de paz y como signo regio escoge su cabalgadura. Evidentemente, se trata de un asno de rey; por eso deja que lo cubran con mantos y él se monta, como en un trono solemne de realeza (así lo destaca Mt 21,5, citando a Zac 9,9). De esa forma avanza, rodeado por la muchedumbre que le aclama y canta, cantando la llegada del Reino prometido. Ésta es la verdadera toma de la ciudad. Jesús viene en son de paz, mientras sus acompañantes cantan la gloria de Dios que se revela como salvador sobre la tierra (¡Hosanna!). Significativamente, la palabra del canto ha vinculado dos venidas: por un lado, viene Jesús en nombre de Dios; por otro lado, con Jesús viene el reino de David, se cumplen las promesas. Difícilmente se podría haber hallado un signo más potente y denso de esperanza. Viene Jesús como rey de paz ante las puertas de la gran ciudad. Antes que él han venido miles y millones de guerreros, con aire de conquistadores. Después vendrán también muchos miles. Quieren conquistar la ciudad, cambiar el mundo

por la fuerza. En medio de ellos, como Mesías de Dios y rey de paz, sigue viniendo Jesús, montado sobre un asno de fraternidad. Viene rodeado por un grupo de amigos que le cantan porque siguen esperando el verdadero reino de Dios en el camino y meta de la historia. De esa forma conquista simbólicamente la ciudad: como Mesías sin soldados, como alguien a quien pueden apresar o matar, ha entrado en Jerusalén, sobre un asno, no en caballo o con carros de combate, para ofrecer su proyecto a los marginados y excluidos de la tierra. Va con unos amigos que cantan la gloria de Dios y de su Reino.

(4) *Jerusalén rechaza a su Rey*. La tradición cristiana sabe que Jerusalén no ha querido recibir a su Cristo, no ha creído en su mensaje, y de esa forma sigue optando por un mesianismo victorioso con leyes de represión, soldados y cárceles. El Dios de su templo necesita violencia y cárcel para mantenerse. *Jesús* responde llorando, no por él, sino por la ciudad que, al rechazar la llamada de la paz, se entrega en manos de los profesionales de la muerte: «llegarán los días en que tus enemigos te rodearán de trincheras, te sitiarán, apretarán el cerco y te arrasarán, a ti y a tus hijos, no dejando piedra sobre piedra, porque no reconociste el tiempo de Dios...» (Lc 19,43-44). Para los cristianos, Jerusalén aparece así, ante todo, como la ciudad donde Jesús fue crucificado, bajo el poder de los sacerdotes del templo y del procurador romano. Jesús había venido para anunciar la llegada del reino de Dios, pero los poderes de este mundo le condenan a muerte y le entierran. De ahora en adelante, la ciudad de Jerusalén será la ciudad de la cruz y del sepulcro vacío. El evangelio de Marcos y de Mateo piden a los discípulos de Jesús que dejen Jerusalén (con la tumba vacía) y que vuelvan a Galilea, para iniciar allí de nuevo el camino de la Iglesia (Mc 16,7-8; Mt 28,16-20). Pero Lucas ha insistido en el valor de Jerusalén, de manera que tanto al final del evangelio como al principio del libro de los Hechos ha situado en Jerusalén la experiencia pascual, la venida del Espíritu Santo (Pentecostés\*) y el comienzo de la Iglesia.

Cf. F. DE LA CALLE, *Situación al servicio del kerigma. Cuadro geográfico del evangelio de Marcos*, Universidad Pontificia, Salamanca 1975; F. Díez, *El Calvario y la Cueva de*

*Adán*, Verbo Divino, Estella 2004; D. JUEL, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars Press, Missoula MO 1977; W. R. TELFORD, *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSNTSup 11, Sheffield 1980; J. WILKINSON, *La Jerusalén que Jesús conoció*, Destino, Barcelona 1990.

## JERUSALÉN

### 3. Ciudad cristiana

( $\rhd$  *Iglesia 1, Pedro, Esteban, Santiago*). En un momento dado, tras la experiencia pascual, Pedro y los Doce se instalaron en Jerusalén, para formar allí una comunidad escatológica, esperando la cercana manifestación de Jesús resucitado, que inauguraría el Reino. Pero las cosas sucedieron de otra manera.

(1) *Pedro y los Doce*. Ellos elevaron en Jerusalén su propio signo mesiánico (inspirado en Jesús), como hicieron otros grupos judíos (especialmente esenios), que esperaban también la llegada del tiempo final, basándose en diversos signos o escrituras. Pues bien, esta función intrajudía de la iglesia de Pedro y de los Doce fue decayendo por varios motivos: surgieron nuevos movimientos interiores (como el de los helenistas), hubo un rechazo exterior (con persecuciones dirigidas por la autoridad del templo), el conjunto de los habitantes de Jerusalén no respondieron a la llamada mesiánica de los seguidores de Jesús... Por otra parte, la esperanza que anunciaban y simbolizaban se atrasaba y Jesús no llegaba para retomar su obra, reinstaurando en Jerusalén el pueblo de las doce tribus con su Reino. Pues bien, aquello mismo que en un plano pudo parecer fracaso vino a presentarse, en otro plano, como triunfo, pues permitió el surgimiento y despliegue de dos (tres) iglesias o tendencias eclesiales.

(2) *Helenistas y hermanos de Jesús*. De manera paradójica (pero consecuente), en poco tiempo, los Doce perdieron su importancia y fueron desapareciendo, sin haber cumplido externamente su misión, sin que el conjunto de Israel hubiera aceptado el mensaje de Jesús y de su pascua. En lugar de ellos se elevaron estos grupos o tendencias: (a) *Los helenistas* (cf. Hch 6-8) que abrieron el mensaje de Jesús a los gentiles, suscitando el rechazo de algunos «celosos» de la Ley, como Saulo, que más tarde se unirá a

este grupo y será su portador más significativo; (b) *Santiago* y los hermanos de Jesús, partidarios de una iglesia judeocristiana, que irá desarrollando una profunda interpretación moral y universal de la Ley, para transformar desde dentro el judaísmo, como parecen indicar los estadios más antiguos de Mateo y Juan, con la carta de Santiago. (c) *Pedro* deja de actuar pronto como cabeza del grupo, pues cuando abandona Jerusalén, hacia el año 43 d.C. (cf. Hch 12), el grupo de los Doce (vinculados de un modo mesiánico con la Ciudad del Templo) ha dejado de ser el núcleo cristiano, para convertirse en referencia simbólica de los orígenes judíos de la Iglesia. Cesan los Doce y Pedro se suma de algún modo a la misión de los helenistas, vinculándose con ellos en Antioquía, donde le hallaremos (cf. Hch 15; Gal 4). De esa forma, prescindiendo de las mujeres y los galileos, quedan en la iglesia dos líneas principales: los judeocristianos de Jerusalén, centrados en Santiago, pariente de Jesús, ocupan de algún modo el espacio de Pedro y de los Doce, como representantes de la esperanza israelita; los helenistas, entre quienes hallamos a Esteban y Felipe y luego a Pablo, reinterpretan la muerte y pascua de Jesús como principio de salvación universal.

(3) *Santiago. La iglesia judeocristiana de Jerusalén.* No tenemos datos suficientes para precisar mejor los itinerarios, pero lo cierto es que, al final de un proceso que parece haber sido muy rápido, descubrimos que en Jerusalén se alzó (y permaneció) Santiago, el hermano de Jesús, con otros parientes, que fundaron ya una Iglesia estrictamente dicha, es decir, una comunidad judeocristiana fiel al templo de Jerusalén, pero vinculada a la memoria mesiánica de Jesús, a quien conciben como heredero de las promesas de Israel. Santiago y su grupo, centrado en los hermanos de Jesús, no son dependientes de Pedro y los Doce, sino portadores de una experiencia pascual propia (que Pablo y Lucas suponen válida: cf. en 1 Cor 15,7; Hch 1,13-14). Ellos «han visto a Jesús», esperan su venida mesiánica en Jerusalén y se sienten portadores de una misión que les vincula a la ciudad sagrada, con sus tradiciones y su templo, su ley y su esperanza, pues allí debían reunirse, conforme a la promesa profética

más honda, todas las naciones. Santiago y su grupo aparecen así como «cristianos» autónomos, al lado de Pedro con los Doce y de Pablo con los helenistas. Los de Santiago tienen su propia visión de Jesús y de su relación con Jerusalén, como «ciudad del Gran Rey» (cf. Mt 35). Son autónomos, pero no están separados, ni forman una secta, sino que mantienen la comunión no sólo con Pedro, sino con el mismo Pablo, como sabe Hch 15 y Gal 4. De esa forma se elevan como testigos de la variedad y riqueza de la herencia de Jesús, en la línea del mesianismo profético judío, que interpretaba a Jerusalén como Ciudad del Gran Rey, es decir, como lugar donde se mostraría Jesús, Luz de Dios, con un resplandor de gloria universal, para confirmar la esperanza judía y recibir después a todos los gentiles, abiertos, al fin, a la gloria del Mesías. Como testigos y garantes de esa fe mesiánica judía, se alzarón, en gesto de pobreza radical, Santiago y sus hermanos, creando una *ekklesia* o comunidad mesiánica en el mismo Jerusalén, en los años cruciales del cristianismo naciente (entre el 40 y el 70 d.C.).

(4) *Iglesia de Jerusalén, autoridad central.* Esta iglesia mantuvo un tipo de autoridad de referencia o arbitraje sobre el resto de las comunidades, como supone Hechos 15 (y algunos textos polémicos de Pablo). No intentó extender directamente su jerarquía (obispado o papado de Santiago), sobre otros posibles obispos, como hará la iglesia posterior de Roma, ni dominar a las iglesias helenistas (como sabe Hch 15), pero quiso mantener y mantuvo su propia experiencia de evangelio, en línea de pobreza y radicalidad moral (como supone la carta de Santiago). Pablo aceptó el valor de esta iglesia y la entendió como principio y casi como modelo de las otras (cf. 1 Tes 2,14-16), ofreciéndole incluso un tributo monetario, como signo de reconocimiento (cf. 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,9; Rom 15,22-33; etc.), aunque se opuso a lo que, en nombre del «grupo de Santiago», quisieron imponerle su visión de evangelio. En ningún lugar se dice que Santiago y Pablo se opusieron, pero pudieron haberse dado choques entre los partidarios de uno y otro grupo, aunque los campos eclesiales están delimitados en Gal 2 y Hch 15. Sea como fuere, la iglesia de Jerusalén,

centrada ya en torno a Santiago y definida como iglesia de los pobres, de un modo real y simbólico (cf. Gal 2,10; Rom 15,26), tuvo una aguda conciencia, sagrada y mesiánica, organizativa y legal, hallándose animada (presidida) por los hermanos de Jesús (cf. Mc 3,31-35). Los miembros de ella habrían supuesto que el auténtico intérprete del Cristo y guía de la Iglesia no era Pedro (como dirá Mateo 16,18-20, contestando quizá a las pretensiones de los judeocristianos), sino Santiago, como suponen diversos estratos del Nuevo Testamento e incluso el *EvTom* 12, que asume y transforma tradiciones de este grupo (uniéndolas quizá con otras de origen galileo).

(5) *Fracaso de la iglesia de Jerusalén.* Fue la Gran Iglesia del principio, el primer «experimento cristiano» a gran escala (después del que pudieron haber representado Pedro y los Doce). De todas formas, también esta iglesia fracasó, por razones que pueden resumirse así. (a) Por conflictos internos, como los que aparecen en otros grupos judeocristianos posteriores, representados por los evangelios de Mt y Jn. (b) Por la persecución del judaísmo oficial, que culminó cuando el Sumo Sacerdote hizo matar a Santiago, el año 62 (como había hecho matar antes a Jesús). (c) Por la situación político-social, que desembocará en la guerra del 67-70 d.C., sin que Jesús viniera a revelarse desde el cielo como Hijo de Hombre glorioso. (d) Porque aquellos que lograron extender el mensaje y movimiento de Jesús fueron otros grupos cristianos (helenistas y Pablo, con Pedro) que desligaron el evangelio de la esperanza mesiánica inmediata de la ciudad de Jerusalén. Posiblemente, esta iglesia de Jerusalén, muy centrada en la Ley de Israel (reinterpretada desde Jesús y formulada de manera radical por Santiago, su hermano), careció de capacidad de adaptación o creatividad. Era una iglesia austera de pobres israelitas, pero no supo o no quiso abrir con sus llaves la puerta de la Ley a los gentiles, recreándola por dentro (como harán los helenistas y ratificará Pedro según Mt 16,17-19). También ella fracasó y comenzó a desaparecer tras el 70 d.C. A pesar de su fuerte organización (o quizá por causa de ella) no fue capaz de mantenerse, pero muchos de sus testimonios (recogidos en diversas

tradiciones de los evangelios sinópticos) han influido en el cristianismo posterior.

(6) *Pervivencia de la iglesia de Jerusalén.* Sus restos se mantuvieron durante casi dos siglos, en grupos judeocristianos de tipo ultra-legalista y en gnósticos antilegalistas (los extremos suelen vincularse) que terminaron por agotarse y desaparecer, fuera de la Gran Iglesia. De todas maneras, su intención más honda, vinculada a la raíz israelita del evangelio, no se ha cumplido todavía y queda aún pendiente (como la intención de los Doce): no se ha cumplido aún la esperanza de las tribus de Israel o de la ciudad de Jerusalén, que, conforme a los profetas, será, como su nombre indica, *ciudad de paz*, lugar de concordia para todos los pueblos de la tierra. Aquellos judeocristianos fracasaron, pero el ideal de Jesús, a quien veneraban como Mesías de la esperanza mesiánica, sigue vivo. No se cumplió lo que querían, no vino el Mesías de la forma en que le estaban aguardando y algunos fueron perseguidos por los sacerdotes oficiales, otros perecieron en la guerra del 67-70 d.C. y otros se dispersaron o buscaron caminos distintos (incluso de tipo gnóstico, quizá por reacción intimista ante el fracaso de su identidad externa). Fracasó su modelo de mesianismo, pero su tarea básica sigue siendo importante: el evangelio de Jesús debe mantener sus conexiones con el pueblo judío, cuya esperanza mesiánica comparte, asumiendo, al mismo tiempo, la suerte de los crucificados de la historia.

(7) *Interpretación mística.* Lógicamente, para asumir e interpretar viejos oráculos proféticos, algunos seguidores de Jesús distinguieron dos ciudades de Jerusalén: una del mundo, otra del cielo. Así lo dice Pablo: «Existen dos alianzas. La primera sobre el monte Sinaí, que se realiza en clave de servidumbre; ella corresponde a la actual Jerusalén, que vive como sierva, con todos sus hijos. En cambio, la Jerusalén de arriba es libre; ella es nuestra madre» (Gal 4,24-26). Esta Jerusalén superior es la que viene a manifestarse a través de la Iglesia: es la ciudad de los que viven animados por la fuerza del Espíritu, conforme a la promesa de la gracia. Dentro de esa misma perspectiva, aunque en clave teológica diversa, se sitúa la carta a los Hebreos.

«No os habéis acercado a un monte tangible y a un fuego ardiente [Sinaí, Jerusalén antigua, Antiguo Testamento]. Os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celeste; a los millares de ángeles en fiesta, a la asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo..., al mediador de una nueva alianza, que es Jesús» (Heb 12,18-24). Los cristianos se han acercado, por tanto, a la nueva Jerusalén, de la que trata de manera extensa el Apocalipsis: «Me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, radiante con la gloria de Dios...» (cf. Ap 21,2). Del camino que lleva de la vieja ciudad de este mundo a la nueva ciudad esperada trata el conjunto del Nuevo Testamento. Mientras tanto, la Jerusalén de este mundo ha seguido existiendo, bajo el dominio de romanos y bizantinos, de árabes y turcos y, finalmente, en manos de los judíos sionistas que la han convertido, por su enfrentamiento con otros musulmanes islamistas, en uno de los focos mayores de conflicto de todo el planeta.

Cf. R. AGUIRRE, *La iglesia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1989; J. L. LEÓN AZCÁRATE, *Santiago, el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; G. THEISSEN, *Teoría de la religión cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 2002; S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

#### JERUSALÉN 4. Apocalipsis

(↗ *salvación, pecado, exclusión, cielo*). Tras el juicio de Dios vendrá a manifestarse la Nueva Jerusalén, como signo de cumplimiento de las promesas.

(1) *Ciudad Santa* (Ap 21,1-4). La vieja tierra ha estado dominada por la guerra de las bestias y la perversión de la Prostituta; el mismo cielo parecía sede del Dragón perverso. Ahora ha cambiado: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva... Y yo, Juan, vi la santa ciudad, la Nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, ataviada como una esposa»

(21,1). Hay un Cielo sin Dragón, una Tierra sin bestias ni prostitutas/as. Llega la ciudad perfecta de la gloria de Dios, ciudad esposa, adornada de vida. Éste es el Tabernáculo de Dios, el Templo universal donde habita con los hombres en alianza de gozo: por eso, enjugará todas las lágrimas, destruirá todos los llantos, como aquellos que se oían en las tierras de opresión del mundo. Ésta será la ciudad de la intimidad amiga, de la presencia amante de Dios en los hombres, de los hombres entre sí. Así se lo muestran al profeta: «¡Ven, te mostraré a la Novia (mujer: *gynaika*) del Cordero!: Y me llevó en el Espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la gran ciudad santa de Jerusalén, que descendía del cielo, de Dios, teniendo la gloria de Dios» (Ap 21,9-11). Éste es el tiempo de las bodas o fiestas finales, cuando cese la guerra de las bestias y la mentira de la Prostituta (Ap 12-13; 17), cuando el Esposo, Cordero degollado, y la Esposa, ciudad santa, se unirán para siempre.

(2). *Ciudad amurallada, pero de puertas abiertas* (Ap 21,9-27). Tiene los muros más bellos, más altos, como un cubo sagrado, territorio de vida universal. Esos muros no se elevan para encerrar a los de dentro, como en las cárceles del viejo mundo, rodeadas de fuertes sistemas de vigilancia y seguridad, sino para expresar la fortaleza de Dios y la vida que él ofrece a todos. En otro tiempo daba la impresión de que Dios se había reservado una verdad y una vida que era sólo suya, tras unos muros que nadie podía atravesar; ahora, en cambio, ha creado la Ciudad de los hombres en el interior de sí mismo. Por eso, los muros de esa Ciudad son el signo visible de su amor y su vida, que se abre para todos, en gesto de comunión, abriéndose al espacio amoroso del encuentro universal. Es una ciudad de inmensos portones que jamás se cierran. Las cárceles del viejo mundo se definían por sus puertas permanentemente cerradas, blindadas, vigiladas. Pues bien, la ciudad celeste tiene puertas abiertas, presididas por ángeles de Dios que dan la bienvenida a los que vienen, en nombre de las doce tribus de Israel y de los doce apóstoles del Cordero, en las cuatro direcciones de los vientos.

(3). *Ciudad de curación, paraíso eterno* (Ap 22,1-4). Por eso se dice que dis-

currirá por medio de ella, brotando del trono de Dios y del Cordero, el río de la vida y se añade que, en medio de la gran Plaza donde todos pueden comunicarse, a un lado y otro de ese río, brotarán todos los meses las hojas y frutos del árbol de la vida, que servirán de curación para las gentes. Así se recupera y se mantiene para siempre el paraíso del principio (cf. Gn 2), pero ahora sin serpientes y sin prohibiciones. Será el jardín de la presencia permanente de Dios cuyo rostro verán los hombres, en contemplación infinita, sin miedos ni imposiciones. Ese mismo Dios de la contemplación es Agua\* creadora, creación infinita. Por eso se añade que «en medio de su plaza y de su río, a un lado y a otro», iba surgiendo, único y multiplicado, sin fin, el árbol de la vida, que ahora, tras la lucha de la historia, debe presentarse como árbol de terapia, es decir, de curación y cambio personal y social para todos y de transformación especial para los encarcelados (casi siempre heridos y enfermos).

(4) *Ciudad de Exclusión*. Así lo indica el mismo texto, al menos de manera negativa: «No se encontrará en la Ciudad nada maldito» (Ap 22,3). En un sentido, debemos afirmar que no se trata de una exclusión por rechazo o castigo, sino por plenitud: deben quedar fuera aquellos que destruyen a los otros, arruinándose a sí mismos, pues no puede haber en la ciudad violencia alguna (cf. Ap 11,40). Dios cura a quienes pueden y/o quieren ser curados, en gesto sanador que se abre a todos, pero aquellos que intentaban excluir a los demás (y no quieren curarse) se excluyen a sí mismos, y de esa forma quedan fuera. Éste parece ser el límite de toda salvación, el confín teológico de un Dios que no puede imponer su curación por la fuerza, de manera que aquellos que niegan a Dios (niegan la vida) y quieren destruir a los demás se destruyen a sí mismos, sin necesidad de que nadie les arroje fuera o les encierre en un tipo de cárcel que teológicamente se suele presentar como infierno. Éste parece el final, el límite de Dios, mirado desde una perspectiva humana, en línea de autotalión que sobreviene y destruye por dentro (sin violencia exterior), a pesar de todos los amores de Dios, a los que quieren destruir a los demás. Éste es el infierno de

aquellos que se encarcelan a sí mismos, enrollándose en una espiral de destrucción sin fin. El Apocalipsis deja claro el aspecto positivo del tema, pero el negativo continúa en una especie de penumbra, sabiendo que sólo puede hablarse de superación de los males del mundo (que desembocan en la exclusión final) a través de una especie de *explosión de bondad gratuita*, que es la única capaz de construir una ciudad de amor, plaza abierta para todos, ciudad de curaciones. Pero queda este signo de la posible exclusión final que plantea el mayor problema teológico, social y pastoral del cristianismo y de cualquier religión, un problema vinculado a la exclusión y violencia del mundo, que necesita cárceles para que los «pacíficos» puedan vivir en paz. Sólo podrán limitarse y al fin suprimirse las cárceles del mundo allí donde se suscita, por la esperanza de la Vida (expresada para los cristianos en la Jerusalén celeste), un camino distinto, más hondo y gozoso, de vida universal, en ternura y cariño no violento, en acogida sin fin, luminosa, curativa, para todos.

Cf. A. ÁLVAREZ VALDÉS, *La nueva Jerusalén ¿Ciudad celeste o terrestre?*, Verbo Divino, Estella 2005; F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén, esperanza de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## JESÚS 1. Figura histórica

(> *muerte, Hijo del Hombre, Cristo, milagros, exorcismos*). La investigación sobre el Jesús histórico ha constituido uno de los acontecimientos culturales y religiosos más significativos de Occidente en los siglos XIX y XX, de manera que hoy (a principios del siglo XXI) podemos afirmar que conocemos su figura mejor que en otros tiempos, después de tres, o quizá cuatro, períodos de estudio intenso de su figura. (a) *La investigación ilustrada* del siglo XVIII y XIX intentó superar la visión dogmática de la teología oficial de los siglos anteriores. Para ello utilizó los nuevos métodos de las ciencias históricas y literarias. Produjo grandes visiones, aún aprovechables. Pero, en general, proyectó sobre Jesús los presupuestos e intereses religiosos y sociales de su tiempo, sea en línea moralista (de tipo más kantiano), sea en línea idealista (de tipo más hegeliano). (b) *La investigación*

*crítica de principios del siglo XX* está representada por A. Schweitzer (1906), que puso de relieve la radical novedad de Jesús, a quien debemos situar en su tiempo y circunstancia, superando así el presupuesto ilustrado de los investigadores precedentes. Schweitzer pensó que Jesús había sido un apocalíptico, que fracasó en su visión y en su intento, pues el Reino que anunciaba no llegó. Desde esa perspectiva, muchos investigadores pensaron que era casi imposible conocer al Jesús de la historia, de manera que debíamos contentarnos con las diversas figuras del Cristo de la fe de la Iglesia. Durante la primera mitad del siglo XX los investigadores renunciaron a trazar una figura histórica de Jesús. (c) *Nueva búsqueda histórica*. A mediados del XX, varios exegetas alemanes como de E. Käsemann (1953) y G. Bornkamm (1956) iniciaron, desde distintas perspectivas teológicas y críticas, una nueva búsqueda del Jesús histórico, contando para ello con los descubrimientos que se venían haciendo en el campo de la arqueología y de las ciencias sociales. (d) *Situación actual*. En el último tercio del siglo XX y a principios del siglo XXI estamos asistiendo a un «gran estallido» de los estudios históricos sobre Jesús. Los descubrimientos del entorno judío antiguo, los textos de F. Josefo y del rabinismo antiguo, los nuevos métodos literarios y el análisis más preciso de la historia y la antropología cultural permiten situar y entender mejor la vida de Jesús. Siguen existiendo numerosas divergencias, pero se está dando un consenso de fondo. Jesús vivió realmente, anunció la llegada del reino de Dios, tuvo un grupo de seguidores, causó disturbios en Jerusalén y fue crucificado por el procurador romano Poncio Pilato. Todos los que en otro tiempo negaron la historicidad de Jesús estaban equivocados. Jesús no es un mito solar, ni un invento esenio, ni la creación imaginativa de algunos cristianos. Jesús fue un judío real, bien anclado en su tiempo, creador de un movimiento religioso que aún perdura. La mayoría de los investigadores podrían aceptar los elementos de la historia de Jesús que a continuación presentamos.

(1) *Fue profeta escatológico, mensajero de un Dios de gracia*. En contra de los sacerdotes de Jerusalén, los profetas escatológicos no sacralizaban lo

que existe, pero rechazaban en principio toda ley social, sino que apelaban a la acción inminente de Dios, vinculada al despliegue y salvación del hombre. Dios vendría a manifestarse pronto, resolviendo los problemas de la humanidad, tanto en plano social como religioso (problemas, por otro lado, inseparables). Hubo en aquel tiempo otros profetas escatológicos, como Juan Bautista. Entre ellos tenemos que situar a Jesús. De esa manera podemos entenderle y le entendemos mejor, como una figura importante dentro del judaísmo de su tiempo, separándole, por un lado, de los celotas (que buscaban el cambio de la situación por medios más militares) y, por otro, de los maestros sapienciales (que apelaban a la sabiduría interna de la realidad divina del mundo). Jesús anunció un cambio radical de la situación humana, fundándose en la esperanza de la llegada de Dios. Externamente hablando fracasó, pues murió crucificado. Pero sus discípulos afirmaron haberle visto vivo tras su muerte en una experiencia pascual que les capacitó para recrear su vida (la de Jesús, la de ellos mismos); de esa forma comenzaron a proclamar la presencia de Jesús resucitado, creando un movimiento que dura hasta el día de hoy.

(2) *Fue un hombre poderoso en obras: sanador y/o carismático*. Todos los exegetas actuales están convencidos de que Jesús hizo un tipo de «milagros»: era un sanador, alguien que cura a los enfermos. En el centro de la vida de Jesús siguen estando sus milagros, con su compromiso radical a favor de la vida y libertad de los hombres. Esos milagros, antaño rechazados por racionalistas de diverso tipo, los entendemos ahora, de un modo mucho más radical e histórico, como expresión de la tarea y libertad creadora de Jesús a favor de los hombres. Ellos suponen su ruptura respecto de un legalismo sacral (que sitúa la Ley antes del carisma) y van en contra de una interpretación política o nacionalista de su mensaje: los milagros de Jesús eran gestos de ayuda a los necesitados, no señales de presencia militar de Dios o de victoria sobre los enemigos. La interpretación de los milagros varía entre unos exegetas y otros, pero ellos se sitúan en la base de toda la investigación actual sobre Jesús.

(3) *Fue también un hombre sabio, experto en humanidad.* Hay diversos exegetas que, apoyados en Q\* (incluido en Mt y Lc) y en el *Evangelio de Tomás\**, ponen en segundo plano el aspecto profético-apocalíptico de Jesús, lo mismo que sus rasgos más carismáticos, y le presentan, ante todo, como un tipo de sabio cínico, diestro en formular paradojas y experiencias contraculturales, como filósofo de la vida, más griego que judío, autor de sentencias luminosas sobre la banalidad del mundo. Según ellos, Jesús no proclamó la llegada de una redención mesiánica (de tipo social), sino una especie de *redención interior* y no violenta de los hombres, de tipo más individual que social. Esta visión puede ser exagerada; pero es evidente que Jesús fue un sabio en el sentido radical de la palabra: hombre de sentencias claras y cortantes, diestro en formular paradojas y en contar parábolas. En este plano, su experiencia y mensaje, que podría compararse con el mensaje de otros grandes sabios de la historia, nos permitiría dialogar con las tendencias religiosas de Oriente, en especial con el hinduismo, budismo y taoísmo.

(4) *Fue hombre de mesa común.* Situó en el centro de su movimiento el signo de la mesa compartida, como muestran los relatos de las multiplicaciones y los textos de comidas con pecadores y excluidos sociales. De esa forma superó los tabúes y leyes de una economía sacral y social que separaba a limpios (judíos buenos) y manchados, a varones y a mujeres, a ricos y a pobres. El judaísmo del tiempo de Jesús se estaba convirtiendo en religión de comidas y ellas fueron un tema clave para el cristianismo primitivo, tal como muestran Gal 1-2 y Hch 15. Pues bien, por encima de los dogmas y normas sacrales ha colocado Jesús el signo y realidad de la mesa compartida, como destacan de formas complementarias muchos exegetas actuales. Ellos suponen que la nota distintiva de Jesús fue el pan más que la pura palabra, fue la relación con los enfermos y excluidos de la sociedad, con quienes compartía la mesa, más que la pura teoría apocalíptica.

(5) *Jesús fue un profeta de ruptura social, empeñado en crear un nuevo tipo de familia, un discipulado de hermanas.* Siendo religión de comida, el judaísmo era religión de hermandad

social, de manera que la experiencia de Dios estaba vinculada a la estructura sagrada del propio grupo, fundado en vínculos jerárquicos de ley económica y social, de tipo patriarcalista. Gran parte de la controversia de Jesús se ha movido en este campo: Jesús ha roto gran parte de los principios de honra que separan a los buenos israelitas de los pecadores o excluidos; su mensaje de apertura social y perdón, de comensalidad abierta y de acogida familiar ha superado los esquemas de fidelidad antigua, que definen al pueblo judío. De esa manera ha venido a presentarse como principio de una fuerte ruptura social y como creador de un tipo de movimiento o grupo distinto en el que todos los humanos (varones y mujeres, padres e hijos, sacerdotes y laicos, letrados e iletrados, libres y esclavos...) pueden relacionarse en amor, salud y vida compartida. Sin esta fuerte *ruptura o crisis familiar* no se entiende la vida de Jesús ni su movimiento de reino.

(6) *Fue un hombre conflictivo.* Se enfrentó en la práctica con un tipo de prácticas legales de pureza del judaísmo de su tiempo y puso de relieve la novedad de la gracia. Se ha dicho que los judíos eran duros, defensores de un Dios impositivo, faltos de misericordia (y que por eso condenaron a Jesús); Jesús, en cambio, habría sido blando y misericordioso, testigo y defensor de un Dios de amor. Esta visión resulta históricamente equivocada y cristianamente falsa: los judíos de aquel tiempo no eran legalistas, sino partidarios del perdón, pero en línea de nomismo pactual, exigiendo así el cumplimiento de una ley que distingue a limpios y manchados. En contra de eso, Jesús ofreció a todos *la gracia escatológica*, haciendo inútil la ley de purezas y pecados. Apareció así como peligroso, por romper una visión social del pecado, entendido como ofensa contra Dios y contra la buena sociedad sacral judía. Desde el momento en que ofrece un perdón directo a los pecadores y pide a sus seguidores que perdonen (que se perdonen de un modo directo), Jesús se ha puesto en contra de la estructura de los sacerdotes del templo, que se creen los únicos capaces de perdonar, en nombre de Dios, según ley (y en contra de gran parte de la Iglesia cristiana posterior, que ha reservado el perdón de los pecados a las estructuras de poder instituido).



(7) *Jesús fue un profeta a quien crucificaron en Jerusalén.* Algunos investigadores piensan que Jesús no quiso actuar como Mesías ni renovador político, sino sólo como sabio y carismático. Pero, desde ese punto de vista, resulta difícil explicar su condena a muerte. Es aquí donde se centra gran parte de la discusión actual sobre el tema. Pueden discutirse y se discuten los matices, especialmente en lo que se refiere a la responsabilidad del Sanedrín judío en cuanto tal, pero es claro que la oligarquía sacerdotal de Jerusalén participó de algún modo en su muerte; y más claro aún que el procurador romano le tomó por pretendiente mesiánico, como supone el título (*¡Rey de los judíos!*: Mc 15,26) y la forma del suplicio (crucifixión). Los cristianos añaden que Jesús es el Mesías resucitado, pero este rasgo ya no puede probarse en un nivel de historia. Los elementos anteriores se refieren a la vida del mismo Jesús, que fue profeta, sanador y sabio, hombre de mesa compartida, abierto a los pobres y excluidos de su tiempo, crucificado por las autoridades de Jerusalén. Pero la resurrección\* ya no pertenece al Jesús de la historia, sino a la fe de sus seguidores, que afirmaron que le habían visto vivo tras la muerte, que había resucitado y que les impulsaba a continuar su obra.

Cf. J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2006; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2003; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.

## JESÚS 2. Cristo de la fe

(↗ *resurrección, confesiones de fe, Hijo del Hombre, Señor, Hijo de Dios*). El Nuevo Testamento ha comenzado presentando diversas figuras de Jesús, vinculadas a los títulos\* cristológicos y expresadas en las diversas confesiones de fe (que le presentan como muerto y resucitado, como Mesías\*, Señor, Hijo de Dios). La tradición posterior ha desarrollado el tema, destacando aquellos aspectos y figuras que responde a la mentalidad religiosa y social de cada tiempo. Éstos son algunos de los rasgos más significativos del Cristo de la fe, tal como los ha ido desarrollando

la fe de la Iglesia cristiana en sus veinte siglos. Ellos pertenecen a la historia de la lectura e influjo (*Wirkungsgeschichte*) de la Biblia.

(1) *Hijo del Hombre, Hijo de Dios.* Deja de ser la figura escatológica de la tradición apocalíptica\* y de los evangelios, para convertirse en signo de humanidad. Jesús es Hijo de Hombre porque ha nacido de otros hombres integrándose en una experiencia y proceso de generación. Pero, al mismo tiempo, es Hijo de Dios: proviene de la humanidad, naciendo de Dios, conforme al testimonio unánime de los evangelios. Esta solidaridad receptiva le define desde el principio de la Iglesia como Aquel que depende de otros naciendo de Dios, como aquel que ofrece a los otros la vida del amor de Dios.

(2) *Cristo crucificado.* Al principio, la crucifixión era un escándalo, algo contrario a la fe, tanto en línea israelita como griega. Pero después, una vez que se ha visto a Jesús como hombre verdadero, Hijo de Dios, se puede afirmar también el valor salvador de la crucifixión, viendo en ella el testimonio más grande del amor de Dios: sólo puede ser Mesías de Dios aquel que ofrece su vida por todos, porque Dios es vida que se ofrece y se comparte.

(3) *Señor pascual, hermano y maestro de los hombres.* Según la tradición, Jesús no se ha perpetuado en unos hijos que transmiten su memoria. Ciertamente, el Nuevo Testamento habla de sus hermanos (Santiago, Judas, etc.) y afirma que dirigieron la iglesia de Jerusalén. Pero Jesús no ha transmitido su memoria a través de unos hijos y/o hermanos de carne, sino por medio de unos discípulos, varones y mujeres, que le han visto tras la muerte, reconociéndole como Señor (= *Kyrios*) y hermano de todos los que sufren (cf. Mt 25,31-46). Jesús no ha dejado una familia, no ha fundado un califato, donde el poder va pasando por generaciones, de padres a hijos, como en las dinastías de reyes y sacerdotes normales del mundo, sino que extiende su familia como fraternidad de hermanos, diciendo «haced discípulos a todos los pueblos» (cf. Mt 28,16-20) y añadiendo «no llaméis a nadie Padre, pues sólo uno es vuestro Padre, el de los cielos, y todos vosotros sois hermanos» (cf. Mt 23,7-12).

(4) *Contemplativo, maestro interior de la humanidad.* Una fuerte tradición,

que está en el fondo del monacato oriental y occidental ha presentado a Jesús como un solitario (asceta y/o contemplativo) que se separa del mundo, para dirigirlo y gobernarlo mejor, desde su aislamiento y elevación orante (como en el Tabor: Mc 9,2-9 par), distinguiéndose así de los poderes oficiales de imperios e iglesias (gobernadores y obispos) que organizan y gobiernan con leyes el orden externo de la vida. Sólo un contemplativo, que modera las pasiones, que supera el ansia de tener, que vence el arrebatado del sexo y es dueño de sí mismo (cf. tentaciones: Mt 4 y Lc 4), en contemplación intensa, puede animar y alimentar en verdad el despliegue y destino de la historia humana.

(5) *Esposo del creyente*. Esta visión ha sido más desarrollada por mujeres, pero también por varones, al menos desde la Edad Media. Tiene raíces bíblicas, pues el mismo Nuevo Testamento presenta a Jesús, al menos implícitamente, como esposo (cf. Mc 2,19; Mt 25,1-13; 2 Cor 11,2; Ef 5,22-33), siguiendo una experiencia muy honda de los profetas del amor de Dios (como Oseas y el Segundo y Tercer Isaías). En esta línea, la fe mesiánica aparece como experiencia de enamoramiento y unión con Jesús, quien viene a presentarse como encarnación personal del amor de Dios.

(6) *Gran Capitán, Buen Caballero*. Siguiendo modelos medievales de entrega, al servicio de la gran tarea de la conquista cristiana del mundo, partiendo de san Bernardo, se ha puesto de relieve la visión de un Cristo que dirige a los buenos soldados en la empresa de organizar y sacralizar el mundo bajo su reinado. Ciertamente, este Jesús no suele llevar espada (la espada la llevan san Miguel y san Jorge, Santiago y algunos reyes canonizados), pero capitanea, como portador de la Bandera de Dios, la gran lucha en la que se alistan sus soldados, que han de estar dispuestos a entregar la vida por el Reino. Esta visión tiene menos apoyo en los evangelios, pero puede apelar al pasaje de Ap 19,11-16 donde Jesús aparece como capitán y jinete vencedor, armado con la espada de la palabra.

(7) *Mesías compasivo, hombre para los demás*. El evangelio afirma que Jesús rechazó la pretensión de su familia, de tipo exclusivista, que intentaba

encerrarle en una casa (cf. Mc 3,31-35), pues su verdadera familia eran todos los que cumplen la voluntad de Dios, con el hambriento y sediento, el exiliado, enfermo o encarcelado (cf. Mt 25,31-45). En esta línea se sitúan gran parte de los ministerios cristianos, propios de aquellos que quieren seguir a Jesús, ofreciendo su vida al servicio de los demás.

(8) *Gran Sacerdote*. Invirtiendo el modelo que ofrece la carta a los Hebreos, la tradición cristiana ha interpretado a Jesús como Sumo Sacerdote, no sólo según el orden de Melquisedec\*, sino también según el orden de Aarón y de Leví. De esa forma se han retomado en la Iglesia elementos sacerdotales más propios del Antiguo Testamento que del Evangelio.

Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975; J. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1994; J. PELIKAN, *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989.

## JEZABEL

(↗ *prostitución, Balaam, idolocitos*). Princesa fenicia, casada con Ajab, hijo de Omrí, que fue rey de Israel entre el 874-853 a.C. La tradición bíblica la presenta no sólo como idólatra (adoradora de Baal), sino como impulsora del culto de Baal en el reino de Samaría, y como asesina de ciudadanos honrados y profetas (cf. 1 Re 16,31; 18,4-19; 21,5-2; 2 Re 9,3-37).

(1) *Jezabel de Tiatira*. Juan, el autor del Apocalipsis, presenta con ese sobrenombre de Jezabel a una profetisa poderosa de la iglesia en Tiatira, a la que llama «la mujer» (*tén gynaika*: 2,20), con artículo definido, en terminología que parece situarla entre la madre de Ap 12,1 y la prostituta de Ap 17,3. No sabemos cómo se llamaba, pero sabemos que actuaba como profetisa (2,20), en título que Juan rechaza, pues sólo admite como auténticos profetas a los que se muestran fieles a Jesús, en la línea que él defiende, estando dispuestos a morir antes que prostituirse con Roma (cf. Ap 11,18; 16,6; 18,24). Es evidente que Jezabel goza de fuerte autoridad dentro de su iglesia: Juan profeta ha querido hacer que cambie de enseñanza sin lograrlo y por eso la amenaza. Ella parece la fi-

gura dominante de la comunidad en Tiatira (2,21-23). Para rechazar su influjo y enseñanza ha escrito Juan su Apocalipsis, presentándola como adúltera (*moikheuein*: 2,22). Juan afirma que Jezabel debía haber mantenido la fidelidad a Dios, separándose de un tipo de prostitución religiosa, pero ha buscado alianzas falsas, como Israel en tiempo antiguo, enseñando a los cristianos a seguirla. Sería bueno que conociéramos su punto de vista. Posiblemente empleaba argumentos cercanos a ciertos discursos de Juan evangelista y de Pablo, entendiendo el Evangelio en clave de fidelidad interior, más que de batalla contra Roma. Pero el Apocalipsis la acusa, diciendo que vive de su *porneia* o prostitución (2,21), lo mismo que la Prostituta de Ap 17-19, incluyendo en su enseñanza un tipo de pacto con Roma (comer idólocitos y prostituirse: Ap 2,20).

(2) *Las razones de Jezabel*. Posiblemente, ella dirige una escuela cristiana y se siente capaz de penetrar en las profundidades de Satanás (cf. 2,24), conociendo y superando su peligro de un modo que Juan profeta interpreta como prostitución (ella hace a sus hijos o discípulos prostitutos: 2,23; cf. 17,5). Esta batalla entre Juan y Jezabel constituye uno de los momentos importantes de la historia del cristianismo primitivo. Los dos dirigentes de la iglesia disputan no sólo por razones dogmáticas, sino también por cuestión de poder. Parece claro que ella ha empezado venciendo: Juan no ha logrado cambiarla (2,21) ni impedir su influjo y magisterio dentro de la iglesia y por eso la amenaza en su libro, caricaturizándola de forma insultante (al llamarla Jezabel). Pienso que Juan no ha criticado a Jezabel porque es mujer, sino porque es partidaria de un pacto con Roma. Es más, al llamarla profetisa está suponiendo que existe (y es buena) la profecía femenina. Pero la forma en que Juan ha presentado esta imagen de una mujer-prostituta ha sido funesta para la sensibilidad antifemenista posterior de la Iglesia oficial. Irónicamente, la Iglesia oficial ha defendido formalmente a Juan, pero en la práctica ha seguido muchas veces la doctrina de Jezabel, desde la altura de una jerarquía masculina que asume y sacraliza el poder a costa del Evangelio. Esta Jezabel está en las antípodas de aquellas

mujeres-sexo que, conforme al Pseudo-Filón, bailaban desnudas ante los israelitas hambrientos de pasión. Es una mujer que enseña: tiene una doctrina que, a los ojos de Juan, sigue en la línea de la vieja reina fenicio-israelita y tiene un gran influjo entre los cristianos. Ella es la única persona de su entorno a la que Juan ha honrado, fijando en ella su atención y haciéndola símbolo para la posteridad. Tuvo que ser importante, persona de ideas y experiencias, experta en las honduras de Satán o de Dios (2,25). Pero, a los ojos de Juan, ella representa el doble juego: decirse cristiana y pactar con Roma. Así aparece como expresión de una cultura oficial de la interioridad sagrada que se alía con el imperio, mientras los verdaderos testigos de Jesús siguen muriendo por él, como él (cf. 18,24), mientras Roma continúa dominando con su prostitución la vida económica y social. Ella es profundidad: su enseñanza profética conduce a honduras que Juan y los suyos parecen ignorar; mira a Dios como misterio superior que rompe las fronteras viejas entre judaísmo e imperio. Juan, en cambio, es profeta de la fidelidad ética, enraizado en la experiencia de Israel, experto en resistencias (como el viejo Elías, enemigo de la vieja Jezabel). Este nuevo Juan no quiere la mística de su adversaria profetisa; no quiere pactar, pero conserva y elabora la pasión por la justicia israelita; en ella se mantiene, desde ella entiende a Jesucristo. La Iglesia posterior ha rechazado la función ministerial de esta mujer (ha sofocado el profetismo femenino) y su intimismo gnostizante, pero posiblemente ha aceptado (al menos con el tiempo) su idea central de estrechar un pacto con Roma, inmunizando el Evangelio frente a la persecución sangrienta.

(3) *La razón de Juan*. Desde esa base queremos y debemos exponer también la razón apasionada de Juan, profeta de la resistencia cristiana contra Roma. Es posible que exagere, criticando a Jezabel y desfigurando su postura. Pero hay un hecho clave: Juan se encuentra en el exilio y ella sigue, al parecer, tranquila en Tiatira; Juan defiende el martirio, ella parece haber buscado componendas con el poder de Roma. No sabemos cómo ha terminado la disputa en plano externo. Juan ha recogido en su libro las razones (y la

ira condenatoria) de un perdedor. Es posible que los «hijos» (discípulos) de Jezabel hayan terminado siendo gnósticos\* (¿o montanistas?). La Gran Iglesia ha dado la razón oficial a Juan, pero posiblemente no ha aceptado el carácter radical de su doctrina. Más aún, ella ha condenado a Jezabel, pero dejando a un lado su condición de mujer-profeta) parece haber aceptado (desde un plano de poder) su deseo de pactar con Roma.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## JINETE

El tema de los jinetes, con sus caballos de guerra, es conocido en el Antiguo Testamento, donde está vinculado sobre todo al recuerdo del éxodo, cuando Dios arrojó al mar «a caballos y jinetes» (Ex 15,1). La tradición israelita sabe también que los jinetes de guerra con sus carros de caballos son incapaces de salvar, pues la salvación está fundada en la ayuda de Dios (cf. Am 2,1; Is 2,7; 31,1; etc.). Pero la tradición conoce también la figura de unos caballos que salen a realizar la obra de Dios, cada uno con su color particular (alazanes, negros, blancos, overos: Zac 6,1-9).

(1) *Los cuatro jinetes y caballos del Apocalipsis* (Ap 6,1-8). Sobre esa base se entienden los jinetes y caballos del Apocalipsis, que aparecen como portadores del juicio de Dios, llevando consigo los males de la historia: «Y vi cómo el Cordero rompía el primero de los siete sellos y oí a uno de los cuatro Vivientes que decía con voz como de trueno: ¡Ven! Miré y he aquí un caballo blanco y el que lo montaba tenía un arco; y se le dio una corona y salió como vencedor, dispuesto a vencer. Cuando rompió el segundo sello, oí al segundo Viviente que decía: ¡Ven! Y salió otro caballo de color rojo. A quien lo montaba se le dio (poder) para arrancar la paz de la tierra y que los humanos se maten entre sí, y se le dio una espada grande. Cuando rompió el tercer sello, oí al tercer Viviente que decía: ¡Ven! Miré y he aquí un caballo negro. El que lo montaba tenía una balanza en su mano. Y en medio de los cuatro Vivientes oí como una voz que decía: Por un kilo de trigo, el salario de un día... Cuando rompió el cuarto sello, oí la

voz del cuarto Viviente que decía: ¡Ven! Miré y he aquí un caballo amarillo. Y el nombre de quien lo montaba era Muerte, y el Hades lo seguía. Y se le dio poder sobre la cuarta parte de la tierra, para matar por medio de la espada, el hambre, la peste y las fieras de la tierra» (Ap 6,1-8). Los tres últimos (espada, hambre y peste/muerte) son bien conocidos en la tradición israelita (cf. 2 Sm 24; Ez 14,21; Eclo 39,28-31; Mc 13,7-9.24-25). El primero (jinete con arco) es más difícil de interpretar, pues ofrece rasgos que parecen positivos, pues su caballo es de color blanco, lleva un arco en la mano y en su frente una corona de victoria, de manera que muchos exegetas lo interpretan como signo del Cristo guerrero (que aparecerá en Ap 19,11). Al principio de todo, como anuncio mesiánico, surgiría este jinete anticipando el triunfo de Dios. Además, el texto conclusivo de Ap 6,8 parece que alude sólo a los tres últimos jinetes (espada, hambre y peste/guerra). En contra de eso, pensamos que los cuatro caballos-jinetes forman un conjunto inseparable y los tres últimos expresan lo que está velado en el primero. Lo que podría parecer (y ser) principio bueno (color blanco, corona de victoria) ha de entenderse como fuente de engaño, sentido negativo del Imperio de Roma: empieza cabalgando el jinete del caballo blanco, con arco en la mano, para engañar mejor, con su falsa corona de victoria; parece promesa de vida, anuncio de salvación, pero es principio de todos los males. Este primer jinete es *anticristo*, antisigno del Jinete mesiánico (de Ap 19,11-16). De todas formas, el texto ofrece cierta ambigüedad y su sentido sólo emerge claramente a la luz del desarrollo posterior (Ap 13-18). A pesar de eso, podemos y debemos ver a los jinetes como poderes de muerte que despliegan lo que está en el fondo del Imperio romano: son divisas de la historia destructora, camino que parece bueno (jinete blanco con arco) pero lleva a la muerte expresada por el Hades (cuarto jinete). Muchos motivos de este friso de muerte son tradicionales. Pero la visión de conjunto es nueva: estos jinetes son la humanidad que, pudiendo realizarse de manera positiva y tender a la victoria del bien (que podría anunciar el jinete blanco del principio), se destruye a sí misma en su violencia.

(2) *El primer caballo-jinete* (Ap 6,1-2) es blanco y expresa la fuerza y ambigüedad de la potencia humana que se expresa en el imperio mundial de Roma, antisigno de Cristo. Así aparece ahora, en caballo blanco, color de cielo, con arco en su mano y corona de triunfo en su frente: ha salido a vencer, parece que puede imponerse sobre todos los poderes de la tierra. Su insignia es el arma de guerra que evoca batallas mítico-simbólicas del Dios israelita (cf. Hab 3,4-15): en el fondo está la imagen del Dios Tormenta (Baal\*, Hadad), que dispara sus rayos y quizá el mismo Marduk\*, matando con arco al monstruo/madre Tiamat; más cercano puede estar el imperio de los jinetes partos, enemigos de Roma y muchas veces vencedores en la guerra, que amenazan con arco y caballo blanco la frontera del imperio. Pero esos rasgos pueden quedar en penumbra. En el primer plano aparece el jinete universal (y aquí romano) de la guerra, que sale a triunfar, buscando corona de la victoria que lleva a la muerte.

(3) *El segundo caballo-jinete* (Ap 6,3-4) es rojo fuego de sangre (*pyrros*), con espada de guerra. Para llevar su corona y triunfar sobre la tierra, el caballo blanco ha debido teñirse de sangre, con un jinete que tiene el poder de quitar la paz a la tierra. El mismo imperio, elevado sobre el deseo de sangre, con una corona de triunfo, se vuelve historia infinita de matanza despiadada. Para conservarse como imperio, los hombres (los romanos) luchan mutuamente, en camino de muerte (cf. Mc 13,8), expresada por la gran espada, que ha dado a Roma su victoria. Pablo (Rom 13,4) creía que la espada en Roma es buena. Por el contrario, a la luz de su experiencia militar y judicial, el Ap la toma como mala: no hay *makhaira* (espada) positiva, ni victoria mesiánica que pueda lograrse por ella (contra 1 Hen 90,19 y 2 Mac 15,16). Para el Ap sólo es buena la espada verbal o *romphaia*: palabra victoriosa de Jesús, Logos de Dios (cf. Ap 1,16; 19,15).

(4) *El tercer caballo-jinete* (Ap 6,5-6) es negro, color de luto, signo del hambre que avanza con séquito de muerte. El jinete lleva en sus manos la balanza (*dsygon*) y ella pudiera presentarse como positiva: Dios mismo garantiza en Israel la justicia a través de una balanza fiel, promoviendo el derecho, san-

cionando con su medida justa el juicio (cf. Lv 19,16; Ez 45,10). La balanza (libra) es signo astrológico y expresión de justicia, que Roma ha querido ofrecer a la tierra: libra es ley, orden de un imperio que se piensa legal. Pero Juan sabe que ella se ha pervertido, lo mismo que antes se había pervertido la espada de victoria. Ya no hay justicia en las balanzas, no se respeta el derecho, no se garantiza la vida de los pobres. La ley de Roma se vuelve así principio de hambre. Por eso Juan explica el sintentido de esta balanza infame que condena a muerte a los pobres: una medida de trigo por un denario... Un denario es lo que gana al día el jornalero. Por un denario se compraban en tiempos normales hasta doce medidas de trigo, para el jornalero y su familia. La nueva balanza del jinete del caballo negro les condena al hambre: con su jornal sólo se pueden comprar una ración de trigo (para una sola persona) o tres malas raciones de cebada, que sirven para tres personas, pero son insuficientes para una familia numerosa. Ha subido el precio de forma asesina, mueren de hambre los pobres. Mientras tanto, los alimentos caros (aceite y vino) llenan el mercado, pero están sólo al alcance de los ricos. Ésta es la balanza del imperio malo que se eleva sobre el hambre de los pobres.

(5) *El cuarto caballo y jinete* (Ap 6,7-8) son del color verdusco de la muerte/peste. La Biblia griega (los LXX) suele traducir por muerte (*thanatos*) la palabra hebrea *peste* (*déber*) que hallamos en las trilogías tradicionales de guerra, hambre y peste (cf. 2 Sm 24 y Ez 14,21: cf. a *peste*, *fame et bello* de las letanías cristianas). La progresión resulta clara: tras la guerra y el hambre llega la epidemia, enfermedad misteriosa que trae la muerte para gran parte de la población. Lo que empezaba pareciendo victoria imperial (corona de vida) se ha vuelto procesión de infierno, con la peste/muerte en el último vagón del tren de la historia. La imagen no necesita comentario: sobre un caballo verdusco cabalga la peste, segando con su hoz el hilo de vida de los hombres; por eso sigue el Hades, viejo Dios idolátrico de mundos inferiores, convertido en depósito de cadáveres, fracaso de la historia. No hace falta decir de dónde viene: ella sigue, como último caballo a los caballos anteriores.

Tras el blanco de la gloria mentirosa, el rojo de espada y el negro del hambre, avanza el último jinete en caballo verde/gris de muerte. Éste es el final; no hay *quinto jinete*, pues el cuarto es Hades. Mirados en conjunto, estos jinetes expresan la verdad mentirosa del imperio humano, tal como ha venido a expresarse en Roma. Tras su fachada blanca de victoria (arco de Dios, corona triunfal del primer jinete) se esconde la realidad funesta de la guerra interminable, el hambre injusta, la muerte. Así lo ratifica la conclusión del texto (Ap 6,8b) diciendo: se *les dio* (a Muerte y Hades e indirectamente a los cuatro jinetes) el poder de *matar a una cuarta parte de los seres vivos*. El final del texto (Ap 1,8) recoge los males anteriores, añadiendo las fieras (1,8), como si ellas completaran la dura cabalgata de violencia. Ésta no ha sido buena guerra de Dios o su Mesías que cabalga en caballo de justicia (cf. Sal 45,6), ofreciendo a los buenos victoria (cf. 2 Mac 3,24-25), sino guerra perversa de un imperio de hambre y muerte.

(6) *El Logos montado a Caballo. Cristo jinete* (palabra\*, Cristo\*, espada\*, vendimia\*). Los cuatro jinetes y caballos anteriores representaban los males del mundo. Pues bien, al final del gran drama de la historia viene a revelarse el Jinete vencedor. «Vi luego el cielo abierto y apareció un caballo blanco y el Sentado encima de él se llama Fiel y Verdadero, y juzga y combate con justicia. Sus ojos son como llamas de fuego y múltiples diademas adornan su cabeza. Lleva escrito un Nombre que nadie conoce sino él. Va envuelto en un manto empapado de sangre y su Nombre es éste: ¡El Logos (= Palabra) de Dios! Los ejércitos del cielo, con sus jinetes vestidos de lino blanco purísimo, galopan tras sus huellas sobre blancos caballos. De su boca sale una espada afilada, para dominar a las naciones, y él las pastoreará con vara de hierro. Él es quien pisa el lagar del vino de la ira del furor del Dios todopoderoso. Y sobre su manto y su muslo lleva escrito este Nombre: Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 21,11-16). Éste es el Jinete-Cristo, vencedor de la guerra final según el Apocalipsis. Un jinete misterioso, en caballo blanco, con arco de guerra y corona de victoria abría la cabalgata de la historia destructora de este mundo, que llevaba a

la guerra, el hambre y la peste o muerte (cf. Ap 6,1-8). Ahora aparece otro jinete, un Sentado a caballo (como Dios en el Trono), portador de victoria verdadera. El lector advierte pronto que este Sentado/Jinete es Jesús. No se manifiesta en forma de Cordero (aunque lo sigue siendo) ni de Hijo del Humano, aunque lo sea también (cf. Ap 5,6; 1,13), sino de Capitán del ejército de Dios. Con gestos de guerra han querido combatirle los poderes del mundo; en gesto de guerra más alta responde, cabalgando invicto en favor de la verdad y la justicia (cf. Sal 45,5), para juzgar guerreando (Ap 19,11; cf. Sal 9,9) y culminar la obra de Dios. La aparición de un jinete celeste que ayuda a luchar y triunfar es tradicional: «[A los que querían saquear sacrílegamente el templo de Jerusalén] se les apareció un caballo, montado por un terrible jinete y enjaezado con riquísima montura. El caballo pateó con sus pezuñas delanteras a Heliodoro; el jinete llevaba armadura de oro» (2 Mac 3,25). «Cuando estaban todavía cerca de Jerusalén, un caballero vestido de blanco apareció al frente de ellos (de los luchadores macabeos), llevando una armadura de oro. Todos juntos bendijeron al Dios misericordioso y se animaron, dispuestos a atacar a hombres y a fieras, y a penetrar hasta por muros de hierro. Así marchaban en orden de batalla con su aliado celeste a la cabeza, señal de que el Señor se había compadecido de ellos» (2 Mac 11,8.10). La tradición bíblica sabe que no basta una justicia forense (dar a cada uno lo suyo, en equilibrio legal), sino que es necesaria la justicia liberadora o mesiánica que destruye el mal del mundo y abre el ancho campo de la vida para los que estaban oprimidos.

(7) *Los rasgos del Cristo Jinete*. Éstos son sus elementos distintivos. (a) *Sus ojos son llama de fuego* (Ap 19,12; cf. 1,14; 2,18): juzga a través de la mirada, pero sobre todo libera a través de la Palabra. Por eso es *Logos* o Palabra de Dios. (b) *Tiene un nombre que sólo él conoce* (19,12). Lo lleva escrito en su cabeza o frente (cf. 9,4; 14,1; 22,4) y se lo dará a los vencedores (Ap 3,12). Es Nombre mesiánico de intimidad y compañía, de amor y triunfo verdadero, no el número de muerte de la Bestia (cf. Ap 13,17-18, número 6-6-6), ni el misterio falso de la Prostituta (17,5-

6). Probablemente, forma parte de la disciplina del arcano que los judíos han aplicado a Dios (YHWH, las Cuatro Letras, Tetragrama de la tradición israelita). No lo ha querido Juan decir, será bueno que no lo investiguemos: el Jinete pertenece al misterio de Dios, eso basta. (c) *Se llama Logos* (19,13), es la Palabra creadora del principio de la historia israelita (Gn 1), que los judíos han llamado *Dabar*. Éste es el momento culminante de la creación, el séptimo día, la obra cumplida: Habló Dios en otro tiempo, de diversas formas, por patriarcas y profetas; ahora lo hace de manera plena por su Hijo (cf. Heb 1,1-3). En el principio y fin de Dios se encuentra su Palabra (cf. Jn 1,1-14). Los poderes anteriores (Bestia, Prostituta, Reyes) eran signo de engaño, sangre de violencia. El poder de Dios en Cristo es la Palabra. (d) *Lleva escrito en manto y muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores* (19,16; cf. Dt 10,17). Por encima de los Reyes y señores de este mundo, que se identifican con la Bestia o se asocian a ella (cf. Ap 16,12; 17,9.12), se eleva el verdadero Rey y Señor, en título aplicado a Dios (15,3) o al Cordero (17,4). Frente al poder del mundo que domina a los hombres para destruirles emerge el Jinete vencedor, cuyo nombre sólo él conoce. Éste es el Hijo del Hombre que dirige su mensaje a las iglesias (Ap 1,9-20), el Cordero degollado (Ap 5) y rey victorioso. Es el *Logos*, la auténtica razón montada a caballo (conforme a una imagen evocada por Hegel, en un contexto muy distinto, relacionado con Napoleón).

(8) *La sangre*. El jinete lleva el manto empapado en Sangre (Ap 19,13), en signo antiguo (cf. Is 63,1-6) que debe ser interpretado de forma pascual. La borracha Prostituta (Ap 17,6) bebe sangre de mártires. En contra de eso, este Jinete es el Cordero degollado (Ap 5), que no bebe la sangre de los demás, a los que oprime y mata, sino que va revestido de su propia sangre salvadora (Ap 7,14) y de la sangre de los mismos creyentes (= oprimidos), degollados a lo largo de la historia (cf. 18,24), que siguen pidiendo justicia/venganza (6,10; 19,2). Jesús lleva la sangre en su manto (en el lugar donde está escrito su nombre de Rey), como signo de victoria: es debilidad hecha principio de fortaleza, fuerza de los crucificados. Con ella vence, haciendo suya la voz de

las víctimas del mundo. Por eso le siguen los ejércitos del cielo, montados en caballos blancos... (19,14), dirigidos antes por Miguel, contra el Dragón (12,7). Pero aquí no hay batallas de tipo estelar (¡guerra de galaxias!). El Capitán del ejército del cielo es el mismo Jesús crucificado, con el manto de Victoria teñido de sangre. Por eso, los soldados de su ejército podrán ser los mártires humanos como en Ap 7,1-8 o 14,1-5: ellos combaten con su sangre, con el testimonio de su vida, con su resistencia activa; pero resulta preferible tomarles como ángeles en sentido estricto, pues los mártires son manto de Victoria (de Sangre) del Jinete.

(9) *La palabra*. De la boca del jinete sale una espada... (Ap 19,15), que es Palabra o Logos de Dios, como espada que juzga (mata y da vida) a los humanos. De esa espada\* ha tratado ya el Ap (1,16; 2,12.16), siguiendo la mejor tradición israelita (cf. Is 11,4; Sal 17,24.27; Sab 18,15) y cristiana (Heb 4,12). Ésta es el arma de Jesús, vara de hierro para dirigir a las naciones (cf. 12,5, con cita de Sal 2,9), sin carácter destructivo. Por eso, a Jesús le podemos llamar el guerrero y pastor de la Palabra. Con la Palabra dirige (es vara de pastor), con ella vence (ella es espada de guerrero). Precisamente allí donde resultaba más hiriente (espada, vara de hierro), el simbolismo se vuelve paradójicamente más humano, menos belicista: el arma de Jesús es su sangre y/o palabra.

Cf. J. COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona 1969; R. SCHNAKENBURG, «La figura de Cristo en el Apocalipsis de Juan», en *Mysterium Salutis* III/I, Cristiandad, Madrid 1971, 292-401; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997; A. YABRO COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9, Missoula MO 1976.

## JOB

(↗ *justicia, sufrimiento*). Personaje y libro del Antiguo Testamento. El libro consta de un principio y de una conclusión narrativa, donde se cuenta la historia de un justo probado por Dios, que responde de un modo paciente y que al final es rehabilitado (Job 1-2; 42), y de un conjunto de fuertes poemas donde se recogen las discusiones de Job con Dios y con unos «amigos» que quieren ofrecerle su en-

señanza sobre el sufrimiento (Job 3–41). La tradición, fijándose en la parte narrativa, le ha hecho símbolo de paciencia piadosa (¡Dios me lo ha dado, Dios me lo ha quitado!: 1,21). Pero el conjunto del poema ofrece uno de los discursos más fuertes de la historia humana sobre el valor de la vida y el sentido del sufrimiento.

(1) *Presentación. Un hombre paradigmático.* Job sufre en plano externo (corporal), pero sobre todo le tortura la falta de justicia: le han colocado en el mundo sin permiso y quiere saber por qué lo han hecho y por qué le han condenado a una vida de dolores. Por eso grita, protesta. Quizá en otro tiempo a un buen israelita le bastaba el consuelo de su pueblo (de su familia y amigos). Pero Job no tiene pueblo o, mejor dicho, tiene el pueblo en contra, pues los sabios vienen y le acusan, en nombre del Dios del sistema. Está solo, arrojado en el basurero de la ciudad, condenado por los buenos que habitan dentro de ella. Esta soledad se hace pregunta. Le dijeron que hay un Dios que es la bondad, que protege al oprimido, que es amigo de los pobres y les salva. Sin embargo, su experiencia le ha hecho ver las cosas de manera diferente: el poder que llaman Dios se vuelve adverso, como un destino que se ríe, se alegra en destruir a los hombres, sin contar con el dolor o los valores de aquellos que sufren, especialmente de los más pobres. Los sabios que argumentan sobre su dolor lo aumentan al afirmar que es resultado del pecado.

(2) *Trama de fondo. Dios y Satán.* El libro comienza en forma de parábola. Allá en oriente, en una tierra misteriosa, de sabios de leyenda, hubo un hombre rico y justo. Dios mismo se gloria de tenerle por amigo ante sus siervos o sus hijos (los ángeles del cielo). «Un día, cuando los hijos de Dios venían a presentarse ante Yahvé, se presentó también con ellos el Satán... Y dios le preguntó: «¿De dónde vienes? De recorrer la tierra y pasarla...» (Job 1,6-12). Dios celebra consejo de gobierno. Le rodea el misterio de los ángeles que el texto llama hijos de Dios. Uno de ellos es Satán, Tentador, que discurre por el mundo escudriñando sus rincones. No es aún el enemigo abierto de los buenos, no es el Diablo de la tradición posterior. Pero ya viene a mostrarse como acusador. Vive en la trama

de la tierra y sabe que no es fácil ser agradecido en la desdicha. Por eso desconfía de aquellos que se dicen fieles de Dios: duda de Job y de su virtud gratuita. Este Dios sorprende ya al principio. ¿Por qué asiente a la propuesta de Satán, el Tentador? ¿Debían convencerle sus dudas maliciosas? Por otra parte, ¿es justo probar de esa manera a un hombre sólo porque el tentador no está conforme con su fama de justicia? Quizá podamos añadir: ¿Se hubiera comportado así el Señor del Éxodo, la Alianza y las promesas? Evidentemente no: Dios no probaba y tentaba a sus fieles de esa forma. La historia (parábola) de Job nos ha venido a colocar donde la vida parece más perversa, más sangrante. Podríamos decir que el libro de Job va «deconstruyendo» la figura de Dios, va deshaciendo hilo tras hilo la trama en que él ha venido a presentarse. Parece un Dios diabólico, un doble de Satán, dominado por un fuerte deseo destructor, alguien que goza en ver cómo sufrimos.

(3) *Los sufrimientos de Job.* El libro va trazando los diversos niveles del sufrimiento de Job: (a) Pobreza: Job pierde sus bienes y padece, despojado de su protección externa, sobre el suelo duro de los hombres, sin más ayuda o posesión que el sufrimiento. (b) Carencia afectiva: Job pierde el cariño y confianza de todos, de forma que queda a solas, a espaldas de la gente, como un condenado que espera la muerte en el estercolero de la ciudad, donde se pudren en vida las basuras. (c) Enfrentamiento social: los responsables de la buena sociedad le destruyen moralmente, empeñados en acusarle y hacerle responsable de todos sus dolores. (4) *Lucha con Dios.* Pero el mayor sufrimiento de Job es su combate con Dios, ante quien presenta su protesta y sus razones: «Ésta es mi firma; responde Dios omnipotente» (31,35). Se ha defendido honestamente; honestamente quiere que Dios hable y le presente sus razones. Job no niega la existencia de Dios. Tampoco le condena de antemano. Ciertamente, ha proferido acusaciones duras, pero Dios le ha tratado duramente. Job ha venido a ponerse ante Dios porque sabe que Dios no ha dicho aún su palabra más profunda, pues está manipulado por los falsos sabios del sistema. Job ha entre-



visto un rostro satánico de Dios: el poder opresivo de su fuerza, su injusticia. Ha descubierto la violencia que está en el fondo de un tipo de «misterio de Dios» y quiere superar esa violencia, ese falso misterio. Por eso sale en busca de un rostro nuevo de Dios: presiente que, en el fondo de todo, Dios tiene que ser diferente y por eso no se rinde en el camino de dureza y sufrimiento que amenaza con destruirle. Miles de hombres y mujeres, lectores de la Biblia, guiados por Job, representados en su mismo dolor y en sus preguntas, han querido entender su vida con las razones y protestas de ese libro fascinante, una de las cumbres de la literatura y pensamiento universal.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Job. Comentario literario y teológico*, Cristiandad, Madrid 2002; J. M. ASURMENDI, *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001; R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989; C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, FCE, México 1973.

## JONÁS

(↗ *profetas, conversión, misericordia*). Personaje y libro del Antiguo Testamento. Aparece como profeta en 2 Re 14-24. Un autor posterior ha recreado su figura, escribiendo una bellísima parábola teológica, en la que se describen los rasgos básicos de la profecía israelita y de la misericordia de Dios.

(1) *Texto básico*. Dios le llama para que predique su juicio en Nínive, capital de Asiria, ciudad perversa. Pero Jonás huye, quiere escaparse de Dios, dirigiéndose al otro extremo de la tierra. Pero el barco en que escapa para Tarsis de occidente corre peligro en la tormenta y los marineros paganos le arrojan al mar, donde la ballena le devora y protege, durante tres días y tres noches, para arrojarle de nuevo a la playa (cf. Jon 1-2), donde Dios le espera para encargarle de nuevo su tarea de anunciar el juicio en Nínive: «Vino la palabra de Yahvé por segunda vez a Jonás, diciendo: Levántate y ve a Nínive, gran ciudad, y proclama en ella el mensaje que yo te diré. Y se levantó Jonás, y fue a Nínive conforme a la palabra de Yahvé. Y era Nínive ciudad grande en extremo, de tres días de camino. Y comenzó Jonás a entrar por la ciudad, el camino de un día, y predicaba dicen-

do: De aquí a cuarenta días Nínive será destruida. Y los hombres de Nínive creyeron a Dios, y proclamaron ayuno, y se vistieron de cilicio desde el mayor hasta el menor de ellos. Y llegó la noticia hasta el rey de Nínive, y se levantó de su silla, se despojó de su vestido, y se cubrió de cilicio y se sentó sobre ceniza. E hizo proclamar y anunciar en Nínive, por mandato del rey y de sus grandes, diciendo: Hombres y animales, bueyes y ovejas, no gusten cosa alguna; no se les dé alimento, ni beban agua; sino cúbranse de cilicio hombres y animales, y clamen a Dios fuertemente; y conviértase cada uno de su mal camino, de la rapiña que hay en sus manos. ¿Quién sabe si cambiará y se arrepentirá Dios, y se apartará del ardor de su ira, y no pereceremos? Y vio Dios lo que hicieron, que se convirtieron de su mal camino; y se arrepintió del mal que había dicho que les haría, y no lo hizo» (Jon 3,1-10).

(2) *Profeta de la destrucción* (Jon 3,1-4). Como resucitado de Dios (= perdonado) viene Jonás a la ciudad perversa, metrópoli de toda la injusticia y la violencia, para proclamar allí el juicio divino. Nínive es signo de maldad y opresión (de manera que en su lugar se podría poner Babilonia). Allí debe acudir el profeta revivido y pregonar su profecía: ¡vuestra maldad ha llegado hasta mí! (Jon 1,2). El Dios que oyó el lamento de los hebreos oprimidos (Ex 2,23-24; 3,7) rechaza la maldad de los opresores: Jonás debe avisarles del peligro que corren. Pero Jonás no queda en el aviso. Reinterpreta la advertencia de Dios y la convierte en amenaza: ¡dentro de cuarenta días Nínive será arrasada! Este desfase entre encargo de Dios (Jon 1,2) y pregón de Jonás (3,4) determinará el sentido del relato. Jonás no es profeta transparente: no deja que su vida se convierta en signo de la acción de Dios, sino que actúa por su cuenta y convierte su antigua cobardía (huida) en gran resentimiento: quiere que Nínive sea destruida. Odia a la ciudad: odia a este mundo y quiere que en el fondo (y en la forma) se consuma la ira de Dios sobre la tierra.

(3) *Nínive, ciudad de la conversión* (3,5-9). Jonás pregona destrucción, pero Nínive conoce mejor a Dios y entiendo su palabra como amenaza compasiva: anuncia Dios la ruina precisamente para que los ninivitas puedan

descubrir su riesgo y evitarlo (convertirse). La conversión de Nínive se cuenta de forma simbólica, folclórica: los mismos animales dejan de comer y se visten de sayal (saco). Es como si de pronto una ciudad y cultura centrada en el lujo (vestidos) y la satisfacción (comida) invirtiera su conducta, en gesto de pobreza solidaria. Es significativo el pregón. Conforme al mito usual, el rey de Nínive podía interpretarse como un anti-dios: era el poder hecho opresión, la bestia que más tarde ha visto Dn 7. Pues bien, aquí la bestia cambia y reconoce la misericordia suma: ¡Quizá Dios se convierta! (Jon 3,9). No vence al rey de Nínive otro poder como el suyo. No le humillan ni doblegan las armas de la tierra. ¡Le transforma la misericordia del Dios que se arrepiente (*niham*) y perdona! Jonás ha proyectado sobre la ciudad su cobardía airada, quizá resentida: quiere que Dios la destruya, muriendo si hace falta con ella. Le falta corazón para amar, para dejarse amar y colaborar con la misericordia de Dios. El rey pagano que podía parecer un anti-dios se ha vuelto más lúcido y humilde que el profeta, descubriendo algo que ignoran los israelitas: la fuerza creadora y universal de la misericordia de Dios.

(4) *Respuesta de Dios y solución de la crisis para la ciudad* (Jon 3,10). El mensaje de ruina de Jonás podía haber llevado al paroxismo universal: ¡quedan cuarenta días!, un tiempo breve en el que todos deben aprovecharse, multiplicando sus deseos, empeñados en saciar todas sus hambres. Es la solución que a veces triunfa dentro de la historia: ¡Quedan pocos días! ¡Comamos y bebamos! Pues bien, en contra de eso, pueblo y rey invierten el proceso de la destrucción e inician sobre el mundo un camino de vida arrepentida, liberada de violencia. Dios responde arrepintiéndose (*vayyannahem*) y perdonando según la previsión del rey. Es claro que, dentro del contexto del relato, ese arrepentimiento parece exclusivo de Dios: cambia de actitud, no descarga la fuerza de su ira. Pero, miradas las cosas en otra perspectiva, el perdón nace también de la propia conversión/cambio del pueblo. Lo que antes era cueva de ladrones, ciudad que se destruye a sí misma, se convierte en campo de fraternidad en el que existe futuro para todos, incluidos los animales.

(5) *Profundización. La misericordia, signo de Dios* (Jon 4). El libro de Jonás continúa, tras la conversión de Nínive, con un capítulo extraordinario donde se recoge la conversación de Dios con el profeta, que le acusa precisamente por ser como es, por haber perdonado a Nínive: «¿No es esto lo que yo decía estando aún en mi tierra? Por eso me apresuré a huir a Tarsis, porque sabía yo que tú eres Dios clemente y piadoso, tardo a la ira y de gran misericordia, y que te arrepientes del mal. Ahora pues, oh Yahvé, yo te ruego que me quites la vida; porque mejor me es la muerte que la vida» (Jon 4,2). Jonás asume así el texto confesional más hondo de la historia israelita, el de Ex 34,6, presentado sólo en su parte positiva de misericordia y de perdón eterno, dejando a un lado su parte negativa (Dios castiga por tres o cuatro generaciones a los que ama). Jonás reinterpreta el texto de Ex 34,6 de forma universal (aplica la misericordia de Dios para todos los pueblos, incluso para Nínive, el gran enemigo de Israel), de forma duradera (para siempre). El Dios de Jonás supera las limitaciones anteriores (separación de israelitas/gentiles, buenos/malos), abriéndose a todos los hombres (y pueblos), apareciendo así como fuente de arrepentimiento creativo, para siempre. Ésta es la sorpresa del texto: Jonás descubre que Dios (no habiendo hecho una alianza especial con los pueblos de la tierra, ninivitas), les ama y perdona lo mismo que a los hijos de Israel. Esa misericordia universal de Dios hace posible la conversión de los perversos (ninivitas). La elección de Israel se vuelve así principio de salvación universal. Esto es lo que Dios dice a Jonás, esto es lo que Jonás rechaza, igual que una parte significativa de los israelitas (y de los cristianos) antiguos y modernos.

(6) *El signo de Jonás en el Nuevo Testamento*. Los fariseos, a los que Mateo, partiendo de la situación de su iglesia, interpreta como adversarios mesiánicos, piden un signo, una señal que certifique el mesianismo universal de Jesús. No aceptan milagros o exorcismos. Quieren algo externo, en la línea de aquello que pedía y ofrecía el Diablo en Mt 4 y Lc 4. Jesús, interpretando su vida desde una perspectiva pascual, les ofrece el signo de Jonás que puede y debe entenderse a dos niveles: (a) *Jonás en la ballena* (Mt 12,39-40). Recoge

una tradición que parece más reciente y sólo se entiende en perspectiva pas-cual. Para actuar de verdad como profeta, Jonás tuvo que morir simbólicamente, sepultado por tres días en el vientre de la ballena; el Hijo del Humano deberá morir de verdad, siendo por tres días sepultado en el vientre de la tierra. No hay más mesianismo ni señal de Dios que la entrega de la vida. (b) *Jonás profeta, Salomón sabio* (Mt 12,41-42). Por asociación de símbolos, Mt ha recogido aquí una tradición que parece más antigua, procediendo al parecer del mismo Jesús, profeta rechazado. Los ninivitas escucharon a Jonás profeta, convirtiéndose y haciendo penitencia; a Jesús en cambio no le escuchan los judíos de su tiempo. La reina de Sabá escuchó a Salomón, el sabio; los judíos, en cambio, no han aceptado la sabiduría de Jesús.

Cf. J. ALONSO DÍAZ, *Jonás. El profeta recalcitrante*, Taurus, Madrid 1963; V. MORA, *Jonás*, CB 36, Verbo Divino, Estella 1984; L. A. SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas II*, Cristiandad, Madrid 1980, 1006-1031; H. W. WOLFF, *Jona*, KAT, Neukirchen 1977.

## JOSÉ 1. Patriarca israelita

(↗ *Jacob, patriarcas, comidas*). Dentro de la tradición israelita, la figura de José constituye uno de los símbolos fundamentales del pueblo y ha sido elaborada en dos contextos muy distintos, ambos de tipo novelado. En el primer caso, José aparece como hijo de Jacob y salvador de sus doce hermanos, los patriarcas de Israel (en el comienzo de la historia bíblica, en el libro del Génesis). En el segundo de los casos aparece como modelo de israelita fiel, esposo ideal de Asenet, la egipcia, en un libro apócrifo de origen alejandrino (helenista), titulado *José y Asenet*.

(1) *José, el hijo de Jacob*. Su historia novelada, unida a la de Jacob su padre, ocupa la última parte del libro del Génesis (Gn 37-50). José, el preferido de Jacob, es un vidente y un sabio, que suscita la envidia de sus hermanos, que le venden a unos mercaderes, viniendo así a convertirse en esclavo de un magnate egipcio llamado Putifar. La esposa de Putifar le pretende y él se opone, siendo acusado de asedio sexual encarcelado. Por sus dotes de intérprete de sueños logra salir de la cárcel y el faraón le convierte en su

«primer ministro». De esa forma, como ministro de Egipto, instaura y organiza el orden económico del imperio de los faraones, con sus graneros para reserva de alimentos (toda la economía de Egipto ha sido creada por un israelita!). Después reconoce y acoge a sus hermanos, que habían querido asesinarle, y les concede una tierra en Egipto, donde pueden alimentarse y «salvarse» el tiempo de hambre. El mismo padre Jacob desciende con todos sus hijos a Egipto, donde José les acoge, apareciendo así como refugio y salvador de los israelitas.

Esta novela de José, bellamente escrita, constituye una de las obras más hermosas de la antigua literatura universal. Puede contener algunos recuerdos históricos, pero ha sido bellamente elaborada por los sabios de Israel, en tiempos muy posteriores (quizá después del Exilio), para poner de relieve la providencia de Dios en los orígenes del pueblo. Es una historia que ha podido ser elaborada todavía en las tierras del antiguo reino del Norte (de la posterior Samaría), pues su héroe es José y no Judá. Pero ha sido acogida por todo Israel y ha servido de reflexión y alabanza para los judíos posteriores.

(2) *José y Asenet*. Son los héroes de una preciosa novela de tipo judeohelenista, que proviene (como el libro de la Sabiduría) de la comunidad de Alejandría. Está escrita en los años de Jesús (siglo I d.C.), en un tiempo y contexto de fuerte apertura universal: ciertos judíos quieren abrirse a los paganos y lo hacen contando historias como éstas, que reelaboran la figura del viejo patriarca, ministro de Egipto. Éste es su tema: *Asenet*, hija virgen de un gran sacerdote de Egipto, que ha rehusado a los pretendientes anteriores, viviendo en soledad, encuentra a José, y quiere hacerle su esposo. Evidentemente, *José* es el patriarca israelita, hijo de Jacob, visir supremo del faraón, y conforme a su deber inspecciona las riquezas del reino. Sobre la trama de esos viejos personajes ha tejido nuestro autor la tela de las relaciones entre judíos y gentiles en Egipto.

José aparece así como «mediador de salvación». En la historia antigua del Pentateuco (Gn 37-50) él ofrecía la salvación al resto de sus hermanos, de manera que ellos podían ser acogidos en

Egipto, donde encontraban tierra y comida. En esta nueva historia, mucho más audaz, él ofrece la salvación a los mismos egipcios, representados por Asenet. Como vemos, José sigue siendo el buen israelita, verdaderamente «virgen, porque rechaza a toda mujer extranjera» (*José y Asenet* 8,1), como el primer José, hijo de Jacob, rechazó a la mujer de Putifar. Pero Asenet no es una mujer pervertida, infiel a su marido, sino una virgen porque sólo quiere casarse «con el primogénito del rey de Egipto» (cf. *José y Asenet* 4,15), rey divino de la tierra. De esa manera, él aparece, de alguna forma, como signo y principio de salvación para los gentiles, representados por Asenet. Así lo muestra su oración por Asenet: «Señor, Dios de mi padre Israel, el Altísimo, el Fuerte, que llamas de las tinieblas a la luz, del error a la verdad y de la muerte a la vida; tú mismo, Señor, vivifica y bendice a esta doncella. Renuévala con tu soplo, remodélala con tu mano, revívela con tu vida. Que coma el pan de tu vida y beba la copa de tu bendición, ella, a la que yo escogí antes de ser alumbrada, y que penetre en el descanso que has preparado a tus elegidos» (*José y Asenet* 8,10-11).

Ciertamente, este José sigue siendo en algún sentido un hombre, pero ahora recibe rasgos celestes, de tipo angélico. De esa forma desborda el nivel genealógico de las doce tribus y viene a presentarse como signo de Dios para Asenet, es decir, para el conjunto de los egipcios. Ella, Asenet, se convierte a la fe verdadera: destruye sus ídolos, reparte entre los pobres el oro y plata de su riqueza material, y arroja a los perros la comida de los ídolos, es decir, la carne de los sacrificios, para confesar su fe en el Dios de Israel. Entonces se le aparece José en su verdad sagrada, como «comandante del ejército del Señor» (Miguel, ángel supremo), ofreciéndole su asistencia: «Ten ánimo, el Señor ha escuchado las palabras de tu confesión... A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a comer el pan de vida, a beber la copa de la inmortalidad, y serás ungida con la unción de la incorruptibilidad. Ya no serás llamada Asenet, sino que tu nombre será *Ciudad de Refugio*, ya que en ti se refugiarán muchas naciones, y bajo tus alas se abrigarán muchos pueblos, y en tu muralla serán protegidos quienes se unan a Dios a través de la con-

versión» (*José y Asenet* 15,1-7). Algunos investigadores han pensado que esta Asenet, ciudad de refugio, podría ser la Iglesia y que José sería el mismo Jesús. Sin embargo, es preferible situar ambas figuras dentro de un judaísmo helenista, que reinterpreta la historia de los patriarcas de un modo espiritual, buscando también el despliegue de un Israel espiritual, abierto a las naciones, es decir, al mismo Egipto.

Cf. La historia de José y Asenet aparece en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Cristiandad, Madrid 1982, 191-204. Cf., también, R. MICHAUD, *La historia de José*, Verbo Divino, Estella 1981; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975. Reelaboración novelada en Thomas MANN, *José y sus hermanos*, Punto de lectura, Madrid 2002.

## JOSÉ 2. Esposo de María

(↗ *María, anunciación, infancia, hijo de José*). La tradición del Nuevo Testamento considera a José como padre (especialmente adoptivo) de Jesús (cf. Lc 2,48; Jn 1,45; 6,42). Tanto Mt 1,18-2,33 como Lc 1,26-2,52 le presentan como fiel ejecutor de la obra de Dios. De un modo especial podemos evocar dos rasgos de su figura, uno en Mateo, otro en Lucas.

(1) *Mateo*. La *conversión de José*. Mateo presenta a José como hijo de David (Mt 1,20), es decir, como un heredero de las promesas mesiánicas, un hombre «justo» (*dikaios*) que cumple lo que exige y pide la ley divina (Mt 1,19). Lógicamente, él tenía que presentarse como transmisor de las promesas mesiánicas, como alguien capaz de decir a Jesús lo que ha de ser, la forma en que debe comportarse, como portador de la voluntad y de la misión particular de Dios. Pues bien, el ángel de Dios le pide que renuncie a su paternidad, con los derechos que ella implica, poniéndose al servicio de la obra de Dios en María, su esposa (Mt 1,18-25). De esa forma le pide lo más fuerte y costoso que puede pedirse a un hombre, especialmente si es israelita: que renuncie a su derecho y que acepte, acoja y cuide la obra que Dios ha realizado en su mujer María. Frente al varón dominador que duda de su esposa y la utiliza, frente al hombre que pretende «conquistar» a las mujeres y tomarlas como territorio sometido, se eleva aquí la voz más alta del ángel de

Dios pidiendo al varón José que respete a la mujer María, aceptando lo que Dios realiza en ella. En el principio de la historia de la liberación cristiana está la fe de este buen varón José, que se ha dejado cambiar, convirtiéndose de algún modo en cristiano ante María.

(2) *Lucas. La diferencia de José.* Se sitúa ya en la vida pública de Jesús, que acaba de anunciar su mensaje de gracia universal (Lc 4,18-19), retomando el mensaje de Is 61,1-2 y 58,6 y anunciando el gran Jubileo\*, pero omitiendo las palabras clave de Is 61,2, donde se habla «del día de venganza de nuestro Dios». Eso significa que Jesús abre el mensaje de salvación a todos los pueblos, como sigue suponiendo el texto, cuando alude a la tradición del mensaje y milagros de Elías y Eliseo, que ofrecieron su ayuda a los extranjeros, habiendo en Israel muchos enfermos (Lc 4,24-26). Pues bien, en vez de alegrarse por ello, sus paisanos de Nazaret rechazan a Jesús y quieren asesinarle, conforme a una ley de linchamiento colectivo (cf. Lc 4,20-29). No pueden aceptar que Dios cure (transforme) por igual a nacionales y extraños: no quieren libertad ni evangelio para aquellos que, a su juicio, no lo merecen. En este contexto apelan a la memoria del padre: «Todos daban testimonio sobre él y estaban maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca. Y decían: ¿No es éste el hijo de José?» (Lc 4,22). Ciertamente, saben que es hijo de José (en plano legal, nacional). Por eso, su pregunta no es para que respondamos «sí» y de esa manera ratifiquemos el origen familiar de Jesús, sino para que distingamos a Jesús de José, que a los ojos de los nazarenos había sido un defensor de la identidad israelita, un partidario de la separación entre los buenos israelitas y los malos extranjeros. Por eso, la pregunta puede sonar de esta manera: «¿Cómo siendo hijo de José puede comportarse de esta forma?». Sabemos poco de José, pero lo sabido es suficiente para afirmar que es «hijo de David» en el sentido nacional israelita (cf. Lc 1,27.32). Por eso, los nazarenos recuerdan aquí al José «nacionalista» (probablemente ya muerto), para oponer su figura a la de Jesús, que les parece no nacionalista. De esa forma, el hijo de José parece haberse vuelto contrario a los principios de actuación de su padre.

## JOSEFO, FLAVIO

Sacerdote de Jerusalén que participó en el principio de la guerra judía contra Roma (años 66-68 d.C.), poniéndose luego (69-70 d.C.) al servicio de los romanos, pensando que eran portadores de un juicio de Dios para Israel. Fue protegido de Vespasiano, emperador de la familia de los Flavios, de quien tomó su nombre, llamándose así Flavio Josefo. Se consideró portador de un mensaje profético (casi mesiánico) de reinterpretación israelita y reconciliación nacional. Escribió la historia de la guerra (*BJ*) y después las *antigüedades judías (AJ)*, defendiéndose a sí mismo en una famosa autobiografía (*Aut*), en la que se presenta como discípulo de un profeta\* escatológico, llamado Bano\*. Su visión de la historia puede ser partidista, pero en el fondo resulta muy valiosa. El conocimiento de la obra de F. Josefo es imprescindible para situar en su tiempo y lugar a Jesús y al primer movimiento cristiano. Su famoso texto sobre Jesús, llamado «testimonio flaviano», parece básicamente fiable: «Por aquellas fechas vivió Jesús, un hombre sabio... Fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que gustaban de alcanzar la verdad. Y fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos que ganó para su causa. Éste es (= a éste le llaman) el Cristo. Y aunque Pilato lo condenó a morir en la cruz, por denuncia presentada por las autoridades de nuestro pueblo, las gentes que le habían amado anteriormente tampoco dejaron de hacerlo después, pues se les apareció vivo de nuevo, al tercer día... Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la raza de los cristianos, así llamados en honor de él» (*Ant XVIII*, 86.3.3,63). Las palabras en cursiva («éste es el Cristo... se les apareció vivo») podrían ser una interpolación cristiana, pero las restantes, en especial aquellas donde se habla de «las gentes que le habían amado», son originales. Josefo advirtió que el rasgo distintivo de Jesús, en aquellos años cruciales de la preguerra judía, no fueron unas dotes políticas mejores, ni la creación de nuevas estructuras sociales, en la línea de las que crearon otros grupos conocidos (soldados, escribas, sacerdotes...), sino algo previo, más universal, más valioso: Tuvo amigos

que le siguieron amando tras la muerte (aunque algunos le abandonaron tras ella). De esa forma, al recibir y acoger en su grupo a personas que le amaban (y se amaban), rompió los límites militares, académicos o sacrales de otros movimientos, ofreciendo y promoviendo un proyecto mesiánico de amistad donde cabían de un modo especial enfermos y excluidos, niños y mujeres. No necesitó dinero ni ejército, pero tuvo amigos y amigas.

Cf. FLAVIO JOSEFO, *Obras completas* I-V, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961; *Guerra de los Judíos* I-II, Gredos, Madrid 1999; *Antigüedades judías* I-II, Akal Clásica, Madrid 2002; *Autobiografía. Contra Apión*, Alianza, Madrid 1987.

## JOSÍAS

(*↗ templo, alianza*). Rey judío (639-609 a.C.), vinculado al «descubrimiento» del libro de la Ley y a la reforma deuteronomista (2 Re 22-23; Pentateuco\*). Es quizá el personaje más destacado de la historia política israelita, desde el tiempo de David y Salomón hasta el exilio. Quiso reinar sobre el conjunto de los territorios de Judá y de Israel, extendiendo en ellos el yahvismo, con la ayuda de profetas como Jeremías\*. En su reinado se inicia posiblemente la redacción de los documentos y textos que se utilizarán después para componer el Pentateuco. Algunos le consideran el verdadero fundador de la religión israelita, partidario de vincular las tradiciones de Israel con las de Judá, desde el centro del templo de Jerusalén. Pero murió sin conseguir su intento, en la batalla de Meguido. A pesar de ese fracaso, el Eclesiástico le recuerda como perfume de Dios, rey de justicia (Eclo 49,1-4).

## JOSUÉ

(*↗ conquista, federación de tribus, guerra, sol*). Personaje y libro del Antiguo Testamento. La historia deuteronomista (Pentateuco\*) le ha presentado como el primer soldado israelita.

(1) *Personaje*. Debíó de existir un personaje de ese nombre (Yoshua o Jesús), aunque el hecho de que el nombre signifique «Dios salva» puede ser un signo de que se trata de una figura creada para expresar la salvación de Dios, vinculada a la conquista de la tierra de Palestina. Sea como fuere, su fi-

gura ha sido recreada por la tradición teológica, que le presenta como el guerrero al que Dios mismo ha dado su poder, en una teofanía miliar básica para interpretar la historia israelita (Jos 5,13-15). Había habido previamente guerreros y batallas, pero no habían sido aún decisivas: el pueblo de Israel no había surgido a la existencia nacional por medio de una guerra, sino a través de la elección-bendición divina (patriarcas: Gn) y de la liberación del éxodo, con el pacto y el paso por el desierto (Ex, Lv, Nm, Dt). La guerra estrictamente dicha empezó con Josué, a quien Moisés impuso sus manos para que le sucediera como jefe militar, con la tarea de conquistar según Ley la tierra prometida (cf. Dt 34,9-10): «Y tras la muerte de Moisés, siervo de Yahvé, Yahvé habló a Josué, hijo de Nun, servidor de Moisés, diciendo: Moisés, mi siervo, ha muerto. Levántate pues y atraviesa ese Jordán, tú y todo este pueblo, hacia la tierra que yo doy a los hijos de Israel. Todo lugar sobre el que pise la planta de vuestros pies os lo doy, como dije a Moisés... Nadie resistirá ante ti todos los días de tu vida... Cobra ánimo y sé fuerte, porque tú has de hacer que este pueblo tome en heredad la tierra que juré dar a sus padres. Solamente ten ánimo y esfuérzate mucho, actuando de acuerdo con toda la Ley que Moisés, mi siervo, te ordenó. No te apartes de ella ni a derecha ni a izquierda... No se aparte de tu boca este libro de la Ley, antes medita en ese libro día y noche, para que procures obrar conforme a cuanto en él está escrito, pues entonces prosperarás en todas tus empresas y tendrás éxito...» (Jos 1,1-10). La Ley se vuelve así manual de guerra. Según ella, los israelitas no triunfan ni conquistan la tierra por su fuerza militar, ni a través de una estrategia bélica, sino como soldados de un Dios que les protege, haciéndoles triunfar sobre todos los enemigos. Partiendo de esa base, todo el libro de Josué viene a entenderse como crónica de una victoria anunciada y conseguida por el Dios de la Ley.

(2) *Libro*. Este Josué (Yoshua, Jesús = Dios salva) puede haber existido, pero el libro de su nombre borra (o deja en muy segundo plano) su recuerdo histórico, pues ha sido concebido y redactado por la escuela Deuteronomista, después del exilio (Éxodo\*), como

manual utópico de conquista religiosa de la tierra. Es ciertamente un libro del pasado (cuenta cosas que nos sitúan en un tiempo antiguo). Pero, al mismo tiempo, puede interpretarse como libro del futuro: es modelo de aquello que se espera a la llegada de los tiempos mesiánicos, cuando se dividan de nuevo las aguas del Jordán y caigan las murallas de las ciudades enemigas al toque de las trompetas de Dios, como habría sucedido en Jericó al principio. Más que un soldado autónomo, inmerso en la complejidad de la historia, Josué aparece como testigo de la protección militar de Dios. Por eso, a diferencia del libro de los Jueces, el libro de Josué es una especie de novela ejemplar donde los israelitas van experimentando la intervención de Dios que ha guiado y guía a su pueblo: los israelitas atraviesan litúrgicamente el Jordán, llevando en procesión el arca de la alianza (Jos 3), litúrgicamente conquistan Jericó, destruyendo sus murallas al toque de las trompetas (Jos 6). Dios ayuda y ayudará a los suyos en la medida en que ellos se mantengan fieles y cumplan los mandatos de la Ley, conforme a los principios de una guerra\* santa, que tiene un sentido más teológico que histórico (cf. Jos 7-8).

Cf. G. AUZOU, *El Don de una Conquista: Estudio del libro de Josué*, Fax, Madrid 1967; M. NAVARRO, *Los libros de Josué, Jueces, Rut*, Ciudad Nueva, Madrid 1995; G. PÉREZ, *Josué en la historia de la salvación*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972; J. L. SICRE, *Josué*, Verbo Divino, Estella 2002.

## JOTÁN

(↗ *monarquía*). Un usurpador, llamado Abimélec, había matado a sus hermanos, coronándose rey en Siquem. El sabio Jotán, representante de los asesinos, proclama desde el monte Garizim, en forma de apólogo, la ley de la realeza: «Los árboles se pusieron en camino para ungir a uno su rey. Dijeron al *olivo*: Sé tú nuestro rey. Les respondió el olivo: ¿Voy a renunciar a mi aceite que da honor a dioses y humanos, para mecerme sobre los árboles? Los árboles dijeron a la *higuera*: Ven tú, reina sobre nosotros. Les respondió la higuera: ¿Voy a renunciar a mi dulzura y mi sabroso fruto, para mecerme sobre los árboles? Los árboles dijeron a la *vid*: Ven tú, reina sobre

nosotros. Les respondió la vid: ¿Voy a renunciar a mi vino, que alegra a dioses y humanos, para mecerme sobre los árboles? Todos los árboles dijeron a la *zarza*: Ven tú, reina sobre nosotros. La zarza respondió a los árboles: Si de verdad venís a ungirme como rey sobre vosotros, venid y cobijaos a mi sombra. Y si no es así, brote fuego de la zarza y devore los cedros del Líbano» (Jc 9,7-15). Los árboles *regios* (olivo, higuera y vid) forman una *trilogía vegetal sagrada* (con la higuera en vez del trigo, que no tiene altura para ser arbusto): son portadores de la vida, que es honor (aceite), dulzura (higuera), alegría (vino); por eso no necesitan ser reyes. Frente a ellos se eleva envidiosa la *zarza*, arbusto parásito por antonomasia: no alimenta a los demás, sino que vive de chupar la vida de los otros y así planea y parece reinar sobre los árboles del campo y bosque, robándoles la vida. Este apólogo, que presenta a los reyes como parásitos sociales, constituye uno de los ejemplos más fuertes de crítica en contra de la monarquía\*, no sólo dentro de Israel (Samuel\*), sino en la literatura universal.

## JUAN BAUTISTA

(↗ *profetas, mesianismo, comidas, vestido*). Jesús tuvo un iniciador y maestro directo: Juan Bautista, a quien el Nuevo Testamento presenta como el último en la línea de los sabios y profetas de Israel (cf. Mt 11,1-19 par), que condenaba la violencia de los poderosos y el pecado del conjunto de la humanidad, anunciando el juicio de Dios (cf. Mt 3,7-12). Comenzaremos presentando el mensaje de Juan según los evangelios. Trazaremos después su relación con Bano, otro bautista de aquel tiempo. Finalmente, trataremos de su muerte.

(1) *Mensaje de juicio*. Juan sabía que este mundo tiene que acabar, que no tiene salida, y por eso pedía a los hombres y mujeres que se convirtieran, ofreciéndoles el bautismo del perdón de los pecados y de la liberación: «Ya está el hacha levantada sobre la raíz del árbol y todo árbol que no produzca fruto bueno será cortado y arrojado al fuego. Yo os bautizo en agua para conversión. Detrás de mí llega uno Más Fuerte que yo... Él os bautizará en Espíritu Santo y Fuego. Lleva en su mano el bieldo y limpiará su era: y reunirá

su trigo en el granero; pero quemará la paja en fuego que jamás se apaga» (Mt 3,9-12; Lc 3,1-9). Este pasaje contiene tres aportaciones básicas. (a) Juan eleva su *amenaza final* sobre los hombres, anunciando la llegada del juicio de Dios, que viene como Huracán destructor y como Fuego que abrasa a los perversos, culminando y destruyendo de esa forma una historia que había estado fundada en los principios del «árbol del bien y del mal» (cf. Gn 2,17). Los hombres han comido de ese árbol y se han pervertido. Por eso, por sí mismos, no tienen más salida que la muerte. (b) En medio de esa situación final de muerte, Juan se atreve a ofrecer y ofrece una señal de liberación apocalíptica: *el bautismo de muerte al mundo viejo* para aquellos que quieran convertirse. A los bautizados no les promete ningún tipo de ventaja sobre el mundo, no inicia con ellos un camino, sino que se limita a prometerles la liberación «de la ira que se acerca». (c) Juan anuncia, finalmente, la llegada de *uno más fuerte*, alguien «mayor», quizá un personaje apocalíptico, un portador del juicio de Dios (como Henoc o el arcángel Miguel), quizá el mismo Dios que actúa como «separador» final: tiene el hacha levantada para cortar los árboles malos; lleva en su mando el bieldo que eleva la parva, para que pueda separarse el trigo de la paja, de manera que el grano bueno se guarde en el granero y la paja se quemé en un fuego que no acaba. No es profeta de nacimiento y siembra, como Jesús (cf. parábola del sembrador: Mc 4), sino de destrucción, de siega y fuego. Entre el bautismo que Juan ofrece y la ira cercana que anuncia se extiende un breve tiempo de conversión donde se aplica su mensaje. De esa manera, sobre un fondo de juicio universal de muerte (que ratifica el fracaso de la historia humana), Juan ha dejado abierto un resquicio de esperanza, simbolizada por el bautismo en el Jordán, para aquellos que se arrepienten y quieren escapar de la ira que se acerca, cruzando así el umbral de la muerte (simbolizada por el fuego y huracán) para entrar en la tierra prometida, como hizo Josué en otro tiempo (cf. Jos 1-3). Pero ese resquicio no es bastante extenso para ofrecer espacio y tiempo de vida para todos los hombres, pues la vida acaba y terminan las oportunida-

des, de manera que no existe más salida que la penitencia y esperanza para un pequeño resto de convertidos. Juan supone que las oportunidades para recrear el reino de Dios sobre la tierra ya se han acabado, de manera que la vida no se puede fundar sobre principios de justicia divina. Por eso se eleva como profeta del fin de los tiempos, pregonero de la ira de Dios, en las riberas del Jordán, vestido de piel de camello (como Elías) y comiendo alimentos silvestres (Mc 1,6), para indicar que la cultura dominante de los que visten y comen según los principios de este mundo injusto está ya condenada (resulta inviable).

(2) *Juan Bautista y Bano*. (1) *Desierto y bautismo*. Para precisar el sentido de Juan Bautista es importante compararlo con otro profeta\* apocalíptico de su tiempo, llamado Bano\*, del que habla Flavio\* Josefo, diciendo que «vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, se lavaba (= bautizaba) a sí mismo, día y noche, con agua fría para purificarse, y comía alimentos silvestres» (Josefo, *Aut II*, 11). Pues bien, Marcos presenta a Juan Bautista del modo que sigue: «Apareció (vivía) en el desierto, llevaba un vestido de pelo de camello y un cinturón de cuero, bautizaba a otros, en gesto de penitencia, para perdón de los pecados, comía saltamontes y miel silvestre» (Mc 1,4-7). Bano y Juan han rechazado la cultura dominante de la ciudad (estructura social y alimentos), no para negar la historia israelita sino, al contrario, para recuperarla desde su origen. No son hombres de comunidad y comida, de libro y rito, como los esenios\* (Qumrán\*), preocupados por el orden básico de la convivencia social, sino portadores de una fuerte protesta, vinculada al descubrimiento de una impureza especial. (a) *El desierto* es para ellos lugar de ruptura y preparación, como saben los esenios de Qumrán cuando afirman, asumiendo con Mc 1,2-3 el texto de Is 40,3 LXX, y diciendo que se han retirado allí «para preparar el camino del Señor» (cf. 1QS 8,14; 9,19-20). Pero el desierto de los esenios es lugar de estudio (Ley) y celebración de la comida (pan y vino); por el contrario, el de Bano y Juan implica una vuelta a la naturaleza, como indican su vestido y comida. En otra línea, el desierto, como lugar deshabitado, es en Flavio Josefo morada



preferida de bandidos, asociales y/o rebeldes contra Roma. (b) *El bautismo* tiene en cada caso un sentido diferente. *Bano* es un autobautista: se limpia a sí mismo cada día (es hemerobautista), entrando en el agua para purificarse de los propios pecados e impurezas, como hacían los esenios de Qumrán (y como muestra el apócrifo de Adán y Eva: *Vita Latina* 4-7). Por el contrario, Juan es Bautista (= bautizador), porque bautiza (purifica) a los demás, iniciando con ellos, una vez y para siempre, no cada día, el camino de transformación escatológica, cercana al mesianismo. Es lógico que a Juan le maten, mientras Bano sigue en paz, pues no constituye una amenaza contra el orden establecido. Josefo, partidario al fin de un pacto político, al servicio de Roma, será discípulo de Bano. Jesús, por el contrario, sólo puede ser discípulo de Juan.

(3) *Juan Bautista y Bano. (2) Vestido y comidas.* Ambos son profetas de signos, y entre ellos destacan el vestido y la comida. (a) *Vestido.* El vestido de Bano parece vincularse al paraíso: está hecho de hojas (como el de Gn 3,7-8). El cinturón de piel de Juan está relacionado con Elías (cf. 2 Re 1,8), a quien la tradición presenta como predicador final de penitencia. Más difícil es el sentido de su túnica de pelo de camello, animal que Lv 11,4 presenta como primero de los impuros. Parece que Juan rechaza las normas de pureza de la tradición sacerdotal, enfrentándose a los grupos de esenios y profetarios. Ni Bano ni Juan son hombres de banquete, vestidos ritualmente para comer en el palacio (cf. Mt 11,8) o para tomar alimento o bebida pura con los esenios (cf. 1QS 6,18; 7,21-22), que, según Josefo, *BJ* II, 8,3,123; 8,5,129, celebran la fiesta diaria del pan y el vino, bien purificados, vistiendo una túnica blanca de lino. (b) *Comidas.* *Bano* «comía alimentos silvestres», es decir, naturales, no cultivados, ni elaborados a través de un proceso cultural, como el pan y el vino. Silvestres son las hierbas que brotan de forma espontánea, como en el paraíso primero (cf. Gn 1-3), y quizá algunos pequeños animales. Eso es, al menos lo que supone Mc 1,4-7, cuando afirma que Juan se alimentaba de saltamontes y miel silvestre (*agrion*). Parece claro que esos alimentos no pueden entenderse al pie de la letra, de un modo exclusivista, como si los discípulos

de Juan debieran organizar pequeñas batidas de insectos y miel para alimentarse, sino que constituyen un ejemplo significativo del resto de comidas naturales (no cultivadas en huertos o colmenas propias) del grupo de bautistas. Ciertamente, en sí mismas, tales comidas no se encuentran prohibidas por la ley de purezas. Tanto saltamontes como miel son en principio alimentos puros (cf. Lv 11,22). De todas formas, y a pesar de su carácter simbólico, vinculado a la dulzura y bendición de la tierra prometida (¡que mana leche\* y miel!), los judíos más observantes han mantenido una actitud de gran reserva ante la miel, por el riesgo que tiene de estar contaminada por larvas de animales muertos (de abejas). El mismo Documento de Damasco, vinculado a los esenios, alude a ello: «Que nadie profane su alma con ningún ser viviente o que reptá, comiendo de ellos, desde las larvas de las abejas hasta todo ser viviente que reptá en el agua... Y todas las langostas, según sus especies, serán metidas en fuego o en agua, cuando aún están vivas, pues ésta es la norma de sus especies» (CD 12,12-15). Todo nos permite suponer que Juan se ha opuesto, de un modo expreso, a la *halaká* o norma de purezas de otros grupos judíos de su tiempo. Ha rechazado el pan y vino y, casi con seguridad, la carne de animales sacrificados (cuya sangre ha sido ritualmente vertida), para retornar de esa manera a un estilo de vida natural, de relación directa con la tierra no cultivada. Posiblemente, su gesto es una forma de protesta contra un tipo de cultura que encierra al ser humano en la violencia. No ha querido transformar (sanar) las grandes instituciones: las ha negado. No ha querido bendecir a Dios por el pan y el vino compartido, como hará Jesús, bendiciendo así el amor y gozo de la comunión interhumana, sino que ha vuelto a refugiarse en una naturaleza precultural, representada por el *desierto*, contra la ciudad, y por *los saltamontes y miel silvestre*, contra el pan y vino de los agricultores.

(4) *Flavio Josefo: el asesinato de Juan Bautista.* No sabemos cómo murió Bano. Todo nos permite suponer que él no era profeta apocalíptico, de manera que pudo vivir tranquilo, sin que le mataran. Por el contrario, Juan Bautista era un profeta del fin de los tiempos y, ló-

gicamente, murió asesinado. Flavio Josefo y los evangelios presentan a Juan de maneras ligeramente distintas. Josefo, historiador oficial judío, al servicio de Roma, tras la guerra judía de la gran destrucción (67-70 d.C.), le recuerda como un filósofo moralista: «Juan, de sobrenombre Bautista... era un hombre bueno que recomendaba incluso a los judíos que practicaran las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios, y que, cumplidas esas condiciones, acudieran a bautizarse..., dando por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. Y como el resto de las gentes se unieran a él (pues sentían un placer exultante al escuchar sus palabras), Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular (puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía), optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión... Entonces Juan, tras ser trasladado a la fortaleza de Maqueronte, fue matado en ella» (AJ XVIII, 116-119). En contra de F. Josefo, *los evangelios* interpretan a Juan como profeta del juicio final, en la línea de la mejor tradición bíblica; le ven como un hombre que tuvo que enfrentarse con el rey, Herodes Antipas, a quien acusó de ser injusto, porque había robado la mujer de su hermano. En contra de eso, *Flavio Josefo*, para quedar bien con los romanos que financiaban su obra como historiador, le interpreta como un filósofo moralista, en la línea de los estoicos, platónicos y cínicos de su entorno; pero de esa forma no logra explicar su martirio: Herodes no habría asesinado a un filósofo de ese estilo; los filósofos de ese tipo no solían causar rebeliones, como la que temía Herodes, ni solían ser asesinados, como fue Juan el Bautista. De todas formas, el mismo Flavio Josefo sabe que Herodes Antipas asesinó a Juan y sabe, además, que ese asesinato está vinculado, de algún modo, a los «problemas matrimoniales» de Herodes, que se había casado con la mujer de su hermano Filipo, ocasionando así una guerra con Aretas, rey de los nabateos y padre de la mujer anterior de Herodes, de cuya humillación quiso vengarse (AJ XVIII, 106-124).

(5) *El testimonio de Marcos*. En este punto, los evangelios son más fiables, de manera que el relato de Mc 6,14-29, donde se cuenta la prisión y muerte del Bautista, a pesar de su estilo novelesco, es en el fondo verdadero (y explica además la noticia de Flavio Josefo que relaciona la muerte de Juan con la guerra entre Herodes y el rey nabateo). Desde su propia visión apocalíptica, como mensajero del juicio de Dios, Juan denunciaba los pecados de los hombres y entre ellos el pecado del rey que había quitado la mujer a su hermano, Filipo, aunque lo hubiera hecho según ley (¡con la aprobación de sus escribas!) y con el consentimiento de su nueva mujer. Sobre esa base resulta ejemplar el relato de Marcos, cuando dice que Juan criticaba la conducta matrimonial de Herodes porque ella evocaba la gran crisis escatológica (la llegada del fin de los tiempos), conforme a un tema clave de la tradición de Henoc\*. Herodes aparecía así como uno de aquellos ángeles\* violadores que se apoderaban de las mujeres, destruyendo el orden del mundo, como había desarrollado el libro de Henoc\*: los evangelios interpretaron a Juan como un profeta apocalíptico, que, en la línea de la mejor tradición bíblica, anuncia el juicio final, elevando así su voz en contra de los poderes políticos y sociales, a los que juzga pervertidos. Teniendo eso en cuenta, su asesinato resulta lógico y políticamente necesario: un rey como Herodes Antipas no podía permitir la predicación de un profeta como Juan, que criticaba, al menos veladamente, su política y su forma de vida y que, además, podía atraer a multitudes inquietas, que esperaban el fin de los tiempos.

Cf. G. BARTH, *El Bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986; E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paideia, Brescia 1988; *Giovanni Battista fra Storia e Leggenda*, Paideia, Brescia 1988; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; R. TREVIJANO, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de Marcos*, Fac. Teología, Burgos 1971.

## JUAN EVANGELISTA

(↗ *preexistencia, discípulo amado*). No se conoce la identidad del autor del evangelio llamado de Juan, a quien la tradición ha identificado con Juan\* Zebedeo. Lo único que sabemos es que se encuentra vinculado con el discípulo\* a

quien Jesús amaba. Es, junto a Pablo\*, el mayor teólogo del Nuevo Testamento y su evangelio constituye uno de los enigmas fundamentales no sólo del Nuevo Testamento, sino de la literatura universal. Teológicamente se suele destacar su «cristología alta» (presenta a Jesús como Hijo de Dios y ser divino preexistente\*); en esa línea puede añadirse que defiende también una «antropología alta», es decir, una visión fuerte del hombre como ser que se sitúa en el lugar de cruzamiento entre la vida y la muerte, la luz y las tinieblas, y que, de esa manera, forma parte del misterio de la revelación de Dios.

(1) *Juan, un evangelio discutido.* A diferencia de los contenidos casi paralelos y constantes de los tres escritos anteriores (sinópticos), Jn ofrece un escrito con un contenido y un lenguaje distinto, lleno de representaciones y símbolos que parecen espiritualizantes, tomados de la filosofía y experiencia religiosa del ambiente. Ciertamente, en Juan pervive y se despliega la misma tradición de los sinópticos, como muestran no sólo los relatos de la pasión-muerte, sino el conjunto de los signos (milagros) y discursos que van siendo ocasión para que Jesús se pueda expresar y aparezca como revelador escatológico de Dios que ofrece la plena salvación sobre la tierra, en una especie de escatología ya realizada. Esos signos y discursos derivan de la misma tradición de los sinópticos, pero, al mismo tiempo, ellos han sido elaborados desde una perspectiva espiritual y eclesial diferente, que empieza a estar marcada por elementos que aparecen de un modo más intenso en algunos grupos gnósticos. Por eso, ciertos grupos eclesiales pudieron tener alguna dificultad en acoger el evangelio de Jn entre las Escrituras. Pero, siguiendo unos caminos quizá complicados, introduciendo posiblemente algunos cambios, la Gran Iglesia del siglo II ha terminado por aceptar el evangelio de Jn dentro de su canon, situándolo al lado de los otros evangelios, formando unidad con Mc, Mt y Lc. Ésta fue una sabia decisión que no podremos nunca agradecer bastante: los mismos responsables de una iglesia amenazada por el cisma y herejía de la gnosis tuvieron el coraje de aceptar en su canon este libro que, de algún modo, pudiera tomarse como expre-

sión y signo de gnosis. Pensaron de esa forma que una gnosis antievangélica sólo se puede superar por medio de un evangelio que sea verdaderamente gnóstico, en el sentido cristiano de ese término.

(2) *Juan, evangelio de la encarnación.* Jn es profundamente israelita, pero, al mismo tiempo, desarrolla experiencias helenistas (logos y verdad, luz y tinieblas, arriba y abajo...) que otros judíos del tiempo habían puesto de relieve. Muchos investigadores han pensado que la unión de judaísmo y helenismo debería conducir a un espiritualismo gnóstico de la redención. Nosotros, aceptando un fondo común o conexión gnóstica, resaltamos la diferencia cristiana de Jn. Ciertamente, algunos de sus rasgos pueden formar parte del mito gnóstico: Dios envía al mundo a su Revelador que viene del misterio original y ofrece a los hombres la verdad de lo divino. El evangelio de Juan asume así un trasfondo gnóstico (reflejado también por la apocalíptica judía y la especulación sapiencial judeohelenista), suponiendo que Dios y los hombres se hallaban previamente separados, de manera que ha sido preciso que descienda un ser divino de los cielos para iluminarles y/o salvarles. Pero no admite otros elementos del mito gnóstico (ni la esencia divina de las almas, ni su caída cósmica, ni la división estricta del bien y el mal, ni la maldad radical del mundo), aunque piensa que un ser más alto (mesías, hijo de hombre, hijo de Dios) ha descendido de los cielos para salvar de su caída mundana a los hombres. El redentor de la humanidad, a quien los gnósticos conciben como un tipo de entidad espiritual, propia de los cielos, es para Jn (que ratifica así el carácter histórico y carnal de la salvación) el mismo Jesús de Nazaret, encarnación del *Logos* de Dios, no de un ángel o ser intermedio.

(3) *Evangelio espiritual, evangelio carnal.* Partiendo de ese fondo y de manera puramente indicativa, queremos señalar los dos aspectos que definen la paradoja de este libro. (a) Jn es evangelio carnal, centrado en la carne de Jesús, conforme a su palabra introductoria: «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Entendido así, el Verbo de Dios no es una idea, un principio intemporal y superior, figura de un mito o de un tratado filosófico,

sino el mismo Jesús, aquel que ha sido rechazado por las autoridades de Israel y Roma y que ha muerto en cruz entre los hombres. La encarnación del Verbo se expresa en una iglesia carnal, concreta, formada por hombres y mujeres reales, no por espíritus, como indican las páginas finales del evangelio (Jn 21). (b) Jn es un evangelio espiritual, que ha puesto de relieve aspectos y motivos que se hallaban implícitos en la tradición sinóptica: temas que estaban antes más dispersos, motivos primordiales como son el amor y la vida, el camino y la luz, la verdad y el conocimiento. Esos y otros temas, que la gnosis tiende a separar de la historia, convirtiéndolos en motivo de una experiencia interior, han recibido en Jn una interpretación cristológica (todos ellos se cumplen en Jesús), vinculada a la historia de Jesús, tal como ha sido entendida la Iglesia. El evangelio de Juan ha realizado el gran «milagro» de historificar el mito gnóstico y de iluminar desde el Jesús histórico los abismos de la experiencia espiritual de la humanidad, haciendo así posible un diálogo con la filosofía del entorno helenista y con las religiones de Oriente.

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario*, Madrid, CCS, Madrid 2002; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan I-II*, Cristiandad, Madrid 2002; C. H. DODD, *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan I-III*, Herder, Barcelona 1980; O. TUÑÍ y X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995; S. VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo amigo de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997.

## JUAN PROFETA

(↗ *Apocalipsis*). El autor del Apocalipsis se presenta a sí mismo como Juan (cf. Ap 1,1.4.9; 22,8). Su identificación con Juan Zebedeo y con el discípulo amado, autor básico del Cuarto Evangelio, es improbable, por no decir imposible. Parece que Juan, autor del Apocalipsis, era un judeocristiano que emigró de Palestina en los años de guerra y convulsiones del 67 al 73 d.C., integrándose en una comunidad cristiana de Asia (probablemente Éfeso). Fue profeta y guía de profetas (cf. Ap 19,10; 22,9). Aceptó la herencia de Pablo, fun-

dador o promotor principal de la iglesia efesina (del 52 al 55 d.C.); pero, al mismo tiempo, se mantuvo fiel a su herencia apocalíptica judeocristiana. Fue universal, como Pablo. Pero pensó que la Iglesia corría el riesgo de volverse secta gnóstica. Por eso se sintió obligado a proclamar su voz de alarma, presentando a Roma (y a los que aceptan sus signos en la Iglesia) como Bestia y Prostituta. Escribió su libro en torno al 96 d.C., estando desterrado en Patmos, un islote marino, al occidente de Éfeso, «por causa de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo» (Ap 1,9), en circunstancias eclesiales y políticas distintas a las de Pablo. Dirige su libro, de un modo especial, a las *siete iglesias más significativas de Asia*, mostrando su autoridad ante ellas, pues piensa que se encuentran amenazadas (entre otros por Jezabel\*) y que pueden perder su identidad cristiana (dejar su comida y fidelidad comunitaria), por ajustarse al entorno social y religioso del imperio.

## JUAN ZEBEDEO

(↗ *Santiago*). Uno de los personajes más importantes del cristianismo primitivo. Fue hermano de Santiago e hijo de Zebedeo, en cuyo barco trabajaba en las faenas de la pesca. Jesús le llamó, junto a Santiago, su hermano, y a otros dos hermanos (Andrés y Pedro), y de esa manera fue uno de los cuatro primeros discípulos, a los que Jesús ofreció sus revelaciones apocalípticas más hondas (Mc 1,19; 13,3). Recibió con su hermano el nombre de Boanerges, hijo del trueno, quizá por su impetuosidad, quizá por su forma de entender el trueno como signo apocalíptico (cf. Ap 6,1; 10,3-4; 11,19; 14,2; etc.); formó parte del grupo de los Doce\* (Mc 4,17). Unido a Pedro y Santiago, es uno de los integrantes del grupo de los tres discípulos preferidos, que comparten la experiencia de la transfiguración\*, que ha de entenderse quizá en sentido pascual (cf. también Mc 5,37). Al lado de Santiago, su hermano, quiere controlar los primeros puestos del movimiento de Jesús (Mc 10,34-45) y se siente con autoridad para impedir que un exorcista no «comunitario» se valga del nombre de Jesús para realizar sus milagros (cf. Mc 9,38). Debió tener una función muy importante en el co-

mienzo de la Iglesia, como lo reconocen Pablo (Gal 2,9) y el libro de los Hechos (3,1-11; 4,6; 4,13-19; 8,14). Su memoria se pierde después. Posiblemente había muerto como mártir con su hermano (¿como su hermano?: Hch 12,2), pues así lo supone la «profecía» de Jesús cuando dice que beberán su cáliz (Mc 10,39). La tradición que le identifica con el discípulo\* amado, con el autor del Cuarto Evangelio y con el profeta del Apocalipsis, puede reflejar algún tipo de conexión, pero no parece que deba tomarse de un modo literal.

## JUBILEO

(↗ [año] *sabático, expiación*). La palabra *jubileo* deriva presumiblemente de *yobel*, cuerno de carnero que los sacerdotes hacían sonar al comienzo del año de liberación y comunión (cf. Lv 25,8-9) en el que Dios venía a manifestarse como garante de justicia y de restitución económica para los israelitas.

(1) *Origen y sentido*. La ley sacerdotal del Jubileo se funda en textos y costumbres anteriores, que aparecen en el Código de la Alianza (Ex 21-23) y en el Deuteronomio (Dt 12-26). Pero sólo tras el exilio los nuevos sacerdotes de Jerusalén, empeñados en recrear la vida israelita en la tierra prometida, hacia finales del siglo VI a.C., transformaron una norma sabática en ley del Jubileo (Lv 25) y la colocaron al final del *Código de la Santidad* (Lv 17-26). Había en aquel tiempo, tras la caída del dominio babilonio y el principio del dominio persa (del 539 a.C. en adelante), otros grupos sacerdotales y proféticos, tanto en el exilio, como en Palestina, empeñados en fundar las condiciones sociales y espirituales, legales y económicas, para la restauración del pueblo en la tierra prometida. Entre ellos estaba la escuela de Isaías (Segundo Isaías), centrada en la esperanza mesiánica del retorno israelita, y la escuela de Ezequiel (cf. Ez 40-48), con su proyecto de recreación utópica y sacral del pueblo de las doce tribus, que debían ocupar de nuevo la tierra, en torno al santuario de Jerusalén. Eran también influyentes los profetas Ageo y Zacarías y la misma escuela o tradición deuteronomista (Pentateuco\*)... Pues bien, por su fidelidad al pasado y por su realismo ante el futuro, destaca el *grupo sacerdotal* (llamado a veces P, de *Priester*, sacerdo-

te), responsable de gran parte de la codificación del Pentateuco. Los miembros de este grupo, que habían releído la historia de Israel en claves de pecado y castigo, quisieron trazar para el pueblo un *tiempo nuevo* de fidelidad a Dios y convivencia humana en la tierra prometida. Eran conscientes de las dificultades de su empeño, pues el pueblo se encontraba dividido entre aquellos que habían quedado en Palestina (actuando de hecho como dueños de la tierra) y los exiliados de Babilonia, que querían volver y convertirse nuevamente en propietarios de la tierra. Estos sacerdotes conocían las tradiciones anteriores (Código de la Alianza y Deuteronomio), pero sabían que ellas no bastaban, pues los tiempos y condiciones habían cambiado.

(2) *Nuevo comienzo*. Para restaurar la vida israelita, de manera que el pueblo exiliado pudiera elevarse de sus ruinas, estos sacerdotes pensaron que se debía trazar un nuevo comienzo, estableciendo un tiempo de remisión universal o Jubileo, que en principio debía celebrarse cada siete semanas de años, es decir, al séptimo año sabático (a los 49 o 50 años, según se lea el texto). Las condiciones laborales y sociales inéditas y los códigos antiguos no estaban pensados para aplicarse tras cincuenta años de ruina nacional y exilio, sino en años de relativa continuidad, sobre la tierra nacional. Por eso, la propuesta debía ser distinta. Por otra parte, los sacerdotes que legislaron sobre el jubileo conocían las costumbres jurídicas de Babilonia, centro cultural del Oriente antiguo, donde se recordaban edictos de *remisión (deror)*, que solían promulgarse en momentos de fuerte conflictividad social, cuando un rey nuevo quería imponer su prestigio perdonando las deudas anteriores. En ese contexto se entiende el Gran Jubileo israelita, que, conforme al texto actual (Lv 25), puede y debe cumplirse cíclicamente cada 49-50 años. Pero, en principio, los legisladores pensaban en un Jubileo único, que marcaría la restauración del pueblo de Dios en Palestina, a la vuelta del exilio. No bastaba una simple Remisión (*Shemitta*) o un perdón parcial, como el que había propuesto Dt 15 (año sabático\*), sino que era necesario un *Jubileo*, iniciado por el toque del cuerno (*Yobel*), a fin de instaurar un tiempo de reconciliación o nueva creación para el con-

junto de Israel, desde la perspectiva de los exiliados que vuelven a la tierra de Palestina y quieren recobrar los derechos que sus antepasados habían tenido sobre ella. Esta ley expresa el ideal de retorno y reconciliación (posesión igualitaria de la tierra), pero desde la perspectiva de los exiliados que retornan a la tierra de sus antepasados. Ellos quieren que el tiempo de opresión termine, que el exilio acabe y que su historia empiece de nuevo, volviendo a poseer la tierra que antes habían tenido, tras 49-50 años de alejamiento. Por eso establecen esta ley, que vale para una vez, pero que después puede y debe aplicarse en intervalos semejantes (simbólicos y reales), cada vez que empieza una semana de años sabáticos. De esa manera proclaman una norma muy peculiar, que quiere detener la dureza de la historia humana (que tiende a la desigualdad económica, a la posesión egoísta, a la esclavitud mutua), de manera que cada 49-50 vuelvan a repartirse los bienes de la tierra, a fin de que comience otra vez el tiempo original de concordia, el paraíso de Gn 1-2.

(3) *Restauración más que creación.* La ley de los años sabáticos\* (descanso de la tierra, perdón de las deudas y liberación de los esclavos) resultaba insuficiente tras la crisis del exilio, que ha durado unas siete semanas de años (los 49-50 que van del 487 al 539 a.C.). Pasado ese tiempo, cumplido el castigo, los israelitas pueden tocar solemnemente el Cuerno (*Yobel*, Jubileo) de la remisión, que no se llama *Shemitta* (como en Dt 15), sino *Deror*, que puede traducirse como Indulto de Libertad, centrada en el Reparto (devolución) de tierras. Al situarse en ese momento de vuelta del exilio, Lv 25 asume y recrea el ideal de Jos 13-24, que narra el primer reparto de la tierra, cuando los conquistadores de Israel le echaron a suertes entre las familias, clanes y tribus, según una costumbre atestiguada en otros pueblos de Oriente: «Después contarás siete semanas de años, es decir, siete veces siete años, de modo que serán cuarenta y nueve años. Entonces harás resonar el Cuerno el día décimo del mes séptimo. En el día de la Expiación [= *Kippurim*] haréis resonar el Cuerno por todo vuestro país. Santificaréis el año cincuenta y pregonaréis en el país un Indulto de Libertad [= *Deror*] para todos sus habitantes. Éste se-

rará año de Jubileo (= *Yobel*): retornaréis cada uno a su propiedad y cada uno de vosotros volverá a su familia... En este año de Jubileo recobrará cada uno su propiedad» (Lv 25,8-13). El año jubilar establece así el tiempo de Gran Retorno y vuelta a la tierra familiar para todos aquellos que la habían perdido. Por medio de esa ley, los sacerdotes fundan y justifican la necesidad de un nuevo comienzo para los exiliados, que pueden rescatar las tierras de sus antepasados: «Volveréis cada uno a su Propiedad» (Lv 25,10.13), cada individuo a su familia, cada familia a su tierra. Éste es un ideal de restauración, más que de recreación, como el que hallamos, por ejemplo, en los textos en parte paralelos de la tradición de Isaías (cf. Is 61,1-2).

(4) *Tierra de Dios, tierra inalienable.* El jubileo quiere garantizar el derecho de cada familia a su tierra. Los israelitas no pueden vender la propiedad, sino el uso de la tierra, pues ella ha sido regalada por Dios, como bendición, para cada una de las familias del pueblo (cf. 1 Re 21). «Conforme al número de años transcurridos después del jubileo, comprarás a tu prójimo, y conforme al número de cosechas anuales, te venderá tu prójimo a ti» (Lv 25,15). Se venden según ley las cosechas o frutos de la tierra, no su propiedad, que permanece vinculada para siempre a la familia. Esta ley protege al pequeño propietario campesino, impidiendo que los especuladores o afortunados se apoderen para siempre de su tierra. «La tierra no se venderá a perpetuidad, pues mía es la tierra y vosotros sois ante mí extranjeros y huéspedes [= *gerim* y *toshbinim*]. Por eso, en todas vuestras posesiones, daréis derecho a rescatar la tierra. Si tu hermano se empobrece y vende algo de su posesión, vendrá su pariente [= *goel*] más cercano y rescatará lo que su hermano haya vendido... Pero si no consigue lo suficiente para rescatarla, la propiedad quedará en poder del comprador hasta el año del jubileo. Entonces quedará libre en el jubileo y volverá a su posesión» (Lv 25,23-28).

(5) *Tierra de Dios, tierra de los pobres.* «Mía es la tierra...». De esa forma habla Yahvé, estableciendo un dogma o principio que podríamos hallar en otros pueblos del entorno: muchas sociedades han pensado que la tierra cultivada (y no cultivada) es propiedad de un ser divino que la dona a sus amigos. Por

eso, es sagrada, pertenece a Dios, y, como tal, no puede convertirse en mercancía: no se puede vender; ella sólo se hipoteca o presta por un tiempo, de manera que puede recuperarse o rescatarse siempre. Decir que la tierra es de Dios significa afirmar que ella es un bien universal y que todos, cada clan, cada familia, tiene derecho a la suya, de forma que no se puede comprar ni vender según ley de mercado. Ciertamente, el texto sabe que hay conflictos, pero supone que esos conflictos deben superarse, cuando fuere posible, pero, sobre todo, el año del Jubileo. Mirada así, la ley del Jubileo define el carácter transitorio de las conquistas y cambios económicos, de manera que la tierra pueda volver y vuelva siempre a sus propietarios. Ella, *la tierra madre*, es signo de Dios: no puede ser manipulada ni vendida. Conforme a la ley de Dt 15 (año sabático\*), cada siete años se perdonaban las deudas, quedaban nuevamente libres los esclavos... Pero esa ley no afectaba en su raíz al dominio de la tierra, de manera que los campesinos, que habían sido propietarios de ella, no volvían a recuperarla, a no ser por la antigua ley del rescate\* o por la nueva del jubileo, que redime y resuelve aquello que no podía lograrse de otra forma. Esa situación afectaba a muchos israelitas al final del exilio: habían perdido las tierras o las tenían en manos de parientes, de manera que sólo podían recuperarla por la ley del Jubileo, que sirve para resolver unos problemas que de otra manera resultaban insolubles. Esta ley del Jubileo ha sido pensada para unas circunstancias muy especiales de opresión y nuevo nacimiento; pero, una vez formulada, sobre la base simbólica de siete semanas de años, ella puede convertirse y se convierte en garantía jurídica de justicia para el pueblo. Según eso, en momentos graves (según ley, cada 49-50 años) debe instaurarse la experiencia primera del reparto igualitario de las tierras. Este modelo tiene grandes valores, pero también grandes límites: ¿Qué hacer con los pobres/pobres, que no tienen ni título de propiedad de una tierra, para recuperarla a los 49-50 años? ¿Qué sucede con los que habían tenido la tierra durante esos 49 años? ¿Cómo se resuelve el tema cuando los herederos son muchos y la tierra pequeña, de manera que no puede ya repartirse? La ley de

Lv 25 no ha tenido en cuenta estos casos, por eso resulta insuficiente. El Sermon de la Montaña (Mt 5-7 y de un modo especial Lc 4,18-19) apelará a un principio más hondo de comunicación de bienes, superando los títulos de propiedad y la ley del Jubileo, que termina favoreciendo siempre a un tipo de propietarios en contra de otros. Para que la ley del Jubileo fuera «justa» en el sentido de Jesús debería abrirse a todos los pobres del mundo y no sólo a algunos.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Roma 1954; A. TROCMÉ, *Jésus-Christ et la Révolution non Violente*, Labor et Fides, Ginebra 1961; M. ZAPPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

## JUBILEOS, LIBRO DE LOS

( $\rightarrow$  *apocalíptica, jubileo, Henoc, pecado*). Libro apócrifo de tipo apocalíptico-sapiencial, escrito hacia el 130 a.C., al comienzo del reinado de los asmoneos. Es un *midrás hagádico* de Gn y Ex y se presenta como revelación más honda de un ángel de Dios a Moisés, en la que se describe y detalla la historia humana desde su comienzo hasta el pacto del Sinaí. Contiene elementos profetarios (de exaltación nacional-legal israelita); pero su mensaje básico es apocalíptico, y puede situarse en una línea cercana a los esenios\*. Divide la historia en jubileos, es decir, en períodos de 49 años, que van marcando el origen, sentido y culminación de la humanidad. El acontecimiento más saliente de la historia ha sido para *Jubileos* el pecado angélico (invasión y posesión sexual): Mastema, el Diablo, dirige desde entonces (de algún modo) el curso de este mundo. Pero los israelitas fieles, que han recibido la revelación de Henoc\* y siguen los caminos de Noé\* y Abrahán\*, conociendo y cumpliendo los tiempos de Dios (el recto calendario, los septenarios y/o jubileos de generaciones, años y días), pueden vencerle y alcanzar la plenitud escatológica.

(1) *Posesión diabólica*. *Jubileos* expone el origen y sentido de la posesión, ofreciendo unos datos que son muy significativos para conocer el contexto social y religioso de Jesús, lo mismo que sus exorcismos\*: «En el tercer septenario de este jubileo [del jubileo 33, pasados más de 1.600 años de la creación]

comenzaron los demonios impuros a seducir a los nietos de Noé, haciéndolos enloquecer y perderse. Se acercaron los hijos a su padre Noé y le hablaron de los demonios que seducían, extrañaban y mataban a sus nietos. Oró así Noé ante el Señor, su Dios: Dios de los espíritus que están en toda carne, que tuviste misericordia de mí, me salvaste con mis hijos de las aguas del diluvio sin permitir que pereciera, como ocurrió con los hijos de la perdición. Grande es tu compasión por mí, y magnífica tu misericordia sobre mi persona; élévase tu compasión sobre mis hijos, no tengan potestad sobre ellos los malos espíritus, para que no puedan extirparlos de la tierra. Tú me has bendecido a mí y a mis hijos, para que crezcamos, nos multipliquemos y llenemos la tierra; tú sabes cómo obraron en mis días tus guardianes [ángeles violadores], padres de estos espíritus. A estos espíritus que están ahora en vida enciérralos también y sujétalos en lugar de suplicio; no destruyan a los hijos de tu siervo, Dios mío, pues son perversos y para destruir fueron creados; no tengan poder sobre el espíritu de los vivos, pues sólo tú conoces su sentencia, y no tengan licencia contra los hijos de los justos, desde ahora para siempre. Entonces el Señor, nuestro Dios, nos ordenó apresar a todos [habla el ángel que revela a Moisés los secretos de Dios y de la historia]. Pero llegó Mastema, príncipe de los espíritus, y dijo: Señor Creador, déjame algunos de ellos que me obedezcan y hagan cuanto les mande; pues si no me quedan algunos de ellos no podré ejercer mi autoridad en los hijos de los hombres, pues dignos son de destrucción y ruina... ya que es grande su maldad. Dios ordenó entonces que quedara con Mastema una décima parte, y que las otras nueve descendieran al lugar del suplicio. A uno de nosotros [de los ángeles buenos] Dios nos dijo que enseñáramos a Noé toda su medicina, pues sabía que no se conducirían rectamente ni procurarían justicia. Obramos según su palabra: a todos los malos espíritus que hacían daño los encarcelamos en el lugar de suplicio, pero dejamos a una décima parte para que sirvieran a Satán sobre la tierra. Y comunicamos a Noé los remedios de las enfermedades, juntamente con sus engaños, para que curase con las plantas de la tierra. Noé escribió todo como se

lo enseñaron en un Libro, con todas las clases de medicina, y los malos espíritus quedaron sin acceso a los hijos de Noé» (*Jub* 10,1-13).

(2) *Noé y Mastema. Los exorcismos.* Conforme a la visión apocalíptica\* de Henoc\*, el diluvio (con la destrucción de los Vigilantes perversos y de los hombres corrompidos) no había sucedido todavía. La nueva versión de *Jubileos* supone que ya se ha dado un diluvio\*, de manera que ha podido iniciarse una nueva historia humana, presidida por dos personajes: Noé, padre de la nueva humanidad posdiluviana, que es el signo de los hombres justos, salvados de las aguas del diluvio; y Mastema (= Satanás), príncipe de los demonios, a quienes Dios mismo ha dado cierto poder sobre los malvados. Noé ruega a Dios que destruya a los espíritus perversos y Dios le concede parte de su ruego. Pero Mastema ruega también a Dios, pidiéndole que deje en sus manos algunos demonios, para que sean servidores de su juicio y Dios se lo concede también. Por eso, los hombres actuales vivimos en un mundo mixto, sobre un campo de batalla donde combaten humanos y espíritus perversos. En un plano, los hombres se encuentran de algún modo a merced de los demonios, pero no están condenados de antemano a la derrota, sino que pueden emplear en su favor las «medicinas» de Noé, a quien se toma como autor de un Libro de curaciones, que incluye, sin duda, elementos cercanos a los exorcismos, a la evocación y expulsión de los espíritus perversos, en la línea que desarrollará Jesús y la tradición cristiana. El exorcista Noé (y los que le siguen) tienen rasgos vinculados a la magia y a la medicina. Pero, conforme a la visión de *Jubileos*, la verdadera medicina de Noé y de sus seguidores, el antídoto que rompe la opresión de los demonios, es el cumplimiento de la Ley (aceptación del verdadero calendario, circuncisión, observancia de mandamientos). De esta forma, la apocalíptica se pone al servicio de la identidad israelita. Jesús se situará en una línea distinta, al servicio de una curación universal. Por eso, sus exorcismos suscitarán el rechazo de los escribas judíos (cf. *Mc* 3,21-30).

Cf. F. CORRIENTE y A. PIÑERO, «Jubileos», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Cristiandad, Madrid 1983, 67-195.



## JUDAÍSMO

### 1. Historia e identidad

(↗ *templo, helenismo, macabeos, federación de sinagogas*). En sentido estricto, el judaísmo normativo o nacional sólo ha nacido tras la crisis del año 70 d.C., con la destrucción del templo de Jerusalén y la fijación de la Misná. Pero estaba preparado desde atrás, por una serie de acontecimientos y reformas que siguieron al exilio (587-539 a.C.). Antes no se puede hablar de judaísmo, sino de reino de Israel y/o de Judá.

(1) *De Israel al judaísmo. Surgimiento*. Éstos son los momentos principales de la nueva etapa israelita. (a) *Restauración de Esdras\*-Nehemías* (450 al 400 a.C.). La comunidad nacional se constituye en Jerusalén, con un estatuto político-religioso especial. Empieza a surgir el judaísmo como unidad distinta, centrada en un templo y regulada por una Ley, cuyas normas se aplican tanto en la metrópoli (Judea) como en la diáspora oriental (Babilonia) y luego occidental (sobre todo en Egipto). (b) *Crisis macabea* (del 170 al 160 a.C.). Una parte considerable de la comunidad judía de Jerusalén intentó vincularse al helenismo\*, buscando una simbiosis entre las tradiciones de separación (Ley de comidas, culto exclusivo) y la cultura universal de fondo griego. Reaccionaron los macabeos\*, hubo una especie de guerra santa y surgieron los diversos grupos (esenos\*, fariseos\*, celotas\*) que decidirán después la identidad del judaísmo (c) *Fin del segundo Templo* (70 d.C.). Sólo tras las convulsiones que siguen a la guerra judía (67-70 d.C.) comienza el judaísmo estrictamente dicho. Pasan a segundo plano o desaparecen otros rasgos sacrales, apocalípticos y teológicos del tiempo anterior. Sin templo y tierra propia, los que permanecen fieles a la idea nacional de Israel (dejando fuera a cristianos, samaritanos, gnósticos y algunos otros grupos) se centran cada vez más en el cultivo de la Ley (escrita u oral) y en el desarrollo de su propia identidad como pueblo espiritualmente unificado, aunque geográficamente disperso entre diversas naciones de la tierra. En los momentos anteriores (desde la restauración de Esdras/Nehemías hasta la caída del segundo Templo) no había todavía un

judaísmo normativo ni unitario, sino tendencias y caminos que sólo más tarde se decantaron en la línea del judaísmo estricto o del cristianismo.

(2) *El surgimiento del judaísmo nacional*. Los creadores del judaísmo fueron los rabinos\*, quienes, tras la destrucción del templo que antes les unía, sin posible independencia política (tras el fracaso del celotismo), deciden vincularse como pueblo bajo el yugo de la ley (Misná, *Abot* 3,5). Ciertamente, los rabinos sabían que el yugo de la ley es suave y ligero (cf. Mt 11,29-30); pero, conforme a la sentencia de R. Jannina, ellos habrían añadido que sin el temor (= *moraá*) de Dios los hombres se destruyeron mutuamente (*Abot* 3,3). Eso es la Ley para ellos: yugo que sujeta y estimula, yugo de hijos, llamados a guardar la Torah nacional en pequeños grupos o sinagogas dispersas por el mundo, en las nuevas condiciones culturales y sociales. Ésta es la tarea que asumen sus inspiradores y maestros como Hillel y Samay, Yohanan ben Zakay, Gamaliel II o Jehudá-haNasí, a lo largo de los dos o tres siglos principales de la formación del judaísmo formativo (I-III d.C.). De esa forma se distinguen de otros grupos judíos, que desaparecen o toman otros caminos: la opción radical de los esenios de Qumrán no era viable para el conjunto del pueblo; también había fracasado la línea de los apocalípticos consecuentes; por su parte, los cristianos abandonan muchos elementos de la Ley (circuncisión, ritos de pureza) que para los rabinos resultan esenciales; los gnósticos perdían su identidad social. Ellos, los rabinos de la Misná, asumieron la tarea de recrear de forma nacional el Israel eterno (que los cristianos interpretan de forma mesiánica).

(3) *Etapas del judaísmo posbíblico*. Distinguiamos cuatro principales. (a) *Iniciación* (siglos I al X d.C.). Los judíos se constituyen en forma de comunidades sinagogaes, con su lengua sagrada (hebreo) o con el arameo-sirio de las comunidades orientales de Palestina o de la diáspora de Babilonia (cf. rabinismo\*). Ellos empiezan fijando sus tradiciones en los libros, que amplían o comentan los temas bíblicos, sea en forma de traducciones (targumes arameos), compilaciones legales (*Halaká: Misna, Talmud*) o comentarios narrativos (*Hagadá: Midrás*). Mu-

chos de ellos siguen viviendo como exiliados en el imperio romano y en las zonas periféricas de Palestina (Galilea), pero el grupo más fuerte se mantiene en las tierras del imperio persa, en torno a Babilonia. (b) *Consolidación: Sefarad* (siglos XI al XVI d.C.). A partir del siglo XI el centro del judaísmo se traslada de oriente (Babilonia) a occidente, en una línea que va de Alemania al sur de Francia y a Sefarad (actual España), donde, en contacto con musulmanes y cristianos, crearon una gran cultura filológica y religiosa. Su filósofo más importante es Maimónides de Córdoba, su nuevo libro más significativo el *Zohar*, texto básico de Cábala\*, escrito en Castilla, entre el 1290 y el 1300, por el Rabino Moisés de León, en arameo. Esta etapa se cortó con la expulsión, decretada por los Reyes Católicos (1492), aunque los descendientes de los judíos sefarditas o españoles siguieron influyendo en los lugares donde les acogieron, como en los Países Bajos y, sobre todo, en el imperio turco. (c) *Expansión y crisis de los asquenazíes* (del siglo XVII al XX). A partir del siglo XVII el centro de la vida judía pasó a zonas que estaban, de algún modo, bajo influjo alemán, desde Alemania y Austria, hasta Polonia, Lituania, Rusia o Ucrania, etc. Esos judíos hablaban yiddish, alemán antiguo con algo de hebreo y cultivaron sus tradiciones bíblicas, sobre todo en línea hasídica. A partir del siglo XVIII, muchos de ellos se «secularizaron», aceptando la forma de vida ilustrada de Europa. A pesar de eso (o quizá por eso) muchos de ellos fueron asesinados bajo los nazis, entre el 1933 y el 1945. (d) *Situación actual*. Desde finales del siglo XIX muchos judíos de tradición asquenazí emigraron a Estados Unidos, donde han formado una minoría muy significativa. Algunos han aceptado la forma de vivir occidental. Otros, en gran parte los supervivientes del gran Holocausto nazi, crearon el Estado de Israel (1947). Todos ellos, y en especial los llamados «ortodoxos», quieren ser una presencia y continuación de la historia bíblica, una especie de comentario y aplicación de la Escritura sagrada.

#### (4) *Identidad del judaísmo. La Biblia.*

El judaísmo es una de las religiones que nace de la Biblia, como una reinterpretación nacional de la experiencia israelita, codificada en el libro santo.

Éstas son sus notas principales. El judaísmo es un pueblo del Libro sagrado, que ellos conservan y quieren mantener vivo a lo largo de las generaciones del mundo. (a) *Los judíos reinterpretan la experiencia bíblica de forma nacional*. Ciertamente, saben que hay otras lecturas de la Biblia, pues musulmanes y cristianos se dicen herederos de ella. Pero sólo ellos, los judíos, como nación elegida, pretenden ser los portadores legítimos de la tradición del Libro. En ese aspecto, ellos se sienten ante todo un pueblo distinto, con la misión de custodiar la revelación bíblica hasta el fin de los tiempos. (b) *Los judíos reinterpretan el monoteísmo bíblico en línea trascendente y nacional*. Por un lado sostienen (con los musulmanes) la diferencia de Dios, a quien conciben como radicalmente distinto, de manera que todo intento de fijarle en algo (en idea, o símbolo) parece ante sus ojos horrible idolatría. Así se han mantenido, como testigos de la diferencia de Dios, criticando a los cristianos de un larvado paganismo. Pero, al mismo tiempo, ellos sostienen que ese Dios trascendente se ha vinculado sólo con ellos de una forma duradera (revelándoles su Ley), y así se presentan a sí mismos como pueblo teofánico, elegido de Dios. (c) *Los judíos se toman como intérpretes de la Biblia*. La Ley bíblica es trascendente, existía en Dios desde el principio de los tiempos, como signo de su sabiduría y providencia. Pero esa Ley, expresada en la Escritura y en la Tradición de los sabios, está como encarnada en Israel, el pueblo de la alianza de Dios. Eso significa que los judíos se atribuyen una capacidad bíblica especial: una penetración religiosa que les capacita para descubrir en su propia vida el misterio de Dios, apareciendo como portadores y testigos de la Palabra de Dios.

(5) *El judaísmo, religión nacional*. La experiencia bíblica se encuentra expresada para los judíos en el mismo pueblo, entendido como pueblo de lectores y portadores de la Biblia. (a) *Los judíos cultivan un mesianismo nacional*. Los cristianos han personalizado su experiencia de Dios en Jesús, a quien ven como Hijo de Dios, para salvación de todos los hombres. Los judíos, en cambio, han nacionalizado la esperanza. Los más secularizados esperan de algún modo en la reconciliación final de

la humanidad; los más religiosos hablan de una venida o manifestación salvadora de Dios. Pero todos, de un modo o de otro, destacan la importancia de la mediación judía: ellos mismos, como pueblo distinto y elegido, son transmisores de esperanza, garantes de la reconciliación final entre los hombres. (b) *El judaísmo se atribuye una misión testimonial*. Estrictamente hablando, los judíos no pretenden convertir por ahora a los restantes pueblos de la tierra; pero deben mantener su identidad para ofrecer de esa manera un ejemplo de vida y una semilla de futuro para todos hombres. En esta perspectiva, algunos, los llamados *sionistas*, creen que es preciso defender el Estado de Israel, para que actúe como signo de esperanza y reconciliación en todo el mundo; otros, los *no sionistas*, afirman que sólo el Mesías podrá establecer el verdadero reino de Israel, abierto a todas las naciones.

(6) *Judaísmo, una historia abierta*. El judaísmo constituye para los cristianos una historia abierta, tal como lo ha formulado san Pablo en la carta a los Romanos, pues el Evangelio sólo habrá cumplido su función mesiánica cuando «todo Israel alcance la salvación» (Rom 11,26). No podemos fijar la manera de la salvación de Israel, su forma de posible vinculación con el mensaje de Jesús. Pero las relaciones del cristianismo con el judaísmo son un elemento esencial de la historia bíblica, al menos para los cristianos. Desde ahí podemos trazar algunas reflexiones. (a) *El anti-judaísmo cristiano*. El anti-judaísmo de muchos cristianos antiguos constituye un elemento de su lectura bíblica, deformada a partir de una visión política del cristianismo, como religión triunfadora. Desde la perspectiva judía, ese antisemitismo culminó en la expulsión de los judíos de Sefarad (finales del siglo XV). Tras la expulsión (o asimilación cristiana) de los judíos sefarditas, el centro del judaísmo se fue trasladando al este (zonas bajo dominio turco) y hacia el norte (zonas bajo influjo cultural germano, desde Alemania hasta Rusia). (b) *El holocausto* o *shoa* (término hebreo que significa *devastación*), con la destrucción de millones de judíos bajo la dictadura nazi (1939-1945), forma un capítulo esencial de la historia cristiana y judía: los cristianos han descubierto que en el fondo de su cristianis-

mo externo anida un radical anticristianismo; los judíos han vuelto a descubrir la fragilidad de su vida en un mundo dominado por otros poderes políticos y sociales. (c) *El Estado de Israel*. Durante casi veinticinco siglos, los judíos habían sido un ejemplo político y social único, porque existían como pueblo (nación religiosa y culturalmente importante) sin necesidad de acudir a los aparatos de imposición o violencia propios del Estado. Pero esa situación terminó a mediados del siglo XX: para superar marginaciones anteriores y evitar nuevos holocaustos, una parte del judaísmo ha proclamado (1947) y mantiene un Estado nacional y religioso en Palestina; lo ha hecho (y lo sigue haciendo) con espíritu bíblico (muchos interpretan el Estado de Israel desde categorías bíblicas), pero también con gran violencia, expulsando de sus territorios tradicionales a cientos de miles de palestinos árabes, en su mayoría musulmanes. De esa forma, muchos judíos se han vuelto portadores de una dura injusticia. Pues bien, en este contexto se sitúa y debe entenderse su recurso a la Biblia: el Estado de Israel no tiene una Constitución civil de tipo liberal (como la mayoría de los Estados modernos, que han brotado de la Ilustración), sino que su Ley básica sigue siendo la Torah. De esa manera, junto a las lecturas tradicionales de la Biblia hebrea (rabinismo\*, Cábala\*), surge esta nueva interpretación política: para una parte de los judíos sionistas del Estado de Israel, la Biblia actúa como justificación de su política de conquista de la tierra de las promesas (Palestina). De esa forma, la misma Biblia puede convertirse y se convierte en libro no sólo discutido, sino incluso opresor. El texto del rollo de Isaías\*, procedente de Qumrán\*, extendido en el centro del Museo del Libro, en la ciudad de Jerusalén, puede entenderse así como justificación religiosa del dominio político de los judíos sionistas en Palestina. Ciertamente, muchos piensan que ésa es una justificación poco acorde con gran parte del libro de Isaías, donde se encuentran algunas de las profecías de la paz más impresionantes de la historia humana (cf. Is 11,1-9); pero, en su conjunto, el Estado de Israel corre el riesgo de convertirse en un tipo de interpretación opresora de la Biblia israelita.

(7) *Judaísmo y cristianismo, una historia compartida*. Muchos cristianos han negado su cristianismo (su mesianismo israelita) al perseguir a los judíos. Muchos judíos pueden negar su historia mesiánica al construir un Estado violento en Palestina. La respuesta bíblica, para unos y otros, no puede ser otra que la búsqueda compartida de la paz, partiendo de aquellos textos donde Jerusalén aparece como ciudad de concordia (cf. Is 2,2-5; Zac 9,9-10; Sal 122,6) y del Sermón de la Montaña de Jesús de Nazaret, un judío universal. Desde esa base, en perspectiva religiosa (no política), por fidelidad a su estatuto milenarista, muchos piensan que los judíos deberían renunciar y abandonar su Estado nacional (religioso) en Palestina, no para que allí venga a crearse otro Estado nacional y religioso (de carácter islámico o cristiano), sino para contribuir al surgimiento de nuevos modelos de convivencia supranacional (supraétnica, suprarreligiosa), siguiendo la memoria y esperanza de la Biblia, que sigue siendo libro de inspiración y promesa del Israel eterno. Pero esa interpretación pacifista de la Biblia hebrea sólo es posible si los cristianos desarrollan una interpretación igualmente pacifista del mensaje y vida de Jesús, superando de raíz todo antisemitismo y toda justificación bíblica de la violencia. A través de Jesús, los cristianos pueden y deben considerarse israelitas, hermanos de los judíos, no para convertirlos al cristianismo, sino para hacer con ellos un camino mesiánico que aún no ha llegado a su última etapa.

Cf. M. BUBER, *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*, DTV, Múnich 1968; *Sionismo y universalidad*, Paidós, Buenos Aires 1978; N. R. M. DE LANGE, *El judaísmo*, Riepiedras, Madrid 1996; E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002; H. KÜNG, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993; K. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abraham. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; A. PELÁEZ DEL ROSAL (ed.), *De Abraham a Maimónides I. Los orígenes del pueblo hebreo*. II. *Para entender a los judíos*, El Almendro, Córdoba 1984-1987; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1997; *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002; J. A. RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001; E. SANTONI, *El judaísmo*, Acento, Madrid 1994.

## JUDAÍSMO 2. Tema cristiano

(↗ *Iglesia, sinagoga, Jesús, rabinismo*). En torno al año 70 d.C. se aceleraron los cambios dentro de la matriz israelita. Estaban en crisis y se destruían los grandes valores naturales del Israel histórico: el templo y la función de los sacerdotes, la tierra de Israel y la vida de los creyentes dentro de ella, las esperanzas mesiánicas y las utopías apocalípticas, el sentido de la ley nacional y la apertura al helenismo... Históricamente, lo normal hubiera sido que el viejo Israel hubiera muerto. Pues bien, en contra de eso, surgió de la raíz o tocón de Israel o de Jesé, que parecía seco, no un tronco nuevo (cf. Is 6,13; 11,1), sino dos troncos igualmente poderosos, uno que parece más grande (tronco cristiano), otro que parece más pequeño (tronco judío), pero los dos bien arraigados en la raíz israelita (cf. Rom 11,16-18). Éste fue el mayor milagro cultural y religioso de Occidente en los siglos I al III d.C.: la consolidación del judaísmo nacional, el surgimiento del judaísmo mesiánico o cristiano, los dos como interpretaciones y desarrollos de la raíz israelita. Éstos son algunos de los momentos de esa separación creadora, que ha marcado la historia posterior de Occidente y que aquí evocamos desde la perspectiva del cristianismo.

(1) *Grandes cambios en la matriz israelita*. (a) Desaparecen o quedan marginados varios grupos judíos, activos antes del 70, como los celotas militarizados (como partido), los esenios al estilo de Qumrán y los saduceos vinculados a las grandes familias sacerdotales. (b) Pierden importancia los grupos de renovación escatológica, al estilo del Bautista, y decaen progresivamente las sinagogas helenistas, ejemplo de simbiosis entre cultura/religión judía y griega, dejando tras sí testimonios como los LXX y las obras de Filón (conservadas por cristianos). (c) Se mantienen por un tiempo algunos grupos apocalípticos (cf. *4 Esd* y *2 Bar*, escritos entre el 90-100 d.C.), pero tienden a desaparecer. (d) Se afianzan (triunfan) los judíos rabinicos, organizándose a partir del 70 de forma nacional en torno a la Ley, con el beneplácito de Roma. Se sienten y son grupo amenazado, pero se mantienen dentro de la legalidad romana, a modo de comunidad separada, en plano *sacral y cultu-*

ral, codificando minuciosamente sus normas de vida (*Misná*), en esfuerzo de vuelta al hebreo y/o arameo (sus propias lenguas), como nación aceptada (tolerada) dentro del imperio, con su propia comida y matrimonio. Es evidente que al identificarse de esa forma ellos expulsan de su seno nacional (comida, mesa y seguridad jurídica) a los grupos que no aceptan su ortodoxia práctica, entre ellos a los cristianos.

(2) *Despliegue e identificación de los cristianos*. Al principio se mantienen como un grupo más en el entramado social y religioso del judaísmo. Pero su propia dinámica misionera y la concentración mesiánica en Jesús, a quien proclaman, cada vez más claramente como Hijo de Dios y Salvador definitivo de los hombres, les hace romper con otros grupos judíos, llevándoles a un tipo de interpretación universal, no nacional, del judaísmo. Dentro de ese camino, a veces traumático, de separación de judíos nacionales y cristianos, se han dado durísimas polémicas entre los grupos de un lado y del otro. Conservamos, sobre todo, las referencias del grupo innovador, del cristianismo, que acusa a los judíos de intransigentes, legalistas y violentos. Los judíos, nacionales, en cambio tienden a desentenderse de la interpretación cristiana del patrimonio común israelita, como si fuera algo ajeno a su historia. Las indicaciones del enfrentamiento se encuentran por doquier, en todos los documentos cristianos, especialmente en el evangelio de Mateo (sobre todo en Mt 23) y en el de Jn (que se refiere de manera negativa a los judíos). Se trata, en gran parte, de una disputa intrajudía, pues tanto los cristianos como los que permanecen vinculados a la trama nacional de la Ley son israelitas y pueden llamarse judíos. Bastantes acusaciones de los cristianos en contra de los judíos son exageradas, polémicas, retóricas, hirientes e injustas. No pueden tomarse por aislado, separándolas de su contexto. Son disputas de hermanos, que entienden de manera distinta la herencia\* de Israel (cf. Mc 12,1-11). Por eso es necesario situarlas en su circunstancia y rehacer los caminos de la separación con claridad, sin acusaciones ni odios, con reconocimiento de los errores.

(3) *El testimonio del Apocalipsis*. Queremos evocar, de un modo especial, el testimonio del Apocalipsis, por

la radicalidad de su planteamiento. Por un lado, prácticamente toda la simbología y la argumentación del Apocalipsis es judía (es decir, israelita), de tal forma que, con pequeños cambios, se podría tomar como un libro judío. Y sin embargo contiene duras acusaciones contra los judíos «sinagogaes», acusaciones que son semejantes a las que otros grupos judíos se dirigen entre sí, pero con una novedad: el camino de separación que se inicia en el Apocalipsis terminará siendo irreversible. Es evidente que los cristianos del Apocalipsis pueden acusar a otros judíos, diciendo que no les aceptan, que les expulsan de su seno. Pero también es claro que los judíos rabínicos pueden acusar a los cristianos diciendo que son traidores a su propia identidad nacional. Tanto judíos-rabínicos (nacionales) como judíos-mesiánicos (cristianos, internacionales) se sienten vinculados a la misma raíz israelita. El profeta Juan\* es un judío culto y apasionado, que conoce bien la tradición legal, profética y apocalíptica de Israel. No tiene que presentarse como judío, lo es. Pero es judío mesiánico, que reinterpreta desde Jesús, en clave universal, los principios sacrales de Israel. Juan mira a Jesús como verdad del judaísmo. A su juicio, la historia y vida de Israel no culmina en la sinagoga nacional de los «falsos judíos» (Ap 2,9; 3,9), sino en el pueblo nuevo de creyentes, reunidos en torno a Jesús, desde toda raza, tribu, lengua y nación (cf. Ap 5,9; 7,9; 11,9; 13,7; 14,6). Por eso choca con el judaísmo nacional, pero no lo hace a través de un conflicto externo (no ataca a los judíos desde fuera), sino en conflicto interno, como en una disputa de hermanos separados, que siguen siendo hermanos. Así se entienden sus duras palabras «antijudías»: Juan habla contra la blasfemia de quienes se dicen judíos y no son lo son, sino sinagoga de Satanás (Ap 2,9; 3,9. Cf. Mc 1,21-28: la sinagoga es lugar donde habita un espíritu impuro). (a) Los judíos de Esmirna parecen servidores de Satán, pues blasfeman (al parecer) contra Jesús, como hará la Bestia (cf. 13,1-6 y 17,3), dejando a los cristianos sin protección ante Roma, en riesgo de persecución y cárcel (2,9-10). (b) Los judíos de Filadelfia mienten, pero el mismo Jesús hará que algunos vengan y se postren ante la

Iglesia, descubriendo en ella la verdad judía (3,9); la Iglesia mantiene, según eso, una puerta abierta (3,8) y tiende la mano al judaísmo, en su controversia con Roma. Juan piensa que el judaísmo culmina y se cumple en Cristo; por eso (en contra de los falsos de Esmirna y Filadelfia), los auténticos judíos deben entrar por la puerta cristiana, descubriendo la verdad de Jesús. Juan no conoce dos iglesias (una judía, otra gentil), sino el mesianismo judío de Jesús, abierto a todos los pueblos de la tierra. Desde esa base se puede entender la novedad del Apocalipsis dentro de los grupos judíos de su tiempo.

(4) *Israel dentro del cristianismo. Jesús dentro del judaísmo.* Otros libros judíos, como *4 Esd* y *2 Bar*, parten de presupuestos cercanos al Apocalipsis. Pero los entienden de modo nacionalista: la crisis se centra en la caída histórica de Jerusalén (guerra del 67-70); la restauración implica el triunfo israelita (abiertamente sólo posteriormente a los pueblos). Ambos libros están cerca del rabinismo nacional: ha caído el templo, queda la ley; hemos perdido la ciudad, permanece la nación. Pero ambos han sido asumidos y conservados por cristianos, lo mismo que sucede con otros muchos libros de la apocalíptica y piedad escatológica judía: los libros de Henoc\* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, los Oráculos Sibílicos y la historia de José\* y Asenet, igual que las obras de Filón\* y Flavio Josefo, por no citar la más grande de todas, la traducción bíblica de los LXX. Una parte considerable del judaísmo ambiental (de la herencia de Israel) pasó al cristianismo y se conserva dentro de la Iglesia cristiana. Por otra parte, Jesús nació, vivió y murió como judío, lo mismo que vivieron y murieron como judíos los grandes líderes de la primera generación cristiana: Pedro, Pablo, Santiago. Ninguno de ellos pensó que la separación del cristianismo y judaísmo sería irreversible. Judíos y cristianos tienen algo en común, lo más grande, que es Dios y la esperanza mesiánica. El diálogo entre las dos ramas o troncos de la raíz israelita resulta inevitable y necesario.

Cf. D. FLUSSER, *Judaism and the origins of Christianity*, Magnes Press, Jerusalén 1988; L. W. HURTADO, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, Londres 1988; G. JOSSA, *Giu-dei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca de*

*una propria identità*, Paideia Editrice, Brescia 2004; R. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Herder, Barcelona 1992; F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeocristiano*, Sígueme, Salamanca 1983; J. NEUSNER, *Formative Judaism; Religious, historical and literary studies*, Scholars Press, Chico CA 1984; *Judaism in the Matrix of Christianity*, Fortress, Filadelfia 1986.

## JUDAS ISCARIOTE

Discípulo de Jesús, uno de los Doce (cf. Mc 14,10.20 par; Jn 6,71). Entre la gente del entorno de Jesús tuvo que haber tensiones y disputas sobre la manera en que llevaba los asuntos de su movimiento. Sus compañeros no eran simple corderos embobados, sin ideas propias, sino hombres y mujeres llenos de tensión mesiánica, que querían colaborar con él e influir en su movimiento.

(1) *Uno de los Doce.* Entre ellos estaba Judas, uno de los Doce, de aquellos a quienes él había escogido como representantes del nuevo Israel (cf. Mc 3,9 par). El evangelio de Juan le describe como interesado ya desde el principio por dinero (cf. Jn 12,4: 13,29). Marcos, en cambio, supone que los interesados son los sacerdotes: «Y Judas Iscariote, que era uno de los doce, fue a los sumos sacerdotes para entregarles [a Jesús]. Éstos, al escucharle, se alegraron y prometieron darle dinero. Y él buscaba la forma de entregarlo en un momento oportuno» (Mc 14,10-11). Judas aparece de improviso y por contraste. Una mujer ha ungido «gratuitamente» a Jesús, gastando muchísimo dinero, de manera que los representantes del buen orden económico le han criticado por ello (Mc 14,3-9). Entonces viene Judas y se ofrece a colaborar con los sacerdotes que quieren matar a Jesús, y ellos le ofrecen dinero, sin que Judas lo hubiera pedido (Mc 14,10-11). Jesús había derramado el dinero del templo (Mc 11,15-18); pero los sacerdotes lo siguen conservando y lo utilizan en contra de Jesús. Ésta es la venganza de la economía. Judas parece haber tenido otros motivos. Probablemente está decepcionado del camino que ha tomado Jesús y responde como buen israelita: pone el caso en manos de los sacerdotes de Dios, a pesar de que Jesús, su amigo, le advierte: «En verdad os digo, uno de vosotros me entregará... uno que moja conmigo en el

plato» (Mc 14,18-20). La comida amistosa y el amor de enamorados y esposos (con el servicio a los pobres) constituyen las formas supremas de comunicación y gracia. Pues bien, Judas y los sacerdotes ponen por encima de eso el orden del sistema, donde todo se compra y vende con dinero.

(2) *El traidor*. En ese contexto ha presentado el Evangelio la traición que culmina y se ratifica en Getsemaní, donde Jesús ora y descansa seguro, en medio de la noche. Sólo los íntimos conocen el lugar, y Judas, el amigo falso, llega en la oscuridad y da a sus compañeros (guardias y soldados), como contraseña, el signo del amor: «Aquel a quien yo bese...» (Mc 14,44). La intimidad y gracia de los hombres y mujeres se encarna en el beso. Pero la ley del orden social rompe ese beso, destruye esa gracia. No tenemos razón para pensar que Judas fue desde el principio un infiltrado. Sin duda, entró en el grupo de Jesús con buenas intenciones, para colaborar al servicio del Reino. Pero las cosas se complicaron un día y se vio envuelto en la contradicción: estaba por un lado su afecto por Jesús (comer con él, poder besarle); por otro lado, su fidelidad a los principios de Israel, representados por los sacerdotes, a quienes Jesús estaba traicionando. No era fácil escoger en aquel tiempo: tampoco es fácil hoy, en sociedades e iglesias que exigen un tipo de fidelidad legal, por encima de la gracia o los afectos personales. En ese contexto, Judas traicionó a Jesús.

(3) *Conflicto de fidelidades*. Fue un conflicto entre el amor de amigo y el deber nacional: a un lado se hallaba el movimiento de Jesús, que parecía perderse en nieblas de perdón y solidaridad con los expulsados y los peligrosos del entorno (cojos y mancos, leprosos y ciegos, pecadores, extranjeros, prostitutas...); por otro estaba y sigue estando el buen sistema, la ley del grupo, dirigido por los sacerdotes, que saben distinguir lo bueno y malo, que defienden el conjunto social y, de esa forma, garantizan la estabilidad y seguridad de todos, es decir, de los «buenos». En momentos de conflicto (¡y todos son momentos de conflicto!) la ley del grupo puede exigir que delatemos al amigo e incluso que utilicemos la amistad para impedir que el mal avance y la «car-

coma» de Jesús, el subversivo, corra las raíces del buen orden. Todos los sistemas darían la razón a Judas: sacerdotes o políticos velan por la paz legal; los ciudadanos, incluidos los amigos, tenemos el deber de denunciar a los que pueden destruir el buen orden, a los terroristas de Estado o de conciencia. En este contexto se sitúa la «traición» de Judas, que el sistema puede interpretar como obediencia y fidelidad a la ley. Por su parte, al actuar como actúa, de un modo gratuito y libre (superando una ley que necesita sacerdotes oficiales, policías y soldados), Jesús no puede evitar la traición. No utiliza espías ni guardaespaldas; no «vigila» a Judas, ni le purga o le expulsa del grupo, ni utiliza medios de coacción para «dominar sobre su mente», como hacen los grupos sectarios. Judas pensaba que seguía siendo fiel a su vocación de ley: podía pensar y decir que no había cambiado. Era Jesús el que cambiaba, amenazando con su movimiento la identidad y el orden de su pueblo. Por eso, Judas acudió a los sacerdotes que representaban el orden, la buena religión, y ellos le ofrecieron treinta dineros. No le hablaron del Dios de la gracia, ni de la libertad mesiánica, sino de treinta monedas. Tenían dinero suficiente para comprar al Cristo. Judas lo aceptó; pero luego, cuando empezó a ver mejor lo que había en el fondo, quiso volverse atrás, devolver el dinero... Entonces, los sacerdotes no le escucharon: ellos no necesitaban arrepentirse de nada; tenían otros problemas. Por otra parte, Judas no pudo acudir a Jesús, pues le estaban juzgando y le iban a condenar a muerte. Por eso, arrojó el dinero en el templo, convertido así en fábrica de muerte, y sin más salida humana, se ahorcó; no era capaz de ver morir a Jesús por su culpa (cf. Mt 27,3-10; Hch 1,18-19). Jesús no había muerto aún. Moriría por Judas, a favor de Judas y de todos, abriendo un camino de pascua donde incluso los traidores pueden ser reconciliados.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005, 325-370; 759-788; W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im Neue Testament*, ATANT 49, Zurich 1967; G. SCHWARTZ, *Jesus und Judas. Aramäische Untersuchungen zur Jesús-Judas. Überlieferung des Evangelien und Apostelgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart-Colonia-Maguncia 1988.

## JUDIT

En el comienzo de la historia de Israel se elevan, además de las matriarcas (Sara, Rebeca, Raquel), unas mujeres activas y emprendedoras (Rajab\*, Yael\*, Débora\*). También en los tiempos finales de la Biblia israelita aparecen otras como Ester\* y Judit. El autor de la historia de Judit, libro que no ha sido incluido en la Biblia hebrea, sino sólo en la edición griega de los LXX y en la traducciones católicas, vive en los tiempos de gran crisis político-religiosa de la nación (siglo II a.C.), que él interpreta como *lucha universal* de Nabucodonosor y Holofernes (el gran imperio) en contra todos los pueblos de la tierra, entre los cuales se encuentran los judíos. Por eso, este relato pone en juego la estabilidad y sentido de la historia entera y puede entenderse como una inversión (y confirmación) del relato de la creación (escatología y protología se vinculan), pues, en nombre de Dios, Judit decapita al monstruo del caos.

(1) *Judit, la mujer*. Parece que la obra de Dios va a pervertirse, triunfando en su lugar el rey perverso (Nabucodonosor) y su general Holofernes. Es como si el mundo entero amenazara ruina. En esta situación, allí donde los restantes países han cedido y todos los reinos de la tierra se han postrado ante el falso dios de la guerra y del imperio antidivino, se mantienen los judíos, pequeña comunidad de montañeses, representantes de la verdadera humanidad, portadores de una salvación distinta. Pero también ellos se encuentran a punto de rendirse. No se pueden defender en plano militar; deciden someterse al triunfador guerrero, con lo que esa sumisión implica de aceptación del dios perverso (idolatría política de Nabucodonosor, avalada por la fuerza militar de Holofernes). En esa circunstancia, cuando todo se encuentra perdido, emerge Judit, la judía, protagonista de esta novela (ficción utópica) de esperanza nacional (cf. Jdt 1-7). Ella será signo de gracia de Dios (de su existencia salvadora) para el pueblo elegido y, de una forma más extensa, para el conjunto de la humanidad (que podrá librarse de esa forma de Holofernes). Su figura tiene ciertas semejanzas con Yael\*. Pero Judit no puede ser una extranjera aliada,

sino que ha de ser auténtica judía, encarnación limpia del más limpio y antiguo pueblo de la alianza; por eso el texto empieza presentando su genealogía, a partir de Simeón\*, patriarca violento y vengador de la honra de su stirpe (Jdt 8,1; 9,2). Tampoco puede ser casada (su marido no le habría permitido actuar de forma independiente, arriesgando su honor), ni soltera o virgen no casada (seguiría sometida a su padre). Para hacer lo que hace, ella ha de ser viuda independiente y rica (8,2-3). Es, sin duda, viuda bella y deseable (sólo así puede atraer a Holofernes, guerrero hambriento de mujeres). Tiene que ser y es, al mismo tiempo, muy piadosa (8,4-8). Ésta es la situación ideal de una mujer independiente para el judaísmo naciente: una viuda rica, independiente y hermosa. No se cumple en ella la ley del levirato\* (cf. Dt 25,5-10); ningún hermano del difunto la requiere como esposa para sembrar recuerdo o descendencia. Ella tampoco busca nuevo matrimonio: por encima del marido y de los hijos quiere su propia independencia, poniéndola al servicio del pueblo israelita. La viudez es para ella un celibato activo, libertad para la seducción y la muerte (y también para la vida). Yael actuaba como independiente (recibía en su tienda a quien quisiera, sin contar con su marido, si lo hubiere). También Judit actúa con independencia, en nombre del pueblo israelita, atrayendo sexualmente y matando al perverso Holofernes.

(2) *Libro de Judit. La trama*. El libro de Judit es casi una trama de intrigas y aventura. Lo que en Yael era insinuación (al lector no se le cuenta su relación íntima con Sísara) se vuelve en Judit relato detallado de seducción mortal, sin que haya relaciones sexuales entre la judía y el pagano (Jdt 10-12). Es evidente que ella, buena israelita, pura en su comida, limpia en su cuerpo de viuda, no puede compartir la misma mesa de Holofernes, ni acostarse en su cama, porque se lo impide la misma ley sagrada de su pueblo. Pero le puede atraer, engañar, emborrachar y matar, en novela ejemplar donde los elementos dramáticos acentúan la moralidad judía de la heroína y destacan la torpeza funesta del adversario. De esa forma, en intriga vengadora, Judit mata y degüella en la intimidad de una tienda preparada para el



amor (de nuevo como Yael) al general opresor, mientras vigilan inútiles los guardas y duermen los soldados. De esa forma, ella aparece como nuevo David\* (que derrota y decapita a Goliat) y como verdadero Macabeo\* (Judas, que decapita a Nicanor, general perverso). Ella pertenece, según eso, al *arquetipo israelita*, como luchadora escatológica que derrota y corta la cabeza al representante del mal sobre la tierra. Realizada su tarea mortal, llevando en su zurrón la cabeza enemiga, sale de la tienda, con la excusa de cumplir sus ritos religiosos, atraviesa las líneas de frontera y entra en la ciudad judía, con el trofeo cortado de Holofernes (cf. Jdt 10-13). Donde han fallado los soldados (y sacerdotes) triunfa ella, encarnación femenina del pueblo israelita que recibe la ayuda de Dios y perdura a través de esta guerra supramilitar, venciendo con la ayuda de Dios a los enemigos del pueblo. Lógicamente, la victoria se traduce en canto, en palabra de bendición que entona Ozías, jefe de Betulia, que enaltece a Judit con palabras que anuncian las de Lc 1,42: «Bendita Judit entre todas las mujeres y bendito el Señor Dios» (Jdt 13,18). Dios y Judit se vinculan en una acción salvadora. Dios se ha manifestado como fuente de bendición por Judit. Ella es bendecida como mujer, pues como tal ha realizado su obra militar, poniendo al servicio de la victoria de Dios (del pueblo israelita) sus armas femeninas de seducción y engaño. Allí donde fracasan los ejércitos de Israel, allí donde magistrados y clérigos estaban a punto de rendirse, ha realizado ella su gesta, matando al enemigo del pueblo. Por eso es gloria de Jerusalén, honor de Israel, orgullo de nuestra raza (15,5), encarnación del pueblo israelita.

(3) *Judit, la oración al Dios de la venganza*. Es sólo una pobre mujer que tiene que enfrentarse al poder absoluto. No tiene más ayuda que Dios, a quien eleva su oración (Jdt 9,2-14), de la que escogemos algunos pasajes: «Señor Dios de mi padre Simeón a quien pusiste en su mano la espada, para vengar a los extranjeros que violaron la matriz de una virgen para mancharla. ¡Oh Dios, Dios mío, escucha también a esta viuda! Tú dispones lo de ahora y lo que va a venir... ¡Dios eterno...! Aquí están los asirios, crecidos en su fuerza,

orgullosos por sus caballos y jinetes, ufanos con el vigor de su infantería, confiados en sus escudos, lanzas, arcos y hondas; no reconocen que tú eres el Señor que pones fin a las guerras. Tu nombre es el Señor: destruye su poderío con tu fuerza, aplasta con tu cólera su dominio. Porque han decidido profanar tu santuario, manchar el tabernáculo, donde mora tu nombre glorioso, echar abajo con la espada los cuernos de tu altar. Aplasta por la seducción de mis labios al esclavo con el señor y al señor con su criado; quebranta su altivez por mano de una mujer... Sí, sí, oh Dios de mi padre y dueño de la heredad de Israel. Haz que mi palabra y engaño sean lesión y herida para aquellos que han tramado planes crueles contra tu alianza, tu Santa Morada, el monte Sión y la Casa que ocupan tus hijos. Haz que todo tu pueblo y todas las tribus conozcan y sepan que tú eres el único Dios, Dios de toda fuerza y poder, y que no hay nadie que proteja a la raza de Israel fuera de ti» (Jdt 9,2-14). (a) *El Dios de mi padre Simeón*. Judit podría acudir a otros testigos y ejemplos: Finés, con su acción de celoso al servicio del yahvismo, los hebreos cautivados en Egipto (cf. Nm 25,7-11 y a Ex 2,23). Pero su inspiración fundamental proviene de Gn 34, donde aparece Dina, mujer israelita, amenazada como ella, pero vengada por Simeón. Por eso, ella quiere ser un nuevo Simeón (su antepasado y patrono: cf. Jdt 8,1) y por eso pide la ayuda de Dios para engañar y destruir a los contrarios, como hizo su antepasado en otro tiempo: «Dos de los hijos de Jacob, Simeón y Leví, hermanos de Dina, tomaron cada uno su espada, y vinieron contra la ciudad, que estaba desprevenida, y mataron a todo varón. Y a Hamor y a Siquem su hijo los mataron a filo de espada; y tomaron a Dina de casa de Siquem, y se fueron» (Gn 34,25-26). El Dios de Simeón ayudará a Judit como Señor celoso que protege el honor de su pueblo (de Dina, del conjunto de Israel). (b) *El Dios de la venganza*. Los asirios, enemigos de Israel, son para Judit el ídolo supremo, signo del hombre que se eleva contra Dios y de esa forma oprime a los restantes hombres y mujeres, en este caso a los israelitas. Los asirios se colocan en el lugar de Dios y quieren destruir su santuario/tabernáculo/altar, tres

signos privilegiados de su Presencia en Israel. Pues bien, en contra de ellos se eleva el verdadero Dios de Sión, que es el Señor, *Kyrios* de la historia, el Dios vencedor de toda guerra santa. Al orar a ese Dios y realizar su obra (matar a Holofernes), Judit viene a presentarse como mediadora de su obra. Ella es la encarnación del pueblo judío: una mujer débil, una simple viuda (Jdt 9,9); pero cuenta con la protección de Dios y de esa forma, sin espada ni ejército, ha vencido a los enemigos de Dios, que son los opresores de su pueblo.

Cf. A. LACOQUE, *Subversives ou un Pentateuque de femmes*, Cerf, París 1992, 45-62; C. A. MOORE, *Judith*, Doubleday, Nueva York 1985; G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM, Londres 1981, 105-109; J. VÍLCHEZ, *Tobías y Judit*, Verbo Divino, Estella 2000.

## JUECES

Soldados carismáticos, a los que se llama *jueces* (*shophetim*), en el sentido de salvadores o liberadores. Así lo presenta la teología oficial del libro que lleva su nombre (Jueces). Este libro ha sido escrito con una tesis bien precisa (en la línea del deuteronomista): según pacto, Dios había concedido a los israelitas la tierra cananea, por medio de Josué; pero ellos pecaron, olvidando el pacto, y Dios les fue entregando a los enemigos, para hacerles sufrir (convertirse); pero después se compadecía de ellos, cuando clamaban afligidos, y les liberaba por medio de los *jueces* o salvadores (Jc 3,11-23). Conforme a la ideología posterior, estos jueces fueron hombres o mujeres (Débora\*) que no se dejaron seducir por el pecado (cf. Qoh 46,11), de manera que permanecieron fieles y pudieron liberar y guiar a los restantes israelitas. Pero, en contra de la misma ideología oficial del libro y de la alabanza posterior del Eclesiástico, los jueces que aparecen en este libro, con otros personajes vinculados (como la concubina\* del levita), ofrecen una galería de carismáticos militares, de héroes y antihéroes, de tipo muchas veces ambiguo, que definen el sentido de la historia israelita. En un sentido, ellos aparecen como portadores de una salvación (del espíritu\* de Dios). Pero, en otro sentido, ellos no son héroes ejemplares, conforme al significado moderno del término, ni tam-

poco semidioses, como aquellos que encontramos en otros pueblos del entorno, tanto en Grecia como en todo el Oriente antiguo, sino hombres irregulares, portadores frágiles de una presencia y acción de Dios que les desborda, personajes de conducta difícil de catalogar, propia de un tiempo en que cada uno hacía «lo que bien le parecía» (cf. Jc 16,6; 21,25). Los jueces son como un recuerdo del «caos» del principio de la historia israelita. Pero son un caos teológico: conforme a la visión israelita, los auténticos portadores de la victoria de Dios no son nunca unos héroes mundanos: no vencen por sí mismos, sino por la ayuda de Dios, en medio de un mundo que parece sin sentido; por eso, mirados desde una perspectiva religiosa y social, estos jueces (Barac\*, Débora\*, Jefté\*, Sansón\*) pueden aparecer muy ambiguos e imperfectos (a pesar de las declaraciones de Eclo 46,11-12, retomadas en Heb 11,2). Ellos no se pueden presentar como modelos de fe y/o de costumbres; no son ejemplo para el resto de los israelitas, a pesar de que Dios les ha escogido para realizar una determinada tarea. Ellos son, más bien, hombres de violencia, que expresan la dureza social y militar de la historia, tal como se recuerda en el principio de la vida israelita, en un tiempo en que no había rey en Israel ni orden social. El Dios de la Biblia no ha podido fundar la existencia de su pueblo sobre el valor o la grandeza de unos héroes guerreros ejemplares (como los que suelen existir en otros pueblos), sino sobre la fragilidad de unos hombres y mujeres que aparecen como portadores de una tarea que les desborda. En ese sentido, el libro de los *Jueces* ofrece una profunda desmitificación de la heroicidad militar y puede presentarse, al mismo tiempo, como espejo de la creatividad de muchas mujeres (Débora, Yael\*, la concubina\* del levita) que escribieron con su vida la primera página de la historia israelita.

Cf. M. ÁLVAREZ BARREDO, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces I-II*, Carthaginensia, Murcia 2000-2004; G. AUZOU, *La Fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, Fax, Madrid 1968; M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; M. NAVARRO, *Los libros de Josué, Jueces, Rut*, Ciudad Nueva, Madrid 1995.

## JUICIO 1. Visión general

(↗ *dualismo, apocalíptica, pecado, gracia, perdón*). Justicia y juicio son elementos esenciales de la Biblia hebrea. En ambos casos hay un elemento de «equilibrio» entre la acción de los hombres y la respuesta de Dios que «dará a cada uno según sus obras» (cf. Prov 24,12; Is 3,11; etc.). Pero en el juicio de Dios hay siempre algo que va más allá de las obras de los hombres: un plus de creatividad y misericordia\*. Por eso, los «jueces»\* de Israel, más que simples funcionarios de un derecho objetivo son salvadores. Con los apocalípticos se endurece la norma del juicio de Dios, como indicaremos. En este contexto ponemos de relieve el pecado de los ángeles, que han pervertido a los hombres, volviéndose merecedores de juicio y condena. En este mismo contexto se puede hablar de un juicio y condena de Dios que desborda los límites de la historia (a diferencia de los tiempos anteriores, donde todos los muertos se hundían en un tipo de *Sheol*\* indiferenciado), adquiriendo unos rasgos escatológicos. En ese contexto viene a destacarse el mensaje de «no juicio» de Jesús.

(1) *Henoc. Juicio y condena de los ángeles*. El mismo Dios confía a Henoc el encargo de dictar la sentencia contra los ángeles rebeldes, que le habían pedido que intercediera por ellos: «Ve y di a los Vivientes celestiales que te habían enviado a rogar por ellos: Vosotros deberíais haber rogado por los hombres, no los hombres por vosotros. ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, y habéis yacido con mujeres, cometiendo torpezas con las hijas de los hombres...? Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y pecederos. Por eso (a los hombres) les di mujeres, para que en ellas planten su semilla... Vosotros, por el contrario, erais al principio espirituales, vivos con vida eterna, inmortales por todas las generaciones del universo. Por eso no os di mujeres, pues los seres espirituales del cielo tienen en él su morada. Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella

tendrán su morada... Los espíritus de los gigantes, los *nefilim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar; nada de lo que comen les basta, ni cuando tienen sed quedan ahítos. Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos nacieron. Ahora pues, di a los Vigilantes...: En el cielo pues estabais y, aunque no se os habían revelado todos sus arcanos, conocíais un *misterio abominable* que habéis comunicado a las mujeres por la dureza de vuestro corazón, y con este misterio han multiplicado mujeres y hombres la maldad sobre la tierra. Por eso, no tendréis paz» (1 Hen 15,2-16,4). Ésta es la sentencia de un Dios jurista que dicta y razona su juicio sobre aquellos que han pervertido la tierra. Es la sentencia de un Dios racionalista que sabe distinguir la naturaleza de los ángeles (eternos, espirituales) y los hombres (temporales, sometidos al proceso de las generaciones). Es la sentencia de un Dios moralista, que define el pecado como poder de sangre, de manera que vincula la violencia sexual del varón, que quiere introducir su semen en el útero de sangre de la mujer, para engendrar en ella, con la violencia homicida, que es deseo de violar y derramar la sangre ajena. Es la sentencia de un Dios desmitificador que tiende a identificar a los *nefilim* o gigantes de los mitos antiguos (que en Gn 6,4 aparecen como hombres violentos, perversos) con los espíritus demoníacos que pueblan (invaden, perturban) esta tierra. Éste es un Dios que actúa como juez más poderoso (no más tierno o misericordioso) que los jueces humanos y así condena sin posible gracia (por puro talión) a los Vigilantes y deja abierto el tema ulterior sobre la suerte de los hombres, aunque parece que tiende a condenar a todos los que no forman parte del grupo apocalíptico.

(2) *Daniel. (1) Juicio de Dios y venida del Hijo del Hombre* (Dn 7). Las imágenes que más han influido en la visión cristiana del juicio final están tomadas del libro de Daniel. Sus capítulos más apocalípticos (Dn 7-12), escritos entre el 167 y 164 a.C., en tiempos de gran crisis judía, expresan la más fuerte condena de los poderes del mundo, a los que sólo Dios puede vencer en un despliegue de fuerza que tiene dos momen-

tos fundamentales: la venida del Hijo del Hombre y la división final. Estrictamente hablando, el Hijo del Hombre no es juez, pero su venida se encuentra vinculada con el juicio. «Estaba mirando en mi visión nocturna y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el Gran Océano; y cuatro bestias gigantes salieron del mar... Seguía mirando y vi que colocaron unos tronos y un *Anciano de Días* se sentó. Su vestido era blanco como la nieve, el cabello de su cabeza como lana blanquísima. Su Trono era llamas de fuego, sus ruedas fuego abrasador. Un río de fuego corría y salía por delante de él; miles de millares le servían, miradas de miríadas estaban ante él. El Tribunal tomó asiento y se abrieron los libros... Yo seguí mirando, en mi visión nocturna, y he aquí un como Hijo del Hombre viniendo en las nubes del cielo, llegó hasta el Anciano de Días y se acercó a su presencia. Y a él se le dijo dominio y gloria y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su dominio será dominio eterno, no cesará, su reino no será destruido» (Dn 7,2-14). Frente a la historia perversa, representada por las cuatro bestias, que son los imperios destructores, emerge el Anciano de Días, que es el Dios de la justicia. Éste es el Dios que viene para sentarse en el trono y juzgar a los imperios. Se abre la sesión suprema del Supremo Tribunal; se abren los libros; no hay guerra, ni violencia militar; todo se realiza conforme a los esquemas forenses de aquel tiempo. Antes, dominaba sobre el mundo la irracionalidad de la violencia. Ahora se expresa la justicia de Dios, conforme a la más honda ley de un Libro donde están escritas las acciones de los hombres. El texto no detalla los pormenores del juicio. Simplemente afirma que se cumple la justicia. Sólo después aparece el «como Hijo del Hombre», la nueva humanidad que surge tras el juicio; se puede suponer que se trata de un juicio en medio de la historia, como punto de partida del reino mesiánico de Dios que se establece en esta misma tierra.

(3) *Daniel*. (2) *Resurrección para el juicio* (Dn 12). Este nuevo pasaje ofrece la visión del juicio del fin de la historia: «En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está de parte de los hijos de tu pueblo; y será tiempo de angustia, cual nunca fue desde que hubo

gente hasta entonces; pero en aquel tiempo será libertado tu pueblo, todos los que se hallen escritos en el Libro. Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua. Los sabios resplandecerán como el resplandor del firmamento; y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas en perpetua eternidad» (Dn 12,1-3). Aquí se añaden algunos datos que han tenido un enorme influjo en la visión judía y cristiana del juicio de Dios, con la figura de Miguel, defensor de los sabios y justos de Israel, cuya venida se relaciona con la apertura de los libros donde está escrita la sentencia. La tradición cristiana posterior suele presentarle a veces con la espada, destruyendo a los perversos: otras veces le representa con la balanza, pesando las obras de los hombres. Pero el texto no alude expresamente a la espada ni a la balanza, sino al Libro. Estamos ante un juicio simétrico, que ha tenido mucho influjo en la visión del cielo y del infierno\*, de la salvación y condena de los hombres. Todavía no es un juicio universal, sino un juicio de «muchos», vinculado a las vicisitudes de los grupos israelitas que están vinculados al libro de Daniel. Pero es evidente que en esa línea se podrá llegar a la visión de un juicio universal, como el de Mt 25,31-46.

(4) *Jesús*: «No juzguéis y no seréis juzgados» (Mt 7,1; Lc 6,37). Uno de los elementos fundamentales del mensaje de Jesús ha sido la superación del juicio. A su juicio, el conflicto de la vida no se resuelve en clave de acción y reacción, con el juicio y castigo de los culpables, sino por amor, en gratuidad activa y creadora. Esta palabra ha sido situada y reelaborada por Mateo y Lucas en su propio contexto del Sermón\* de la Montaña (o de la llanura). Ella puede y debe entenderse como centro del mensaje de Jesús. (a) *Es una afirmación formal*. No traza objetivos concretos, ni fija casos en los que debe aplicarse, sino que ha de cumplirse de un modo general, en todas las circunstancias de la vida. Ésta es una sentencia «formal» que sólo puede entenderse desde la gracia de Dios y la invitación de amar al enemigo (como supone el contexto de Lucas). Ella está al servicio de una afirmación creadora que podría interpretarse así: «Daos mutuamente, dad gratuita-

mente aquello que gratuitamente habéis recibido» (cf. Mt 10,8). (b) *Es una revelación negativa*, lo mismo que la palabra de Gn 2,17: «no comerás». Pero ambas palabras sólo se entienden y se cumplen en la medida en que abren un camino de vida positiva. Ambos casos nos sitúan ante un límite humano de la vida (es decir, ante la gracia de Dios) y nos recuerdan que no podemos dominar la realidad (juzgar sobre ella) porque hemos brotado de un Dios que nos ha dado la vida como gracia y quiere que nos mantengamos como gracia, marcándonos una frontera positiva, que son los otros, a los que debemos amar y no «comer» (es decir, «no juzgar»). (c) *Es una revelación originaria*, que nos lleva hasta el principio de la creación, como si estuviéramos de nuevo ante los árboles del paraíso (Gn 2-3), para asumir y desarrollar la obra de Dios. Esta formulación ha radicalizado el esquema de pacto que resulta normal en Israel y, superando el nivel donde la ley y la alianza se expresan como exigencia de reciprocidad (en el ámbito de juicio), nos lleva más allá de la división del bien/mal, hasta el lugar en el que Dios viene a mostrarse como fundamento universal de vida. Sólo un hombre con clara conciencia mesiánica, asumiendo y desbordando al mismo tiempo la herencia religiosa de su pueblo, en clave de gracia y no de ley, ha podido formular una palabra como ésta, superando la reciprocidad legal, para hacer así posible una reciprocidad universal de amor entre los hombres. (d) *Es una revelación creadora y escatológica*, como el mismo texto ha formulado: «No juzguéis para que no seáis juzgados». Jesús ha roto el esquema judicial que sigue influyendo todavía en Juan\* Bautista, de manera que no apela al hacha-bieldo-huracán que divide y destruye a los perversos (cf. Mt 3,12), sino al amor de Dios que les ofrece gratuitamente vida. Por eso, el «no juzguéis» resulta inseparable del «no seréis juzgados». La revelación de un Dios que no es juez transforma los presupuestos del judaísmo ambiental (y de toda religión entendida como ley) y nos invita a concebir la realidad de un modo creador, en dimensión de gracia, como supone el Padrenuestro: «perdónanos como perdonamos» (Mt 6,12).

(5) *No juzguéis: más allá de la razón discursiva y de la justicia equitativa*. Es-

ta palabra (¡no juzguéis!) no puede probarse, pero puede y debe razonarse, como supone Lc 6,38 y Mt 7,2 al afirmar: «con el juicio con que juzguéis seréis juzgados». Estamos ante la revelación suprema: el juicio no es un elemento originario de la creación, no proviene de Dios, sino que surge y se despliega allí donde nosotros lo formulamos y aplicamos. Esta revelación (no juzguéis) no tiene por tanto un carácter legal, en la línea de los imperativos, sino que aparece como expresión de creatividad originaria que nos conduce hasta el corazón de Dios, de manera que ya no podemos decir, en actitud de proyección o revancha teológica: «no juzguéis porque eso lo hace Dios» (porque el juicio pertenece sólo a Dios; cf. 1 Cor 4,5; Rom 11,19). Es evidente que el Dios del Sermón de la Montaña no juzga y que los hombres deben imitarle superando el juicio desde la gracia. Por eso, esta palabra constituye una revelación teológica y antropológica. En un tipo de religión apocalíptica\*, el juicio parecía un elemento esencial de la experiencia sagrada, de manera que Dios aparecía como Juez que impone y restablece el orden final sobre la violencia y opresión de los sistemas sociales. En esa línea, muchos apocalípticos decían que los hombres no pueden juzgar, porque el juicio es un atributo exclusivo de Dios, que lo ejercerá cuando se revele plenamente. Pues bien, el Dios de Jesús ha superado ese nivel de juicio: Dios es Padre-Madre que ama de manera intensa y creadora a los hombres, a quienes pide que no juzguen porque él tampoco juzga. Por eso, los que han acogido el don del Reino saben que no deben juzgar, conforme a una palabra radical de Jesús, que puede entenderse en el nivel de la teología y la antropología. (a) *Teología*. Los hombres no pueden juzgar porque Dios es principio de vida (es creador y juez legal del mundo). No aparece en clave vengadora, para imponer su justicia última, ni es un poder mundano más grande o perfecto que los otros. Por eso no tiene que apelar a la venganza final para imponer su orden sobre un mundo desordenado, pues es Padre que alumbró con el sol de su amor a justos y pecadores (cf. Mt 5,45), ofreciendo a todos un principio y camino de existencia. Dios es amor y por eso le pedimos que perdone nuestras deudas (Mt 6,12),

que no venga ya a exigirnos aquello que nosotros le debemos. El Dios de perdón (que ha renunciado a juzgar a los hombres) no quiere olvidar los problemas del mundo y así desentenderse (como han supuesto los deístas). Al contrario, él renuncia al juicio (perdona) porque es pura fuente de amor: quiere crear una alianza universal de Reino, en gratuidad total, desbordando las alianzas precedentes, que seguían funcionando por talión. Por eso, no juzgar implica amar intensamente, entregarse por aquellos a quienes se perdona, para que así tengan vida. (b) *Antropología*. El texto dice: no juzguéis y no seréis juzgados. Eso significa que el juicio que proyectamos sobre el fin de la historia no es una creación de Dios, sino resultado de nuestra propia violencia y nuestro miedo. El mismo Dios de la gracia-perdón nos ha dado libertad y ha puesto la vida en nuestras manos, para que así podamos ser en libertad aquello que queramos, abriéndonos por gracia hacia la Vida radical y dándonos la vida unos a otros. Pero nosotros podemos preferir la muerte, imponiendo nuestro juicio. Por eso, cuando dice «y no seréis juzgados», Jesús nos muestra el riesgo de un juicio que, aplicado a los demás, se vuelve como un boomerang en contra de quienes lo realizan. Nosotros mismos vamos suscitando el juicio (cf. Mt 5,38), sobre una historia que Dios quiere ir realizando como gracia. Nosotros mismos llamamos a los poderes del mal con nuestras malas acciones y palabras, que se vuelven principio de muerte y no de vida.

(6) *Conclusión. Vida más allá del juicio*. Jesús pide a Dios diciendo «perdona nuestras deudas, como perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12), mostrando así que su perdón va unido al nuestro, su gracia a nuestra gracia. Dice, por un lado, que el Reino es don (y nos precede) y, por otro, lo vincula a nuestro mismo perdón. Dios se ha hecho gracia en nuestra vida, para que podamos vivir en gratuidad, dándonos el conocimiento de la vida que nos permite superar la muerte. De esa forma podremos ser imitadores de Dios y perfectos (cf. Mt 5,48), pues ha llegado el tiempo de su manifestación, para que superemos el plano de la ley (talión) y respondamos con amor a quienes odian (enemigos) y con buenas obras a las malas (a quienes nos odian; cf. Lc

6,27ss). En ese amor gratuito y creador, más fuerte (y eficaz) que la opresión y violencia del sistema, culmina la inversión humana y se expresa la Sabiduría del Reino, es decir, el Conocimiento de la vida, ofreciéndonos la certeza de que el bien tiene sentido y de que el juicio puede superarse porque es ya tiempo de gracia. Un tipo de judaísmo suponía que el Reino aún no ha llegado, de manera que no puede haber perdón, pues seguimos en un mundo de violencia y debemos resistir al mal y proteger por ley a quienes deben protegerse, respondiendo incluso con violencia a la violencia. En contra de eso, Jesús tiene la certeza de que el Reino ha llegado y que la gracia de Dios puede ofrecerse, por encima de la ley, a todos los humanos; éste es el fondo y sentido de su Sabiduría, que es Palabra creadora, Vida que vence a la muerte, esperanza de resurrección.

Cf. J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; E. NARDONI, *Los que buscan la justicia*, Verbo Divino, Estella 1978; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; M. REISER, *Jesus and Judgment. The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Fortress, Mineápolis 1997; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322; J. THEISOHN, *Der auserwählte Richter*, SUNT, Gotinga 1975.

## JUICIO 2. Mateo 25,31-46

( $\lambda$  *ovejas y cabras, fuego, exclusión, pobres, hermanos*). La novedad del Evangelio cristiano está en la superación del juicio\*, no por desinterés o fatalismo, sino por misericordia creadora; no por abandono de las víctimas, sino por exigencia de una justicia más alta, por la que el mismo Dios se identifica con los expulsados de la historia. El Nuevo Testamento sabe que Dios es salvador, más que juez; pero no ha podido suprimir el tema del juicio, sino que ha hecho algo más profundo: lo ha introducido en la visión de Jesús como Hijo del Hombre encarnado en los pobres. Así lo ratifica Mt 25,31-46: «Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria y todos los ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria; y todas las naciones serán reunidas delante de él. Él separará a los unos de los otros, como cuando el pastor separa las

ovejas de los cabritos; y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los de su derecha: ¡Venid, benditos de mi Padre! Heredad el Reino que ha sido preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recibisteis; estuve desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; estuve en la cárcel, y vinisteis a mí» (Mt 25,31-36). El texto continúa, siguiendo un esquema simétrico, y presentando después a los de la izquierda, que no han dado de comer, ni de beber, etc. Éstos son sus elementos básicos.

(1) *Presentación. Juicio del Hijo del Hombre.* Mt 25,31-46 ha situado el tema en un contexto de juicio final, que el mismo Jesús proclamará cuando acaben los tiempos. Como es normal, diversos elementos y normas de ese juicio pueden encontrarse en otros pueblos y culturas (en Israel y Mesopotamia, Egipto y China...), que también se han preocupado por los excluidos de la sociedad y han buscado la justicia. Muchos pueblos han «soñado» (buscado) la liberación final, queriendo superar las estructuras de violencia de a tierra. Pero ninguno (que sepamos) ha llevado hasta este límite mesiánico (cristiano) la experiencia y exigencia de comunicación y gratuidad que aquí encontramos. En este contexto podemos distinguir dos líneas. (a) Lc 4,18-30 puede aparecer como programa de *mesianismo activo*, interpretando el mensaje de Jesús como principio de liberación, un mensaje que ha sido rechazado por sus paisanos nazarenos. (b) Mt 25,31-46 empieza ofreciendo, sin embargo, un *mesianismo receptivo*: mira la historia desde la meta del juicio final e interpreta a Jesús como Mesías que ha tomado sobre sí el dolor de los hombres. Desde ahí entiende la acción liberadora como gesto de asistencia (visita y servicio) hacia aquellos que se encuentran oprimidos. Se reúnen ante el Hijo del Humano todos los pueblos de la tierra, culmina el juicio de la historia y se descubre, por Jesús, la verdad de lo que ha sido: lo que Dios ha realizado, lo que han hecho o padecido los humanos. Desde esa base se entienden las necesidades del hombre y el «juicio» del enviado de Dios, que consiste en identificarse con los necesita-

dos de la historia, suscitando un movimiento de solidaridad creadora.

(2) *Necesidades humanas: del hambre a la cárcel.* Leído en perspectiva social, Mt 25,31-46 sintetiza las necesidades de la humanidad en tres niveles: material (hambre y sed), social (exilio y desnudez), total (enfermedad y cárcel). No existe, que sepamos, ningún texto judío o pagano (egipcio, mesopotamio, chino...) que recoja de ese modo todos los males de la historia, aunque esos males, lo mismo que la necesidad de ayudar a quienes los padecen, son un tema corriente en las mejores éticas de la antigüedad. El texto no discute el origen o razón de esos males. Supone que están ahí y busca una forma de solucionarlos, no en clave de ley, sino de más alta gratuidad. Frente al posible riesgo del intimismo religioso (cf. budismo), del refugio en la contemplación divina (hinduismo) o de la aceptación de un destino más o menos trágico (taoísmo, pensamiento griego), Mt 25,31-46 pone de relieve la exigencia concreta y activa de ayudar a los necesitados.

(3) *Dolores mesiánicos: el sufrimiento del Hijo del Hombre.* Jesús, Mesías de Dios, no es un superhombre que libera a los humanos desde arriba. Por el contrario, él asume como propios los dolores de la historia, incluyendo en su yo necesitado (muerto por los otros) los sufrimientos de todos los hombres. Sin esta revelación de la gracia de Dios que asume el dolor de la historia no existe Evangelio, ni se puede hablar de un «juicio de Dios». Otras religiones han podido hablar en general de un sufrimiento divino; los israelitas han profundizado en ese tema. Pero sólo el cristianismo, con su experiencia concreta de encarnación personal de Dios, puede hablar en estos términos. Jesús, Hijo de Dios, ha hecho suyos, en su vida concreta y en su pascua, todos los sufrimientos de la historia humana y de esa forma se define a sí mismo diciendo: ¡tuve hambre, estuve encarcelado! No ha venido a juzgar a los hombres, sino a compartir su camino de vida y sufrimiento.

(4) *Servicio, acogida, episcopado.* Los dolores mesiánicos se identificaban con los sufrimientos normales de la historia humana: hambre y sed, exilio y desnudez, enfermedad y cárcel. Lógicamente, las obras de ayuda serán

la inversión de esos dolores: dar de comer y beber, acoger y vestir, visitar y acudir al lugar de la opresión. Significativamente, los condenados las definen y unifican como obras de servicio: «¿cuándo te vimos... y no te servimos?» (25,44). Esas obras de ayuda no son, por tanto, un gesto de caridad intimista que se añaden a las obligaciones normales de la vida, sino la obligación o tarea (= diaconía) mesiánica primera, donde se fundan y reciben su sentido las restantes. Todas esas obras (de alimentación y acogida de los exiliados) culminan en la visita, entendida como episcopado, es decir, como cuidado de los enfermos y encarcelados de la historia humana. Por eso dice el Cristo juez a los de su izquierda: ¡estaba enfermo o en la cárcel y no cuidasteis de mí! (25,43). Cuidar se dice *episkopein*, que es la tarea primera de aquellos a quienes la Iglesia posterior llamará cuidadores u obispos de los necesitados. No se trata, por tanto, de juzgar a los necesitados, sino de ayudarles a vivir.

(5) *Salvación final: Venid, benditos de mi Padre.* Ciertamente, Cristo está presente en los que sufren y, al mismo tiempo, pide a los hombres que le ayuden (que sirvan a los necesitados). Pero la salvación mesiánica culmina sólo al fin del tiempo. A partir de ella se plantea la acción liberadora o, quizá mejor, comunicativa en favor de los expulsados del conjunto social (hambrientos, exiliados, enfermos, encarcelados). Esa acción no se ejerce en plano de antítesis violenta (lucha entre pobres y ricos, libres y encarcelados), sino de solidaridad creadora. Éste es el «juicio del Hijo del Hombre»: que todos los hombres se ayuden a vivir entre sí. De esa forma, el texto identifica el reino de Dios con el amor gratuito (supralegal) que se dirige hacia los necesitados, trazando un camino de servicio que empieza en el hambre (dar de comer) y culmina en la ayuda a los presos (visitar a los encarcelados). La ley social, vinculada al juicio, deja al hombre dentro de la conflictividad de la historia; la gracia de Cristo le abre a la comunicación total, que culmina en la resurrección final, en la llamada del Hijo del Hombre a los salvados: ¡Venid, benditos de mi Padre!».

(6). *Simetría o antítesis judicial: Venid, apartaos.* El texto se encuentra

construido en forma de antagonismo simétrico entre ovejas y cabras, derecha a izquierda, servicio y no servicio, vida y castigo eterno, situándose así en un plano legal, que es coherente con una parte muy significativa del mensaje israelita y de la Iglesia primitiva. De esa forma opone al fin cielo e infierno, de manera que parece justificar también la división entre buenos y malos (merecedores de premio y de cárcel) dentro del mundo. Pero mirando mejor las cosas, desde la unidad del Evangelio, tal como ha sido recogido y culminado por Mateo (en Mt 28,16-20), Jesús ha superado esa simetría judicial, abriendo un camino que tiende, de manera paradójica y privilegiada, hacia la salvación de todos. Las dos partes de la escena (derecha e izquierda) forman un tablero simbólico, como una indicación pedagógica y parenética (tomada de la historia de las religiones y culturas del entorno), para que en su fondo se destaque mejor lo inaudito: la gracia de Jesús, Hijo de Hombre, que rompe todas las simetrías y supera todas las antítesis, haciéndose presente en los más pobres, en los hambrientos y rechazados del mundo. Eso significa que Jesús no juzga desde fuera, como un juez racional, que se sitúa por encima de opresores y víctimas, sino identificándose con las víctimas de la historia humana, para abrir desde ellas un camino de salvación, que puede y debe ofrecerse a todos.

(7) *Más allá de la simetría. El juicio donde se supera todo juicio.* Éste es el juicio donde, paradójicamente, asumiendo en un nivel la dialéctica judicial (Venid, benditos... Apartaos de mí, malditos), se supera ese nivel desde los más pobres, es decir, desde los rechazados de la sociedad. El Dios de Jesús no ha venido a juzgar a los hombres, sino a encarnarse en ellos, iniciando desde los más pobres un camino de solidaridad que se abre, misteriosamente, a todos. Éste es el Dios del Jesús que ha dicho «no juzguéis» y que, por tanto, no puede venir a juzgar, sino a ofrecer a todos un camino de salvación. Por eso, desbordando el nivel de simetría o antítesis, debemos recordar que sólo existe un camino de Dios, un camino mesiánico de gracia. De esa manera, utilizando una terminología judicial, fundada en la ley israelita (cf. Dt 30,15), que se expresa en los apoca-



límpicos (cf. Dn 12,1-3), el Dios de Jesús en Mt 25,31-46 ha superado toda norma y principio de juicio. Éste es el Dios que se identifica con la vida que él ofrece a todos los que le escuchan y acogen. Éste es su único camino. El otro no es camino, sino muerte. Según eso, la formulación antitética (en forma de pura simetría entre derecha e izquierda, ovejas y cabras) forma parte de un primer nivel de lectura moralista del pasaje. Pero el Dios de Mt 25,31-46, mirado desde el fondo del evangelio de Mateo, no es un observador, ni juez moral, sino que está implicado en la trama de la historia, como gracia liberadora y como vida; es el Dios del Sermón de la Montaña que hace llover sobre justos y pecadores y que ama a todos (cf. Mt 5,43-48).

Cf. S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, EDB, Bolonia 1994; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984.

### JUICIO 3. Juicio no judicial

El juicio constituye una forma de racionalidad o equivalencia que se expresa en el plano del conocimiento (argumentación que lleva a unos resultados) y de la acción (las obras de los hombres reciben su sanción correspondiente). Más aún, conforme a una visión muy extendida, las religiones de origen bíblico son religiones judiciales, que amenazan a los hombres con la condena, poniéndoles ante la urgencia de una conversión que parece vengativa. Pero, mirando las cosas mejor, descubrimos que las religiones bíblicas plantean con toda fuerza el tema del juicio, pero con el fin de superarlo. Por eso decimos que, en sentido estricto, la Biblia es el libro de un juicio no judicial, como empezaremos mostrando al evocar el sentido de un libro que suele tomarse como vengativo y judicial, el Apocalipsis.

(1) *Un ejemplo. El Apocalipsis.* En sentido estricto, el Apocalipsis no es libro de juicio, sino de gracia de Dios, y por eso no tiene dos finales simétricos, uno de condena de los injustos y otro de salvación de los justos (como muestran en sentido externo Dn 12,1-3 y Mt 25,31-46), sino un solo final: la salvación de los hombres en Cristo, es decir, en las bodas del Cordero. De todas ma-

neras, en un primer nivel, el Apocalipsis ofrece un amplio abanico de términos judiciales. (a) Juzgar es *vengar* a los asesinados, haciendo justicia. Así piden las víctimas, mientras esperan bajo el altar (6,10; cf. 11,18). (b) Hay un *juicio histórico* (*krima*) de la Prostituta (17,1), que Juan presenta de forma solemne (Ap 17,1-19,8). Juicio significa aquí básicamente destrucción, en tonos que parecen de gozo en la venganza (18,20). Lo realiza Dios (18,8,20; 19,2), no de un modo directo, por sí mismo, sino por las bestias y reyes que destruyen a la Prostituta, en una especie de talión (autodestrucción) histórica (cf. 18,10). (c) Hay un *juicio escatológico* de Bestias y Reyes del mundo, realizado a través de la guerra, conforme a la visión tradicional israelita: juzgar es vencer y destruir a los destructores; no se emplean libros para ello, no hay diálogo previo, sino espada justiciera del Cristo que juzga venciendo a los perversos (19,11). (d) Hay un juicio que realizan los mismos que han sido *degollados a causa de Cristo*: ellos se sientan sobre tronos y reinan y juzgan (establecen la justicia de Jesús) por mil años en el mundo (20,4). (e) Hay un juicio final de tipo *forense*, realizado conforme a los libros de la conducta de cada uno, según la tradición israelita (cf. 14,7) y que se aplica por igual, sin excepción alguna, a todos los humanos (Bestias y Prostituta no lo son), como sabe 20,11-14. Pero en el fondo de todo ese despliegue de juicios, el Apocalipsis ofrece el testimonio de un suprajudio, que está más allá de todo juicio, que no depende de libros (*biblia*) que marcan la conducta de los hombres (Ap 20,12), sino sólo del libro (*biblion*) de la Vida del Cordero (20,12; cf. 17,18). Eso significa que, en último término, más allá de todo juicio, la meta de la obra de Dios es el despliegue de la gracia. Estamos, por tanto, ante un juicio que termina siendo no juicio.

(2) *Un esquema básico. Las religiones bíblicas.* En un primer nivel, la Biblia concibe a Dios como Juez (cf. Sal 7,1; 50,6; 75,7). Lógicamente, las tres religiones bíblicas (judaísmo, cristianismo, islam) confiesan que Dios realiza y despliega su justicia sobre el mundo, aunque a veces resulte difícil descubrirla, y las tres añaden que al final se elevará la verdad de Dios, sobre

la injusticia actual del mundo y de la historia, a través de un juicio en el que Dios retribuye a cada uno conforme a sus obras. (a) *Ése es un juicio final*, escena conclusiva del drama de la historia. No hay según estas religiones un eterno retorno, giro indiferente de los mundos y las generaciones. La existencia es un camino, un proceso, y al final vendrá el gran juicio: ha creado Dios mundo e historia; Dios desvelará al fin su sentido, a través de un juicio irreversible; terminará el camino, cesará la historia, las cosas no podrán luego cambiar. (b) *Es juicio universal*, es decir, abierto a todos los hombres, sin que exista en principio distinción de raza o de pueblo. Toda la historia, la humanidad entera, se condensa en el final. Por eso, el juicio será como una *visión de conjunto* de todo lo que ha sucedido en el camino de los hombres, de manera que el juicio de Dios se expresará en las mismas relaciones humanas: los mismos hombres descubrirán lo que ha sido la trama de su historia, podrán verse claramente unos a otros. (c) *Es juicio también particular*, es decir, dirigido a cada individuo, que aparece así como responsable de sus propios actos, agente y gestor de su propia vida. Eso significa que cada hombre está dotado de una racionalidad propia, de tal manera que no se puede esconder o refugiar en responsabilidades puramente grupales. Sobre esa base común, pueden variar las actitudes no sólo entre los tres grupos religiosos, sino también en el interior de cada uno de ellos: no todos los musulmanes han pensado lo mismo sobre el juicio, ni todos los judíos o cristianos. (d) *El juicio puede convertirse en expresión de una proyección humana*: los creyentes proyectan hacia el final de la historia los problemas de una humanidad dividida, injusta, pidiendo a Dios que los resuelva. En esa línea, algunos han podido hablar del juicio final como expresión del resentimiento de los derrotados de este mundo, que sueñan y desean la llegada de la gran sanción de Dios que castigue a los malvados. Ese esquema puede tener ciertos elementos de verdad. Pero, mirado desde los principios de la religión bíblica, el juicio evoca ante todo la misericordia y justicia de Dios que quiere culminar con su amor la historia tantas veces fracasada de los hombres. Teniendo eso en cuen-

ta, podemos y debemos añadir que en el juicio se han mezclado poderosamente las visiones de judíos, cristianos y musulmanes, de tal forma que unos y otros han proyectado sobre el final de la obra de Dios sus terrores y esperanzas, sus miedos y deseos.

(3) *Una experiencia de fondo: Dios habita más allá del juicio*. Volvemos de esa forma al tema del Apocalipsis, descubriendo que en el fondo de la imagen del juicio viene a expresarse un Dios que está más allá del juicio, de un Dios que es vida infinita para todos los hombres. (a) *El judaísmo ha podido interpretar el juicio en clave de talión*, dentro de la perspectiva de una alianza en la que Dios y el hombre aparecen como seres capaces de dialogar entre sí. Leído en esta línea, el juicio es la expresión de la moralidad radical del ser humano, es decir, de su capacidad de responder a Dios. Ciertamente, algunos judíos han podido caer en la doctrina de las dos pesas y medidas: Dios les trata a ellos de un modo especial (con misericordia infinita) mientras proyecta sobre los infieles todo el peso de su ira destructora (sabático\*, esclavitud\*). Pero la mayor parte de los judíos han pensado y siguen pensando que Dios será imparcial con todos, de manera que no habrá diferencias en su forma de tratar a los hombres. Más aún, el más hondo judaísmo mesiánico y místico, tal como se expresa, por ejemplo en la *Cábala\**, sabe que en el fondo de la realidad sólo existe Dios y que Dios es salvación para todos los vivientes, como ha evocado en tiempos recientes M. Buber. (b) *Los cristianos tienden a interpretar el juicio en forma salvadora*, superando de esa forma una actitud de talión o equivalencia entre las acciones de los hombres y su sanción. En esa perspectiva ha de entenderse Mt 7,1: «no juzguéis y no seréis juzgados...». Dios no ha enviado a su Hijo a juzgar al mundo en el sentido forense (es decir, a dar a cada uno según sus obras, en clave de talión), sino a salvar el mundo. Por eso, cuando el Credo dice que Jesús vendrá a juzgar a vivos y muertos hay que entender ese juicio de forma salvadora, conforme al sentido que juzgar tiene a veces en la misma Biblia hebrea (cf. jueces\*). A pesar de eso, algunos cristianos han podido olvidar y han olvidado muchas veces el carácter gratificante del juicio salvador de Dios en Jesús, cayendo en actitudes de revanchismo divino (Dios

quiere vengarse de los malos) o de pura indiferencia (Dios quiere salvar a todos de tal forma que da lo mismo lo que cada uno haya sido). (c) *Los musulmanes han entendido el juicio en clave de poderío divino*, de tal forma que parece que, al fin, las obras de los hombres casi no interesan, porque lo que importa es la misma acción de Dios, su imposición soberana. Dios ha permitido que las cosas sigan como están, ha dejado que los hombres sean pecadores... pero al final se mostrará con toda fuerza, para restablecer el orden, para imponer su sumisión sobre todas las cosas. Por eso, en un momento determinado, en algunos círculos musulmanes, el juicio ha podido aparecer como un acto irracional de poderío de Dios; por eso pueden destacarse los terrores de los condenados. Más aún, algunos musulmanes han acentuado la severidad del Dios que impone su poder sobre la tierra. Pero, en el fondo, la inmensa mayoría de los musulmanes creen, quizá por compensación, frente a la dureza de este mundo, que al final de todo habrá una especie de restitución universal y salvadora: Dios encontrará la forma de perdonar a los hombres de tal manera que se salvarán todos ellos, sin excepción ninguna. Sólo quedará Dios, Dios que es todo en todos.

Cf. M. BUBER, *Yo y tú*, Galatea, Buenos Aires 1956; S. H. NASR, *Vida y pensamiento en el Islam*, Herder, Barcelona 1985; F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997; A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986; *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003.

## JUSTICIA 1. Libro de la Sabiduría

(↗ *juicio, siervo de Yahvé, chivo expiatorio, asesinato*). La justicia (*sedaqá, dykaïosynē*) está en el centro del mensaje de la Biblia y ofrece, quizá, su mayor aportación humana y religiosa. Ella no puede confundirse con la simple justicia moral (propia de las virtudes cardinales), entendida de manera filosófica o judicial (en el Derecho Romano), sino que es ante todo la justicia salvadora de Dios.

(1) *Dos sentidos básicos*. He comenzado distinguiendo la justicia bíblica de la justicia filosófico-judicial. Pero debo matizar mejor esa diferencia. (a)

*Plano judicial*. Ciertamente, en un nivel, la justicia bíblica puede y debe compararse con la justicia de casi todas las culturas de la tierra, que han buscado un equilibrio de talión\* entre la acción y la sanción, para fundar de esa manera el orden de la vida sobre el mundo. En ese sentido, la justicia expresa también un orden de Dios, que busca la igualdad y dignidad entre los hombres; por eso, la injusticia y el asesinato\* son pecado, como sabe el conjunto de la Biblia, desde Gn 4 (muerte de Abel), pasando por la opresión de los vigilantes (*1 Henoc\**), hasta culminar en el gran retablo de la injusticia universal que Pablo ha condenado en Rom 1,18-32. (b) *Justicia y orden suprajudicial*. Pero, en otro sentido, la justicia entendida como pura igualdad no basta por sí misma: ni responde al misterio de Dios ni sirve para superar la violencia de la historia humana. Por eso, la justicia de Dios en el Antiguo Testamento se entiende básicamente como acción salvadora: Dios no es un simple juez que aguarda desde fuera, mirando lo que hacen los hombres para luego sancionarles, sino que es justo realizando su justicia, es decir, ofreciendo a los hombres y mujeres un camino de salvación.

(2) *Contrapunto cristiano*. Jesús se sitúa en la línea anterior, cuando apela a la justicia entendida como gracia\* (perdón y no violencia, amor al enemigo). Ésta es la justicia más alta de la que habla Mt 5,20 (¡si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos...!), ésa es la justicia entendida como justificación del pecador, que está en el fondo de todo el mensaje de Pablo, empeñado en superar el nivel de la pura justicia de las obras, como muestra Rom 1,18-32. Si la justicia de Dios se desplegara y cumpliera simplemente conforme a los principios de la ley, siguiendo el equilibrio del talión, no podría haber surgido el pueblo de Israel, ni tampoco el cristianismo, de manera que Jesús hubiera muerto en vano (cf. Gal 2,21). Toda la Biblia, y no sólo san Pablo, distingue, por tanto, dos niveles de justicia. (a) Hay *una justicia de la Ley* que sirve de alguna forma para resolver unos problemas en el ámbito social, como debe hacer Roma o las autoridades del mundo, que no en vano llevan la balanza y la espada del juicio (cf. Rom 13,4). (b) Y hay *una justicia*

*más alta*: «Pero ahora, fuera de la Ley se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la Ley y por los profetas; la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están privados de la gloria de Dios, pero son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús» (Rom 3,21-23). Ésta es la justicia que brota del amor gratuito, justicia que nunca se merece y que los hombres sólo pueden recibir y compartir como creyentes, porque «el justo vive de la fe» (Rom 1,17; 3,26; Gal 3,1; cf. Os 2,4).

(3) *Libro de la Sabiduría, libro de Justicia*. Presenta, de un modo privilegiado, los valores y retos de la justicia bíblica, tal como se expresa en la figura privilegiada el justo perseguido (cf. Sab 2,10-20), uno de los personajes más importantes de la Biblia, por su sentido intrínseco y por el influjo que ha tenido en la experiencia posterior de judíos y cristianos. Estamos ante un caso paradigmático, que nos permite entender el sentido de la justicia. (a) *El justo es pobre*. «Atropellemos al justo que es pobre, no nos apiademos de la viuda, ni respetemos las canas venerables del anciano; que la fuerza sea para nosotros la ley de la justicia, pues lo débil, es claro, no sirve para nada» (Sab 2,10-11). El gozo de la vida parece reservado a los ricos-triunfadores, de manera que la misma vida se vuelve injusta para aquellos que no pueden disfrutarla, pues son pobres o se encuentran solos o son ya mayores (ancianos). (b) *Los ricos son injustos*. Este pasaje supone que los ricos son injustos, simplemente por serlo, siempre que no ayuden a los pobres, pues de hecho aquellos que buscan sólo su placer, en un mundo lleno de necesidades, gozan y viven a costa de los pobres. Conforme a la tradición israelita, la justicia se expresa en el amor a los huérfanos\*, viudas\* y extranjeros\*, es decir, ayudando a los oprimidos (cf. Ex 22,20-23; Dt 16,9-15; 24,17-22). (c) *Los ricos identifican justicia y poder*. Los fuertes-ricos de nuestro pasaje interpretan la justicia en un sentido contrario al del Antiguo Testamento, como si ella fuera expresión de su fuerza: «que la fuerza sea para nosotros la ley de la justicia». Los poderosos aparecen así como dueños del árbol del bien y del mal, de manera

que definen lo justo e injusto, lo legal o ilegal, conforme a sus propios intereses. En el plano *económico* emerge de esta forma el rico injusto, aquel que puede tener y disfrutar, a diferencia (y a costa) del pobre. En plano *social* está el que tiene una buena familia (un grupo que le apoya), frente a la viuda, que aparece así como persona que no tiene respaldo social ni derechos. Finalmente, en el plano *vital* se eleva el joven frente al viejo. La cultura antigua veneraba a los ancianos, como signo de sabiduría y continuidad vital; pero la nueva carrera del placer rechaza a los ancianos, dejándolos a un lado. La fiesta de la finitud (que se opone a la fiesta de la gracia) selecciona a los fuertes (ricos, influyentes y jóvenes), marginando y oprimiendo así a los pobres, viudas y ancianos.

(4) *Justicia y pobreza*. Al justo le acusan y condenan, porque no acepta el sistema, porque la auténtica justicia, llevada hasta el límite, supera todo sistema judicial y se abre a un nivel de gracia: «Acechemos al justo que nos resulta incómodo: se pone contra nosotros, nos echa en cara las faltas contra la Ley... Afirma que conoce a Dios y dice que es hijo del Señor. Se ha vuelto acusador de nuestras convicciones y sólo el mirarle se nos hace muy pesado... Su vida es diferente a la vida de los otros; sus caminos son totalmente distintos. Piensa que nosotros somos una moneda falsa y se aparta de nuestras sendas como contaminadas; proclama dichoso el final de los justos y se gloria por tener a Dios por Padre» (Sab 2,10-16). El justo de este pasaje es alguien que no acepta las normas del sistema, ni se pliega a los dictados de la mayoría. Este justo es un pobre, pero no por necesidad o fortuna, sino por vocación; prefiere ser diferente, cultivando otros valores, desplazando otros principios de vida, y de esa forma se vuelve objeto de envidia y rechazo para aquellos que marcan el sentido oficial de la justicia. El texto nos sitúa así ante el tema de la disidencia: los ricos-triunfadores, que definen lo que es justo, no pueden soportar la diversidad, no admiten otros valores que los suyos, en clave social o religiosa, cultural o lingüística; por eso, ellos condenan a los disidentes (justos) diciendo que en el fondo son injustos. Estos disidentes no se enfrentan con los fuertes con medios militares, sino

en un plano de resistencia e insumisión no violenta. En el nivel de la justicia del talión, una violencia se vence con otra; pues bien, en contra de eso, los justos-pobres del libro de la Sabiduría se enfrentan a los justos-ricos con el testimonio de su vida: no se avergüenzan ni ocultan, no se esconden, sino que se limitan a mantener su fidelidad a la vida en la misma plaza donde otros sólo quieren celebrar la fiesta del poder que lleva a la muerte. Nos hallamos, por tanto, ante dos tipos de justicia: la del sistema, que acude a la fuerza para defenderse; y la de la gracia de la vida, que no se defiende con violencia, sino que se deja matar.

(5) *Dos justicias*. El libro de la Sabiduría ha llevado este análisis de la justicia hasta sus últimas consecuencias, planteándolo de un modo concreto, en la prueba de la vida. Los justos-ricos sólo pueden apelar a la prueba de la violencia. Se creen justos porque «pueden», imponiendo de esa manera su visión del orden: «Vamos a ver si es verdad lo que dice [el justo pobre], comprobando cómo es su muerte; si este justo es hijo de Dios, Dios lo auxiliará y lo arrancará de la mano de sus adversarios. Lo someteremos a torturas y ultrajes, para conocer su paciencia y comprobar su aguante; lo condenaremos a muerte ignominiosa, pues dice que hay alguien que se ocupa de él» (Sab 2,17-20). El justo-pobre no puede apelar a la fuerza, pero cree en la vida eterna y por eso puede mantenerse fiel a su justicia. Por el contrario, los justos-ricos (los injustos) no creen en la vida eterna (sino sólo en la vida que ellos dominan) y para probar el valor de lo que tienen, es decir, el valor de su sistema, no encuentran otro camino que acabar matando a quienes rechazan su forma de vida. Normalmente, los hombres se matan a consecuencia de una guerra o conflicto entre poderes semejantes y limitados: reino contra reino, grupo contra grupo... Unos y otros sienten la necesidad de conquistar la misma tierra o se combaten por motivos raciales o económicos... Pues bien, nuestro pasaje es más profundo y nos conduce hasta la misma raíz de la violencia, que nace precisamente allí donde unos hombres se sienten capaces de imponer sobre los demás su visión de una justicia que es injusta. Los violentos lo tienen todo,

pues forman un imperio sin límites ni enemigos exteriores, pero no tienen justicia. Aquí ha culminado la visión israelita de la justicia, ofreciendo una reflexión que no ha sido superada en la historia de la humanidad.

Cf. J. R. BUSTO, *La justicia es inmortal. Una lectura de la sabiduría de Salomón*, Sal Terrae, Santander 1992; P. JARAMILLO, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Monografías ABE-Verbo Divino, Estella 1992; P. MIRANDA, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca 1972; E. NARDONI, *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984.

## JUSTICIA 2. Jesús

(↗ *gracia, perdón, ley, justo perseguido*). La tradición cristiana ha interpretado el mensaje y la muerte de Jesús desde la perspectiva del justo sufriente de Sab 2 (justicia\* 1). Teniendo eso en cuenta, citamos unas palabras centrales de su mensaje: «Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pero yo os digo: *amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen*, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos; porque Él hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tenéis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? También los gentiles lo hacen. Por tanto, sed vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,43-48).

(1) *Los bienes del mundo, bienes comunes*. Este pasaje sorprendente está fundado en la observación de la naturaleza. Es claro que la lluvia no distingue entre el campo del justo y del malvado, y que el sol alumbraba por igual a todos los humanos. A partir de aquí podría deducirse, y así lo hacen algunos, que no hay orden ni verdad sobre la tierra: da lo mismo comportarse bien o ser perversos. Otros afirman que no hay Dios en este mundo, sino un destino que cabalga ciego sobre todos los humanos, como en algún momento parece haber pensado el mismo Eclesiastés del Antiguo Testamento.

Pues bien, en contra de eso, abriendo sus ojos de amor sobre las cosas, Jesús ha descubierto que el sol del cielo y la lluvia de la tierra, que caen por igual sobre buenos y perversos, son un signo de la creatividad y del perdón más alto de Dios, que ofrece vida a todos, de un modo gratuito, superando las normas de justicia legal que después se han establecido. Las religiones tienden a encerrar a Dios en cláusulas de ley mundana, como si Él tuviera que ser bueno con aquellos que nosotros suponemos buenos (= con nosotros), castigando de manera implacable a los culpables (= a los otros). Pero no es así. Los bienes de este mundo (agua y calor) no están repartidos según normas o leyes de justicia distributiva, sino que Dios ofrece su abundancia (expresada en sol y lluvia) de manera generosa, abierta a todos los vivientes. Esa actitud de Dios, bueno con todos (dentro de un mundo que a otro plano sigue siendo enigmático), debe conducirnos a la generosidad interhumana. Por eso, la antigua ley de equivalencias (ojo por ojo y diente por diente; amar a los amigos y odiar o someter a los enemigos) pierde su sentido: también los humanos podemos y debemos portarnos como Dios, ofreciéndonos los dones de la vida con generosidad.

(2) *Una justicia realista.* Ciertamente, Jesús sabe que hay males e injusticias sobre el mundo: pocos como él han conocido los dolores de la historia (enfermos y excluidos de la tierra, condenados por la ley del mundo). Pues bien, a pesar de eso, o precisamente por eso, ha querido ofrecer su alternativa de amor universal, que no atiende a razones de justicia legal (que nos invitan a dar al otro lo debido, ofrecer a cada uno lo que es suyo), sino a la más profunda razón del puro bien. De esa manera ha elevado el más bello de los cantos de la creación, situándose allí donde al principio Dios había dicho que todas las creaturas eran (y siguen siendo) buenas (cf. Gn 1). Alguien pudiera afirmar que no ha sido realista, sino idiota, es decir, un pobre ingenuo, alejado del mundo, como suponía Nietzsche. Pues bien, en contra de eso, desde el fondo de esa ingenuidad de amor, como niño que vuelve al principio de la creación, para alumbrar desde Dios lo que pueden y deben ser las cosas de este mundo, Jesús se eleva an-

te nosotros como el más realista de todos: realista de la gracia que triunfa sobre el legalismo, del amor que vence al odio, de la vida que supera a la muerte. De esa forma supera la espiral de violencias (de juicio y de venganza) que amenaza con destruir la historia humana, introduciendo el puro amor de Dios (perdón que ni siquiera debe «perdonar») en medio de la lucha de la historia. Otros sabios lo habían entrevisto: algunos neoplatónicos griegos, ciertos confucianos de China, bastantes budistas... De formas diversas, también ellos habían descubierto la gratuidad generosa de la vida, la eficacia más alta del amor que regala de manera gratuita la existencia. Pero sólo Jesús ha llegado hasta el final en esta línea, expresando (realizando) con su vida el ideal de su doctrina, de manera que 1 Cor 1,30 ha podido presentarle como la reconciliación y gracia de Dios para todos los hombres.

(3) *Los planos de la vida.* Este pasaje de Jesús incluye dos enseñanzas básicas. (a) *Neutralidad cósmica* positiva de Dios. Normalmente suponemos que el mundo ha de ser bueno para los buenos y malo para los malos, y así rezamos a Dios, para que «se porte bien con nosotros»: le pedimos la lluvia y queremos que nos libre de las enfermedades y desgracias. Pues bien, el texto dice que Dios cuida (y descuida) por igual a unos y otros, en afirmación que rompe nuestros presupuestos religiosos: ¡Llueve también sobre aquellos que no rezan! (b) *Invitación de amor universal.* Ese descubrimiento (¡Dios ofrece por igual sus bienes!) podía conducir al desinterés intracósmico: ¡Da lo mismo ser bueno que malo! Sin embargo, el texto invierte ese argumento y lo convierte en principio de amor escatológico: ¡Para ser hijo de Dios debes amar de igual manera a todos, especialmente a los enemigos! Esta neutralidad cósmica de Dios, que tiene un carácter amoroso, como el sol y la lluvia, va en contra de un tipo de religiosidad apocalíptica\* del tiempo de Jesús (que hablaba de castigos cósmicos de Dios para los pecadores); ella va incluso en contra de las antítesis del libro de la Sabiduría, centradas en el talión cósmico: «Porque la creación, sirviéndote a ti, su hacedor, se tensa para castigar a los malvados y se distiende para beneficiar a los que confían en ti» (Sab

16,24; cf. Sab 5,21-22). En ese nivel (que no es el nivel del justo perseguido: justicia\* 1), el libro de la Sabiduría supone que cada hombre encuentra aquello que merece: enferma quien busca enfermedad con su conducta; se angustia o deprime aquel que lo ha buscado a través de su comportamiento. Es evidente que en un plano esa visión resulta verdadera, como supone Gn 2-3, cuando afirma que el pecado engendra muerte (entendida incluso en sentido físico). Pero, en otro plano, resulta insuficiente, como sabe Gn 1 y Gn 8,22, que ponen de relieve la bondad universal de la creación de Dios, con independencia de las obras de los hombres. La gracia creadora y suprajudicial de Dios nos libera del agobio\* del juicio (es decir, del cumplimiento de la ley) y nos permite vivir en actitud de gracia, amando a los enemigos. No tenemos que pensar ya en reprimir a los demás, ni en la venganza de Dios, pues Dios es gracia universal y así debemos ser también nosotros. Dios emerge por encima de las divisiones sociales o morales, dentro de un mun-

do que también tiene sus sombras. Todo viene de Dios: sol y oscuridad, lluvia y sequía, salud y enfermedad... Pero no todo resulta equivalente, no todo da lo mismo: la vida es más valiosa que la muerte, el sol vale más que la tiniebla, el agua más que las arenas del desierto. El mundo es bueno en su pluralidad, en un nivel de ley, pero no puede cerrarse en sí mismo, pues el agua que riega los campos y el sol que alumbra la tierra son signo de un Dios que se sitúa por encima de la ley, como fuente gratuita de vida y principio de perdón y amor para los hombres.

Cf. J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel*, Roma 1976; E. NARDONI, *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997; A. NYGREN, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations I-II*, Aubier, París 1962; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; H. SCHEKLE, *Teología del Nuevo Testamento III. Moral*, Herder, Barcelona 1975; R. SCHNACKENBURG, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987.



## KÉNOSIS

(↗ *encarnación*). Significa «vaciamiento». Ese término, tomado del himno de Flp 2,6-11, ha marcado poderosamente la cristología de los últimos decenios. Flp 2,6-11 es un himno que Pablo ha recibido de la tradición anterior, para modificarlo ligeramente e introducirlo en un contexto parenético, con la finalidad de exaltar la humildad y servicio mutuo entre los fieles. El texto alude a un ser celeste que, existiendo en la misma dimensión de lo divino (Flp 2,6), ha preferido humillarse recibiendo forma y ser de esclavo, haciéndose hombre, como dicen sus versos centrales: «Se despojó a sí mismo (*ekenôsen*), tomando forma de siervo,

hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de siervo, se humilló a sí mismo (*etapeinôsen*), haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un Nombre sobre todo nombre» (Flp 2,7-9). Cristo tenía *morphê Theou*, la forma de Dios, pero no ha querido expresar esa forma de Dios, como si el ser «Dios» fuera una conquista triunfal, un *harpagmos* o ventaja egoísta, algo que uno emplea para servicio propio, sino que se ha vaciado a sí mismo (*ekenôsen*): ha renunciado no sólo a las cosas exteriores, sino a su propia realidad interior, a sus derechos personales, a su misma esperanza de futuro. Se ha negado y, de esa forma, sin poseerse a sí mismo, ha que-

dado en manos de los otros. Ésta es su *kénosis* o vaciamiento salvador que alcanza el punto culminante en su obediencia hasta la muerte (2,8), donde se invierte el proceso: Dios exalta al humillado, haciéndole Señor del cosmos (2,9-10). Entendido así, este himno pone de relieve la preexistencia\* de Jesús: el que se entrega, regalando su vida a favor de los demás, viene de Dios, expresando sobre el mundo el misterio original de lo divino. El que desciende para así entregarse hasta la muerte, siendo por ello glorificado, tiene forma de Dios y viene de los cielos, sin necesidad de que Dios le envíe (como se supone en Gal 4,4; Rom 8,3; Jn 3,16-17), sino que él mismo asume la iniciativa, vaciándose a sí mismo y expresando sobre el mundo todo el ser/amor de lo divino, para ser así glorificado. No ha terminado en la cruz por fatalidad; no ha fallecido por exigencia de su condición humana. Ha muerto por vaciarse a sí mismo y hacerse siervo universal, en entrega que transforma el sentido de la historia. El texto nos sitúa así ante la más profunda paradoja: estamos ante un ser divino que no quiere actuar como Dios (en el sentido posesivo); un ser humano que se entrega por los otros, hasta morir crucificado.

Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962; E. KASEMANN, «Análisis crítico de Flp 2,5-11», *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 71-122; P. LA-

MARCHE, *Christ vivant*, Cerf, París 1966, 25-45; F. MANNIS, «Un hymne judéo-chrétien; Phil 2,6-11», *EunDoc* 29 (1976) 259-290; R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Phil 2,5-11*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1983; J. T. SANDERS, *The New Testament christological hymns*, Cambridge University Press 1971, 58-74; S. VIDAL, «Flp 2,6-11: Su lugar teológico», *Homenaje a M. L. Turrado*, Universidad Pontificia, Salamanca 1981, 149-168.

## KETHER

(↗ *Cábala*). Significa en hebreo aquello que rodea o envuelve y, de un modo más preciso, la corona. Así se aplica, por ejemplo, a la «corona real» en el libro de Ester 1,11; 2,17; 6,8. En la *Cábala* clásica, el *Kether* o corona real es la primera de las *sefirot*\* o emanaciones de Dios: es la corona divina, la irradiación de su gloria, apareciendo así como la más alta de las manifestaciones divinas. Siendo realidad desconocida, más allá de toda concreción (*En Sof*), Dios se expresa como corona refulgente de vida, irradiación o brillo de poder. Según eso, conforme a una visión que se opone de algún modo al pensamiento griego, pero que está muy en consonancia con el pensamiento moderno de Occidente, el principio de toda realidad, la manifestación primera de Dios no es de tipo intelectual sino volitivo. En ese sentido, *Kether* es como la voluntad fundante de Dios, el poder del que brota todo, en relación con la *Hokhmah*\*.



## LAMEC

(↗ *cultura, violencia*). Lamec es creador cultural, héroe civilizador, descendiente de Caín (agricultor) y de Henoc (fundador de la ciudad), y es padre de unos hijos que representan los restantes tipos de vida organizada, pero que se sitúan en el exterior de la ciudad estrictamente dicha: pastores, músicos y herreros. De esa forma aparece como signo

del conjunto de la humanidad y como organizador de la vida familiar, esposo de dos mujeres a las que domina a través de una ley de violencia sacrificial que aparece avalada por el mismo Dios de Caín. Él viene a presentarse así como primer opresor sexual: «Tomó para sí dos mujeres. El nombre de la una era Adah y el nombre de la segunda Sillah (que fueron madres de pastores, músicos y herreros)... Y dijo Lamec a sus mu-



eres: Adah y Sillah, ¡escuchad bien mi voz! Mujeres de Lamec, ¡prestad oído a mi palabra! Yo he matado a un hombre por causa de una herida, a un muchacho por razón de un golpe; pues Caín será vengado siete veces y Lamec setenta y siete» (Gn 4,19-24). Este relato se inscribe dentro de la tradición de violencia iniciada por Caín, que resuelve sus problemas con el asesinato. Lamec los resuelve con una violencia que él extiende y aplica como dominación del varón sobre la mujer. El texto no explica el paso de la monogamia igualitaria (supuesta en Gn 1,27-28; 2,21-25) a la poligamia jerarquizada, con un varón dominante, pero toma ese paso como signo de violencia: Lamec, descendiente de Caín, el asesino, se convierte en dueño y vengador de las mujeres. Sólo él tiene la palabra; las mujeres aparecen como receptoras pasivas de su ley de violencia sagrada y social: carecen de voz, no pueden decir nada, simplemente escuchan lo que Lamec les dice: son posesión que él debe custodiar con celo y sangre, son mujer-objeto. La ley de la violencia que instauro y ratifica este pasaje (con una venganza que se aplica setenta y siete veces) tiene dos finalidades: mantener a las mujeres sometidas (de manera que ellas introyecten la ley de su esposo) y oponerse a los posibles contendientes (otros machos que puedan desearlas). Éste es el primer mercado y guerra de la historia, que convierte a la mujer en objeto de dominio y disputa entre varones. Nacen así juntas la *propiedad* (mujeres de Lamec), la *defensa violenta*, expresada como guerra, y *el derecho* que la justifica. Por causa de mujeres (para poseerlas y robarlas) combaten los varones. Para domarlas se instauro la primera ley de dominio y venganza. Más que fuente de atracción sexual (cf. Gn 2,23), las mujeres son objeto de dominio del varón y madres de unos hijos que expanden la memoria y definen la verdad de los varones. La evolución posterior de la humanidad se establece así en claves de violencia activa (masculina) y sometimiento violento (femenino).

## LAMENTACIONES

(↗ *Sión, sufrimiento*). Nombre de un género literario y de un libro que lleva ese nombre, escrito tras la caída de Jerusalén (año 587 a.C.), que la tradición ha vinculado con el profeta Jeremías\*.

El libro de Jeremías anuncia y relata la ruina de Sión; Lamentaciones confiesa el pecado y expone el llanto de la ciudad destruida. «¡Qué solitaria está la ciudad populosa! Se ha quedado viuda la primavera de las naciones; la princesa de las provincias en trabajos forzados. Pasa la noche llorando, le corren las lágrimas por las mejillas. No tiene amigos que la consuelen; todos sus aliados la han traicionado, se han vuelto enemigos. Judá marchó al destierro, humillada y esclava; hoy habita entre gentiles, sin encontrar reposo. Los que la perseguían le dieron alcance y la cercaron» (Lam 1,1-3).

(1) *El llanto de la Hija-Sión*. Ésta es una plegaria narrativa que recoge uno tras otro los surcos que ha excavado el dolor entre los miembros de su pueblo: «Sus amigos la han vencido, han triunfado sus adversarios, porque el Señor la ha castigado por su continua rebeldía... El Señor se portó como enemigo, destruyendo a Israel... Como un salteador, destruyó la tienda, arrasó el lugar de la asamblea...» (Lam 1,5; 2,5-6). Más que una reflexión sobre el pecado y ruina del pueblo, en perspectiva moralista, Lam evoca el llanto de la Hija-Sión. «Ha perdido la *Hija-Sión* toda su hermosura. Sus nobles como ciervos que no encuentran pastizal han marchado sin fuerza, delante de sus perseguidores» (Lam 1,6). La *Hija-Sión* era belleza: signo de la gloria de Dios sobre la tierra; gozaban en ella las doncellas, los varones y mujeres y los niños; a todos ofrecía antes un lugar de paraíso sobre el mundo (Lam 1,1-7). Ahora es una viuda, huérfana de Dios (cf. Lam 1,1.17.19). Por eso llora: «¡Ay! ¡Cómo ha oscurecido el Señor en su cólera a la Hija-Sión, cómo ha lanzado del cielo a la tierra el brillo de Israel!» (Lam 2,1). Da la impresión de que toda la historia anterior ha sido sólo un ensueño; los habitantes de Jerusalén, los fieles de su templo habían acariciado un imposible; la cruda realidad del mundo les ha desesperado y yacen caídos, aplastados, al margen de los planes de Dios para los hombres. Yahvé mismo lo ha tramado. ¿Quién más podía hacerlo? «Tendió como enemigo su arco, afirmó su mano derecha; como adversario ha matado todo el orgullo de nuestros ojos; en la tienda de la *Hija-Sión* ha derramado como fuego su furor... Yahvé ha determinado arrasar las murallas de la *Hija-Sión*, ha tendido la plomada, no ha retirado su mano de

la destrucción, se lamentaban muralla y baluarte al desplomarse juntas» (2,4.8).

(2) *Dios causante, Dios remedio de los males*. Ciertamente, se sabe que a nivel externo fueron los soldados babilonios con los aliados del entorno los que arrasaron la ciudad de Jerusalén el 587 a.C. Pero el poeta del libro de las Lamentaciones sabe que ellos fueron unos simples instrumentos. El causante verdadero de la ruina de Sión ha sido el mismo Dios: el amigo convertido en enemigo que incendia la tienda y arrasa la muralla de la Hija-Sión. Pues bien, este pasaje ha de entenderse en forma de catarsis: la Hija-Sión confiesa su propia culpa, se la dice a Dios, se pone en sus manos. Precisamente allí, en el margen de la muerte, perdidas todas sus seguridades, en el momento en que el mito de la ciudad/montaña sagrada desaparece, se podrá empezar un nuevo camino de simbolización creadora. El mito o, si se quiere, el símbolo de fondo de Sión como montaña/templo/ciudad de Dios podía ofrecer a sus devotos una seguridad ilusoria: les daba la certeza de que tenían un valor, estaban en posesión de la verdad/fuerza de Dios. Pues bien, todo eso ha quebrado, pero queda la pregunta de la Hija-Sión, que confiesa sus culpas y se lamenta: «Se han sentado en tierra, han callado los ancianos de la *Hija-Sión*, han echado polvo en sus cabezas, se han vestido de saco, han humillado al suelo la cabeza las doncellas de Jerusalén» (2,10). Ésta es una liturgia de duelo: unos ancianos que callan, unas muchachas que se humillan, sin esperanza. Faltan las razones del pasado y del futuro, pero queda el llanto de los ancianos callados y de las muchachas humilladas. Pues bien, en su misma actitud descubrimos un gesto de fe, como formula el poeta: «¿A quién te compararé, a quién te asemejaré? ¡Oh Hija Jerusalén! ¿A quién te igualaré para consolarte, doncella Hija-Sión? Pues grande como el mar es tu ruina. ¿Quién te sanará?» (Lam 2,13). Han combatido contra ella, pero ella no era inocente (como suponía el mito). La han atacado y han podido destruirla, en contra de lo que muchos habían supuesto. Es hija derribada y arruinada: no ha podido crecer ni mantenerse. Pero en el fondo del mismo desamparo, el texto supone que Dios la quiere y castiga, al mismo tiempo, de tal forma que en su dolor se está expresando algo del mismo dolor

de Dios. Vista así, la Hija-Sión es simplemente dolorosa.

(3) *La razón del llanto*. La Hija-Sión es culpable, no lo niega. Pero desde el fondo de su culpabilidad, admitida sin rencor, desde el fondo de su dolor, ella eleva un grito que puede llegar hasta Dios: «Grita al Señor (Adonai) de todo corazón, muralla de la *Hija-Sión*, derrama lágrimas a ríos, día y noche: no te concedas reposo, no descansen las niñas de tus ojos; levántate, grita de noche, al comienzo de las guardias...» (2,19-20). Cuando no quedan razones, puede y debe expresarse ante Dios la razón superior del puro llanto. Una pared rota, esto es la Hija-Sión: muralla derribada que grita día y noche con la voz de sus piedras derribadas, quemadas... Mujer joven que gime (*bettulat*: 2,13), esto es la Sión; ciudad hecha lamento, humanidad que llora, esto es la Hija quebrada, dolorosa. Estamos cerca del libro de Job, pero Job insiste en su inocencia. Por el contrario, la *Hija-Sión* de Lam no es inocente: ella está recibiendo la paga de su propio pecado. Pues bien, a pesar de eso (quizá por eso mismo), su dolor es redentor: Dios escucha el grito de la pecadora dolorida. En una situación como ésta no existe más actitud que el dolor arrepentido y la plegaria: «Pero Tú, Señor, eres rey por siempre, tu trono dura de edad en edad. ¿Por qué te olvidas siempre de nosotros y nos tienes abandonados por tanto tiempo? Señor, tráenos hacia ti para que volvamos, renueva los tiempos pasados, ¿o es que ya nos has rechazado, o es que tu cólera no tiene medida?» (Lam 5,19-22).

Cf. J. A. MAYORAL, *Sufrimiento y esperanza. La crisis exílica en el libro de las Lamentaciones*, Verbo Divino, Estella 1994.

## LÁMPARA

(↗ *luz, candelabro*). El Apocalipsis habla de siete candelabros (*lykhnia*) de tipo más litúrgico, que son símbolo de las iglesias (Ap 1,20), y habla también de una lámpara (*lykhnos*), de carácter más familiar, que alumbraba la casa durante la noche (Ap 18,23), como expresión de vida. Sol y luna fueron lámpara del mundo viejo; en la nueva ciudad ya no son necesarios, pues la alumbraba Dios y su lámpara es el Cordero (21,23; cf. 22,5). La luz vieja del sol y la luna cesaban en la noche; la nueva luz de Dios y Cristo, hecha fuente de

claridad (lámpara eterna), permanecerá para siempre, sin cambio, atrayendo, iluminando, a todos los pueblos (21,24). Así pasamos del Cristo, que mantiene y vigila la luz de la iglesias (Ap 1,12-20; 2,1.5), al Cristo que es lámpara y luz para todos los hombres.

## LÁZARO

( $\lambda$  *pecado, exclusión*). Dos personajes del evangelio llevan ese nombre. (1) *Uno es Lázaro, el pobre, de la parábola de Lc 16,19-31*, que no tiene más mérito que el de ser pobre, un mendigo con llagas a la puerta de un rico que no es capaz de advertir su presencia. La parábola nos sitúa ante el tema clásico de la inversión\* escatológica: Lázaro muere y le reciben en el seno de Abrahán, que es lugar de promesa cumplida (cielo); al rico, en cambio, le entierran y sufre el tormento de la condena. Aquí, en este mundo, podían haberse encontrado con facilidad, siempre que el rico se hubiera fijado en el pobre al salir de su casa. Tras la muerte, en cambio, ya no pueden encontrarse, pues la suerte final les separa, colocándole a uno en la gloria, al otro en los tormentos. La parábola no quiere centrarse en el tema del más allá, sino del más acá, invitando a los ricos a que vean a Lázaro a la puerta de su casa. Este Lázaro de la parábola ha dado nombre a muchas instituciones cristianas de asistencia o incluso de separación temporal de los enfermos: los lazaretos. (2) *Otro es Lázaro, hermano de Marta y María*, a quien Jesús resucita, en un relato lleno de simbolismo (Jn 11,1-44). Posiblemente, el texto tiene un fondo histórico; pero, en su forma actual, este Lázaro es un signo de Jesús resucitado. Más que de la suerte de un posible muerto, que estuvo tres días enterrado, habla de Jesús, resucitado al «tercer día» (tiempo de plenitud), y habla de todos los creyentes que encuentran la resurrección en Cristo, como el mismo Jesús dice a Marta: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25).

## LECHE Y MIEL

( $\lambda$  *alimentos, tierra*). Son signos de una tierra que aparece como madre buena, alimentos de infancia y dulzura para los hijos de este mundo, que son hijos de Dios, como él mismo dice a Moisés: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado el grito

que le hacen clamar sus opresores, pues *conozco* sus padecimientos. Y he bajado para sacarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y ancha, a una tierra que mana leche y miel, país del cananeo, del heteo...» (Ex 3,8-10; cf. Ex 3,17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; Dt 6,3; 11,9; etc.). Desde la llama de fuego, en la montaña santa, donde se aparece a Moisés, el Dios de los patriarcas de Israel (Abrahán, Isaac y Jacob) baja para liberar a los hebreos oprimidos, trazando una intensa geografía sacral: penetra en el lugar del conflicto y dolor (Egipto), para liberar al pueblo y hacer que ascienda (*wleha' aloto*), transformado y recreado, a la nueva y buena tierra (tierra de leche y miel), en gesto de muerte (dejar lo antiguo) y nacimiento (experiencia de leche y miel o paraíso). Esta expresión (tierra que mana leche y miel: *zabat halab wdbas*), emparentada con viejos textos mitológicos, parece evocar la maternidad de Dios que ofrece a los hombres su *leche* (cuidado materno) y su *miel* (dulzura). Los israelitas, condenados a muerte en una tierra estrecha de padecimiento, que les encierra en sus ajos, pepinos y cebollas (cf. Nm 11,5), renacerán por el amor de Dios en una tierra extensa de gozo (cf. Is 7,15) y amor (Cant 4,11). Esa tierra prometida es signo de felicidad, simbolizadas por la leche y miel, como evocan los textos ya citados, retomados en la profecía del Emmanuel (Is 7,22). En la visión de esta tierra de leche-miel influye la añoranza del paraíso (Gn 2-3), reinterpretado de forma histórica, como experiencia de vida feliz. También pueden influir antiguos mitos, propios de la religión cananea, que vinculaba la revelación de Baal (Señor divino) al fruto del campo y la comida: «¡Está vivo *Baal*, el Victorioso, vuelve a su ser el Príncipe, Señor de la tierra! Es un sueño del Benigno, de *Ilu* el Bondadoso, una visión del Creador de las Criaturas: ¡Que los cielos lluevan aceite, que los torrentes fluyan con miel!» (*Textos de Ugarit I*, 6, III, 1-6). Los textos (cananeos y bíblicos) son semejantes, pero hay algunas diferencias. El mito de Baal\* habla de aceite y miel, la Biblia de leche y miel, vinculadas a la tierra. Para el mito, la comida es producto de la lluvia divina (de Baal). Para la Biblia es don de Yahvé, en la tierra prometida. Ciertamente, se podría decir que ese anhelo de la tierra de leche-miel

constituye un mito de evasión: nos saca de este mundo para llevarnos a una tierra imaginaria, jardín de maravillas que sólo existe en un nivel de fantasía; la Biblia sabe que los hombres y mujeres anhelamos una tierra de felicidad, de leche y miel gozosa, sin combate ni batalla interhumana. Pero, al mismo tiempo, el conjunto de la Biblia sigue sabiendo que la búsqueda de la nueva tierra de leche-miel sólo puede expresarse allí donde los hombres y mujeres asumen y recorren un camino de intensa fidelidad a Dios y de justicia interhumana.

## LECTURAS BÍBLICAS

(↗ *métodos, crítica bíblica*). Los exégetas han solido hablar de métodos bíblicos (aludiendo, sobre todo, a la crítica histórico-literaria). Pero en los últimos años, sobre todo a partir del documento de la Comisión Bíblica de la Iglesia Católica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), se ha empezado a hablar de lecturas o formas de aproximación al estudio de la Biblia. Entre ellas se suelen citar las siguientes.

(1) *Biblia como literatura. Lectura retórica y legal*. La Biblia no es una cantera de la que se extraen razonamientos teológicos, sino un libro con un tipo de argumentación y testimonio muy especial. En esa línea, la nueva exégesis, partiendo de los modelos clásicos de argumentación y de retórica helenista, ha estudiado los métodos semitas de composición de los textos y de esa forma nos permite penetrar mejor en el discurso de los grandes espacios argumentativos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Esto significa que la Biblia no se puede leer con los esquemas de la *lógica* aristotélica, que ha sido dominante desde el siglo XIII, sino con unos métodos mucho más finos de retórica que el mismo Aristóteles había ya esbozado para el campo de la literatura. Este nuevo método o acercamiento ha dado ya frutos, por ejemplo en el estudio de san Pablo. La Biblia no es una fuente dogmática para la teología posterior, sino que ofrece unos discursos de tipo vital y emocional, dirigidos a persuadir a los lectores. Ella no prueba, no demuestra, en el plano de los argumentos, sino que muestra, expone, de varias maneras, una misma visión de fondo de la realidad. Desde esa base, a partir de la Biblia no se puede hablar de una teo-

logía única, sino de un conjunto de teologías integradas dentro del gran «relato creyente y cultural» de una comunidad (judía o cristiana). En esta línea resulta básico el tema del análisis legal, es decir, regulador de un comportamiento, tal como lo han destacado desde siempre los judíos, que interpretan la BH (nuestro Antiguo Testamento) como *Sefer ha Torah* (Libro de la Ley). En este plano se sitúa en la actualidad gran parte del diálogo cristiano-judío y la misma visión del surgimiento de la Iglesia cristiana. Pienso que para que ese diálogo sea fecundo, los cristianos tienen que elaborar un análisis evangélico del conjunto de la Biblia judía y cristiana. Dentro de ese contexto retórico se pueden incluir diversos tipos de acercamiento bíblico. Puede haber un análisis estructural, muy empleado en los países de cultura francesa, utilizando elementos de semiótica y semántica. Puede haber también un análisis *poético*, más apropiado para libros como Salmos y el Cantar de los Cantares, lo mismo que para las parábolas de Jesús.

(2) *Biblia como historia. Lectura narratológica*. Gran parte de la teología se había elaborado de forma conceptual, utilizando los métodos y formas de la filosofía helenista, leída en claves platónicas, con algunos retoques aristotélicos. Pues bien, en contra de eso, la Biblia viene a presentarse como un conjunto de relatos, integrados en un metarelato, interpretado de forma judía o cristiana. Los textos bíblicos no son una premisa para una argumentación teológica posterior, sino que forman los diversos relatos de una visión de conjunto de la fe. Esto implica un cambio radical en nuestra forma de entender no sólo la Biblia, sino el conjunto de la teología cristiana, que puede y debe interpretarse también como despliegue de un relato creyente, en el que se reformulan en un nuevo contexto social y cultural los elementos básicos de la experiencia israelita y de la primera Iglesia cristiana. En esa línea, la unidad «retórica» de la Biblia (su modo de convencimiento) ha de entenderse desde una perspectiva de convergencia histórica de tipo narrativo (es algo que se cuenta, no que se demuestra), que puede tener, por lo menos, dos tipos de comprensión general, una judía y otra cristiana. Eso significa que la Biblia no es una fuente de la teología cristiana

(ni de la teología judía), sino que es la expresión básica de esa misma teología, en forma de relato histórico.

(3) *Biblia como libro de una comunidad. Lectura social.* Los dos aspectos anteriores (argumentativo y narrativo) resultan inseparables de una lectura social de la Biblia, en una línea que se ha ido precisando en los últimos decenios. Está culminando el cambio de «paradigma» cultural de la modernidad, que nos lleva del universo ontológico antiguo al universo social, de manera que la «sociología» no es algo que viene después de la filosofía, sino la expresión y contenido de la misma realidad del hombre. Este tipo de lectura social de la Biblia se ha venido desarrollando desde hace tiempo, aunque actualmente parece que se están dando algunos cambios significativos: ha perdido su influjo un tipo de método «materialista», más vinculado al marxismo, y parece imponerse un tipo de antropología cultural que pone más de relieve los elementos individuales y sociales, estructurales y familiares, económicos y espirituales, para conseguir de esa manera una especie de visión de totalidad del ser humano. La lectura social de la Biblia está vinculada a una comunidad de lectores, de tal manera que la forma de entender la Biblia resulta inseparable de la forma de entender y vivir la vinculación humana, sea en línea de judaísmo, sea en línea de cristianismo. También los científicos, a pesar de la mayor objetividad de sus planteamientos, hablan de una comunidad de científicos, que definen y marcan el sentido y contenidos fundamentales de su conocimiento. En la lectura de la Biblia esto resulta todavía más importante, de manera que podemos y debemos hablar de una comunidad de lectores bíblicos, tanto en perspectiva científica (más universitaria) como en perspectiva eclesial.

(4) *Lectura psicológica, feminista, etc.* Los grandes textos bíblicos ofrecen una verdadera psicogénesis (son signo del surgimiento humano), siendo, al mismo tiempo, una especie de psicodrama: más que para ser leídos, son textos para ser recreados, de manera que nosotros mismos lleguemos a ser recreados por ellos. En esta línea se están abriendo amplios campos de investigación y estudio que pueden ser muy fecundos. No se trata de tomar desde fuera una teoría psicológica (de Freud o Jung) para apli-

carla después a la Biblia, sino de tomar la Biblia como texto fundante, de manera que a partir de ella se pueda elaborar el sentido del ser humano. Vinculada a las anteriores, se ha ido desarrollando en los últimos decenios una forma de lectura feminista de la Biblia, hecha desde el punto de vista de la mujer (de lo femenino). Se resalta por un lado el contexto y las aportaciones antiguas: se quieren recuperar los aspectos olvidados, marginales pero fuertes de la acción y valor de la mujer en el proceso de surgimiento y canonización de la Escritura. Por otra parte, se pone de relieve la forma en que las mujeres actuales leen e interpretan la Escritura desde los supuestos de su feminidad, un camino que debe conducir hacia una antropología ampliada donde se integren y completen lo masculino y femenino.

Cf. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; F. GARCÍA LÓPEZ y A. GALINDO (eds.), *Biblia, literatura e iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995; D. MARGUERAT e Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Introducción al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000; M. NAVARRO, *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica*, SM, Madrid 2003; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996; J. P. TOSAUS, *La Biblia como literatura*, Verbo Divino, Estella 1996.

## LENGUA SAGRADA

El hebreo, llamado en principio «lengua de Canaán» (cf. Is 19,18), porque los inmigrantes israelitas la tomaron de los cananeos, y también «lengua judía» (2 Re 18,26; Neh 13,24), es la lengua básica de la Biblia israelita (Antiguo Testamento) y así ha quedado sacralizada como idioma canónico (lengua de Dios) para los creyentes judíos; el arameo de los targumes y el Talmud tiene carácter auxiliar; la versión griega de los LXX fue abandonada. Los cristianos respetan el hebreo del Antiguo Testamento y el griego de los LXX y del Nuevo Testamento, pero no tienen ninguna lengua sagrada; por eso, piensan que la Biblia, lo mismo que el mensaje de Jesús, puede proclamarse y entenderse en todos los idiomas (cf. Hch 2). Para el islam, la lengua de la manifestación de Dios y del Corán es el árabe, de tal forma que sólo en árabe se puede entender rectamente la revelación.

## LEONES, FOSO DE LOS

(↗ *Daniel*). Historia ejemplar, conservada en dos pasajes del libro de Daniel, que ha tenido un gran influjo en el arte y la piedad del mundo occidental. (1) *Texto básico: Dn 6,1-26*. Forma el último capítulo de las «historias ejemplares» de Daniel, a quien se le acusa de no haber cumplido la orden del rey, cuando ordena que le adoren sólo a él. Daniel sigue adorando al Dios de Israel, tres veces al día. Por eso, sus enemigos le acusan al rey y le arrojan al foso de los leones, que no le hacen daño, porque un ángel les cierra la boca, mientras que devoran a sus acusadores. (2) *Reelaboración helenista. Dn LXX 14,23-42*. Pasaje vinculado al relato del Dragón\* al que Daniel mató, dándole una comida mortal. Los babilonios persiguen a Daniel y logran que el rey le arroje al foso de los leones, que le respetan, mientras el profeta Habacuc, trasladado milagrosamente por un ángel, le alimenta. Este motivo del justo\* perseguido y condenado a las fieras, pero salvado por Dios, forma parte de la iconografía y de la experiencia espiritual de la cultura europea. Ha de entenderse desde la perspectiva del Dios que ayuda a los oprimidos.

## LEVADURA

(↗ *Ázimos, Pascua*). A lo largo de la tradición bíblica, la levadura tiene un sentido ambiguo: ciertamente es buena para fermentar el pan, pero, al mismo tiempo, está vinculada con un tipo de impureza (relacionada con la desintegración) que la vuelve peligrosa. Por eso, los panes para la ofrenda de Dios son ázimos\*, sin levadura, como recuerdan las leyes del Antiguo Testamento cuando dicen que no pueden estar fermentados, lo mismo que el pan de la fiesta pascual de cada año, que no podía mezclarse con la levadura del año anterior (cf. Gn 19,3; Ex 12,8-20; 23,15; Lv 2,4; 8,26; Dt 16,3; Jos 5,11; etc.). En ese último sentido emplea Pablo el símbolo de la levadura cuando, en un contexto de pascua, pide a los creyentes que dejen «la vieja levadura de la malicia y maldad, para celebrar la fiesta de los Panes ázimos, de la sinceridad y la verdad» (1 Cor 5,9). A partir de aquí se entiende el doble sentido de la levadura en el mensaje de Jesús.

(1) *Levadura buena*. En un texto que proviene sin duda de la tradición más

antigua de sus dichos, Mateo habla de la levadura buena, propia de mujer que amasa el pan: «El reino de los cielos se parece a la levadura que tomó una mujer, y escondió en tres medidas de harina, hasta que todo quedó fermentado» (Mt 13,33; Lc 13,21). Ésta es una de las imágenes más atrevidas y audaces del Nuevo Testamento, pues separa el reino de Dios del contexto sagrado del templo (donde se come sin levadura) y de la misma fiesta de la pascua (pan sin levadura) para introducirlo en la masa ambigua y concreta de la vida humana. Más aún, en este contexto, el reino de Dios se relaciona con una levadura que pertenece al campo del trabajo y experiencia de las mujeres que amasan el pan y aparecen por su biología (ritmos de menstruación) más vinculadas a la visión judía de la levadura; ellas se mueven en el campo de una vida que parece propensa a la impureza. Pues bien, Jesús compara el Reino con una levadura de mujer que puede fermentar la masa del pan, no para un servicio litúrgico (panes ázimos), sino para la vida concreta y para la comida de los panes normales de cada día (multiplicación\*), que se supone que no son ázimos.

(2) *Levadura mala*. Hay una levadura mala, vinculada a los herodianos y a los fariseos, como recuerda un texto enigmático de Marcos, vinculado a la tradición de las multiplicaciones\*: «Habían olvidado los panes, y sólo tenían un pan en la barca. Y se puso a advertirles: Mirad, cuidaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes. Ellos comentaban entre sí: ¡Si no tenemos panes! Jesús lo advirtió y les dijo: ¿Por qué comentáis: no tenemos panes? ¿Aún no entendéis ni comprendéis? ¿Tenéis embotada vuestra mente? Tenéis ojos y no veis; oídos y no oís. ¿Ya no recordáis?» (Mc 8,14-21). Los discípulos navegan en la barca de la Iglesia, dispuestos a llegar a todo el mundo: no llevan panes y, por tanto, no pueden llevar levadura mala. Pero Jesús les advierte que lo que deben dejar es otra levadura, no la del pan (¡que no es mala!), sino la de Herodes y los fariseos. La levadura de Herodes está relacionada con el banquete de mentira y muerte en el que ha sido asesinado Juan\* Bautista (cf. Mc 6,14-29). La levadura de los fariseos aparece vinculada a la comida exclusivista de los judíos que se aíslan precisamente para no contaminarse con las impurezas de los paganos

(cf. Mc 7,1-23); pues bien, en contra de eso, los fariseos son los impuros por separarse de los otros. Frente a esa doble levadura mala está el buen pan de las multiplicaciones, es decir, el pan compartido (cf. Mc 8,21). Siguiendo en esa línea, Mt 16,11 identifica la mala levadura con «la doctrina de los fariseos y de los saduceos». Por su parte, Lc 12,1 compara la levadura con la hipocresía de los fariseos.

Cf. R. M. FOWLER, *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Scholars, Chico CA 1981.

## LEVÍ, EL PUBLICANO

( $\lambda$  comidas). Juan\* Bautista no comía ni bebía. Por el contrario, Jesús, que ha comenzado siendo discípulo de Juan, quien le ha bautizado (cf. Mc 1,9-11), come y bebe, de manera que han podido insultarle llamándole borracho y comedor (cf. Mt 11,19). La acusación (*¡es un comilón y borracho!*) indica que ha transgredido las normas de comensalidad. No se ha ido al desierto, ni ha quedado en el límite del río (en contra del Bautista). Tampoco se ha refugiado en una comunidad de liberados, celosos de su propia pureza, como los esenios y fariseos.

(1) *Un publicano*. Al contrario, Jesús acude a los lugares donde viven los hombres y mujeres y rompe de forma provocadora las leyes de pureza de su entorno, como recuerda de manera ejemplar la escena del paralítico, que ha sido reelaborada por la tradición, recogiendo elementos antiguos de la vida de Jesús (cf. Mc 2,1-12). Tras ella se sitúa el relato de la comida con los pecadores: «Al pasar vio a Leví, hijo de Alfeo, sentado a su telonio y le dijo: Sígueme. Él se levantó y lo siguió. Después, estando Jesús reclinado a la mesa, en casa de Leví, muchos publicanos y pecadores se reclinaron con él y sus discípulos: eran muchos y le seguían. Los escribas de los fariseos, al ver que Jesús comía con pecadores y publicanos, decían a sus discípulos: ¿Por qué come con publicanos y pecadores? Jesús lo oyó y les dijo: No necesitan médico los sanos, sino los enfermos...» (Mc 2,13-17). Leví es un publicano israelita, sentado en su telonio u oficina de impuestos al servicio del imperio o sus representantes. Según la mentalidad judía, es hombre impuro: ha vendido su honor por dinero, cola-

borando con los invasores (u opresores económicos), en contra de la comunión y solidaridad que supone el judaísmo, como exige la ley del año sabático\* y jubileo. Pues bien, Jesús le llama al seguimiento y él, Leví, impuro publicano, invita a Jesús a su mesa, en gesto de apertura agradecida. De esa forma, la mesa del publicano se convierte en espacio de comida compartida (es decir, Iglesia) donde se reúnen con Jesús muchos publicanos y pecadores. Pues bien, en contra de las normas sacrales de los grupos puros de su tiempo (esenios, profariseos, bautistas...), Jesús no les conduce a un «taller de conversión» (al desierto o a la escuela de la Ley), sino que acepta su mesa y comparte con ellos la comida, en eucaristía mesiánica donde él aparece como un invitado. No empieza ofreciendo comida, se la ofrecen. No empieza dando su cuerpo como pan y vino, sino que recibe el pan y vino de los publicanos, aun sabiendo que, en su origen, esos dones pueden ser impuros, esto es, adquiridos de manera injusta.

(2) *Comer y acoger*. Ciertamente, le acusan, pero él se defiende, presentando su misión como terapia de amor, curación vinculada a la mesa compartida. Ésta es la expresión del perdón de Dios: comer juntos. Éste es el principio del Reino: transformar gratuitamente el dinero impositivo (telonio del publicano) en banquete de fraternidad donde todos pueden compartir y comparten la misma esperanza del Reino. De esa forma, por encima de las normas de pureza ritual o sacral, superando las distancias nacionales o dogmáticas, ha iniciado Jesús el proyecto de comunicación mesiánica. Si olvidamos este inicio, olvidamos y perdemos la raíz del cristianismo. Se le acercaban todos los publicanos y pecadores para escucharle «y los fariseos y escribas murmuraban diciendo: Éste acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15,1). *Acoge (prosdekhetai)* a los pecadores, recibiendo en su propio grupo, no para echarles en cara su pecado o iniciar con ellos un exigente proceso de conversión, sino para ofrecerles un espacio de comunicación y vida compartida. Jesús *come (synesthiei)* con ellos. No les ofrece una limosna, no les escucha un momento, para luego retirarse a comer por separado. Al contrario, crea un grupo alimenticio con aquellos a quienes los limpios (aquí

fariseos y escribas) expulsaban de la comunidad sagrada. El lugar de constitución fundamental del judaísmo es la *comida*\*. Para tomar alimentos se han separado las comunidades de esenios\* y fariseos\*. Por mantener diversas concepciones sobre la comensalidad han discutido los primeros cristianos, según Hch 15. Pablo sitúa aquí la verdad del Evangelio, entendiendo el cristianismo como grupo de comida compartida (cf. 1 Cor 5,11; Gal 2,12).

Cf. J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; C. J. GIL ARBIOL, *Los Valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

## LEVIATÁN

Aparece ya en los textos de Ugarit como serpiente primordial de las aguas del caos. Con ese sentido la encontramos en la Biblia, donde suele relacionarse con Tannín\* y con Rahab\*. Tiene carácter monstruoso y pertenece a los seres primigenios de los que ha brotado la realidad, a través de un proceso de diferenciación. Su figura básica puede hallarse en las mitologías y religiones más diversas, desde la India hasta México, donde recibe formas simbólicas de tipo abarcador, como unión de contrarios (es serpiente del agua y pájaro del cielo). La Biblia hebrea ya no presenta a Leviatán como divino, sino como símbolo de las aguas primordiales del caos (Tehom\*) de las que ha brotado la realidad de este mundo concreto, a través de una acción victoriosa de Dios. Así el Sal 74,14-15, en medio del dolor por la caída de Jerusalén, recuerda la victoria antigua de Dios, «que destruyó las cabezas (¿siete?) del monstruo Leviatán y se las dio como alimento a los que habitan en zona desierta». Por su parte, Is 27,1 asegura que Dios destruirá a Leviatán al final de los tiempos: «En aquel día destruirá Yahvé con su espada dura, grande y fuerte al *Leviatán* serpiente veloz, y al *Leviatán* serpiente tortuosa; y matará al dragón que está en el mar...». Evidentemente, Leviatán aparece aquí como símbolo de los poderes maléficos que parece oponerse a Dios. El Sal 104,26 supone que Leviatán no tiene fuerza ni poder alguno, de manera que Dios se divierte con él; es un monstruo impotente. En Job 3,8 Leviatán funciona como figura poé-

tica. Pero el texto más significativo sobre Leviatán es Job 41, donde Dios responde a las cuestiones de Job presentándole una figura enigmática y numinosa: el monstruo Leviatán, a quien el hombre no puede domar o domesticar (al lado del otro monstruo Behemot\*). Parece evidente que Dios se está refiriendo al cocodrilo: «¿Sacarás tú al *Leviatán* con anzuelo, podrás atarle la lengua con una cuerda? ¿Pondrás tu sogá en sus narices, y horadarás con garfio su quijada?» (Job 41,1-2). Leviatán aparece así como símbolo del poder insondable de la realidad y de la vida, que el hombre no puede conocer con su mente, ni dominar con su fuerza. Esta figura de Leviatán ha influido poderosamente en el pensamiento europeo a través de una de las obras filosóficas más importantes de la Edad Moderna (Th. Hobbes, *Leviatán*, 1651), el primero y más significativo de los tratados políticos de Occidente. Hobbes concibe al Estado (al Rey) como un Leviatán con poderes divinos para organizar y dirigir por la fuerza la vida de los hombres.

## LEVIR, LEVIRATO

(↗ *goel*). Palabra que deriva del latín *levir*, que significa cuñado, y que se utiliza para designar una institución bíblica, conocida en otros pueblos de Oriente, por la que un hermano debía casarse con la viuda de su hermano, en caso de que el primero no hubiera tenido descendencia (cf. Dt 25,5-10). En principio, el *levir* se distingue del *goel*\*, aunque ambas instituciones suelen ir unidas, como en la historia de Rut, donde el *levir* o cuñado, en sentido extenso, debe casarse con la viuda de su pariente para darle descendencia, a fin de que las tierras del difunto pasaran a los descendientes legales que el *levir* engendraba con la viuda, como bellamente cuenta la historia de Rut. El tema ha sido recreado en otro sentido en Mc 12,8-28 par, donde Jesús supera la visión de un matrimonio regulado por ley, al servicio de la procreación y del mantenimiento de la estirpe.

## LEY

(↗ *justicia, gracia, Pablo, obras, Torah*). La Ley (en hebreo *torah*, en griego *nomos*) constituye una de las instituciones básicas de la Biblia y ha venido a convertirse en principio de separación



no sólo entre judíos y cristianos, sino también entre diversos grupos de cristianos (católicos y protestantes). Está vinculada a la justicia, de manera que podemos hablar de su carácter positivo (sirve para mantener el orden e impedir que la maldad se desboque) y de su limitación (por pura ley los hombres no pueden salvarse). Así lo ha supuesto ya el libro de la Sabiduría cuando apela a la misericordia\* de Dios y sobre todo Pablo, cuando recoge y reinterpreta el mensaje de Jesús desde la perspectiva de la salvación por gracia\*, superando el nivel de la Ley que termina encerrando a los hombres en la muerte. En ese sentido, más allá de la ley del talión, que quiere mantener la equivalencia judicial entre los actos de los hombres y su sanción humana o divina (en línea de talión), Jesús nos sitúa ante un tipo de acción creadora, que se identifica con el amor creador. Pero el tema resulta más complejo y así queremos evocarlo, comparando la perspectiva judía y la cristiana.

(1) *Principio: la Ley del judaísmo.* Estrictamente hablando, los israelitas no eran ni más ni menos legalistas que otros pueblos del entorno. Ciertamente, tuvieron que condensar sus normas de conducta en una serie de códigos\* que aún se conservan en la Biblia: el Código de la Alianza (Ex 20,22-25,18), el Código de la Santidad (Lv 17-26) y el Deuteronomio, incluido en el libro actual de su nombre. Sólo tras el exilio, al convertirse en comunidad del templo\*, bajo dominio persa, codificaron sus leyes de un modo especial y las convirtieron en principio de identidad del pueblo, en el Libro de la Torah o Pentateuco. Más que por un conjunto de dogmas, la religión judía se define por una serie de normas de conducta, centradas en el culto, las instituciones familiares y los ritos de pureza en la comida, como se advierte ya en la lucha de los macabeos\*. Sobre el sentido más hondo de la Ley judía véase *Torah\**, donde ponemos de relieve su aspecto trascendente y social.

(2) *Crítica de la Ley. Jesús, Pablo.* Jesús no negó en su raíz el valor de la Ley israelita, sino todo lo contrario: quiso tomarla y la tomó como principio de conducta. Pero la entendió de un modo profético, poniendo de relieve el valor de las personas, por encima de la sacralidad de las normas de pureza e incluso de los principios religiosos, co-

mo la observancia del sábado. La crisis surgió cuando los cristianos descubrieron que Jesús había sido condenado según los principios de la Ley israelita, de tal manera que ella vino a presentarse, al menos, como ambigua. La manera de entender las relaciones entre Jesús y la Ley variaron entre las comunidades, tal como lo muestran las disputas de Pablo con los judeocristianos de Jerusalén y las diversas formulaciones de los libros del Nuevo Testamento, desde las cartas de Pablo hasta el evangelio de Mateo y la carta de Santiago. El tema de la ley constituye uno de los elementos básicos del mensaje cristiano, según Pablo. Jesús había superado la estructura legal israelita al convocar para su Reino a los perdidos-pecadores-expulsados, es decir, a los judíos que se hallaban fuera de la alianza oficial. Su gesto de apertura liberadora constituye el principio y base permanente de la novedad cristiana. Siguiendo ese camino de Jesús, Pablo y los cristianos helenistas, a diferencia de los judeocristianos, se sienten liberados del cumplimiento de la ley nacional del judaísmo y convocan para el Reino, dentro de la Iglesia, a todos los hombres, de un modo especial a los pecadores (que ocupan ahora el lugar de los cojos-mancos-leprosos de la tradición sinóptica). De esa forma, ellos rompen la barrera de la ley israelita: superan las fronteras del viejo pueblo y se atreven a llamar a los hombres y mujeres para que se junten desde Cristo y formen la *ekklesia* escatológica, es decir, la comunión final de liberados. Esa comunión universal de los cristianos se funda, según Pablo, en la fe, vivida como vinculación radical con Cristo, y en la experiencia del Espíritu, entendido como principio de libertad y amor gratuito, que se expande hacia todos a través de la misión apostólica (cf. Gal 3,1-5). La novedad de esta experiencia eclesial se funda en el convencimiento de que el Espíritu de Jesús rompe la barrera nacional israelita para crear una comunión de amor y encuentro humano entre todos los hombres. Más allá de la Ley (estructura nacional judía), viene a desvelarse el Espíritu de Cristo como fundamento de amor, gozo, paz (cf. Gal 5,22), como garantía de unión y esperanza universales. Desde ahí se entiende la visión del Espíritu y de la libertad en Pablo,

que ha sido fuente de reflexión para los grandes cristianos (san Agustín, Lutero, san Juan de la Cruz) y que sigue conservando toda su vigencia en la actualidad. Aquí la evocamos de un modo general, ofreciendo a partir de ella una visión teológica de la historia de la humanidad.

(3) *Pablo, historia de la Ley.* Quizá la mayor novedad cristiana respecto a la ley israelita esté en la afirmación de su carácter histórico. Frente al judaísmo rabínico, que considera la Ley como algo eterno, los cristianos han puesto de relieve una experiencia distinta, destacando su carácter histórico. Ellos hablan de origen, despliegue y cumplimiento de la ley. (a) *Primero hubo muerte sin Ley, es decir, pecado.* Ésta fue, tras la caída que evoca Gn 2-3, la condición del hombre que no acoge el Espíritu divino (Rom 5,13-14). Había en el mundo pecado y violencia, que lleva a la muerte; pero los hombres no la conocían, pues no había Ley que pudiera descubrirles su maldad. Ese estado de muerte sin Ley no es el paraíso, sino todo lo contrario: es el infierno de los deseos enfrentados que llevan a la muerte, el infierno de la lucha de todos contra todos, en el ámbito de la ignorancia. En el principio de la historia expresamente humana (desde el «pecado» de Gn 3), el hombre vivía en condición de muerte, pero sin saberlo. Ese nivel, al que podemos volver siempre, es el estado de vida del Adán pecador, que cae en manos de su propio deseo. A ese nivel, la vida es lucha, campo donde reina la *carne egoísta*, espacio de deseos y contra-deseos infinitos, de violencias y contra-violencias. Esto es lo que Pablo ha descubierto y descrito no sólo en Rom 1,18-31, sino en el conjunto de sus cartas. El hombre, que podía estar abierto a la gracia, ha caído en manos de la espiral de sus violencias, haciéndose así servidor de la muerte. (b) *La Ley vino después, para impedir la muerte total de los hombres* (cf. Rom 5,20). Ley es conocimiento en el plano intelectual y es orden en plano moral (social). Ella vino para que «abundara» el pecado, es decir, para que los hombres advirtieran su maldad, intentando salir de ella y superarla por medio de un orden avalado por el mismo Dios. Esa Ley es buena, es la racionalidad que intenta regular el desorden e impedir que la violencia destruya a los hom-

bres. Más aún, para Pablo, la Ley no es el puro dominio de la racionalidad en abstracto, sino un tipo de orden pedagógico que el mismo Dios ha ofrecido a los hombres que corrían el riesgo de matarse entre sí y que eran, al mismo tiempo, como niños que necesitaban un maestro que les fuera educando en humanidad y libertad (cf. Gal 3-4). Ciertamente, la Ley es buena y necesaria, pero ella es incapaz de liberar al hombre, pues le sigue manteniendo en el mismo plano del pecado. En el fondo, ella significa la aceptación de la violencia ilegal como algo inevitable, para controlarla con una violencia legal. A través de la Ley, el hombre sigue sometido a una norma que le impone el mismo Dios, como Señor que actúa desde fuera y no como Espíritu de amor que le llena por dentro. Por otra parte, a través del cumplimiento de la Ley, el humano que la acepta y sigue hasta el final (el judío, según Pablo) puede creerse superior a los demás, entrando así en una dinámica de juicio destructor (cf. Rom 2). Pues bien, esa Ley, lo mismo que el templo de Jerusalén, ha cumplido su función, ya ha culminado en Cristo, de manera que llega el tiempo mesiánico, como supone el mensaje de Jesús (Mc 1,14-15; cf. Gal 4,4), ratificado por la tradición evangélica (Mt 11,13; Lc 16,16). Después ha venido el tiempo mesiánico.

(4) *Más allá de la Ley. La gracia.* Sobre esa Ley, que sigue manteniendo sometido al hombre, bajo el imperativo de una imposición divina, ha descubierto Pablo el Don y Gracia del Espíritu, entendido como presencia liberadora de Dios, que dialoga en amor y libertad con los hombres, por medio del Cristo. La Ley seguía siendo una señal de esclavitud: era como una norma que se impone a los esclavos a quienes se mantiene sometidos bajo el dominio de una fuerza exterior, para que no se destruyan unos a los otros. Ella era inevitable, mientras no llegara la gracia del Espíritu; pero en sí misma resultaba deficiente. Pues bien, Jesús ha introducido su Gracia (que es la gracia de Dios y la verdad del hombre) en el espacio donde antes dominaba la Ley, haciendo que los hombres puedan vivir en amor ya desde este mundo, superando (no negando) la Ley. Ese conflicto entre Ley y Gracia constituye el centro del evangelio de Pablo. A su jui-

cio, la Ley del judaísmo ha terminado siendo como un velo que nos impide mirar hacia el amor de Dios, una atadura que nos incapacita para vivir desde la Gracia. Por el contrario, el Espíritu de Jesús es transparencia y es libertad que nos abre a la filiación, haciéndonos hijos de Dios (cf. 2 Cor 2-3; Rom 8). Por eso, el Señor Jesús pertenece al plano del *Pneuma*: no es la Ley llevada al límite de la perfección, sino el Espíritu que Dios ofrece por medio de Jesús a todos los hombres, porque «el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad» (2 Cor 3,17). Según Pablo, la libertad del Espíritu no es un retorno al estadio primitivo de la «lucha universal», sin control de Ley, sino apertura al amor mutuo, en gratuidad, por encima de toda ley. Ciertamente, Pablo ha sabido que la libertad es un riesgo, que ella puede conducir de nuevo a la lucha (voluntad de imposición) o al vacío. Por eso ha puesto de relieve el carácter creador de la gracia, que capacita a los creyentes para iniciar una vida nueva, como seres ya resucitados: «Pues, por el bautismo fuimos sepultados juntamente con él en la muerte, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así nosotros también caminemos en novedad de vida» (Rom 6,4). Se trata de caminar en libertad, pero «sin utilizar la libertad como pretexto para la carne, sino al contrario, sirviéndonos en amor los unos a los otros» (Gal 5,13). De esa forma, por encima de la Ley, puede surgir y surge una vida en libertad de amor y servicio (Gal 5,22-24).

(5) *Judaísmo. La Ley eterna.* En medio de la disputa, tanto los evangelios como, sobre todo, Pablo pudieron acusar a los judíos no cristianos de legalismo, es decir, de fijarse en los mandamientos mínimos de la ley judía y de abandonar la experiencia de gracia que está en el fondo de ella. No todas las acusaciones son igualmente claras, ni siquiera en un mismo evangelio, como el de Mateo, donde se encuentra la exigencia de cumplir los mínimos detalles de la Ley (Mt 5,17-20) y por otra parte se critica a algunos por hacerlo (cf. Mt 23,13-33). Conforme a la visión de la mayor parte de los judíos del tiempo de Jesús, la Ley no es un código o sistema de normas que deben cumplirse por fuerza, con espíritu de siervos, si-

no prenda de vida y confianza (gozo) para el pueblo. En contra de lo que a veces han dicho algunos intérpretes de Pablo, leyendo de un modo sesgado la oposición de gracia y norma, libertad y esclavitud (cf. Gal 1-4; Rom 1-6), el conjunto de los israelitas del tiempo de Jesús no entendían la Ley, ni la cumplían, en clave legalista, como *nomokracia* obligatoria, sino como expresión misteriosa y creadora del amor de Dios que capacita a sus amigos para responderle. Ella se expresa en un libro (Pentateuco) que no contiene sólo obligaciones o mandatos, sino recuerdos e historias que fundan la vida del pueblo, desde la revelación del Sinaí; es una Ley viva, que se sigue expresando en las tradiciones de los Padres (*Abot*), que han dado identidad al pueblo tras la ruina del Templo, viniendo a condensarse en la Misná (siglo II-III d.C.). Esta Ley escrita y oral no es palabra espiritualista, desligada de la vida ordinaria, sino principio de identidad y tarea para los judíos de la federación\* de sinagogas, que ratifican la identidad de Israel por el cumplimiento de la *Torah*\*.

(6) *La Ley, un tema permanente. Disputa entre cristianos.* Ciertamente, los cristianos apelan a la gracia de Jesús, pero esa gracia se expresa en una forma de conducta, como muestra del modo más claro san Pablo. Quizá las aportaciones básicas del cristianismo en relación con la Ley son estas tres: (a) La gracia es anterior e independiente de la Ley: Dios no perdona a los hombres porque cumplen la ley, sino que les ama y perdona para que la cumplan; (b) en el principio y base de toda ley hay una persona concreta, Jesucristo, que ha vivido al servicio de los demás, mostrándonos con su gesto que el amor de Dios (ley primera) se expresa en el amor a los demás, por encima de todo mandamiento. (c) Esa Ley del amor al prójimo puede y debe expresarse de forma universal, de manera que el auténtico judío es aquel que deja de ser miembro exclusivista de un pueblo separado, haciéndose hombre al servicio de todos los hombres (cf. Mc 12,28-34). A pesar de eso, las diversas formas de entender la Ley y las obras, partiendo sobre todo de las cartas de Pablo, han hecho que las iglesias cristianas se dividan: los protestantes han querido destacar la importancia de la

gracia sobre la Ley; los católicos insisten en la necesidad de mantener la Ley dentro del espacio de la gracia.

Cf. L. ÁLVAREZ VERDES, *El imperativo cristiano en san Pablo*, Verbo Divino, Estella 1980; J. M. DÍAZ RODELAS, *Pablo y la ley. La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 1994; F. MENA OREAMUNO, *El texto como Caos. El contenido apocalíptico del subjuntivo caminemos en Rom 6,4c*, DEI-UBL, San José de Costa Rica 2005; F. PASTOR, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Comillas, Madrid 1977; *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo. Ensayo de teología paulina*, Verbo Divino, Estella 1991.

## LIBERACIÓN

### 1. Antiguo Testamento

( $\lambda$  jubileo, [año] sabático, éxodo, esclavitud). En la raíz de la antropología bíblica hay un principio de libertad, que no se entiende de manera metafísica, sino personal y social, histórica y trascendente. Sobre esa base se elabora la hermenéutica de la liberación.

(1) *Punto de partida. Libertad personal y social.* Resultan inseparables, como los dos momentos de una tarea humana. (a) *La libertad personal* se entiende en forma de elección entre el bien\* y el mal (cf. Dt 30,15). Según Gn 2-3, esa libertad en sí misma resulta insuficiente, de manera que el hombre no puede comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, cerrándose en ella; pero es necesaria y está en la base de toda la experiencia bíblica. (b) *La liberación social* se entiende como exigencia de superación de una situación de esclavitud. Esta segunda experiencia de libertad es la que define al hombre haciéndole capaz de cumplir los mandamientos: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la casa de la esclavitud» (Dt 5,6; Esd 20,2). Ésta es la libertad que está en la base de la confesión solemne de un antiguo credo histórico: «Mi padre fue un arameo errante, que bajó a Egipto y habitó allí con pocos hombres, y allí creció y llegó a ser una nación grande, fuerte y numerosa; y los egipcios nos maltrataron y nos afligieron, y pusieron sobre nosotros dura servidumbre. Y clamamos a Yahvé, el Dios de nuestros padres; y Yahvé oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión... y nos sacó de Egipto con mano fuerte,

con brazo extendido, con grande espanto, y con señales y con milagros» (Dt 25,5-8). Esta experiencia de liberación constituye el tema básico del libro del Éxodo donde Yahvé viene a revelarse por Moisés como liberador del pueblo.

(2) *Éxodo. El principio de la liberación.* Para alcanzar la libertad social, que hace posible la libertad personal y el cumplimiento de los mandatos de Dios, hubo que seguir un proceso que se encuentra fijado en el libro del Éxodo. (a) *La libertad más honda no se alcanza a través de un alzamiento militar* (cf. Ex 3-6), pues armas y ejército terminan perteneciendo al sistema, que asegura su ventaja con violencia. Moisés\* no fue un guerrillero al mando de una panda de rebeldes, ni general supremo de una guerra de Estado contra Estado. Poder militar y economía planificada pertenecen al sistema. Moisés tuvo que lograr la libertad de otra manera. (b) *Moisés se vale de unas plagas, que evocan la fragilidad de los poderes cósmicos*, que el sistema no puede controlar (Ex 7-12). El Divino-Faraón dirige el orden económico-social (graneros) y el militar (soldados y carros de combate), pero no puede imponer su capricho sobre el río y la tormenta, los animales y la noche, las úlceras enfermas y la peste, ni puede hacerse dueño del mundo y conservar la vida de sus hijos primogénitos. Uno a uno se le imponen los peligros de una tierra frágil (polución, hambre, epidemias y muerte), como jinetes del Apocalipsis (cf. Ap 6,1-8), pues su poder se asienta sobre los pies de barro de la fragilidad cósmica y humana. (c) *La liberación desborda el nivel cósmico y se funda en la presencia de Dios*, que actúa de forma social y religiosa. El imperio del Faraón es idolatría, sistema divinizado, pero, Moisés va desmontando paso a paso sus seguridades: un grupo de hebreos oprimidos, un puñado de esclavos, son capaces de abrir y explorar un camino de libertad compartida, superando la amenaza del imperio, que acaba destruyéndose a sí mismo (el ejército del Faraón se autoaniquila en el mar Rojo). Si la revolución de Moisés hubiera triunfado por armas y dinero no podría seguir iluminando a los hombres, ni sería fuente de esperanza, pues armas, dinero y administración siguen en manos de los nuevos faraones del sistema (multinacionales, bloques im-

periales, pactos militares...). Pero Moisés desborda esos poderes y revela un más alto principio-libertad, que se vincula por gracia con los excluidos (hebreos), abriendo un camino que les lleva a la libertad.

(3) *Jeremías. Liberar a los esclavos* (Jeremías\*, Isaías\*, esclavitud\*, año sabático\*, Evangelio\*). La liberación de los esclavos constituye un elemento básico de la legislación israelita y ha sido puesto de relieve por los grandes profetas como Jeremías. El tema aparece en su libro en dos contextos: en el sermón del templo y en un texto narrativo que recoge su vida. (a) *Sermón del templo*. Las palabras más significativas de Jeremías sobre el tema aparecen en el sermón sobre el templo, en los años que preceden a la toma de Jerusalén (587 a.C.). Los nobles judíos, amenazados por los babilonios, habían prometido convertirse, según la ley, liberando a los esclavos, instaurando así un orden de justicia en la ciudad del templo. Pero el peligro pasó y vinieron al templo para dar gracias a Dios por la liberación de la ciudad, mientras esclavizaban de nuevo a los antes liberados en contra de la promesa que habían realizado (vinculada quizá a un año sabático). Pues bien, el profeta Jeremías se sitúa ante la puerta del templo y les grita: «Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones, y yo habitaré en este lugar. No os hagáis ilusiones con razones falsas, repitiendo: ¡Es el Templo de Dios, es el Templo de Dios, es el Templo de Dios! Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones, si juzgáis rectamente los pleitos, si no explotáis al extranjero, al huérfano y a la viuda, si no derramáis sangre inocente en este lugar... entonces habitaré en este lugar para siempre... Os hacéis ilusiones con razones falsas que no sirven: ¿de modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso... y después entráis a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre y decís: ¡estamos salvados!? ¿Creéis que este Templo que lleva mi nombre es una cueva de bandidos?» (Jr 7,1-5.11; cf. 25,1-14; 26,1-9). Este sermón ha modelado la conciencia israelita, actuando como principio inspirador de libertad y exigencia de justicia hasta los tiempos de Jesús, que repitió las mismas palabras ante el templo, siendo por ello condenado a muerte (cf.

Mc 11,15-19 par). También Jeremías había sido condenado, pues su mensaje en favor de la libertad ponía en riesgo el orden social de los oligarcas de Jerusalén. (b) *Relato biográfico*. En el contexto anterior (o en otro muy semejante) se sitúa el discurso sobre la liberación de los esclavos, recogido en los textos sobre la vida de Jeremías, redactados por su discípulo Baruc. Este discurso nos sitúa en el corazón de la preocupación bíblica por la justicia en favor de los marginados de la sociedad. «[Contexto] Palabra que Jeremías recibió de Yahvé, después que el rey Sedecías hizo pacto con todo el pueblo en Jerusalén para proclamar una remisión, a fin de que cada uno dejase libre a su esclavo o a su esclava hebreos, de modo que ninguno se sirviese de sus hermanos judíos como esclavos. Todos los nobles y el pueblo aceptaron este pacto de dejar en libertad cada uno a su esclavo o a su esclava, para que ninguno se sirviese más de ellos como esclavos, y obedecieron dejándoles en libertad. Pero después cambiaron de parecer e hicieron volver a los esclavos y a las esclavas que habían dejado en libertad, y los sometieron como esclavos y esclavas. Entonces la palabra de Yahvé vino a Jeremías, de parte de Yahvé, diciendo: [Pacto] Yo pacté con vuestros padres, el día que los saqué de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud, diciendo: Cada siete años dejaréis en libertad cada uno a su hermano hebreo que se os haya vendido. Te servirá seis años, y lo dejarás ir libre. [Pecado] Pero vuestros padres no me escucharon, ni inclinaron su oído. Ahora vosotros os habíais vuelto a mí y habíais hecho lo recto ante mis ojos, al proclamar la libertad cada uno a su prójimo, y habíais hecho un pacto en mi presencia, en el Templo sobre el cual invoca mi nombre. Pero os habéis vuelto atrás profanando mi nombre, y habéis vuelto a tomar cada uno a su esclavo y cada una a su esclava que habíais dejado en libertad, a su entera voluntad; y los habéis sometido para seros esclavos y esclavas. [Amenaza] Por tanto, así dice Yahvé... He aquí que yo os proclamo libertad para la espada, la peste y el hambre. Haré que seáis motivo de espanto para todos los reinos de la tierra. Haré que los hombres que traspasaron mi pacto y que no han cumplido las palabras del pacto que hi-

cieron en mi presencia sean como el becerro que dividieron en dos partes y pasaron para pasar entre las dos mitades...» (Jr 34,8-18). Los esclavizadores se habían vuelto atrás después de la crisis. Frente a esa actitud de reincidencia en la opresión, eleva el profeta la ley del pacto de Dios, que ha pedido libertad para los esclavos, cada siete años. De esa forma contrasta la actitud de Dios, que es garante de la libertad, y el pecado de los hombres, que vuelven a ratificar la opresión, tan pronto como pasa el riesgo. Ante esa ruptura religiosa y social, el profeta no tiene más respuesta que la amenaza de castigo.

(4) *Segundo Isaías: para que saques de la cárcel a los presos.* El destierro que anunciaba Jeremías se ha cumplido. Al otro lado del desierto sirio, en tierras de Babilonia, habitaban por entonces los israelitas deportados, los más conscientes de su propia identidad, dispuestos a iniciar un camino de liberación, como los hebreos que antaño habían sufrido y gritado siendo esclavos en Egipto. Pues bien, como profeta y promotor de libertad, ha elevado su voz, en los años finales del exilio (en torno al 540 a.C.), un profeta o grupo de profetas a quien llamamos Segundo Isaías, cuyos cantos aparecen recogidos en Is 40-55. Este profeta mantiene la esperanza de la libertad de los cautivos y la encarna en la figura de un *Siervo\**, que es signo del pueblo, que asume y entiende el sufrimiento de todo el pueblo. El profeta sabe y dice para siempre que la auténtica historia no la escriben los vencedores o beneficiarios del sistema (babilonios), sino ellos, los pobres y cautivos, que poseen la verdadera esperanza y la despliegan como principio de liberación. Esto es lo que el profeta dice en nombre de Dios a su Siervo, al nuevo Moisés o Mesías, que será liberador de cautivos y presos: «Yo, Yahvé, te he llamado para la justicia, te he tomado de la mano y te he guardado y te he constituido alianza del pueblo y luz para las naciones. Para que abras los ojos a los ciegos y saques de la cárcel a los presos y de la prisión a los que moran en las tinieblas» (Is 42,6-7). El cautiverio en Babilonia se interpreta así como una cárcel donde los israelitas se encuentran encerrados y atrapados (presos), sin poder desplegarse en libertad. Por eso se dice que están en *prisión*: moran encerrados, bajo la oscuri-

dad de unos muros opacos, que no están hechos de ignorancia teórica (como en la República de Platón), sino de falta de libertad social. Lógicamente, la primera tarea del Siervo, delegado de Dios en el lugar del cautiverio, será abrir los ojos de los ciegos y sacar a los cautivos de las cárceles, en gesto de educación personal (abrir los ojos) y transformación social para que así puedan ver y conocerse, de manera que desplieguen su vida en libertad, sin que nadie les impida realizarse. Éste es el mito profético fundante, la utopía social del Segundo Isaías, que entiende y promueve la vida de los hombres y mujeres de su pueblo como marcha que lleva, a través del gran desierto de la vida actual, hacia el futuro de la libertad. Por eso ha destacado la experiencia del camino. Puede quedar lejos la meta, siempre buscada, nunca conseguida. Pero a los pobres y cautivos se les debe ofrecer, se les ofrece, la experiencia y tarea de un proceso de liberación, que se proyecta y busca, como utopía real que se va construyendo con palabras y compromisos de esperanza.

(5) *El Dios liberador.* El profeta no tiene dinero, ni ejército, ni medios políticos; pero tiene algo que es mucho más grande: la palabra creadora de vida y esperanza. Tiene la ayuda de Dios, de quien viene a presentarse como siervo, para anunciar y promover el gran Mensaje de la libertad: «Así dice Yahvé, el que me constituyó Siervo suyo desde el seno materno, para que trajese a Jacob, para que reuniese a Israel... Te he guardado y constituido alianza del pueblo: para restaurar la tierra, para repartir heredades assoladas, para decir a los presos: Salid, a los que están en tinieblas: Venid a la luz. Por los caminos pacerán, y en todas las alturas desoladas pastarán... Convertiré mis montes en camino, y mis senderos se nivelarán. Mira, éstos vendrán de lejos; unos del Norte y Poniente, otros de Sinim» (cf. Is 49,5-12). De nuevo se identifican los presos/cautivos con aquellos que viven en tiniebla, pues no pueden contemplar la luz de Dios, la verdadera humanidad. El profeta, enviado mesiánico, realiza la función de Siervo, como ministro de la Liberación, para establecer la alianza de los hombres y mujeres con Dios, para repartir las heredades, abriendo así un camino de liberación, en la línea del gran Jubileo\*.

Desde esta base puede entenderse el canto del rescate, que empieza con las palabras de llamada solemne: ¡Despierta, despierta, revístate de fuerza, brazo de Yahvé! (Is 51,9). El que liberó a los esclavos de Egipto tiene que liberar ahora a los cautivos: «¿No eres tú quien secó el mar, el que hizo un camino para los redimidos? Los rescatados de Yahvé volverán, vendrán a Sión con cánticos... Yo, yo soy vuestro consolador. ¿Quién eres tú para temer a un mortal; a un hijo de hombre, que se secará como hierba? ¿Te has olvidado de Yahvé, tu Hacedor, que desplegó los cielos y cimentó la tierra, y todo el día temías la furia del opresor? Pero, ¿dónde está la furia del opresor? Se apresuraron a liberar al encadenado. Porque yo soy Yahvé tu Dios, que agita el mar y mugen sus olas...» (Is 51,10-15). La pregunta inicial (¿no eres tú...?) recoge el recuerdo de la acción de Dios en el Éxodo y se expande luego en la promesa del retorno para el pueblo (volverán...). Frente a los opresores que encarcelan por un tiempo pero mueren, se eleva Dios, que no muere, como principio de consuelo para los tristes y de liberación de los encadenados. Los mismos opresores cambiarán cuando descubran la verdad, apresurándose a liberar a los encadenados. La revelación de Dios se expresa por tanto como principio de transformación integral en la que participan los mismos opresores antiguos, convertidos al fin en servidores de los encadenados (ellos mismos les liberarán).

(6) *Hereménutica liberadora*. El tema de la liberación y libertad no es sólo un elemento más entre los contenidos de la Biblia, sino que ha venido a convertirse en un principio hermenéutico fundamental, muy utilizado en los últimos decenios, a partir de la teología de la liberación. En ese sentido se ha podido hablar de una lectura materialista de la Biblia, una lectura que pone de relieve los aspectos económicos y las prácticas sociales que están en el fondo del texto. Esa lectura supera un tipo de exégesis dogmática, donde el texto aparecía como cantera o fuente de formulaciones de fe, en línea conceptual. También supera una exégesis que sólo busca en la Biblia los contenidos religiosos, de tipo espiritualista, sin tener en cuenta el trasfondo social y las motivaciones de esos contenidos. Esa lectura materialis-

ta quiere superar un tipo de ideología que consiste en desligar el texto de sus condicionamientos y supuestos económico-sociales, de manera que pueda ponerse al servicio de la clase dominante, sea en el nivel de la jerarquía social o religiosa. Pero quizá es mejor abandonar ese nombre de «lectura materialista», demasiado vinculada a un tipo de marxismo, para hablar de una lectura integral y liberadora de los textos bíblicos. Esa lectura ha de ser necesariamente activa o comprometida: la misma práctica que brota de la Biblia, tal como ella se centra en Jesucristo, se encuentra orientada a la igualdad económica, la supresión de la propiedad privada y la superación de toda ideología que domina o maneja al hombre desde fuera. Esa lectura será, al mismo tiempo, espiritual y religiosa en la medida en que valora y posibilita la apertura del ser humano hacia la plenitud mesiánica de la reconciliación con los demás y con Dios. Esa lectura liberadora es inseparable de un tipo de práctica cristiana, en la línea del mensaje de Jesús y de la experiencia de la pascua.

Cf. I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1999; P. JARAMILLO, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Monografías ABE-Verbo Divino, Estella 1992; A. LEVORATTI (ed.), *Comentario bíblico latinoamericano I-III*, Verbo Divino, Estella 2004-2007; P. MIRANDA, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca 1972; J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984.

## LIBERACIÓN

### 2. Nuevo Testamento

(↗ *jubileo, exorcismos, Jesús*). Jesús ha interpretado su vida y mensaje a la luz del Éxodo y por eso ha querido subir a Jerusalén, para ofrecer su propuesta, en el entorno de la fiesta de Pascua, cuando se celebra la salida de los israelitas de Egipto. Jesús no ha elaborado el tema de la liberación (curación, solidaridad, comida compartida...) de una forma abstracta. No razona sobre demonios, cárceles o Diablo. Simplemente se encarna en la cultura de su tiempo e introduce en ella su nueva experiencia escatológica de libertad, diciendo a los humanos que se liberen, que actúen por

sí mismos, que dejen de sentirse prisioneros de un poder diabólico que fatalmente parecía imponerse sobre ellos.

(1) *Curaciones de Jesús, signo de liberación.* En esta perspectiva se sitúa su respuesta a los mensajeros del Bautista: «Id y anunciadle a Juan lo que habéis oído y habéis visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados [*katharidsontai*], los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia y dichoso aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11,4-6). Estas palabras, recreadas quizá por la tradición eclesial, testifican una experiencia básica del Evangelio: asumiendo el mensaje del libro de Isaías (cf. Is 35,5-6; 42,18), Jesús ha interpretado la llegada del Reino como liberación integral de los hombres, como sanación completa de los individuos y transformación de la sociedad. Él ha podido proclamar esta palabra porque ha ido curando a los humanos, haciéndoles capaces de vivir en libertad, de realizarse de manera autónoma, en gesto de fe y solidaridad (cf. Mt 9,36; 14,14 par). Éstos pueden ser los rasgos básicos de la liberación de Jesús. (a) Jesús ofrece salud mesiánica a los ciegos, cojos, sordos. Enfermo es el que no puede ver ni hablar ni andar... el que está cerrado en sí mismo, o expulsado del conjunto social, el que no tiene libertad para ser él mismo. En este aspecto, curar significa liberar. (b) Jesús supera el sistema de perezas del templo y así ofrece libertad, limpieza, a los leprosos. El leproso es el enfermo expulsado por impuro, aquel a quien se le acusa de poner en peligro el orden social, porque contamina... La curación de los leprosos se interpreta en plano de limpieza integral: quedan limpios, es decir, son asumidos en el orden social... No se puede construir una sociedad hecha sobre la expulsión de los asociales e impuros... (c) Jesús anuncia la buena noticia de la libertad sobre la muerte. Sólo se puede hablar de liberación total de los hombres cuando se abre para todos un horizonte de resurrección. Desde esta base se puede proclamar la buena noticia: los pobres son evangelizados. A los ojos de Jesús, el hombre no es un ser que está encerrado en su cárcel de opresión, no es un esclavo de poderes destructores de este mundo. Por encima del talión de una historia donde todo está sometido a la ley de la acción y reacción en la que padecen unos y otros, atados a la violen-

cia del sistema, Jesús nos hacer descubrir la libertad creadora de Dios. Éste es su milagro, ésta su aportación dentro de la historia. Desde un punto de vista racional, según la ley de acción y reacción, de delito y pena, sigue siendo necesaria la Ley que se impone sobre los que parecen culpables: sin ella no podemos mantener el orden de violencia sobre el mundo. Pero Jesús ha introducido sobre esa justicia legal un orden nuevo de gracia, el milagro de su acción liberadora, que hoy se puede y debe expresar en el conjunto de la sociedad como principio de transformación personal y social.

(2) *Reino de Dios como liberación.* Según todo eso, Jesús ha interpretado la llegada del Reino como liberación integral del ser humano, como sanación completa de los individuos y transformación de la sociedad. Él ha podido proclamar esta palabra porque ha ido curando a los hombres, haciéndoles capaces de vivir en libertad, de realizarse de manera autónoma, en gesto de fe y solidaridad (cf. Mt 9,36; 14,14 par). La misión liberadora se vuelve así polémica: si los enfermos son privilegiados de Dios, tienen que cambiar los *sanos*: no pueden encerrarse en sus posibles ventajas (salud, libertad o dinero), sino que deben abrir un espacio de vida y gratuidad (no de pura ley) para enfermos y oprimidos, para encarcelados o expulsados de la sociedad. Más que un gesto de compasión intimista, los milagros son acciones creadoras en favor de la libertad universal del ser humano. Así desbordan el plano de la pura ciencia y política del mundo para conducirnos al nivel en el que Dios se manifiesta como fuente de liberación y comunión universal: son como una ventana abierta hacia la acción del reino de Dios interpretado como libertad y salvación para los enfermos y angustiados de este mundo.

(3) *Pablo.* (1) *El evangelio de la liberación.* La más antigua confesión de fe eclesial bendice al Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cf. 1 Tes 1,9-10; Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; etc.), interpretando así la fe pascual como liberación de la muerte. Desde esa base pueden precisarse los elementos básicos de la antropología de Pablo, que se funda en la paternidad de Dios y se centra en la libertad de los cristianos, como muestra Gal 3-4. Pablo se encuentra discu-



tiendo con los cristianos de Galacia, sobre el sentido y obligatoriedad de la Ley. Al ocuparse de la libertad de los cristianos, Pablo descubre y señala que el Dios de la Ley es más Señor que Padre: es como dueño de individuos sometidos o de niños que están bajo el dictado de tutores y administradores. Por el contrario, el Dios de la gracia es Padre más que Señor; es fuente de libertad que ha revelado su misterio de amor enviándonos al Hijo, para hacernos de esa forma hijos, esto es, libres: «Mientras el heredero es menor no se distingue del esclavo, aunque es dueño de todo, sino que se encuentra bajo tutores y administradores, hasta el tiempo determinado por el padre. Así también nosotros, mientras éramos menores, estábamos esclavizados bajo los elementos del mundo. Pero, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que alcanzáramos la filiación. Y la prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, gritando: ¡Abba, oh Padre! Por tanto, ya no eres esclavo, sino hijo y, si hijo, heredero de Dios» (Gal 4,1-7). Dios mismo ha enviado a Jesús, Hijo querido, desde el misterio de su eternidad, para que los hombres podamos ser hijos, es decir, libres, superando la etapa larga de la servidumbre, entendida como tiempo de opresión bajo la ley y de terror bajo las fuerzas de este mundo, que se dicen divinas y son sólo opresoras. No ha empezado a ser Padre en el tiempo, sino que lo era desde siempre por el Hijo, en su verdad original divina, pero antes no había podido manifestarse en su verdad (como Padre), pues éramos menores, como niños, incapaces de vivir en libertad; por eso nos había dejado bajo el mando de administradores y tutores, dominados por leyes judías y principios sociales y sacrales de este mundo. Pero al crecer, haciéndonos mayores, Dios ha podido mostrarnos su verdad de Padre, por medio de su Hijo.

(4) *Pablo. (2) Libertad y madurez humana.* Leído de forma radical, el argumento anterior invierte la lógica del mundo. Normalmente los que necesitan padre son los niños, de manera que los hombres, cuando se vuelven mayores, ya no los necesitan. Pues bien, en contra de eso, Pablo supone que la pa-

ternidad ejercida sobre niños es sustituable: tutores y nodrizas ejercen, en aquella sociedad romana rica, la función de padre. Pero la verdadera paternidad, que define y libera a los hombres y mujeres, es la que se ejerce sobre los hijos maduros, en diálogo de amor y libertad. Éste es el misterio que los siglos antiguos, encerrados bajo un Dios de Ley, no habían conocido, interpretando la existencia como sumisión a poderes sacrales externos, que actúan desde fuera, por la fuerza. Éste es el misterio que Dios ha revelado, al mostrarse como Padre, suscitando sobre el mundo a su propio Hijo Jesucristo. Los hombres anteriores se encontraban sometidos bajo los poderes del cosmos, que les encerraban en la cárcel de la ley. Pues bien, Dios ha enviado a su propio Hijo, nacido bajo la ley de este mundo, para liberar a los que estaban sometidos a la Ley. Los hombres liberados son aquellos que han aprendido a decir: ¡Abba, Padre! Esta invocación constituye para Pablo un elemento distintivo de la comunidad cristiana. Ciertamente, los judíos no se sentían huérfanos, ni abandonados, pero, según Pablo, ellos seguían viviendo, bajo un tipo de esclavitud, marcada por la ley, como si estuvieran gobernados por otros, dirigidos desde fuera, sin ser dueños de su propia existencia. Pues bien, en contra de eso, Pablo ha interpretado el Evangelio como experiencia de libertad filial. La libertad no consiste en matar al padre, para así alcanzar la autonomía, sino al contrario, consiste en superar la esclavitud de los falsos padres (que sólo son administradores, tutores bajo ley) para descubrir e invocar, con espíritu filial, es decir, en amor confiado, al verdadero Padre, llamándole ¡*Abba!* Según eso, el Padre no es Ley, sino libertad. No es sometimiento, sino gozo admirado y canto jubiloso de la vida. Saber decir *Padre* y que esta palabra sea verdadera, en confianza y esperanza, por encima de todas las leyes del mundo: eso es libertad. El esclavo trabaja y se afana, bajo dictado ajeno. El hijo, en cambio, trabaja en libertad, sabiendo que la casa es suya y suya la herencia del Padre.

(5) *Los tres planos de la libertad.* Toda la dinámica de la libertad cristiana se inscribe en este contexto del Dios que envía a su propio hijo, para que podamos vivir en libertad, sin estar esclavizados.

vizados por una ley externa, ni tampoco por principios de lucha social, que dividen y someten a los hombres. Pablo ha interpretado la libertad como experiencia de gratuidad y solidaridad en los tres campos básicos de la vida humana: «Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28). Libertad significa que cada uno puede ser lo que es, sin someterse al otro, sin tener que aceptar por la fuerza unas normas de vida o imposiciones que le vienen de fuera. (a) *Ya no hay judío ni griego*. De hecho, en el desarrollo concreto de su pensamiento, por la misma dinámica de la sociedad en que vivía, Pablo sólo ha elaborado este primer tipo de libertad: «Ya no hay judío ni griego». En ese contexto se ha mantenido inflexible, exigiendo por todos los medios que los gentiles tuvieran las mismas posibilidades que los judíos en su camino eclesial, en su vida concreta. (b) *Ya no hay hombre ni mujer*. Pablo ha desarrollado menos esta segunda parte de su programa. Ciertamente, él no creó una Iglesia para hombres, ni sometió a las mujeres, pero acabó dejándolas de hecho donde estaban, de manera que la historia posterior de la Iglesia ha podido sancionar de nuevo un tipo de sometimiento femenino, no sólo al negar a las mujeres los ministerios ordenados (a partir de las cartas pastorales; patriarcalismo\*), sino también por la manera de entender el cristianismo a modo de sistema donde dominan de hecho los varones. Sin un despliegue consecuente de la libertad y fraternidad en el campo de las relaciones de género no se habrá desarrollado el programa de Pablo. (c) *Ya no hay esclavo ni libre*. Pablo superó de hecho, en su raíz, la diferencia entre esclavos y libres, varones y mujeres, pero después, por imposición de la misma estructura social de su entorno, la Iglesia volvió a mantener y defender las clases sociales, llegando incluso a sacralizarlas, dentro de una perspectiva donde la autoridad se concebía como signo de Dios, en contra del Evangelio, que presenta como signo de Dios a los pobres. En esa perspectiva queda planteado y abierto el tema de la liberación cristiana desde la raíz del Evangelio.

(6) *Espíritu y libertad*. Pablo no se ha limitado a introducir la experiencia

de la gracia en el conjunto de las leyes del judaísmo (con sus normas nacionales, sacrales), sino que, en un momento dado, se ha enfrentado con ellas, mostrando que no solamente son pasajeras, sino que pueden ser contrarias al amor creador de Jesús. La Ley del judaísmo termina siendo como un *velo* que nos impide mirar hacia el misterio del amor de Dios, una atadura que nos impide vivir en libertad. Por eso, Pablo añade: «El Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor [hay] libertad» (2 Cor 3,17). El Señor Jesús pertenece al plano del Pneuma, no es la Ley llevada al límite de la perfección, sino el Espíritu que brota de Dios, en gesto de amor y libertad. Por eso, allí donde se expande el Pneuma del *Kyrios*, allí donde el Señor mesiánico se expresa, emerge para los hombres la libertad, que es su grandeza suprema, el signo de su autonomía, incluso respecto del mismo Dios. Ciertamente, Pablo ha sabido que la libertad es un riesgo, que ella puede conducir de nuevo a la lucha (voluntad de imposición) o a la impotencia. Por eso, una y otra vez, partiendo de su propia experiencia de hombre liberado, intenta mostrar lo que supone el vivir partiendo de ella: «Porque vosotros, hermanos, fuisteis llamados a la libertad, pero no la utilizéis como pretexto para la carne, sino servíos por amor los unos a los otros» (Gal 5,13). La libertad del Espíritu es despliegue de amor en gratuidad creadora, en sentido receptivo y activo: es amor que recibimos de los otros de un modo gratuito (somos porque nos aman, porque Dios ha fundado en su Vida nuestra vida); es amor que ofrecemos también de un modo gratuito, a fin de que los otros sean. Eso significa que la libertad sólo tiene sentido como gratuidad en el amor. El hombre sometido a la Ley no puede ni siquiera darse a los demás en donación gratuita, porque la misma ley le dice lo que ha de dar, cómo ha de hacerlo. Sobre unos y otros, sobre dadores o receptores, planea la Ley, recordándoles a todos que están sometidos a ella. Sólo superando la Ley en amor puede haber libertad y gracia.

Cf. J. BECKER, *Pablo, el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996; S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession, Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; I. ELLACURIA y J. SOBRINO (eds.), *Mys-*

*terium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; G. EICHHOLZ, *El evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, Sígueme, Salamanca 1977; J. GNILKA, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998; R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; G. H. TWELFTREE, *Jesus, the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993.

## LIBERALISMO Hermenéutica liberal

Tendencia exegética dominante entre los protestantes de cultura alemana en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX. Conciben la Biblia como expresión del valor divino del espíritu humano, en su camino de maduración moral. Entre sus representantes destaca A. Harnack (1851-1930), cuyo libro sobre *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christenthums, 1900)* ha sido un texto clave en la cultura y exégesis de varias generaciones. A su juicio, el mensaje de Jesús está centrado en la bondad paterna de Dios y en el valor infinito del alma humana. Toda la Biblia es una expresión del proceso y progreso moral del ser humano, entendido como sede fecunda donde mora y actúa la divinidad. En principio, la tendencia liberal no acepta la acción de lo sobrenatural, ni cree en la irrupción especial de Dios, ni en los milagros exteriores (materiales), ni en la objetividad de la historia salvadora. Ella tiende a concebir la Biblia como testimonio del avance espiritual del ser humano, que ha venido a culminar de algún modo en Jesucristo.

## LIBRO

(↗ *revelación, crítica bíblica*). Las religiones cósmicas o paganas, propias de tiempos en que la escritura no se conocía o tenía menos importancia, solían transmitirse por tradición oral de manera que sus libros, aun en el caso de que existieran y contuvieran rituales litúrgicos y mitos, solían ser secundarios. Hasta hace poco tiempo, muchas grandes culturas (y muchos hombres cultos, entre ellos la mayoría de nuestros antepasados) no sabían leer. Por eso transmitían su saber y tradición de un modo oral. Podían tener una Revelación de Dios, pero no la ha-

bían fijado en un texto. En esa línea, suele suponerse que las religiones del libro son más modernas y profundas que las que carecen de libro, pero esa afirmación no puede tomarse de un modo absoluto, pues las grandes experiencias religiosas de la humanidad estaban ya fijadas antes de que pudieran escribirse en libros.

(1) *Tiempo eje, la importancia del libro*. Conforme a una hipótesis bastante común, el gran cambio cultural de la humanidad moderna está vinculado a eso que se llama el «tiempo-eje», con el despliegue más significativo de las grandes culturas de China, la India, Persia, Israel y Roma. En todas ellas ha jugado el libro una gran importancia; pero algunas no lo han convertido en referencia religiosa fundamental, de tal manera que no han tenido una literatura canónica, unos libros normativos. Ciertamente, las religiones de Oriente (como el taoísmo, el hinduismo y el budismo) tienen libros muy importantes, pero no canónicos en el sentido de la Biblia o el Corán. Sólo en Occidente, a partir del judaísmo, surgen, en sentido estricto, las religiones en las que el Libro se vuelve un elemento central, religiones canónicas, es decir, fijadas para siempre. Ellas suponen que ha llegado el tiempo culminante de la historia y que se pueden codificar unas experiencias básicas, presentándolas como normativas para todos. El Libro cumple una función distinta en cada uno de los casos. Por eso podemos y debemos trazar un breve esquema con las formas de entender los libros en las religiones monoteístas.

(2) *Judaísmo*. Al comienzo no había libro, sino mitos, tradiciones, leyendas. Podía haber también algunos códigos legales de carácter más o menos preceptivo: así puede hablarse de documentos o libros genealógicos (cf. Gn 5,1), de un libro o documento del pacto, vinculado a las leyes que el pueblo ha de cumplir (cf. Ex 24,7; Nm 5,23; Dt 17,18) y que se guardan en el santuario (cf. 1 Sm 10,25); también se conserva el recuerdo de un libro de las guerras de Yahvé (Nm 21,14) y de otro posible libro donde se recogían las zonas y poblados de la tierra prometida (Jos 18,9); hay también un libro de los hechos de Salomón (1 Re 11,41) y sobre todo un libro de historias de los reyes

de Israel (1 Re 14,19) y otro de historias de los reyes de Judá (1 Re 15,17), a partir de los cuales se han compuesto los libros actuales de 1-2 Reyes y 1-2 Crónicas, como el texto bíblico repite constantemente. Había en Israel esos y otros libros, que, sin duda, formaban parte de la biblioteca real (los reyes tenían escribas: cf. 2 Sm 8,17; 20,25) y de la biblioteca de los templos y, en especial, del templo de Jerusalén (cf. Jos 14,26; 2 Re 21,8). Pero sólo después del exilio se puede hablar en el judaísmo de un libro sagrado, que sirve de norma para el pueblo y cuyo contenido es más o menos cercano a nuestro Pentateuco, como ha narrado de un modo solemne Neh 8. Antes había libros. Pero sólo desde este momento se puede hablar de un Libro (de «el Libro») que define y determina la vida del pueblo israelita, cuya existencia y rasgos principales no se definen ya por tradición o imperativo social, sino por un libro donde se contiene la Ley de Dios. Había además colecciones de oráculos proféticos, transmitidos primero de memoria, que se fueron codificando tras el exilio y que, vinculados con el libro de la Ley (y más tarde con los Escritos, que solemos llamar sapienciales) formaron el principio de identidad del judaísmo. En ese sentido, podemos decir que el judaísmo ha surgido cuando los israelitas fueron codificando su experiencia en forma de Libro, de tal forma que los diversos momentos de su surgimiento (desde la vuelta del Éxodo\* hasta el establecimiento de la federación de sinagogas\*, tras el 70 d.C.) se configuran y definen en función de la emergencia del Libro canónico y de la importancia que adquiere. Debemos añadir, sin embargo, que el judaísmo definitivo, centrado en la Misná, no ha nacido sólo por un Libro, sino en torno a una Ley, transmitida en doble forma: por el *Libro* (centrado en el Pentateuco, pero que contiene también los oráculos de los profetas y los Escritos, constando así de tres partes: Torah o Ley, Nebiim o profetas y Ketubim o Escritos) y la *Tradicón oral* (codificada por la Misná). Estrictamente hablando, el judaísmo no es religión de libros sino de Ley (presente en Libro y Tradición) y de pueblo (está fundado en la identidad de una nación, que nace de la llamada y elección de Dios). De todas formas,

ya Jesús ben Sira, autor del libro del Eclesiástico, decía, a comienzos del siglo II a.C., que la *Hokhmah* o *Sophia*, es decir, la Sabiduría de Dios, se hizo Libro (Ley de vida) para el pueblo: «La Sabiduría se alaba a sí misma, se gloria en medio de su pueblo diciendo: Yo salí de la boca del Altísimo y como Nube cubrí la tierra... En el principio, antes de los siglos, me creó, por los siglos nunca cesaré. En el Santo Templo ofrecí culto, en la Ciudad Amada me hizo descansar. Eché raíces en un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad... ¡Venid a mí todos los que me amáis, saciaos de mis frutos...! Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios altísimo, la Ley que nos mandó Moisés» (Eclo 24,1.3.9-10.19.23). El verdadero Libro de Israel es la Ley, norma de vida para el Pueblo escogido.

(3) *Cristianismo*. El primer libro sagrado de Jesús y de sus seguidores fue la Biblia hebrea, pues ellos siguieron siendo judíos. Pero los cristianos interpretaron ese libro desde la experiencia mesiánica de la vida y pascua de Jesús, que apareció ante sus ojos como verdadera revelación de Dios. Más tarde, ellos añadieron al libro anterior de Israel (al que ahora llaman Antiguo Testamento) una segunda parte sobre el mensaje de Jesús y de la Iglesia (llamada Nuevo Testamento). De esa forma pusieron a Jesús y al Nuevo Testamento en el lugar donde los judíos situaban al pueblo y a su tradición oral (codificada en la Misná y el Talmud). Hay, sin embargo, una gran diferencia: *los judíos* ven las dos realidades (Biblia y Tradición del pueblo) de forma paralela, como expresiones de un mismo contenido; por el contrario, *los cristianos* interpretan la vida y pascua de Jesús (su Nuevo Testamento) como culminación y plenitud del Antiguo Testamento, de tal forma que uno (Antiguo Testamento) lleva al otro (Nuevo Testamento) donde se cumple y culmina, recibiendo su auténtico sentido. Así afirman que la Palabra de Dios (que judíos o musulmanes ven como Ley o Recitación) se hace Hombre, un ser humano concreto, que es el Hijo de Dios. Lo que Dios contempla y ama por toda la eternidad no es un texto sagrado, sino una persona (su Hijo). La revelación o descenso del misterio de Dios se identifica así con la Encarnación histórica del Hijo de Dios (que

forma parte del misterio trinitario). Por eso, la Palabra originaria y creadora, vida y luz de los hombres, no es un Libro, sino el Hijo de Dios encarnado (cf. Jn 1). Como decía san Ignacio de Antioquía, en torno al 120 d.C., en contra de los gnósticos que hacían interpretaciones extrañas de la Biblia, «mi libro y archivo de Dios es Jesucristo» (a los *Filadelfios* 8). Por eso, más que un libro, la revelación verdadera de Dios es un Hombre (Jesús), cuya vida sigue presente en el mundo a través del amor mutuo de los creyentes, en la Iglesia. La Biblia es importante, pero sólo en la medida en que expresa el sentido de Jesús.

(4) *Los musulmanes* tampoco han empezado con un libro sino con una Recitación, con el mensaje de Mahoma interpretado como compendio de la verdad eterna de los profetas anteriores (especialmente de Moisés y de Jesucristo). Esa Recitación (que eso significa *Corán*) proviene básicamente de un hombre: Mahoma (Muhammad). El Corán es texto declamado antes que leído, es palabra proclamada antes que escrita. Sólo tras la muerte de Mahoma, el Corán se convirtió en Libro escrito y recibió tal importancia que los musulmanes declararon superadas las revelaciones parciales (y en parte corrompidas) de judíos y cristianos. Así abandonaron la Biblia judía y cristiana. La Biblia israelita había surgido a lo largo de mil años de historia, con textos de diversos autores, escritos en muchas formas literarias. La Biblia cristiana del Nuevo Testamento había surgido también como obra de tres generaciones de creyentes. Ambos son libros para leer y meditar, para vivir y recrear el camino de la fe, de manera que fueron recibiendo nuevos sentidos a medida que avanzaba la vida del pueblo creyente. Por el contrario, el Corán es texto de un solo hombre, un conjunto de poemas y enseñanzas recitadas por Mahoma en unos 20 años y recopilados por sus discípulos inmediatos. De esa forma, el libro contemplado por Mahoma (Libro de la vida y destino de los hombres) se vuelve libro revelado y escrito. Éste es el libro que descubrió Muhammad el día de la revelación primera, cuando Yibril (= Gabriel) se le apareció «a la distancia de dos arcos o aún más cerca, junto al Loto del límite». Allá donde se encuentra el principio de todas las cosas, contem-

pló el misterio de Dios como Palabra escrita que debía recitar (Corán 53,10-14). Por eso puede hablar de un Descenso del Libro: «Es cierto que lo hicimos descender en la Noche del Decreto... La Noche del Decreto es mejor que mil meses. En ella descendiendo los ángeles y el Espíritu (Yibril = Gabriel) con las noticias de tu Señor para cada asunto» (Corán 97). La Madre del Libro, la Escritura prototípica, sigue estando en el cielo, ante Dios, desde siempre (Corán 43,3; 56,77-78). Día a día, en largo proceso de reconocimiento creador, Mahoma va recibiendo y exponiendo su contenido: «Así es como te revelamos un Corán árabe, para que adviertas a la Madre de las Ciudades [= La Meca] y a los que viven en sus alrededores y para que les pongas en guardia contra el día indudable del Juicio» (Corán 42,7).

(5) *Excursus. Libros de la Ley, libro de la vida*. Las reflexiones anteriores sobre el Libro en el islam nos permiten volver hacia atrás y evocar el tema fundamental de la existencia de un Libro del Destino, de unos libros astrales, que serían el prototipo y verdad de la Escritura revelada y fijada en los libros de los profetas. La tradición de Israel conoce, sin duda, la existencia de un Libro del Destino, vinculado a los astros, que rigen la vida de los hombres, tal como lo atestiguan las religiones del antiguo Oriente, pero no lo ha introducido en su canon, es decir, entre los elementos básicos de su identidad. Dejando a un lado los libros de crónicas, de genealogía o historia, en el plano religioso, el primitivo Israel conocía básicamente dos o tres libros. (a) *Hay un libro de la Ley* y del juicio de Dios, donde se escriben las acciones de los hombres y el futuro de su salvación o condena (cf. Sal 56,9; 139,16; Dn 7,10; Is 65,6; *1 Hen* 82,4; 89,61-66). Ése es un libro donde se recogen las obras de los hombres, teniendo como referencia lo que manda el Libro de la Ley (cf. Dt 17,8; 31,26; Jos 24,26; Neh 8,1-8). (b) *Libro de la vida*. Hay también un Libro de registro del pueblo de Dios (= Libro de Vida), que encontramos ya en Ex 32,32-33, donde se supone que Dios recoge los nombres de los israelitas buenos, llamados a la salvación de Dios, aquellos que han cumplido los mandatos o leyes de la Ley divina; sólo quienes estén inscritos en ese libro podrán salvarse (Dn 12,1; cf. *Jub* 19,9). Este

«Libro de la Vida» aparece también en Lc 10,20 y Flp 4,3.

(6) *Apocalipsis. (1) Libros del juicio, libro de los siete sellos.* El último libro de la Biblia cristiana (el Apocalipsis) ofrece una visión fascinante de las relaciones entre el libro (o los libros) del juicio y el libro de la vida, vinculado con el libro de los siete sellos. (a) *El libro del juicio.* El libro del juicio puede ser múltiple: hay muchos libros donde se recogen las obras de los hombres, para que se juzgue según ellas su conducta (Ap 20,12; cf. Dn 7,9-10). Así creían gran parte de los judíos del tiempo de Jesús: Dios abrirá sus libros para juzgar según ellos a los hombres, según Ley (de un modo forense), no con la violencia externa de la espada. Los libros marcan lo que ha realizado cada uno: son espejo de la vida, principio de juicio universal. Así ha expresado Juan su confianza en la razón moral: todos los humanos deben enfrentarse ante su propia verdad, expresada en ellos. Nadie puede escaparse de lo que ha hecho, ocultar lo que ha sido su vida. En la memoria de los libros de Dios queda todo recogido, puntualmente, dato a dato. En contra de eso, el Libro de la Vida (Ap 20,15) es sólo uno, propio de Jesús. Pues bien, la salvación está inscrita en el Libro de la Vida (plano de gratitud) no en los libros del juicio (plano moral). Las razones del juicio son muchas, pero la salvación no puede encontrarse en ese plano, puesto que ella es gracia, don de Dios. Por eso ha de encontrarse vinculada al único Libro de la Vida del Cordero sacrificado desde la fundación del mundo (Ap 13,8; el tema vuelve en 17,8), que puede y debe identificarse con el mismo Cordero. De esta forma ha resaltado Juan los dos planos o niveles de la racionalidad moral. (b) *El libro de los siete sellos.* El Apocalipsis es un libro que expone el despliegue y sentido de otro libro, que es el Libro del Cordero (Ap 5,1-5). Éste es el libro de un Libro: «Y vi en la mano derecha del que estaba sentado en el trono un Libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos» (Ap 5,1). El Dios invisible, sentado sobre el Trono, lleva un Libro en su mano derecha, que es mano de Poder: con ella actúa y libera a su pueblo de Egipto; en ella tiene ahora un rollo de papiro o pergamino, bien sellado, escrito por envés y por revés (co-

mo el de Ez 2,9-10), pero ilegible. La imagen de un Libro sellado evoca el misterio de la historia (y de la revelación de Dios). Sabemos que el mundo es mensaje, pero no logramos describirlo; sabemos que Dios habla pero no entendemos lo que dice (cf. Is 29,11). La tradición apocalíptica conoce libros cerrados, revelaciones que el vidente debe mantener secretas (sellar) hasta el tiempo oportuno (cf. Dn 12,4,9; *1 Hen* 89,71). Pues bien, aquí estamos ante un Libro de Dios bien cerrado, que nadie puede desvelar en cielo, tierra, mar y mundos inferiores, ni siquiera los ángeles del cielo, ni los Videntes y Ancianos del Trono.

(7) *Apocalipsis. (2) Libro del Cordero, libro de la Vida.* El Libro del Cordero está relacionado con la Escritura de la profecía israelita, pero está sellado y nadie puede conocer su contenido. Eso significa que, a juicio del Apocalipsis, los judíos rabínicos discuten sobre un libro cerrado: han puesto un velo que no deja ver su contenido (cf. 2 Cor 3,12-14); hablan de un Dios al que nadie ha visto (cf. Jn 1,18). Sólo Jesús es su hermeneuta. (a) *El Libro del Cordero está relacionado con las Tablas Celestiales* que contienen el destino de la historia, según la apocalíptica judía (cf. *1 Hen* 81,1; 93,1-13; 107,1). Dios ha escrito su verdad en placas o rollos que nadie comprende. Sólo algunos elegidos como Henoc o Esdras conocen su sentido. Sobre esa base avanza el Apocalipsis, más allá de la Escritura israelita y de las Tablas Celestiales. (b) *El Libro del Cordero es el sentido y despliegue de la historia*, tal como ha venido a desvelarse en Cristo. No es Ley, ni manual de predicciones (en línea más o menos astrológica), que deben suceder de un modo necesario, sino texto que Dios abre (y escribe) en la historia del Cordero\* que lo irá abriendo (cf. Ap 5,6-14). El Rollo que Dios lleva en la mano es el argumento de la historia humana, la verdad del Dios que es principio y fin de las letras, Alfa y Omega universal (cf. 1,8). Es Libro de Dios, lo lleva en su mano y nadie puede descubrir su contenido y realizarlo. En ese plano empieza siendo ambivalente: contiene amenazas y riesgos de fuerte destrucción (como indican Ap 6-7). Es Libro del Cordero que lo toma y abre, desvelando los misterios de la historia. En esa línea podemos identi-

ficarlo al fin con la Vida del Cordero que se ofrece a los hombres (cf. 20,12; 21,27). Es Libro del profeta (10,1-11), que lo debe comer, para luego proclamarlo (cf. 11,1-13) en el tiempo de la Iglesia, traduciendo lo que ve (Libro celeste) en su mensaje (cf. Ap 1,11; 22,7-19). Todo esto nos permite suponer que el Libro del Cordero acaba identificándose a lo largo del Apocalipsis con el mismo Apocalipsis de Juan. En este contexto vuelven a distinguirse los dos libros antes indicados. Con la tradición israelita (cf. Dn 12,1), Juan sabe que existen unos *Libros del juicio* (Ap 20,12) donde se escriben las obras de todos los humanos. Pero en un sentido estricto la salvación sólo se logra por el *Libro de la Vida, que es el mismo Cordero sacrificado*, donde se inscriben por gracia sólo los elegidos (Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12-15; 21,27).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

## LITERATURA

### Crítica histórico-literaria

(↗ *crítica bíblica, lecturas, evangelios*). La crítica histórico-literaria de la Biblia, elaborada de un modo científico, comenzó con la Ilustración, en el siglo XVIII. Desde entonces se ha venido utilizando de manera cada vez más precisa, tanto en el aspecto histórico como en el literario. Una parte considerable de esa investigación ha estado y sigue estando dirigida, al menos en un nivel inicial, por una preocupación de tipo historicista, de manera que se plantea preguntas como éstas: «¿Ha sucedido realmente? ¿Comieron Adán y Eva la manzana? ¿Construyó Noé el arca? ¿Hubo una torre de Babel? ¿Comió Jesús con Zaqueo? ¿Hubo un terremoto en el momento de la crucifixión de Jesús?». Hoy sabemos que esas preguntas y otras muchas parecidas no se pueden plantear de esa manera, pues la forma de entender la historia y de escribirla era distinta para los autores de la Biblia. La crítica histórico-literaria nos ha enseñado a distinguir los géneros literarios y a leer los textos

desde su intención y contenido, situándolos en su entorno social, cultural y religioso, de manera que ella misma nos lleva a superar esas preguntas de tipo historicista que acabamos de evocar. Sabemos, además, que no se pueden buscar los datos «en sí», desligados de toda interpretación, pues ellos sólo existen como tales «para nosotros», dentro de un contexto de sentido. Pues bien, la crítica histórico-literaria nos ayuda a comprender mejor ese «contexto de sentido» y la finalidad que han tenido los que cuentan y narran los hechos (sea en el Pentateuco, sea en el Evangelio). Pero, dicho eso, tenemos que añadir que la Biblia es un libro histórico, en el sentido radical de la palabra: ella ofrece el testimonio de la liberación de los hebreos a lo largo de una historia marcada de fracasos y exilios, que se entienden e interpretan partiendo del modelo o ejemplo del «éxodo de Egipto». La Biblia es un libro histórico: ofrece el testimonio del mensaje, de la vida y de la muerte de Jesús y del despliegue de la Iglesia primitiva. Quizá pudiéramos decir que la palabra de la Biblia muestra el sentido de la historia bíblica; y, por su parte, la historia de la Biblia puede y debe entenderse como despliegue de su palabra. Desde esa base, asumiendo los valores y retos de la crítica histórico-literaria, hemos querido escribir este diccionario, que lleva precisamente el subtítulo de «historia y palabra».

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; *Manual de Poética Hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987; V. MORLA, *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis*, Verbo Divino, Estella 2004; J. P. TOSAUS, *La Biblia como Literatura*, Verbo Divino, Estella 1996.

### LLANTO DE JESÚS

El llanto constituye una manifestación normal de duelo, que aparece con frecuencia en la literatura bíblica. Así se dice, por ejemplo, que lloró José de emoción (Gn 43,30; 45,2) y los israelitas de duelo (Dt 34,8; 1 Sm 25,1). Para los cristianos, el llanto bíblico más importante es el de Jesús, que llora por su amigo Lázaro (Jn 11,35) y, sobre todo, por Jerusalén: «Al acercarse y ver la ciudad dijo llorando: ¡Si al menos tú supieras en este día lo que lleva hacia

la paz! Pero no, quieres que se oculte ante tus ojos. Pues bien, vendrán días en que tus enemigos te rodearán de trincheras, te sitiarán, apretarán el cerco y te arrasarán, a ti y a tus hijos, no dejando piedra sobre piedra, porque no reconociste el tiempo en que Dios te visitaba» (Lc 19,42-44). Éste es el llanto mesiánico de Jesús que declara su impotencia, pues no puede cambiar por la fuerza la actitud y la suerte exterior de la ciudad (Jerusalén). Humildemente ha entrado, sobre un asno, no a caballo o con carros de combate; abiertamente ha entrado, ofreciendo su proyecto a los que estaban expulsados y excluidos de todos los lugares; no ha traído soldados, sino amigos que le cantan y cantan al Dios de fraternidad y al Reino prometido. Pues bien, conforme al Evangelio, la ciudad no ha querido recibirle: es contraria a su mesianismo y propone su muerte, sin saber que al hacerlo se está condenando a sí misma. Jesús responde llorando, no por sí mismo, sino por la ciudad que, al rechazar su paz, termina entregándose en las manos de los profesionales de la muerte, los portadores de la desnuda violencia interhumana.

## LLAVES

(↗ *Pedro, Iglesia*). Son símbolo de autoridad, entendida sobre todo en sentido hermenéutico: reflejan la capacidad de interpretar rectamente la Escritura. Reciben una importancia especial en el evangelio de Mateo, donde se distinguen y vinculan las llaves de los escribas y fariseos, las de Pedro y las de cada comunidad cristiana.

(1) *Escribas y fariseos* (Mt 23,13). Ellos no han de entenderse aquí como representantes de una autoridad ajena a la Iglesia (en la línea del judaísmo rabínico posterior), sino como cristianos de línea farisea, cuya existencia e influjo ha destacado Hechos (cf. Hch 15,5). Pues bien, estos escribas y fariseos se atribuyen el poder de las llaves, es decir, la capacidad de interpretar la Ley de Dios: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque cerráis el reino de los cielos delante de los hombres. ¡Pues vosotros no entráis, ni dejáis entrar a los que están entrando!» (Mt 23,13). Mateo critica de esta forma a los escribas\* y fariseos de la Iglesia, que han querido tomar el poder de las

llaves, para utilizarlas de un modo legalista, cerrando el reino de Dios a los otros (es decir, a los que no cumplen sus normas, a los pobres de Jesús, a los impuros). Actuando de ese modo, ellos no entran en el Reino (pues no aceptan la apertura de Jesús a los pobres), ni dejan entrar a los demás (pues les cierran el camino de la Iglesia, que es portadora de ese Reino).

(2) *Las llaves de Pedro* (Mt 16,17-19) sirven para abrir el Reino a los pobres. Pedro las utilizó una vez y para siempre, en el momento decisivo de la Iglesia, como clavero supremo, abriendo con esas llaves de Dios el mismo reino mesiánico para los pobres y expulsados de la ley judía y también para los restantes cristianos, todos los que aceptan el evangelio según Mateo, asentados sobre la roca de su fe, esto es, sobre su interpretación liberadora de Jesús. «Te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16,19). Aquí no se dice lo que Pedro ha de hacer en el futuro, sino lo que ha hecho, abriendo para siempre las puertas de Israel y de Jesús (las de Israel por medio de Jesús) a todos los pueblos de la tierra. Una tradición católica de Roma ha referido estas palabras a cada uno de los papas, como si ellos siguieran teniendo la misma autoridad fundadora (¡piedra!) y doctrinal (¡atar y desatar!) que tuvo Pedro cuando interpretó el judaísmo (línea de Santiago) de una forma universal (línea de Pablo). Ésta es una lectura posible y válida del texto, pero el final del Evangelio, dirigido a todos los misioneros de Jesús y abierto a todos los pueblos, no ha sentido la necesidad de conceder un lugar o tarea especial a Pedro (cf. Mt 28,16-20), pues la apertura universal de la Iglesia se encuentra ya asegurada por lo que Pedro hizo al comienzo de la Iglesia. Otras líneas cristianas (Marcos o Pablo, Santiago o el Apocalipsis, Juan y las pastorales) no han sentido la necesidad de apelar a un pasaje como éste. De todas formas, una vez que ha sido recibido por el Nuevo Testamento, puede recibir un valor y suscitar una dinámica (una historia de la recepción) muy especial, como ha destacado la Iglesia católica. La función de Pedro como roca o base resulta inseparable de su tarea de «escriba



experto en el reino de los cielos» (cf. Mt 13,51), capaz de vincular las palabras de la antigua ley israelita y la experiencia nueva de Jesús, que le ha ofrecido las llaves del reino de los cielos, es decir, las llaves de Dios. Pedro ha sabido emplearlas, ratificando para siempre la interpretación verdadera del Evangelio, que vincula la fidelidad a la ley (propia de Santiago; cf. Mt 5,17-20) y la misión universal (destacada por Pablo; cf. Mt 28,16-20). Así lo ha hecho de una vez y para todas; así lo recuerdan y actualizan, apelando a Pedro, los papas de Roma.

(3) *Las llaves de cada comunidad* (Mt 18,15-20). Este pasaje atribuye a cada comunidad el poder de las llaves que Mt 16,17-19 atribuía a Pedro, pero omite la primera función (ser roca), quizá suponiendo que ella no puede repetirse: «En verdad os digo: todo lo que atéis en la tierra habrá sido atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra habrá sido desatado en el cielo» (Mt 18,18). De esa manera concede a cada comunidad cristiana una autoridad suprema, en clave de evangelio, en la línea de Pedro: de una forma que resulta lógica en el contexto del judaísmo y cristianismo antiguo, pero que va en contra de una visión jerárquica posterior de la Iglesia, el Jesús de Mateo, que ha concedido una autoridad especial a Pedro, en el principio de la Iglesia, no atribuye después las llaves de Dios (atar-desatar) a unas personas especiales, dotadas de jerarquía superior, sino a cada una de las comunidades cristianas (donde estén dos o tres reunidos en mi nombre...). Lo que hizo Pedro en su tiempo, de una vez por siempre, para el conjunto de la Iglesia (entendida de modo universal), pueden y deben hacerlo después los creyentes reunidos de cada iglesia particular, que así aparecen como herederos de su función constituyente o magisterial (que en el fondo es la misma). Lógicamente, eso no impide que ellos puedan nombrar después obispos.

(4) *Visión del Apocalipsis*. Concibe las llaves como signo de autoridad (abrir y cerrar) sobre la casa del mundo. En un momento parece que ellas están en manos del ángel (Sátán) que ha bajado para abrir con su llave las puertas del pozo del abismo (Ap 9,1), haciendo así que suban todos los males sobre el mundo. Pero la llave me-

siánica de David (que abre y nadie cierra, cierra y nadie abre) la tiene Jesucristo (Ap 3,7), de manera que él posee autoridad sobre el *Hades* y la muerte (Ap 1,18). Por eso tiene incluso la llave del abismo, haciendo que un ángel encierre allí a Satán (20,1), primero por mil años, luego para siempre. Cristo abre las puertas de la muerte y Hades (20,14), de tal forma que todos los allí cautivos pueden liberarse, inscribiéndose en el Libro de la Vida, como herederos de la Ciudad abierta, cuyas doce puertas no se cierran ya ni de día ni de noche (21,25): al final no habrá llaves; la Ciudad del Cristo está siempre abierta, en gozo y confianza para todos los humanos.

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1990; R. E. BROWN (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1976; O. CULLMANN, *San Pedro*, Ediciones 62, Madrid 1967; J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; J. GNILKA, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003; T. V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries*, WUNT II/15, Mohr, Tübingen 1985; T. WIARDA, *Peter in the Gospels: Pattern, Personality and Relationship*, WUNT 2/127, Mohr, Tübingen 2000.

## LUCAS

( $\rhd$  *evangelios, Iglesia, Hechos*). Con el nombre de Lucas aludimos, de modo general, a un autor que ha escrito la primera historia sobre los principios del cristianismo. Su obra, que en principio tenía carácter unitario, aunque constaba de dos tomos, ha sido luego dividida, de manera que en las ediciones oficiales de la Biblia aparece en dos lugares: (a) el Evangelio de Lucas, queda tras el de Mateo y Marcos, formando parte de los cuatro evangelios canónicos; (b) los Hechos de los Apóstoles vienen después de los evangelios, como si fueran una introducción a la cartas de Pablo y al resto de escritos del Nuevo Testamento.

(1) *Una obra doble*. Tomando su obra en unidad, debemos afirmar que Lucas ha escrito un tratado (*logos*: Hch 1,1), una obra literaria (*diéguesis*) sobre el tema (*logos*: Lc 1,2) de Jesús y sus discípulos. Conserva la tensión kerigmática de Mc y las enseñanzas princi-

pales de Mt (tomadas de Q), pero reelabora la figura de Jesús de una manera poderosa, dentro de un esquema de conjunto en el que quiere ofrecer al lector culto (incluso no cristiano) una visión general del movimiento cristiano. Se trata de una obra paradójica. Por un lado quiere ser *irénica*, suavizando aquellos rasgos de Jesús y de sus discípulos que pueden parecer más duros para un lector de origen pagano y de cultura griega. Pero, desde la distancia que ofrece la lejanía literaria y teológica (no está implicado en la disputa inmediata sobre el sentido de la resurrección, como Mc, ni sobre la ley judía, como Mt), Lucas puede recuperar en plano histórico y narrativo elementos que Mc y Mt habían relegado, especialmente en referencia al judaísmo. Por otra parte, Lucas es un buen narrador y ha escrito un libro paradójico, hábil en datos y omisiones, irénico en conjunto, pero radical e intenso en la valoración del movimiento de Jesús. Ciertamente, quiere pactar con Roma mostrando que Jesús y su Iglesia no son contrarias al Imperio; pero, al mismo tiempo, conserva la radicalidad mesiánica del Evangelio, la novedad más honda del mensaje de Jesús en relación a la pobreza y la superación de la violencia. Lucas ofrece con su obra doble, evangelio y Hechos, el primer tratado que existe sobre el cristianismo.

(2) *Tiempo de Israel, tiempo de Jesús.* Su obra es relativamente larga y está bien articulada. En el fondo de ella pueden distinguirse los siguientes momentos, presentados de un modo histórico o temporal. (a) *Hay un tiempo y verdad de Israel*, definido por las promesas anteriores (del Antiguo Testamento) y por la piedad sincera de sus protagonistas, que aparecen sobre todo en Lc 1-2 y Hch 1-5. El ambiente y tono de esos capítulos es totalmente israelita. Como israelita nace Jesús (Lc 1-2) y dentro de Israel, en el contexto del templo de Jerusalén, nace la Iglesia. Por eso, frente a Mc 16 y Mt 28, que sitúan el primer mensaje de la Iglesia en Galilea (consumando de esa forma la ruptura de los cristianos frente a Jerusalén), Lucas funda la venida de Jesús (cf. Lc 1-2) y el origen de la Iglesia (cf. Hch 1-5) en el entorno del templo. Su cristología se integra, por tanto, en la historia de la profecía y esperanza israelita. (b) *Hay un tiempo de Jesús, bien*

*delimitado, entre nacimiento y ascensión.* Ése es el tiempo del que trata el Evangelio. Ciertamente, Jesús sigue guiando el camino de la Iglesia posterior (cf. Hch 9,5; 16,7), pero, en un sentido estricto, él ha llegado con la pascua al final de su camino histórico, de forma que ahora lo hallamos sentado a la derecha de Dios, desde donde envía su Espíritu (Hch 2,32-33), para fundar así su Iglesia, hasta el momento en que vuelva otra vez, al final, para culminar su obra (Hch 3,20). De esa forma, el tiempo y figura de Jesús queda delimitado dentro de una historia real, que ha sucedido ya y que se narra en el evangelio. Marcos y Mateo no necesitaban escribir un segundo libro como Hechos, para narrar la presencia y acción de Jesús resucitado en la Iglesia, por medio del Espíritu, pues sus evangelios bastaban para trazar el sentido de la vida cristiana; para ellos, el tiempo de la Iglesia no podía separarse del tiempo de la historia de Jesús. Lucas, en cambio, ha separado esos tiempos al escribir su libro en dos partes y más los ha separado aún los editores del Nuevo Testamento, al colocar cada parte de la obra de Lucas en un lugar separado, como libros distintos: un evangelio de Jesús y un libro de los Hechos.

(3) *Tiempo de la Iglesia.* La novedad de Lucas consiste en fijar y desarrollar el tiempo de la Iglesia tras la ascensión o subida de Jesús (Lc 24,50-53; Hch 1,9-11). Éste es el tema del libro de los Hechos. La misma ausencia de Jesús se convierte para Lucas en principio teológico: Jesús ha superado ya su antigua forma de existencia, para enviar su Espíritu (cf. Lc 24,49; Hch 2,33), iniciando el tiempo y camino de la Iglesia, que Lucas vincula a la experiencia de Pentecostés (Hch 2,1-13). Tenemos, por tanto, tres tiempos y dos libros: del primer tiempo trata todo el Antiguo Testamento; de los otros dos tratan los dos libros de Lucas. Esta visión, de tipo más lineal y pedagógico que la de Pablo, Marcos o Mateo, ha podido convertirse en presupuesto normal de la visión cristiana de la salvación y constituye, a mi entender, el logro histórico-teológico más hondo de Lucas. Él podía haber escrito quizá otro tipo de trabajo: un ensayo moral sobre la novedad cristiana, un sermón pascual... Pero ha preferido trazar una historia seguida y unitaria donde el

misterio de Dios se revela a lo largo del mismo despliegue de la salvación humana. Lucas ha integrado así la *crisología* (narración sobre Jesús: Lc) en un contexto teológico ternario, por no decir trinitario. No ha tenido que escribir una primera obra sobre *Dios* (historia israelita), porque la encuentra escrita y la emplea como fuente de inspiración y punto de partida: es la Biblia que asume en su versión de los LXX, sirviéndose de ella para escribir los comienzos de la historia de Jesús y de la Iglesia (Lc 1-2; Hch 1-5). Su *crisología* propiamente dicha (Lc) se encuentra así precedida por la *teología* (Biblia israelita) y seguida por la *pneumatología*, que se expresa en el mismo despliegue de la Iglesia, que aparece así como expresión y presencia de un Jesús glorificado (Hch).

(4) *El evangelio\* de Lucas (Q\*)*. Significativamente, Lc no ha empleado la palabra *evangelio* en su libro sobre Jesús, sino que la emplea sólo en contexto de Iglesia (en Hch 15,7; 20,24). Eso no es casualidad, sino que responde a su visión de historiador de los orígenes del cristianismo y a su propia forma de entender su trabajo literario, que él ha introducido de este forma: «Ya muchos han intentado componer una *diéguesis* [relato] de las cosas que han sucedido entre nosotros, siguiendo lo que nos han transmitido los primeros testigos oculares, convertidos en servidores de la Palabra. Según eso, también yo, después de investigar todo con diligencia, desde los orígenes, he decidido escribírtelo con orden, ilustre Teófilo, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4). Lucas conoce la existencia de diversas *diéguesis* o relatos que narran dentro de la Iglesia las cosas (*pragmata*) que en ella han sucedido desde los mismos orígenes del acontecimiento de Jesús. No rechaza la validez de esos relatos, pero piensa que deben completarse, para expresar así mejor la coherencia (solidez) de la enseñanza cristiana. Los relatos anteriores pueden contener buenas historias y enseñanzas de Jesús, pero a su juicio carecen de un orden de conjunto. Por eso, Lucas ha querido escribir una nueva *diéguesis* donde presenta de forma ordenada los acontecimientos y enseñanzas de Jesús, tal como han sido testificados y transmitidos por los

primeros misioneros. Según eso, él no inventa, transmite; no crea, organiza y unifica lo transmitido. De esa forma, su relato puede presentarse como un logos (cf. Hch 1,1), una especie de tratado en dos volúmenes o tomos, como ya hemos visto (Lucas\*). Lucas no escribe un *eu-angelion* como Marcos, ni tampoco un libro de genealogía de Jesús como Mateo, sino un relato-tratado de los acontecimientos y palabras relativas a Jesús y a los principios de la Iglesia, en dos volúmenes. Sólo cuando la Iglesia posterior, a finales del siglo II, ha separado las dos partes, la primera ha podido presentarse como unidad en sí misma, siendo interpretada a modo de evangelio y colocada al lado de los otros evangelios (Mc, Mt, Jn).

(5) *Jesús y el evangelio*. Más que contenido del evangelio, el Jesús de Lucas aparece como evangelizador. Ciertamente, Lucas conoce el sentido que la palabra *evangelio* ha tenido dentro de la Iglesia. Por eso en Hch 15,7 ha presentado a Pedro como el primero en extender a los gentiles «la palabra del evangelio» (que aquí significa buena nueva universal del Cristo). Pablo, por su parte, en el sermón de su solemne despedida, aparece como aquel que ha dado siempre testimonio «del evangelio de la gracia» (Hch 20,24). El Evangelio pertenece, por tanto, al misterio de la predicación cristiana, asumida por los dos grandes fundadores de la Iglesia, como palabra pascual de salvación. Lógicamente, como buen historiador, Lucas no ha podido presentar a Jesús hablando de un evangelio, pues esa palabra sólo adquirirá sentido tras la pascua. En esa línea, el mismo verbo *evangelizar* y el contenido del evangelio han recibido en Lucas un sentido más extenso, que se abre ya a la Iglesia. Ciertamente, siendo fiel a sus propias tradiciones, Lc conserva el verbo *eu-angelidsein* en los lugares clave de la historia de Jesús (Lc 4,18; 7,22; quizá también 16,16). Pero en otros lugares ese verbo tiende a perder su fuerza mesiánica original (procedente del Segundo Isaías) para tomar el sentido más genérico de anuncio-anunciar. En esta perspectiva es importante el pasaje en que Lucas elabora un «evangelio del nacimiento», porque nos sitúa en la línea de lo que podríamos llamar el evangelio helenista del culto al emperador, a que alude una inscripción de

Priene. El ángel del nacimiento dice a los pastores: «No temáis, os evangelizo una alegría grande... hoy ha nacido para vosotros el salvador [sôtêr], que es el Cristo, *Kyrios*, en la ciudad de David» (Lc 2,11). Éste sería para Lucas el evangelio estrictamente dicho: el anuncio de la buena noticia del nacimiento del salvador, noticia donde viene a encontrar su centro y plenitud toda la historia de los hombres.

Cf. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; E. RASCO, *La teología de Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones*, An-Greg 201, Gregoriana, Roma 1976.

## LUGAR SANTO

( $\nearrow$  templo, altar, teofanía). Hay en la Biblia muchos lugares santos, como Betel\* y Sión\*. Especial interés ofrece el santuario del monte Sinaí-Horeb, donde el Ángel de Yahvé se le apareció a Moisés, en la zarza de fuego, diciéndole: «No te acerques, quítate las sandalias, porque el lugar que pisas es tierra santa» (Ex 3,5-6). Por un lado, Dios provoca y atrae con su fuego, con su llama. Pero, al mismo tiempo, mantiene a los hombres alejados: si ellos se acercaran arderían. La santidad del lugar se expresa también por la necesidad de descalzarse, es decir, de caminar con humildad, sin interponer nada entre los pies y la tierra. El texto no dice *eretz* (tierra en sentido general) sino *adamah*, que es más bien la tierra humanizada: sobre la montaña de Elohim se ha circunscrito, en torno a la zarza ardiente, un lugar de presencia de Dios. Al ponerse descalzo sobre el suelo sagrado Moisés deja de contaminar la tierra y a la vez recibe por sus mismos pies desnudos la sacralidad de esa tierra, entendida como signo de presencia de Dios. El Dios de los oprimidos, que llamará a Moisés para que vaya a liberar a los hebreos de Egipto, es el mismo Dios del fuego y de la tierra santa al que han venerado desde antiguo los fieles de las religiones cósmicas.

## LUZ

( $\nearrow$  fuego, Dios, amor, palabra). Es uno de los símbolos principales de la experiencia israelita y cristiana. Puede tomarse como centro de una constela-

ción de significados, de los que evocaremos algunos, siguiendo el mismo despliegue temático del conjunto de la Biblia.

(1) *Creación. Lo primero fue la luz.* «En el principio había oscuridad sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas. Entonces dijo Dios: Sea la luz y fue la luz. Dios vio que la luz era buena, y separó Dios la luz de las tinieblas. Dios llamó a la luz día, y a las tinieblas llamó noche» (cf. Gn 1,2-5). Éste es el comienzo de todas las cosas, el principio y final de la creación. Las tinieblas (*jok*) ya existían, como fondo de caos que rodea al ser divino. No eran nada, y sin embargo estaban ahí. Ellas no son «dios», de manera que no existe un dios bueno y otro malo, pues Dios es sólo bueno y signo suyo es la luz (*ôr*) que él mismo irradia y que concede sentido, espacio y tiempo y visibilidad a todo lo que existe. Pero en su mismo entorno, como expresión del límite que Dios abre para que puedan existir otras cosas, se abrían las tinieblas. Quizá pudiéramos decir que Dios mismo es la luz que se expande y regala, de tal forma que en él (en Dios, en la luz) existe todo. Por eso, a su lado, la tiniebla «no es» y, sin embargo, es necesaria, como entorno de Dios, como vacío que él llena, como caos que él ordena, como oscuridad que él alumbrá. Por eso podemos añadir que la luz no es «nada concreto» y, sin embargo, está en todo. No se pueden comparar luz y tinieblas, como si fueran simétricas (bien y mal, vida y muerte), como dos platillos de una misma balanza. Sólo existe luz, sólo hay bien, sólo existe la Palabra, que es la Vida y la Luz de los hombres (cf. Jn 1,4-12), pero allí donde los hombres no escuchan la Palabra se abre el silencio sin voz, la muerte sin vida, la oscuridad sin luz... Ese silencio muerto, ese mal y oscuridad son como entorno y contraste de esa luz, cuando se extiende sobre la nada.

(2) *Focos de luz: luminarias o luceros.* No son primero los focos de luz y después la Luz, sino al revés: de la Luz que es Dios brotan los luceros o luminarias: «Entonces dijo Dios: Haya luminarias en la bóveda del cielo... E hizo Dios las dos grandes luminarias: la luminaria mayor para señorear el día y la luminaria menor para señorear la noche. Hizo también las estrellas. Dios

las puso en la bóveda del cielo para alumbrar sobre la tierra, para presidir sobre el día y la noche, y para separar la luz de las tinieblas» (Gn 1,14-18). Ésta es la palabra que Dios dice en el día central de la semana, en el momento en que se decide el orden y despliegue de la creación. Había ya luz, había tierra y cielo, aguas y mares. Pero la luz no se había condensado todavía, formando unas lumbreras o luceros, focos de luz que guían la vida de los hombres, separando tiempos (día y noche) y espacios (unos luminosos, habitados, y otros oscuros, inhabitables). En este momento central culmina la creación de la luz, expresada en los grandes y pequeños luceros, que no son Dios (como pensaban muchas religiones antiguas, desde Mesopotamia hasta Grecia), pero que traducen la presencia del Dios de la Luz, dando sentido y relieve a los diversos tiempos, lugares y personas. Estos luceros se llaman *me'ōrot* (en los LXX *phostêras*): portadores de luz, los «alumbrantes». Entre ellos, como astro verdadero, surgirá el sexto día de la creación el ser humano.

(3) *Colores de luz y de paz: el arco iris*. El cielo y la tierra de Dios son hermosos y fuertes, pero tienen un equilibrio inestable, vinculado a la misma libertad del hombre, que puede pervertirse y pervertirlo todo, y a las condiciones del mundo, hecho de equilibrios frágiles: de posibles cataclismos, de duras tormentas, de diluvios. La Biblia cuenta, como ejemplo del riesgo de la vida de los hombres, el gran diluvio de los tiempos antiguos del que sólo algunos pocos (Noé y su familia) se salvaron (cf. Gn 6-7). Pues bien, la historia de ese cataclismo, siempre amenazante, termina con la evocación de los colores de la luz que expanden su signo de paz, como expresión del pacto primigenio de la vida que vence a la muerte, de la esperanza que destruye al odio: «Ésta será la señal del pacto que establezco con vosotros y con todo ser viviente que está con vosotros, por generaciones, para siempre: Yo pongo mi arco en las nubes como señal del pacto que hago con la tierra. Y sucederá que cuando yo haga aparecer las nubes sobre la tierra, entonces el arco se dejará ver en las nubes y me acordaré de mi pacto» (Gn 9,12-15). El arco era para los antiguos el signo por excelencia de la guerra: los arqueros eran los

más duros militares. Pues bien, la luz ha hecho el prodigio: el arco militar se ha convertido sobre el cielo de los días de tormenta en juego de colores, en promesa de agua buena y de paz, por encima de todo cataclismo y guerra. La luz aparece así como signo del don de la vida que supera no sólo la tiniebla y la violencia del cosmos, expresada por la gran tormenta, sino también la guerra entre los hombres.

(4) *La luz de Dios cercano: Menôrah*. Los israelitas han concebido siempre la luz como un signo del Dios que está presente, patente y oculto, haciendo surgir de la tiniebla todas las cosas que existen. Por eso, es normal que los creyentes hayan respondido a Dios ofreciéndole un foco de luz, una lámpara en el santuario. Uno de los testimonios más antiguos que conocemos de ello es el relato de la vocación del joven Samuel, que servía al sacerdote en el templo de Silo donde ardía la «lámpara de Dios» (*ner*). Pero el testimonio más conocido, hasta el día de hoy, es el candelabro o portaluz de siete brazos que alumbrará más tarde de forma perpetua en el templo de Jerusalén y que se llama precisamente *menôrah* (en los LXX *lykhmos*, de la misma raíz que *lux*, *licht*, luz), portadora de la luz, de una luz que Dios ofrece a los hombres y que los hombres devuelven a Dios (Ex 25,31-35). Este candelabro será entre los israelitas el más perfecto de los signos y rituales religiosos: es la luz de los siete días del tiempo (Gn 1) y de los siete espíritus de Dios que llenan todo el universo y que, para los cristianos, se expresa de un modo especial en la iglesias, que el Apocalipsis concibe como luces encendidas en el mundo (cf. Ap 1,12-13.20; 2,1). De manera sorprendente, la carta a los Hebreos define a los espíritus-ángeles como luz de fuego, fuego de luz mensajera que se abre y se extiende hacia todos los hombres (cf. Heb 1,7). Por eso, es normal que los creyentes hayan querido ver a Dios, viendo la luz, por medio de la misma Luz que es Dios: «En ti están las fuentes de la Vida y en tu luz veremos la luz» (Sal 36,10). De manera significativa, Vida y Luz se identifican: en la Vida de Dios vivimos, en su Luz nos conocemos, siendo de esa forma un resplandor de su presencia.

(5) *Hijos de la luz e hijos de las tinieblas*. El libro del Génesis no había divi-

nizado la luz y las tinieblas, sino sólo la Luz, concibiendo las tinieblas como aquello que queda fuera de la Luz, como el contrapunto de nada que nos hace comprender mejor la luz, que es el Todo de todo lo que existe. Pero en Israel ha existido también desde antiguo una tendencia a dualizar y escindir la realidad, a dividir todas las cosas, haciendo que ellas sean bien y mal, luz y tinieblas, vida y muerte (cf. Dt 30,19). Ciertamente, se sabe que todo viene de Dios: «¡Yo mismo hago la luz y creo las tinieblas!» (cf. Is 45,7). Sobre esa base se ha podido afirmar que existen dos espíritus eternos, enfrentados, divididos, en guerra perpetua, «la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas» (cf. Qumrán, *Milhama* 1QM 1,1). Ésta es la guerra para la que el Instructor de Qumrán educa a sus esenios: «para amar a todos los hijos de la luz... y para odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa, en la venganza de Dios» (*Regla de la Comunidad* 1QS 1,9-11). Esta oposición entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas se encuentra en el fondo de varios textos del Nuevo Testamento, pero de un modo distinto, no combativo, sino afirmativo y testimonial: «Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. No somos hijos de la noche ni de las tinieblas» (1 Tes 5,5); «sois Luz en el Señor, caminad como hijos de la luz» (Ef 5,8); «mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz» (Jn 12,36; cf. Lc 16,8). Aquí se sitúa la diferencia cristiana. Algunos dualistas, como los esenios de Qumrán estaban dispuestos a luchar, incluso en guerra militar, contra los hijos de las tinieblas, que ellos identificaban con los romanos o judíos renegados, en un camino que sigue influyendo todavía en todos los que hablan de la justicia infinita o de la guerra contra el eje del mal. Los cristianos, en cambio, se descubren hijos de la luz, pero no para luchar contra los hijos de las tinieblas, sino para alumbrar gratuita y generosamente en las tinieblas, irradiando su luz en la oscuridad. Así lo advierte Jesús, de manera tajante, evocando el texto anterior de Qumrán: «Habéis oído que se ha dicho amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo; yo, en cambio, os digo: ¡amad a vuestros enemigos...!». De esa forma ha roto Jesús la simetría violenta del bien y el mal, de la Luz y las tinieblas,

viniendo a presentarse sólo como testigo universal de la luz.

(6) *Vosotros sois la luz del mundo: una ciudad encendida sobre el mundo.* En este contexto se sitúan algunos textos básicos del evangelio: «No se enciende una luz [*lykhmos*] para ponerla debajo de un candelabro, sino sobre un candelabro o portador de luz [*lykhnia*], para que alumbrar a todos los que están en la casa» (Mt 5,15). Jesús concibe a sus discípulos como una luz encendida en la altura (¡vosotros sois la luz del mundo!), como una ciudad elevada y luminosa, para que todos vean y puedan caminar con claridad, sin miedo a perderse (cf. Mt 5,14). De esa manera retoma uno de motivos más importantes de la esperanza profética de Israel: «¡Levántate y brilla! Porque ha llegado tu luz, y la gloria de Yahvé ha resplandecido sobre ti. Porque las tinieblas cubrían la tierra; y la oscuridad los pueblos. Pero sobre ti resplandecerá Yahvé y en ti se contemplará su gloria. Entonces caminarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu aurora» (Is 60,1-3). Ésta es la esperanza y tarea de Jesús: quiere crear un pueblo de gentes luminosas, una ciudad de personas transformadas en luz. Así quiere que sea su Iglesia: una ciudad de gentes que alumbran de forma generosa, regalando su luz, gratuitamente, para que todos vean y vivan en concordia. Aquí no hay lucha de la luz contra las tinieblas, sino desbordamiento de vida: que todos puedan ver, porque a todos se regala, de modo generoso, la luz recibida.

(7) *El milagro de la luz: los ciegos ven.* Uno de los motivos centrales del Evangelio es el prodigio de la luz, que es gratuita (¡el sol alumbrar sobre buenos y malos!: Mt 5,45), pero que se encuentra combatida y a veces rechazada: «Vino la luz a los hombres, pero los hombres no la recibieron» (Jn 1,10-12), de manera que algunos prefirieron y prefieren vivir en las tinieblas (cf. Jn 3,18). Pues bien, sobre esa base, Jesús aparece como portador apasionado de Luz, un hombre cuya principal tarea ha consistido y sigue consistiendo en abrir los ojos a los ciegos (ciegos corporales, ciegos de espíritu), para que puedan ver y escoger, caminar y vivir en libertad. Por eso, cuando le preguntan «¿qué haces?» él responde: «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios...» (Mt 11,5 par). Jesús no

viene a resolver problemas puntuales, a decir a los hombres y mujeres lo que han de hacer, sino para alumbrarles: quiere que ellos mismos se abran a la luz, que puedan caminar, que se descubran limpios... Quiere que ellos sean lo que quieran, como quieran, en luz transparente, de manera que así puedan, ellos mismos, en libertad gozosa, decidir la forma en que deben comportarse. Una parte muy significativa de los evangelios está dedicada a los «milagros de la luz», milagros físicos, pero, sobre todo, psicossomáticos y espirituales: Jesús ha deseado que los hombres vuelvan al principio de la creación, como seres de Luz, para el amor, para la palabra, para la convivencia (cf. Mc 8,22-23; 10,46-51; Jn 9,1-32; Lc 4,18).

(8) *Ten cuidado: luz de tu cuerpo es el ojo.* La luz no es algo que se da y recibe, que se ofrece y tiene, sólo desde fuera, como una cosa objetiva que un hombre o mujer pudieran separar de sí mismos, sino que ella es vida profunda, la misma vida humana que el hombre y la mujer debe cultivar, siendo ellos mismos, según dice uno de los textos más bellos de la tradición del Evangelio: «La lámpara [*lykhnos*, luz] del cuerpo es el ojo. Por eso, si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará lleno de luz. Pero si tu ojo es malo, todo tu cuerpo estará en tinieblas. De modo que, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡cuán grande será tu oscuridad! Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá al uno y amará al otro, o se dedicará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a la mamona» (Mt 6,22-24; cf. Lc 11,34-36). El hombre es portador de una Luz que le desborda y que se expresa por sus ojos, que son la verdadera lámpara de Dios en el mundo. Un ojo sano y transparente: ésa es la bendición de Dios, el don más grande, la misma vida hecha Luz y comunicación: un hombre o mujer hecho ojos que miran y se dejan mirar. Sin duda, hay comunicación de palabras y de manos, de cuerpos y almas. Pero en el fondo de la creación de Dios, la más honda comunicación es la de los ojos que miran y pueden ser mirados, diciéndose a sí mismos. El día en que hombres y mujeres se miren a los ojos y se digan a sí mismos a través de la mirada habrá existencia humana. El día en que dejen de mirarse de esa forma los hombres y mujeres habrán

muerto, pues ellos no son más que luz compartida que se mantiene encendida y que arde sólo al darse, siendo más fuerte cuanto más arde.

(9) *Una parábola escandalosa. Diez muchachas con lámpara.* «El reino de los cielos se parece a diez muchachas que tomaron sus lámparas y salieron a recibir al novio. Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes. Cuando las necias tomaron sus lámparas, no tomaron consigo aceite, pero las prudentes tomaron aceite en sus vasijas, juntamente con sus lámparas...» (Mt 25,1-3). Ésta es una parábola extraña, por muchos motivos, y por eso no puede tomarse al pie de la letra. Pero debemos recordar que la mayoría de las parábolas son escandalosas o, si se prefiere, paradójicas: son palabra que choca, que lleva a pensar, que exige una respuesta... El escándalo de esta parábola es evidente. En primer lugar, las muchachas no son *lykhnos*, luz personal, sino que llevan «lámparas» (*lampadas*). Son novias de un esposo polígamo, que va a casarse, al mismo tiempo, con diez o con aquellas de las diez que sean prudentes. Además, en contra de toda la enseñanza del Evangelio, las prudentes no deben dar aceite a las necias... Por otra parte, se trata de una parábola machista: el novio viene, como dueño y señor, las novias aguardan... Pero, dicho eso, debemos añadir que se trata de una parábola gozosa, pues vincula el tema de la luz con el matrimonio, entendido como relación de un hombre y una mujer. Desde esa base podemos retomar sus temas: el novio que viene es el amor, la luz plena; las novias que esperan son los hombres y mujeres capaces de cuidar su luz o de apagarla. Las bodas son dos luces que se unen, formando una luz compartida, luz de dos, en la gran Luz del Novio-Novia que les acoge en su amor. Son dos luces distintas, dos personas diferentes, y una luz doble, que se abre a otros, a los amigos y a los hijos como luz creadora, en la Luz de Dios, donde se unifican y completan, cada uno en el otro y para el otro, cada uno desde el otro y con el otro. En este contexto podemos decir que, para los cristianos, la luz originaria se ha venido a revelar en Cristo.

(10) *Yo soy la luz del mundo, Dios es luz...* Así dice Jesús en el evangelio de Juan: «Yo soy la luz del mundo, el que

me sigue no camina en las tinieblas» (Jn 8,12; 9,5; 12,46). Para eso ha venido, para que los hombres puedan vivir en la luz, amándose los unos a los otros. Éste es su poder, éste su reino: que los hombres puedan vivir en la verdad (cf. Jn 18,37). No tiene una luz propia, sino la de Dios, retomando así, de manera sorprendente, el tema del principio de la Biblia, cuando se decía que Dios había empezado creando la luz (Gn 1,3-4). Ahora no se dice que Dios crea la luz, sino que él mismo es Luz, luz que se expresa en el amor entre los hombres: «Éste es el mensaje: Dios es Luz, y en él no existe oscuridad alguna. Si decimos que tenemos comunión con él y andamos en tinieblas, mentimos y no practicamos la verdad. Pero si andamos en Luz, como él está en Luz, tenemos comunión unos con otros» (1 Jn 1,5-7). La misma Palabra de Dios es Luz para los hombres, como sabe el prólogo solemne del evangelio de Juan: «En él estaba la Vida y la Vida era la Luz para los hombres» (Jn 1,4-6), la luz de la Palabra compartida de los ojos y las manos, que Jesús quiere irradiar en este mundo, como un

fuego: «He venido a encender fuego en la tierra. ¡Y cómo quisiera ya que estuviera ardiendo!» (cf. Lc 13,49). Ésta es la verdad suprema: no existen dos espíritus, uno de luz, otro de tinieblas; no se puede hablar de guerra entre los hijos de la luz y los hijos de la oscuridad, pues Dios es solamente Luz, una luz que se expresa en el amor que cada uno enciende en el otro, pues, al final del camino, la lámpara de cada uno es el otro. Tenemos el riesgo de perdernos en nuestra propia oscuridad, pero la luz de Dios es más fuerte que las oscuridades de los hombres. Ésa es la luz que limpia el corazón, para que los hombres puedan descubrir a Dios y descubrirse a sí mismos: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (cf. Mt 5,7) y se amarán unos a los otros. Ésta es la verdad, éste el mensaje: una luz que se ofrece y no se impone; una luz que se dice, silenciosamente, recreando cada día la vida por el otro y con el otro.

Cf. J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000.

# M

## MACABEOS

(*↗ helenismo, Daniel, guerra, apocalíptica*). Familia de sacerdotes que dirigió la rebelión judía contra el dominio helenista, consiguiendo instaurar un reino independiente en Palestina. La historia de su vida y conflictos está recogida en dos libros deuterocanónicos, incluidos en la Biblia de los LXX (1 y 2 Mac) y en otros dos apócrifos (3 y 4 Mac). Como sabe Flavio Josefo\*, la historia de los macabeos define todo el judaísmo posterior, hasta el tiempo de Jesús y el nacimiento de la federación\* de sinagogas.

(1) *Raíces y sentido del conflicto*. La relación entre judaísmo y helenismo ha marcado la vida israelita a lo largo de los tres últimos siglos antes del nacimiento de Jesús, pero el conflicto central se produjo en torno al año 170 a.C., cuando algunos judíos quisieron cambiar el orden social y religioso de Jerusalén. Fueron judíos contrarios a la Ley (*paranomoi*) que, para abrirse a los pueblos vecinos y vivir en comunión con ellos, pidieron al monarca sirio que les permitiera comportarse al modo griego (1 Mac 1,11-14). El rey acogió la propuesta y, queriendo resolver disensiones intestinas y promover su política



de integración nacional, decidió que todos los súbditos se unieran, formando una nación (un *laos* de tipo griego). Eso supone que Jerusalén debía convertirse en ciudad helenista, abriendo su templo a un culto universal, vinculado a Zeus, entendido como expresión de lo divino (cf. 1 Mac 1,41-64). Surgió así el conflicto entre una especie de ilustración niveladora de tipo sincretista (que todos los pueblos asuman la base cultural del helenismo) y el nacionalismo exclusivista de muchos judíos que prefieren mantener su diferencia social, legal y religiosa, rechazando así la imposición del sincretismo. Como sabe 2 Mac, el conflicto tiene raíces económicas, sociales y familiares dentro del mismo judaísmo y, en especial, entre las clases sacerdotales. Las disensiones empezaron entre *Onías*, Sumo Sacerdote, y *Simón*, administrador del templo, por cuestiones económicas (2 Mac 3). Hacia el 175 a.C., *Jasón*, hermano de Onías, le suplantó en el cargo de Sumo Sacerdote (ofreciendo más dinero al rey) y promovió el proceso de simbiosis entre el culto de Yahvé y un tipo de cultura religiosa griega. Muchos judíos renunciaron a los signos de su propia identidad: circuncisión, culto del templo (2 Mac 4,1-22). El 172 a.C., *Menelao*, hermano de Simón y miembro de una familia sacerdotal no sadoquita, compró por más oro el sacerdocio, que antes había comprado Jasón (2 Mac 4,23-26). De esa forma crecieron las disputas entre los diversos clanes clericales de Jerusalén y entre partidarios y enemigos del helenismo, de manera que la situación desembocó en una especie de guerra civil (cf. 2 Mac 4,27-5,10). El rey Antíoco, envuelto en grandes dificultades económicas, en guerra contra Egipto, amenazado por los emisarios de Roma, que intentaban ya dominar todo el oriente, sintió tentación (¿necesidad?) de intervenir directamente. Por una parte necesitaba dinero. Por otra parte buscaba la paz (seguridad) en Palestina y no podía tolerar que siguiera habiendo guerra en una zona tan significativa (aunque pequeña y quizá pobre) de su territorio. Como suele suceder en estos casos, apoyó al grupo que a sus ojos defendía mejor los valores de unidad y orden: favoreció a los partidarios de la helenización. Más tarde, la propaganda radical judía hará del rey una figura satánica, una encarnación de la última Bestia de

Dn 7. Todo nos permite suponer que no era tan perverso, pero le tocó vivir en un momento crucial y, desde el centro del conflicto, insistió en la helenización de los judíos, para hacerlos así ciudadanos de un mundo unificado, como a los restantes pueblos; pero ignoraba la capacidad de violencia y creatividad religiosa de los judíos.

(2) *Judas Macabeo*. Algunos judíos, apoyados por el rey helenista de Siria, habían querido el estatuto jurídico-religioso de Jerusalén, integrando el judaísmo en la cultura cosmopolita del ambiente, identificando de algún modo al Yahvé de Jerusalén con el Zeus supremo del panteón griego. Pero los judíos más estrictos se opusieron, decididos a conservar su propia identidad: la Ley nacional y la independencia religiosa, con la separación del templo de Jerusalén. La lucha, dirigida por los hermanos macabeos, ha sido recogida de dos formas distintas por los libros de ese nombre (1 y 2 Mac), que no han sido aceptados en el canon de la Biblia hebrea, aunque forman parte del Antiguo Testamento católico (y de la Biblia griega o los LXX). 1 Mac interpreta el levantamiento en clave político-religiosa: inspirados por Dios y en defensa de su Ley, los macabeos inician una guerra que desemboca en la independencia nacional del pueblo. En el transcurso de los años, lo que al principio (hasta la muerte de Judas Macabeo) parecía un conflicto más religioso (1 Mac 1-9) se convierte (cf. 1 Mac 10-16) en lucha dinástica, al servicio de los intereses políticos y religiosos de los últimos macabeos (= asmoneos), que se hicieron ungir sumos sacerdotes (y reyes) con la oposición de una parte significativa del pueblo (grupos apocalípticos, esenios de Qumrán, etc.). Es normal que la tradición judía normativa no haya canonizado la acción de los últimos macabeos. Pero la figura del primero de sus grandes luchadores (Judas) ha sido y sigue siendo ejemplar para el judaísmo: «Extendió la gloria de su pueblo, se revistió la coraza como un gigante, ciñó sus armas y trabó combates, protegiendo el ejército con la espada. En sus empresas era como un león, como un cachorro que rugen en pos de la presa. Fue buscando y persiguiendo a los sin Ley, y a los que perturbaban a su pueblo los entregó a las llamas. Los sin Ley se acobardaron por

temor de él, los transgresores de la Ley se vieron confundidos, por su mano se llevó a buen término la liberación. Produjo amargura a muchos reyes, pero alegró con sus hechos a Jacob, su recuerdo será bendecido por siempre. Recorrió las ciudades de Judá y destruyó totalmente a los impíos, apartando la ira de Israel; su fama llegó hasta los confines de la tierra, y congregó a los que se estaban perdiendo» (1 Mac 3,2-9). Judas Macabeo aparece en este canto como luchador al servicio de la fe, en la línea de los celosos\* de la Ley (Abrahán, José, Finés, Josué, Caleb, David, Elías, Ananías-Azarías-Misael y Daniel: cf. 1 Mac 2,52-60). Ciertamente, produjo amargura a muchos reyes paganos (1 Mac 3,7), pero su lucha de guerrero de la Ley se hallaba dirigida sobre todo contra los judíos infieles o apóstatas. Más que la victoria externa (destrucción del reino sirio) le importaba la reforma interior del judaísmo. Por eso, su guerra aparece al principio como acción religiosa, conforme a los principios de Dt (1 Mac 3,55-57; cf. Dt 20,5-8), y culmina en la purificación del templo y del culto de Jerusalén (1 Mac 4). Conseguido ese objetivo, la guerra tiende a convertirse en un conflicto intramundano con métodos y fines cada vez más políticos, dentro de la complejidad de las relaciones nacionales e internacionales de aquel tiempo. Pero Judas, después de haber derrotado y matado a Nicanor, general de Siria (1 Mac 6,26-50), y de haber pactado con Roma (1 Mac 8), muere en el combate (1 Mac 9,1-22), siendo sustituido por sus hermanos, que mantuvieron su memoria y la pusieron al servicio de una lucha en la que buscaban el poder social y religioso, conforme a los métodos ambiguos y normales de su tiempo. 2 Mac 8-15 reinterpreta la figura de Judas en clave escatológico-religiosa, separándolo de sus hermanos triunfadores. Judas aparece así como un nuevo David, luchador al servicio de la gran batalla de Dios, desligado de sus hermanos codiciosos, que han asumido el reino político y se han hecho ungir sacerdotes, en gesto de ortodoxia sacral muy dudosa. Sólo él, Judas, queda y emerge en el libro como signo de la gran lucha de Dios, dentro de una narración simbólica donde la victoria militar se inscribe en un contexto de manifestación salvadora de Dios.

(3) *Guerra santa*. 1 Mac presenta el conflicto de los macabeos en términos más políticos. Por el contrario, 2 Mac lo presenta en términos más religioso y visionarios. En ese contexto se inscribe la visión de Heliodoro, ministro del rey sirio, que viene a Jerusalén para llevar los tesoros del templo: «Pero cuando se encontraba ya allí, con su escolta, junto al tesoro, el Soberano de los Espíritus y de toda Potestad se manifestó de manera tan prodigiosa que todos los que se habían atrevido a venir con él sufrieron el impacto del poder de Dios y se volvieron débiles y cobardes» (2 Mac 3,24-26). Dios mismo combate contra sus enemigos, en batalla imaginaria de gran fuerza, apareciendo, como *jinete terrible*, sobre fuerte y terrible caballo, imponiendo su terror a los poderes adversarios (2 Mac 3,25-26). Se inicia así la historia de la gran batalla de Dios en la que vencen de manera especial los perdedores, es decir, los mártires (2 Mac 6-7). En esa línea, 2 Mac no está escrito sólo (ni sobre todo) para incitar a los soldados al combate, sino para animar a los testigos de la Ley, que son los mártires. Esos testigos, como el anciano Eleazar, la madre con los siete verdaderos macabeos, son los verdaderos garantes de esta nueva victoria de Dios. Sólo en este contexto, como garantía del triunfo que brota de la entrega de la vida, en gesto de fidelidad a la Ley y de esperanza en la resurrección, se cuenta la historia de Judas Macabeo, que vence a todos los poderes adversarios y consigue la Purificación del templo de Jerusalén (2 Mac 8-10). Tras la nueva Dedicación del Templo, el texto sigue contando algunos episodios de esa lucha, para centrarla al final en la batalla entre Nicanor y Judas. *Nicanor* representa a las fuerzas del mal (como Goliat frente a David, como Holofernes frente a Judit): es el arrogante que se atreve a desafiar al mismo Dios, presentándose como soberano de la tierra, despreciando el mismo sábado sagrado (2 Mac 15,1-5). Judas recibe simbólicamente la Espada\* de Dios (cf. 2 Mac 15,16) y con ella vence a Nicanor, de manera que viene a presentarse como soldado escatológico de Dios, lo mismo que Judit\*, que es Judas en femenino.

Cf. F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, EB, Gabalda, París 1949; J. M. ASURMENDI (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; E. BICKERMAN, *The*

*God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; J. GOLDSTEIN, *I Maccabees*, AB 41, Doubleday, Nueva York 1976, 1-160; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism I*, SCM, Londres 1974, 107-254; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 263-346; E. NODÉ, *Essai sur les Origines du Judaïsme*, Cerf, París 1992, 165-211; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I*, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322; A. MOMIGLIANO, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, FCE, México 1988.

## MADRE CELESTE, MADRE CON HIJO

(↗ *Eva, Ashera, Astarté, mujer, gebîra, María, madre de Jesús*). Los israelitas han formado parte de una cultura donde se divinizaba a la mujer-madre, en calidad de esposa (hierogamia) y madre (*gebîra*) de un rey divino. Pero han reaccionado en contra de esa visión, de tal forma que su Dios oficial (Yahvé) es Dios uno y único, sin pareja, sin imagen. Queda sin embargo en el fondo de la Biblia el recuerdo y condena de las diosas (Ashera, Astarté) y de la gran Madre del cielo (cf. Jr 44,17-25). También aparece en el fondo de esa visión la imagen sagrada de la madre con un hijo de divino, que hallamos, por ejemplo, en el mito de Isis y Horus, que puede haber influido simbólicamente en el signo de la Madre del Emmanuel (Is 7,14). Algunos exegetas creen que este modelo está en el trasfondo de la visión de la Madre de Jesús, que lleva al niño en brazos y lo ofrece a los magos que vienen a adorarle (cf. Mt 2) y en una parte considerable de la mariología popular de tiempos posteriores.

Cf. S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993.

## MAESTRO DE JUSTICIA

Fundador de un movimiento esenio, conocido por los escritos de Qumrán. No era profeta, sino un líder sacral, probablemente Sumo Sacerdote, en los años del levantamiento macabeo (desde el 159 a.C.), pero fue derrocado, al parecer, por Jonatán Macabeo (152 a.C.) y tuvo que exiliarse con sus partidarios, defensores de una interpretación estricta (sacerdotal, jerárquica) de la pureza israelita. Se sintió inspirado por Dios y actuó como Intérprete de

la Ley, hasta que llegara el Mesías de Aarón (sacerdote verdadero), el Mesías de David (rey definitivo) y el Profeta escatológico, evocado a partir de Dt 18,18-19 (cf. 4Q 175,5-8; 4Q 379, 22 II). Los himnos de Qumrán (*Hodayot*) evocan su experiencia. Su figura puede ayudarnos a situar el mensaje y obra de Jesús, pero su inspiración y objetivos eran muy diferentes.

## MAESTRO INTERIOR

El evangelio de Mateo ha puesto de relieve el carácter central del magisterio de Jesús: «No os dejéis llamar Rabí; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23,8). El texto supone que el magisterio externo, vinculado al poder de unos rabinos, constituye un tipo de autoridad que no debe darse en la Iglesia, porque Cristo es el único maestro de todos, sin necesidad de intermediarios sagrados, ni siquiera de Pedro\*, que ha cumplido una función importante en el evangelio de Mateo (cf. Mt 16,17-19). En esa línea avanza la primera carta de Juan: «Os he escrito estas cosas por aquellos que intentan engañaros. Pero en cuanto a vosotros... la Unción que de Él recibisteis permanece en vosotros y *no tenéis necesidad de que nadie os enseñe*. Porque su Unción os enseña todas las cosas, y es verdadera y no mentira...» (1 Jn 2,24-27; cf. 1 Jn 2,20). Esta Unción es, sin duda, el Espíritu\* de Cristo, entendido como autoridad interior de los creyentes. Tanto Mateo como Juan han destacado así la experiencia interior de la verdad, la autoridad de Cristo y de su Espíritu, presentes en los fieles, por encima de todo autoritarismo externo, aunque sabiendo que esa verdad ha de expresarse en formas de comunión entre los creyentes.

## MAGIA 1. Antiguo Testamento

(↗ *profetas, milagros*). Suele entenderse por magia el intento de manipulación de unos poderes sagrados. Ella parece vinculada a un tipo de religiosidad sacra, de manera que son muchos los que identifican al mago con el sacerdote y hechicero. Otros interpretan la misma profecía como magia, distinguiendo tres grandes actitudes y respuestas ante el mundo: magia/religión, filosofía, ciencia (A. Comte). Sin embargo, en sentido estricto, los magos se dis-

tinguen de los sacerdotes y místicos, de los profetas y sabios porque tienden a situarse en una línea de manipulación del misterio.

(1) *Religión y magia*. En principio, la religión es encuentro personal del hombre con Dios, en línea de gratuidad. La *magia*, en cambio, tiende a ser un intento de dominio, un medio (o técnica) para utilizar en favor propio los poderes misteriosos que dirigen el curso y ritmo oculto de las cosas. En ese sentido, la religión bíblica se distingue de la magia, porque no quiere influir sobre Dios, sino escuchar su Palabra. La magia se sitúa en la línea de la ciencia: quiere penetrar en el secreto de las cosas, dirigir y dominar el mundo, controlando para servicio del hombre sus poderes más ocultos. En ese aspecto, mago es quien posee (o dice poseer) fuerzas secretas, especiales: un hombre que utiliza el poder de dioses o demonios para influir en la vida de los otros. La Biblia contiene una dura condena contra la magia, aunque, como es natural, pueden encontrarse en ella muchos elementos mágicos. Ciertamente, el hombre bíblico, desde Abrahán hasta Jesucristo, no pretende conseguir por la fuerza favores especiales de Dios, ni controlar con su poder las fuerzas de los dioses, sino ponerse en manos de Dios: quiere adorar su misterio y dejar que Dios mismo transfigure y enriquezca la vida con su gracia. Pero una y otra vez aparecen en ella rasgos de magia, sobre todo en los diversos tipos de rituales y sacrificios, lo mismo que en las normas sobre los alimentos.

(2) *Magia y profecía*. Después de haber puesto de relieve los peligros de la magia cananea, la Biblia añade: «Un profeta como tú les suscitaré, de en medio de ellos, de entre sus hermanos; y pondré mis palabras en su boca y les hablará todo lo que yo le ordene» (Dt 18,18). Según eso, todos aquellos que evocan y cultivan el poder sacral del cosmos, los que quieren escuchar la voz de lo divino en las voces de este mundo se equivocan, en la medida en que quieren imponerse por ellas sobre el mismo Dios. En contra de los magos, los profetas no han querido explorar la sacralidad de la naturaleza; no se han puesto a explicar voces de espíritus o muertos, no han investigado en nubes o serpientes, sino que han escuchado en su propia vida la Palabra de

vida de Dios. Los israelitas han contado a lo largo de su historia con hombres especiales, de gran visión teológica, capaces de hablarles de Dios: han tenido a los profetas, que han seguido realizando la tarea de Moisés (Dt 18,15). Así, frente a la magia, que pretende controlar la sacralidad cósmica para provecho propio, los israelitas han puesto de relieve el valor de la profecía, en una línea que une a Moisés (ley primordial) con los profetas (hombres de Palabra en la historia). De todas formas, esta diferencia entre magia y religión no puede trazarse de un modo absoluto y sólo resulta clara allí donde el hombre ha trazado de una forma sistemática y precisa sus posibilidades humanas, en perspectiva científica y religiosa, sin confundirlas, y/o donde ha renunciado religiosamente a todo intento de influir sobre Dios. Sólo se puede superar la magia allí donde la ciencia es ciencia, es decir, donde ella renuncia a imponer unos deseos sacrales sobre el conjunto de la realidad. Por su parte, la religión sólo es religión donde ella renuncia a dominar también sobre la realidad, de tal forma que sólo busca el encuentro con Dios en un nivel de gracia.

(3) *Formas de magia. Exposición crítica* (Dt 18,9-22). La Biblia israelita ha condenado la magia, entendida como pecado de los cananeos, en dos lugares principales: Lv 18,21; 20,2-5 y Dt 18,9-22. Éstos son los ejemplos mágicos principales del texto del Deuteronomio. (a) *Sacrificio del hijo o la hija* (Dt 18,10) a quien se quema (cf. Gn 22) para obedecer a un duro Dios y para conseguir determinados fines (apacar la violencia, someterse a las fuerzas del destino). Dt 12,31 ha condenado esa práctica, aunque sabemos por la historia israelita que ha sido normal en tiempo antiguo (cf. 2 Re 21,5-6; 23,10). (b) *Evocación de muertos* (Dt 18,11) o necromancia. Es bien conocida dentro de la Biblia (cf. Saúl y la pitonisa de Endor: 1 Sm 28,3-25). Está cerca del gesto anterior: hay en ambos casos una misma obsesión de muerte: se sacraliza a un ser humano al ofrecerlo a Dios (o a los poderes demoníacos), se lo diviniza al evocarlo. (c) *Invocación y observación de los espíritus* (Dt 18,11). Esta práctica está cerca de la anterior, pues entre muertos (*metim*) y espíritus (*obim*) hay una gran continuidad (casi identidad) para los esotéricos

antiguos y modernos. Los evocadores de espíritus eran y son hombres-mujeres que se dicen expertos en las fuerzas profundas y sagradas de la naturaleza, a la que ponen (= dicen poner) al servicio de la vida humana. (d) *Adivino (qosem qesamim*: Dt 18,10b) es alguien que descubre lo oculto o predice el futuro por suertes, por el son del viento o por los sueños... Adivino es el mago en general, en cuanto distinto del profeta israelita (o cristiano y musulmán). (e) *Observador de nubes (me'onen*: Dt 18,10b) es el que estudia y evoca las nubes para descubrir allí el destino. En sentido más amplio le podemos llamar astrólogo: establece conexiones entre el ser humano y los fenómenos cósmico-atmosféricos. (f) *Encantador de serpientes (menahes*: Dt 18,10b). Sabe descubrir y manejar las fuerzas ocultas que se manifiestan en ellas (*nhs*), conforme a una asociación que parece estar en el fondo de Gn 3,1. (g) *Brujo (mekassep*: Dt 18,10b) es alguien que puede influir en los demás de forma ante todo destructiva, evocando o causando sobre él algún maleficio. Tiene capacidad de dañar a los demás, destruyendo los vínculos comunitarios. (h) *Hechicero (hober haber*: Dt 10,11): experto en crear relaciones, tanto positivas como destructivas, entre personas. Tiene el poder de vincular, de suscitar uniones que llevan al amor o al odio. Parece influir sobre todo en las relaciones afectivas.

(4) *Fenómenos y seres vinculados a veces con la magia*. La magia es un fenómeno muy extenso, que puede influir en otros elementos religiosos. Entre los personajes, poderes y signos que pueden estar cerca de la magia, en un entorno bíblico (y también en nuestro tiempo), queremos citar los siguientes. (a) *Profetas o videntes de la Apocalíptica*. Son hombres superiores, que entran en contacto con sabios y genios del pasado (Henoc, Noé, Melquisedec, Daniel...), que les abren las puertas ocultas y les desvelan el misterio de Dios y de la historia. Entre ellos destaca Henoc\*, a quien la tradición parabíblica presenta muchas veces como un hombre cercano a los magos, y de un modo especial Daniel\*, capaz de resolver los temas que los magos de Babilonia no pueden resolver. (b) *Ángeles*. Ciertamente, ellos no son magos, pero pueden presentarse como iniciadores de un tipo de magia: «Éstos son los

nombres de los santos ángeles que vigilan: Uriel, ángel del trono y del temblor; Rafael, encargado de los espíritus de los humanos; Ragüel, el que castiga al universo y las luminarias (los ángeles caídos); Miguel, encargado de la mejor parte de los humanos y de la nación (Israel); Saraquel, encargado de los espíritus del genero humano que hacen pecar a los ángeles; Gabriel, encargado del paraíso, las serpientes y los querubines...» (1 Hen 20). El conocimiento de los nombres y propiedades de los ángeles ha constituido uno de los elementos básicos de la magia israelita. (c) *Demonios*. Al lado de los ángeles buenos, que guían y sostienen por mandato de Dios el universo, están los demonios, ángeles caídos, pecadores, que pervierten en su mayoría a los humanos. Para gran parte del judaísmo de tiempos de Jesús la magia se identifica con un tipo de manipulación demoniaca (exorcismos\*). (d) *Hermes, hermeneuta*. Hermes, Dios griego del conocimiento y la interpretación profunda de las cosas aparece, también como maestro y guía de los magos. Conforme al testimonio de una tradición antigua, el Hermes griego se identifica con el egipcio Thot, Dios psicopompo, es decir, guía y conductor de los humanos a quienes va llevando tras la muerte hasta el lugar originario de la vida. Magia y hermetismo han estado muy cerca del entorno bíblico. (e) *Magos zoroastristas y gnósticos*. Dentro del mundo bíblico, los magos han estado especialmente vinculados a la religión de Persia, con su dualismo\* y con su visión de los espíritus en lucha. En esa línea se sitúa un tipo de gnosticismo posterior, con su distinción de dos figuras divinas: una es buena, espíritu perfecto, origen primigenio, más allá de la materia, Padre en el pléroma divino; otra es mala, una especie de divinidad perversa, que los gnósticos presentan con rasgos y figura del Yahvé (= Yaldabaot, Yabaot) del Antiguo Testamento; es el Dios de la materia, príncipe y regente de este mundo de muerte, cabeza de los ángeles. Los magos saben entrar en esa lucha de dioses, colaborando en el triunfo del Dios bueno. (f) *Astrólogos*. La astrología toma a las estrellas (especialmente planetas) como libro donde se descubre y pronostica el sentido y futuro de la vida: formamos parte de un universo sagrado y

nuestras almas están emparentadas con las almas de los astros, dentro de la rueda de transmigración de los espíritus. Por eso se acude al horóscopo (= mirar el horizonte estelar), para fijar así la suerte astral de los diversos individuos, influyendo en ella. (g) *Alquimistas*. La alquimia (del árabe *al-kimiya*, es decir, la-química) vive todavía en el nivel de la magia participativa. No es ciencia, sino un tipo de mítica cósmica, adornada con pretensiones científicas. Según ella, en el fondo de la realidad hay un misterio, de manera que todo puede transmutarse en todo. El universo entero tiene rasgos y matices de carácter espiritual (de pensamiento, de unidad entre los seres). Por eso puede darse un tipo de transmutación material, que está en la línea de la transmigración de los espíritus, de forma que podemos cambiar la materia y cambiarnos en ella, descubriendo nuestro propio ser eterno, reflejado en la bebida del elixir de la vida.

Cf. A. CASTIGLIONI, *Encantamiento y magia*, FCE, México 1972; B. J. MALINA, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson, Peabody MA 1985; J. NEUSNER (ed.), *Religion, Science and Magic: In concert and in conflict*, Oxford University Press 1989; W. O. E. OESTERLEY y Th. H. ROBINSON, *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, SCPK, Londres 1966, 1-124; A. OHLER, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Marietti, Turín 1970; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1996; *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999; D. SALADO, *La religiosidad mágica*, San Esteban, Salamanca 1980; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

## MAGIA 2. Jesús

(↗ *Jesús, curaciones, exorcismos*). Jesús fue sin duda un carismático, un exorcista: hombre de fe, capaz de curar a muchos enfermos y de liberar a muchos endemoniados de su opresión interna. Siguiendo en esa línea, algunos exegetas como M. Smith han pensado que era un mago helenista, injertado de forma secundaria en un ámbito de religiosidad judía.

(1) *Tiempo de magos*. Aquél era, sin duda, un tiempo propicio para magos. Mutuamente se mezclaban especulaciones filosóficas de Grecia y experiencias religiosas; el dualismo persa ofrecía espacios de vivencia para muchos, que

estaban preocupados por el fin del mundo; el monoteísmo hebreo gozaba de mucho prestigio, pero algunos paganos lo mezclaban con mitos y ritos, recreados dentro del contexto sincretista del Imperio romano. Las antiguas concepciones de la vida se mezclaban y cambiaban mutuamente. Triunfaba por un lado el optimismo racional unido a la paz romana. Pero, al mismo tiempo, se extendían creencias y personajes antes ignorados: filósofos, santones, magos, charlatanes recorrían los caminos, ofreciendo soluciones aparentemente nuevas a los viejos problemas de la vida. Se expandían los cultos del misterio, con su salvación ritual, lo mismo que las especulaciones gnósticas, pero la mayoría de la gente sufría bajo el miedo de la muerte. En ese contexto, la magia estaba unida al sufrimiento: era consuelo de muchos a quienes la religión oficial no lograba consolar, signo del dolor y la protesta de los más amenazados. Para algunos de nosotros, racionalistas poscristianos, bien situados en el mundo, aquella magia nos puede parecer superstición: una manera de evadirnos de la tierra y sus problemas. Para muchos pobres de entonces (y de ahora) era más bien una protesta contra el mal, era un deseo de dar sentido a una vida sin sentido. Ciertamente, algunos magos podían parecer embaucadores, personas que se aprovechaban de la ingenuidad de los demás para engañarles y medrar a costa de ellos. Pero esa acusación no vale para todos: muchos eran hombres y mujeres respetables, expertos en poderes sacrales.

(2) *La internacional mágica*. La magia constituía una experiencia extendida casi por todas partes, al menos en las tierras del oriente del Imperio romano, que conocemos mejor a través de papiros mágicos (como los de Egipto entre los siglos I-IV d.C.). Lógicamente, la magia ha jugado un papel fuerte con relación a los enfermos. No hace falta insistir en el carácter misterioso de muchas enfermedades, que obedecían a causas desconocidas y podían curarse por medios que hoy nos parecen psicósomáticos, atribuidos a espíritus y dioses. En el mundo griego se conocen, sobre todo, los relatos de curaciones del dios Esculapio en Epidauro (en incubación o sueño sagrado). En ámbito judío se recuerdan nombres de carismáticos como Honi y

Janina ben Dosa, que curaban con la ayuda de su Dios (Yahvé). Había también en otros países del Imperio curanderos, santones y hechiceros, como Apolonio de Tiana, a quien algunos han relacionado con Jesús, aunque el origen y sentido de sus curaciones resulte muy distinto, pues Apolonio «curaba» imponiendo su violencia contra los pretendidos culpables o chivos emisarios, no por gratuidad y perdón, como Jesús. En ese contexto ha situado M. Smith a Jesús: «Parece que Jesús se hizo famoso y atrajo a sus seguidores como milagrero, especialmente como exorcista y sanador... Sus milagros atrajeron enormes multitudes e hicieron que muchos pensarán que él era el Mesías. Tanto aquellas masas como las especulaciones mesiánicas ampliamente extendidas entre ellas inquietaron a los sacerdotes que regían el templo y la ciudad de Jerusalén... Los romanos estaban pendientes del templo como de un posible centro de dificultades y no perdían de vista el resto del país, interviniendo con su fuerza militar para dispersar a las asambleas que consideraban peligrosas... Las autoridades de la ciudad (sacerdotes) prendieron a Jesús y lo entregaron a Pilato (gobernador romano); éste lo crucificó como a un pretendido Mesías».

(3) *El auge de Jesús mago*. Lógicamente, la gente le seguía, como siempre ha seguido a los sanadores de fama. Pero a Jesús no le bastaba con curar, sino que vinculó sus curaciones con una doctrina nueva sobre un Dios que sana a los enfermos. Su misma capacidad de hacer milagros le llevó a pensar que era Mesías, enviado de Dios, y así le entendieron muchos de sus discípulos y seguidores. Animado por ese convencimiento, en nombre del Dios de la salud, subió a Jerusalén, donde fracasó como mago, no siendo capaz de evitar su condena y muerte. Los evangelios habrían contado, según eso, la historia de Jesús, un mago fuerte, que ofreció salud a enfermos de diversos tipo, pero que acabó juzgado por los sacerdotes y políticos, que tenían miedo de su influjo sobre el pueblo. A pesar de ese fracaso, su recuerdo se mantuvo y creció, suscitando un tipo de nueva religión, de fondo mágico. Dentro del judaísmo estricto hubiera sido difícil (por no decir imposible) tomarle como un ser divino. Pero Jesús no

era un judío de observancia estricta, si vale ese lenguaje, sino un galileo, que pertenecía a una zona de paganos recién convertidos (o reconvertidos) por la fuerza al judaísmo (hacia el 104-75 a.C.). Así le presenta M. Smith.

(4) *La condena de Jesús mago*. Las afirmaciones anteriores no son nuevas, sino que aparecen en uno de los testimonios judíos más antiguos sobre Jesús: «En la vigilia de la Pascua colgaron a Jesús. A lo largo de cuarenta días, el heraldo había proclamado: Será llevado a lapidar porque se ha dedicado a la hechicería: ha seducido a Israel, les ha hecho apostatar. Cualquiera que tenga algo que decir en su defensa, que venga y que lo diga... Sucedió que nadie vino a decir nada en su defensa; por eso se le colgó en la vigilia de la Pascua» (Talmud de Bab, *Sanedrin* 43). El Talmud cita aquí una antigua *baraíta* (tradicción no contenida en la *Misná*) sobre la ejecución de Jesús, situada en la vigilia de Pascua (como en Jn 19,31). Las razones de la condena de Jesús como mago reflejan con nitidez la concepción de algunos rabinos que acusan a Jesús de hechicero, pues realizaba curaciones empleando métodos religiosamente sospechosos, con poderes que desbordan la sacralidad israelita y que, por tanto, provienen de Satán (cf. Mc 3,21-30). Nótese que el texto no ha querido disculpar a Jesús, sino confirmar la validez de la condena. Si le hubieran tomado como un simple hechicero, es posible que no hubiera sido ajusticiado (cf. Dt 18,10-12); pero le han tomado como hechicero seductor y por eso le juzgan digno de muerte (como exigía Dt 13,1-19). En ese contexto, los maestros rabínicos han debido afirmar que Jesús era digno de condena. Pues bien, la presentación de Jesús como mago puede contener algunos elementos válidos, pero olvida otros rasgos básicos del mensaje de Jesús: la experiencia de Dios como Padre y la exigencia de gratuidad (amor al enemigo, no juicio), la forma de enseñar (parábolas) y la superación de los rituales de pureza israelita... Ciertamente, mirado desde fuera, Jesús pudo ser considerado un mago; pero en el fondo de esa magia vino a darse la más honda experiencia de gratuidad de la historia humana. Se puede decir que Jesús fue un mago, pero su magia nos obligaría a reelaborar todos los ele-

mentos de una visión mágica del mundo. Por eso, la interpretación puramente mágica de Jesús resulta insostenible.

(5) *Jesús entre los magos* (Mt 2). El evangelio de Lucas evocaba la presencia de unos pastores\* ante el pesebre de Jesús. El de Mateo evoca a unos magos gentiles, que buscan a Dios en las señales del cielo y de la historia (quizá en los mismos astros). Ellos han estado esperando por siglos, mirando a las estrellas como signos de la vida. Ahora han visto el signo de Jesús y quieren adorarlo. Por eso se ponen en camino. «Viendo la estrella se alegraron con un gozo inmenso. Y llegando a la casa vieron al niño con María su madre y, prostrándose en el suelo, le adoraron; y abriendo sus tesoros le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra. Y habiendo recibido en sueños la advertencia de no dirigirse a Herodes volvieron a su tierra por otro camino» (Mt 2,10-13). Ellos son los sabios de este mundo, buscadores del bien, hombres religiosos de los pueblos de oriente, no de occidente (Roma), donde se extenderá el evangelio de Pablo; son los magos de oriente, es decir, de las tierras donde habían surgido los grandes imperios antiguos (Babilonia, Persia), tierras que se extienden todavía más, hacia la India y China. Todas ellas aparecen aquí para Mateo como tierras abiertas al Evangelio. De allí vienen los que buscan a Dios en la estrellas, buscando lo inaudito, lo que nunca se ha visto ni pensado. Han llegado recorriendo los caminos de los grandes oráculos y libros de la tierra, para descubrir al fin lo más sencillo, aquello que podían haber visto y venerado en su lugar de origen: *un niño con su madre*. Ésta es la paradoja de Dios, ésta la poesía verdadera y más profunda de la historia: después de mil extrañas invenciones venimos a lo más normal y simple. Un niño con su madre, éste es el culmen, es la meta de las iniciaciones sabias de la tierra. Parece que la madre está pasiva: no hace nada; silenciosa y muda espera en la casa donde ella misma tiene y ofrece al niño. Sin embargo, si miramos mejor, como en el caso previo de la fe de José (Mt 1,18-25), descubrimos que en su aparente inactividad ella es muy activa. Los sabios vienen buscando de lejos lo que ella ya tiene: su niño que es Hijo, Mesías de Dios en la tierra. Por eso, descubren al niño

con ella; no lo encuentran solo, perdido sobre el campo (alimentado por los animales como en muchas fábulas antiguas); no lo ven aislado, sabio y prodigioso, capaz de vivir y triunfar por sí mismo, como en tantos mitos de Oriente y Occidente... Lo encuentran como niño-niño en brazos de su madre, infante (= incapaz de hablar aún) y sometido a todos los poderes de la tierra. Los magos han venido de la raya oriental de la tierra para descubrir aquello que podían haber hallado en su lugar de origen. Esto es lo que sucede casi siempre: nos negamos a ver lo que está cerca y sólo al fin de un largo camino lo entendemos. Pero, miradas las cosas en otra perspectiva, los magos han hallado en Belén algo absolutamente nuevo: los niños con madre son signo de Dios, *pues lo ha sido este Niño de la Estrella, con su madre*. Por eso, siendo como todas, su madre es única en la historia, es la madre del Hijo de Dios. Aquí se inscribe la gran paradoja, con sus dos actores principales (de José no se habla en este caso): (a) *Niño*. Siendo presencia de Dios (Emmanuel, Dios con nosotros), ese niño es un ser amenazado al que hace falta el cuidado constante de los otros. De ahora en adelante todo ser humano perseguido, enfermo, cautivado, hambriento o exiliado (cf. Mt 25,31-46) será signo, humanidad de Dios sobre la tierra. (b) *Niño con madre*. Es evidente que ella cumple una obra de Dios cuidando al hijo (a quien Mt 25 ha de mostrar como signo del hambriento, el exiliado, etc.). Ésta es toda su tarea, ésta su fortuna: ella recibe, acuna y engrandece a Dios dando cariño y ofreciendo espacio de existencia al más pequeño de la tierra. Por su parte, los magos representan el orden de los sabios (los más sabios) de oriente que han buscado durante siglos el secreto de Dios sobre la tierra. Su larga peregrinación ha terminado: han aprendido la lección y depositan lo que tienen, lo que saben (oro, incienso y mirra) ante ese niño. La magia se convierte de esa forma en fe cristiana.

Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2006; M. SMITH, *Jesús el Mago*, Martínez Roca, Barcelona 1988; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000.



## MAGNÍFICAT

(Lc 1,46-55) (↗ *inversión, Dios, María, madre de Jesús, Ana*). Palabra latina con la que se conoce el Canto de María, la madre de Jesús: «Engrandece mi alma al Señor, se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador; porque ha mirado la pequeñez de su sierva, por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones; porque ha hecho en mí cosas grandes el Poderoso y santo es su Nombre y su misericordia (se extiende) de generación en generación sobre aquellos que le temen. Desplegó el Poder de su brazo, dispersó a los (que son) soberbios por el pensamiento de sus corazones. Derribó a los potentados de sus tronos, y elevó a los oprimidos; a los hambrientos los llenó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos. Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia como lo había prometido a nuestros padres, a Abrahán y a su descendencia por los siglos». Este canto resume motivos de los himnos de Ana (1 Sm 2) y de Moisés (Ex 15) y está estrechamente unido con el *Benedictus*\* de Zacarías. Llevando en sus entrañas al hijo mesiánico, María ha visitado a Isabel, esposa de Zacarías y madre profética del Bautista. Isabel le ha bendecido, llamándola bienaventurada porque ha creído (cf. 1,39-45). María responde engrandeciendo a Dios con este himno de gozo que asume y cumple los caminos de la historia israelita. Es una oración única que sólo pudo decirse una vez y para siempre, en el centro de la historia; pero, al mismo tiempo, es una oración plenamente judía, cristiana y universal que nos abre a la experiencia de transformación mesiánica del mundo.

(1) *Es una oración judía*. Todos los términos y expresiones del Magníficat pertenecen al Antiguo Testamento. Nada hay exclusivamente cristiano en este canto (lo mismo que sucede en el Padrenuestro). De principio a fin, María aparece como personificación de Israel, en la línea de otras mujeres del Antiguo Testamento (Ana, Judit, Ester...). Ciertamente, ella está grávida de Dios: lleva en su seno la vida que brota de la promesa de Dios. Pero todas las auténticas judías se han sentido y sienten portadoras de una vida que nace de Dios. Por eso, ella canta al Dios de Israel, al Dios que cumple la

esperanza de Abrahán y los patriarcas. Los tres gestos centrales de la inversión\* del canto (Lc 1,51-53) sitúan la experiencia de María a la luz de lo que Dios ha de hacer cuando cumpla las promesas de Israel. Ciertamente, ella actúa como Hija de Sión, como verdadera israelita.

(2) *Lectura cristiana y universal*. María asume la promesa israelita (Lc 1,54-55), pero la despliega y canta desde una perspectiva nueva, desde el mensaje del nacimiento mesiánico de Jesús. Ella sabe que Dios se ha revelado ya, que ha cumplido su promesa en Cristo (el hijo que lleva en sus entrañas). Desde esa perspectiva, siendo plenamente israelita, el Magníficat puede y debe interpretarse en clave de superación del judaísmo nacional: Dios ha cumplido su promesa, ha recibido ya a Israel; por eso, la tarea exclusiva del pueblo israelita en cuanto tal ha terminado. Todo es judío en María, todo es cristiano; y, sin embargo, no hay nada exclusivamente judío ni cristiano. Lo que María está cantando pueden cantarlo y asumirlo como propio todos los pobres y hambrientos de la tierra, sin distinción de religiones ni de razas. Son muchas las cosas que pueden unir a los hombres: un tipo de visión de Dios, una forma de entender la ciencia o la política. Pero todas esas formas de unidad pueden terminar siendo parciales o, peor aún, pueden ponerse al servicio de un sistema controlado por los fuertes, por los grandes, por los sabios. María, en cambio, propone un nuevo tipo de universalidad: aquella que nace de los pobres y excluidos de la sociedad. Significativamente, los mejores representantes del diálogo entre las religiones han vuelto a situarse en este lugar privilegiado del Canto de María: sólo a partir de la opción por los pobres, desde la esperanza de liberación de los excluidos, hambrientos y humillados, pueden unirse las diversas religiones de la tierra.

Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 369-380; I. GOMÁ, *El Magníficat. Cántico de Salvación*, BAC, Madrid 1982; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, CSIC, Madrid 1983, 61-162; X. PIKAZA, *Enchiridion trinitatis*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005, 418-448; D. RUIZ LÓPEZ, *Magníficat. Un canto para el tercer milenio*, BAC, Madrid 2001.

## MAIMÓNIDES

(1135-1204). Judío de Córdoba, el último de los grandes maestros de la tradición rabínica, y junto a Rasi (Selomo ben Isaac: 1040-1105), la autoridad definitiva en el campo rabínico. Ha sido también uno de los filósofos más importantes de la historia occidental, con gran influjo en la escolástica cristiana (siglo XIII). Se esforzó por mostrar la coherencia entre la religión y el pensamiento racional (entre la Biblia y la filosofía). Su obra principal, *La Guía de los Descarriados*, sigue siendo un libro clásico, de pensamiento y religión, una de las obras filosóficas y religiosas más importantes de la historia. Su pensamiento ha influido de un modo decisivo en la filosofía judía y cristiana posterior, hasta la actualidad. Estaba convencido del valor de la filosofía (originaria de Grecia), pero también de la verdad del judaísmo, que, a su juicio, era la religión que mejor concuerda con la razón humana. Maimónides ha sido y, en algún sentido, sigue siendo el defensor más importante de la concordancia entre Biblia y pensamiento discursivo.

## MALKUTH

(↗ *Cábala, Reino*). Palabra hebrea que significa «reino», de la raíz *mlk*: rey o reinar. Una de las palabras más utilizadas de la Biblia hebrea, en la que Dios aparece como Rey\* y el pueblo de Israel se organiza por siglos en forma de Reino\*. La Cábala la interpreta como décima y última de las *sefirot*\* o emanaciones de Dios. Lo mismo que *Kether* (corona), que era la primera de las *sefirot*, *Malkuth* o Reino que es la última expresa el poder divino, como principio y sentido de toda realidad. Sólo al final del proceso de su manifestación, a partir de la *Kether* y pasando por la *Hohkma* o Sabiduría fundante, a través de las tres tríadas, una más en línea de realidad fundante (*Kether*\*, *Hokhmah*\* y *Binah*\*), otra de amor (*Hesed*\*, *Din*\* y *Tifereth*) y otra en línea de orden cósmico (*Netzaj*\*, *Hod*, *Yesod*), Dios puede presentarse en su verdad como divino, instaurando el *Malkuth* o Reino. En ese sentido, el Reino constituye la culminación del proceso de emanación de Dios, siendo, al mismo tiempo, el signo y principio del retorno: todo lo que ha brotado de Dios

vuelve a Dios, de un modo misterioso. De esa manera podemos hablar de una corriente divina y cósmica, de un despliegue y un repliegue, de un ensanchamiento y un estrechamiento que forman los latidos de Dios, que se abre para instaurar todo lo que existe desde sí mismo, en el Reino, y que vuelve a sí mismo para incluirlo todo en su misterio absoluto. De esa forma retorna Dios a su divinidad, incluyendo en sí todas las cosas. En esta línea, podemos afirmar que el Dios hebreo de la Cábala se expresa a sí mismo a través de las diez *sefirot*, culminando en el Reino y volviendo de nuevo a sí mismo. Ciertamente, debemos comparar el despliegue cabalístico de Dios con la revelación cristiana, conforme al mensaje de Jesús, donde el Reino\* constituye también un elemento esencial del despliegue de Dios y del ser de lo creado. Pero el cristianismo concibe ese despliegue desde una perspectiva más histórica, a través de la mediación universal de Jesús crucificado y resucitado, que se hace presente en los pobres. Además, muchos cristianos, lo mismo que los rabinos judíos, piensan que el despliegue y repliegue cabalístico de Dios corre el riesgo del panteísmo, que lleva a la identificación de todo con Dios.

Cf. J. DAN, *Gershom Scholem and the Mystical Mysticism*, Nueva York 1987; M. IDEL, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven/Londres 1988; G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000.

## MAMBRÉ

(↗ *acoger, Abrahán, comida*). Encinar sagrado, de la zona de Hebrón, vinculado a la memoria de Abrahán (Gn 13,18; 14,13) y de Isaac (Gn 25,26). Famoso por una teofanía que ha tenido mucha importancia en la teología posterior de judíos y cristianos: «Yahvé se apareció a Abrahán en la encina de Mambré, mientras estaba sentado a la puerta de su tienda en lo más caluroso del día. Levantó los ojos y vio tres hombres parados a su vera. Al verlos venir, acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, y se postró en tierra, y dijo: Señor mío, si he hallado gracia ante ti, no pases de largo ante tu servidor. Que traigan un poco de agua y lavaos los pies y recostaos bajo este árbol, que yo iré a traer un bocado de

pan, y repondréis fuerzas. Luego seguiréis, que para eso habéis acertado a pasar ante vuestro servidor. Ellos dijeron: Hazlo como has dicho. Abrahán se dirigió presuroso a la tienda, a donde Sara, y le dijo: Prepara tres medidas de flor de harina, amasa y haz tortas. Abrahán, por su parte, corrió a la vacada y apartó un novillo tierno y hermoso... Luego tomó cuajada y leche, junto con el novillo que había aderezado, y se los presentó... Así que hubieron comido...» (Gn 18,1-8). Es un texto enigmático, que la tradición cristiana ha vinculado al misterio trinitario (dios es uno y tres) y a la eucaristía (comida), como muestra un famoso icono de A. Rublev.

(1) *Hospitalidad*. Abrahán recibe amistosamente a los huéspedes (que aparecen después como divinos), ofreciéndoles un banquete, comida de Dios, que puede compararse con otros banquetes del mismo contexto patriarcal (cf. Gn 26,30-31: pacto de Isaac con Abimélec). Pero Abrahán no se sienta y come con los caminantes, sino que les ofrece la comida y les sirve mientras comen. La ofrenda básica es el novillo, pero hay también pan de flor de harina (¿de sémola, de trigo?) y leche. Junto al pan suele incluirse el vino, que aquí falta, pero en su lugar está la leche, que es la bebida que ofrecen los nómadas (cf. Jc 4,19; 5,25) y que puede tener valor sacrificial (cf. en Ex 21,19: prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre). Abrahán, trashumante de estepa, ofrece a los seres sagrados los dones de su rebaño (carne, leche), con el pan de la tierra donde peregrina. Quizá cultiva algunos campos de forma esporádica, como hará Isaac, que sembró en aquella tierra y cosechó el ciento por uno (cf. Gn 26,12). Probablemente compra el grano a los agricultores sedentarios, con quienes convive en simbiosis laboral y alimenticia (como destaca la historia de Isaac: Gn 26). Pero Abrahán y sus hijos no son aún agricultores israelitas, herederos de la tierra prometida, sino pastores que caminan por ella en deseo y esperanza. La tradición bíblica les recuerda como iniciados de una historia creyente.

(2) *Comida sagrada*. Esa comida de Mambré tiene un carácter sagrado. El lugar está vinculado a una antigua tradición que habla de dioses que visitan a los hombres, que comparten con

ellos la comida, que residen por un tiempo en su casa. En el fondo del relato aparecían quizá tres dioses, adorados posiblemente en el entorno de Edom o de Moab. Pero el texto bíblico ha cambiado el sentido de esos dioses, que ahora se muestran como manifestaciones del Dios único o, quizá, como tres ángeles o espíritus visibles que expresan el misterio de Yahvé invisible. En ese sentido, el texto supone que Abrahán acoge a tres «ángeles» pero habla con el único Dios que ellos expresan y representan. Así se destacan los dos rasgos del misterio divino. (a) Por un lado, Dios camina entre los hombres, se hospeda en su casa, recibe la comida que le ofrecen y puede presentar tres rostros divinos o angélicos, que la tradición cristiana ha interpretado desde antiguo como referencia trinitaria. (b) Por otro lado, Dios se encuentra siempre más allá, de manera que nadie puede encerrarle en su mente ni en su casa. Este Dios de Mambré, que es uno y múltiple, está vinculado al hospedaje: allí donde Abrahán acoge a los que pasan por la estepa, ante el borde de su tienda, recibe y acoge al mismo Dios. Éste es un Dios que está vinculado al pan y a la palabra, es decir, a la conversación y a la comida compartida. En el fondo del relato hay una experiencia universal de hospitalidad: acoger y alimentar al peregrino es alimentar al mismo Dios, como sabe Mt 25,31-46. Dios no come, pero se revela allí donde se da de comer a los humanos. Así lo sigue afirmando la eucaristía: Dios aparece vinculado a la comunidad alimenticia; ellos, los tres seres divinos, comen juntos; se sientan en conversación y comparten la comida; son signo de Dios.

Cf. J. MOINGT, *Los tres que visitaron a Abraham: conversaciones con Marc Leboucher sobre la Trinidad*, Mensajero, Bilbao 2000.

## MAMONA

(↗ *denario, dinero, economía, idolatría, Dios*). Palabra de origen arameo, que significa probablemente «aquello en lo que uno puede confiar» y que se aplica en sentido especial al dinero. Al contraponerse a Dios, en Lc 16,13 y Mt 6,24, esa palabra adquiere un carácter casi personal, de manera que puede interpretarse como el anti-dios o ídolo supremo: «Nadie puede servir a dos se-

ñores, porque odiará al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a la mamona». Desde esa base y teniendo en cuenta la totalidad del mensaje de Jesús (tal como ha sido transmitido sobre todo por el documento Q\*) se pueden trazar unos principios teológicos fundamentales.

(1) *Lo contrario a Dios no es un deseo subjetivo, sino una estructura objetiva*, construida y absolutizada por los hombres: la mamona (el capital, en su forma opresora). Lo malo no es el mundo en sí, ni las cosas de la creación finita como podría suponer un dualismo gnóstico, que condena la materia, el sexo; lo malo no es tampoco una mala voluntad subjetiva (como puede suponer Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*), sino un tipo de realidad transubjetiva, fabricada por los hombres, con una estructura objetivada, en forma de sistema de dominio económico: la mamona. El mal brota de la mala voluntad (de la envidia, del juicio y del deseo de dominio), pero se objetiva y concreta de tal forma, que puede recibir y ha recibido una realidad idolátrica, externa: es la mamona. El mal es algo que el hombre mismo construye para luego quedar esclavizado por ello (idolatría\*). El mal no es creación positiva de Dios; pero tampoco es pura nada: es algo que los mismos hombres construyen, con la intención de dominarlo, pero de tal forma que al fin quedan dominados por ello.

(2) *La mamona es el ídolo englobante*. Sab 13-15 presenta muchas figuras destructoras, identificándolas con los ídolos de Canaán y Egipto. Mt 4 y Lc 4 han destacado tres deseos primigenios (de pan, de poder y de milagro). Pues bien, Lc 6,13 y Mt 6,24 han concentrado aquellas figuras y estos deseos en un equivalente universal que es la mamona, la gran construcción que los hombres elevan «contra Dios» (es decir, contra la gracia), como los constructores de la torre-ciudad de Babel\* (Gn 11). Al identificar al anti-dios con la mamona, Jesús ha realizado una opción hermenéutica de consecuencias incalculables: lo que en plano de pecado une a los hombres no es la razón o la pasión, no es el ateísmo o la irreligión, ni un tipo de poder abstracto; lo que a todos iguala y destruye (en la compraventa) es el gran «edificio del

capital», entendido como torre de Babel en que los hombres quieren refugiarse sin lograrlo.

(3) *La mamona es un ídolo engañoso*, que suele camuflarse, oculto en ropajes de piedad y libertad. El Evangelio sabe que el mismo templo de Jerusalén está «hecho por manos humanas» (*kheiropoièton*: Mc 14,58) y vinculado por tanto al dinero (cf. Mc 11,15-19), pues «allí donde está tu tesoro está tu corazón» (cf. Mt 6,21). Griegos y romanos adoraban a sus dioses. Filósofos y sabios posteriores han seguido trazando sus discursos conceptuales para defender su propia forma de existencia. Pues bien, el fondo de esos dioses y de esos discursos, de tipo moralizante e incluso piadoso, se ha escondido normalmente un tipo de adoración económica, un culto a la mamona. El descubrimiento del carácter antidivino de la mamona tiene rasgos de revelación: no se logra con discursos conceptuales o teorías cósmicas que siguen inscritas en un lenguaje de «tallón», sino sólo allí donde ha venido a revelarse el verdadero Dios como poder de gratuidad y principio de amor que fundamenta de manera amorosa la existencia de los hombres. Así lo ha descubierto Jesús, identificando de hecho al Diabolo (activo en las tentaciones: cf. Mt 4 y Lc 4) con la mamona.

(4) *La mamona es un dios fuerte*, que permite construir muchas cosas (como la torre de Babel). Lo que Jesús dijo en su tiempo resulta mucho más claro en el nuestro, pues el capitalismo de Occidente ha racionalizado la economía, convirtiéndola en principio y motor de las relaciones sociales, y de esa forma ha creado la industria, ha producido muchos bienes y, en algún sentido, ha conquistado todo el mundo. Pues bien, esa mamona del gran capitalismo, que está vinculada al imperio militar y que domina sobre el conjunto de los hombres, es en el fondo el anti-dios, como sabe el Apocalipsis, cuando la interpreta como Gran Prostituta y diosa de este mundo (Ap 17-18). Dios y la mamona se asemejan y asemejándose se oponen. Dios es creador, es Vida que se da a sí misma; la mamona, en cambio, ha sido creada por los hombres (y se aprovecha de ellos, les devora, como el Dragón de Ap 12). Dios es principio de libertad. La mamona, en cambio, nos posee (como el diablo) y nos con-

vierte en siervos al introducirnos dentro de un esquema de mérito y negocio, de ganancia y juicio donde vale más el que más tiene, aunque al final todos acaban siendo esclavos del sistema.

Cf. V. CASAS, *Cristo al encuentro del hombre. Hacia una espiritualidad cristiano-evangélica*, Claretianas, Madrid 1988; X. PIKAZA, *Dios es Palabra. Teodicea Bíblica*, Sal Terrae, Santander 2003; J. V. PIXLEY, *Biblia y liberación de los pobres. Ensayos de teología bíblica latinoamericana*, Centro Antonio de Montesinos, México 1986.

## MANÁ

(↗ comida, eucaristía). Uno de los símbolos más importantes de las tradiciones que hablan del paso por el desierto ha sido el maná, comida que el mismo Dios ofrecía a los hebreos cada día (cf. Ex 16). En el fondo de ese símbolo hay una antigua tradición que evoca una comida que podía conseguirse en ciertas zonas del desierto arábigo, procedente de las hojas de un arbusto (*tamarix mannifera*), que segregan un fluido (un tipo de resina) que se solidifica y resulta comestible.

(1) *El relato del maná*. Fundándose en ese dato y dándole un sentido religioso, los israelitas posteriores construyeron la tradición del maná, que Dios mismo les habría dado cada noche, como lluvia o rocío del cielo, evocando con ello la experiencia de la cercanía y providencia de Dios en medio de las grandes pruebas de la tierra. «Toda la comunidad de los israelitas empezó a murmurar contra Moisés y Aarón en el desierto: ¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos! Vosotros nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea. Yahvé dijo a Moisés: Mira, haré llover sobre vosotros pan del cielo; el pueblo saldrá a recoger cada día la porción; así le pondré una prueba para ver si anda o no según mi ley. Pero el día sexto, cuando preparen lo que hayan traído, la ración será doble que la de los demás días (Ex 16,2-5)... Y por la mañana había una capa de rocío en torno al campamento. Y al evaporarse la capa apareció sobre el suelo del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha de la tierra. Cuando los israelitas la vieron, se

decían: ¿Qué es esto? Pues no sabían lo que era. Moisés les dijo: Éste es el pan que Yahvé os da por alimento. Que cada uno recoja cuanto necesite para comer, un gomor [= medida] por cabeza, según el número de los miembros de vuestra familia; cada uno recogerá para la gente de su tienda. Así lo hicieron los israelitas; unos recogieron mucho y otros poco. Pero cuando lo midieron, ni los que recogieron mucho tenían más, ni los que poco tenían menos. Cada uno había recogido lo necesario para su sustento. Moisés les dijo: Que nadie guarde nada para el día siguiente. Pero no obedecieron y algunos guardaron para el día siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió...» (Ex 16,13-21). La etimología popular de la palabra proviene de la pregunta de los israelitas: ¿qué es esto: *man-hu*? y señala de un modo espléndido el sentido de esta comida que se expresa siempre en forma de pregunta: *maná* (es decir, *man-hu*, ¿qué es esto?). Por encima de las protestas de aquellos que desconfían de Dios, viene a mostrarse la gracia de ese Dios que alimenta a su pueblo y responde a sus preguntas siempre abiertas.

(2) *El maná, comida para hombres*. Ésta es la comida de cada día, incluido el día de descanso en que no puede recogerse (cf. Ex 16,19-26), comida que no se puede almacenar, ni convertir en un tipo de capital, porque se pierde, comida igual para cada uno, sin clases ni diferencias entre ricos y pobres, comida como don del cielo, en la línea que Jesús evocará en el Padrenuestro (¡el pan nuestro de cada día...! Mt 6,11). Este signo del maná pone de relieve el «milagro» de la providencia de Dios, que ha mantenido la vida de los israelitas no sólo en los caminos del desierto, sino a lo largo de su dura historia de persecuciones y crisis. Éste es un pan regalado, no impuesto. Por eso se opone al pan del Diablo de las tentaciones que dice a Jesús «que convierta las piedras en pan»; pues bien, Jesús responde con las mismas palabras que provienen de la tradición del maná: «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que brota de la boca de Dios» (Mt 4,1-4; Dt 8,3). Frente al pan de Egipto, que es abundancia capitalista (que oprimía a los hebreos), el Deuteronomio presenta así el pan de Dios, que define la identidad israelita. Es pan regalado, don gozoso que viene de

Dios (de su creación). Es pan universal que iguala a todas las familias y personas, ricos y pobres, sin que se pueda amontonar (como el trigo de Egipto). Es pan de cada día, pan sagrado, que sirve para marcar el ritmo sabático. Es normal que Dt 8,1-20 lo recuerde como alimento de la gran prueba de Dios, pues no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que brota de la boca de Dios (Mt 4,4; cf. Dt 8,3). Desde esta base ha elaborado Jn 6 su visión de la eucaristía cristiana, verdadero maná, pan de Dios, vida mesiánica que Jesús ofrece a los hombres (cf. Jn 6,26-35). Frente a los idolicitos\*, comida de la Bestia y Prostituta, ofrece Jesús a los fieles de Pérgamo (Ap 2,17) el *maná*, comida gratuita y compartida de los participantes de este nuevo Éxodo cristiano. Al final (Ap 21-22) no se necesita ni maná: como alimento para todos se eleva a la vera del agua el árbol de la vida (22,2).

### MANASÉS, ORACIÓN DE

(↗ *conversión, juicio*). Conforme a la visión de 2 Re 20,21-21,20, repetida por la historiografía posterior (cf. 2 Re 23,12.36; 24,10), Manasés fue un rey perverso. Pero tuvo un reinado próspero y duró muchos años (698-643 a.C.). Posiblemente para justificar esa anomalía (un rey malo tendría que haber sido castigado y morir pronto), 2 Cr 33,13.18-19 ha recogido (o creado) una tradición según la cual Manasés recibió un castigo por sus pecados y después se convirtió, siendo así rehabilitado. Fundándose en ella un autor anónimo, entre el II y I a.C., ha puesto en su boca una plegaria penitencial, conservada en griego e incluida en algunas ediciones de la Biblia de los LXX (aunque los mismos católicos la consideran como apócrifa). Se trata de un salmo de lamentación individual, parecido a otros de ese tipo (cf. Neh 9,6-37; Bar 3,1-9; Dn 3,23-34) que podría utilizarse en una ceremonia de expiación como Lv 16. Es difícil saber si ha sido escrito en hebreo (arameo) o en griego, en cuya lengua se conserva.

(1) *Texto*. Éstos son algunos de sus versos: «Señor todopoderoso, Dios de nuestros padres, de Abrahán, Isaac y Jacob y de su justa descendencia, que has hecho el cielo y la tierra, con todo su universo, que has encadenado el

mar con tu palabra imperiosa, que has cerrado y sellado el abismo con tu terrible y glorioso Nombre; todas las cosas se estremecen y tiemblan ante la presencia de tu Poder. Es insoportable la majestad de tu Gloria, e irresistible la Cólera de tu amenaza contra los pecadores, pero inmensa e insondable la Piedad de tu promesa; porque tú eres Señor Altísimo, compasivo, paciente, rico en misericordia, y perdonas los pecados de los hombres. Tú, Señor, conforme a la grandeza de tu Bondad, has prometido arrepentimiento y perdón a los que han pecado, y según la multitud de tus Misericordias, has determinado la penitencia para los pecadores, para que se salven... ¡He pecado, Señor, he pecado! Reconozco mis faltas. A ti pido, Señor: ¡perdóname, Señor, perdóname! No me hagas padecer por mis faltas ni conserves mis pecados, recordándolos por siempre, ni me condenes a las profundidades de la tierra. Porque tú eres, oh Dios, el Dios de los que se arrepienten. En mí quieres manifestar toda tu bondad, porque, aunque soy indigno, me salvarás por tu gran Misericordia. Y yo te alabaré por siempre, en los días de mi vida, pues a ti cantan todos los Poderes del cielo y tuya es la gloria por los siglos» (*OrMan* 1-7.12-15). Conforme a esa oración, Dios aparece como aquel que, superando su fuerte cólera, decide y establece (*horisas*) un *kairos* o tiempo de penitencia para que los judíos pecadores puedan salvarse. Dios perdona haciendo que los hombres se vuelvan dignos del perdón a través de la conversión.

(2) *Conversión judía, conversión cristiana*. La *Oración de Manasés* y el judaísmo en general interpretan la penitencia (conversión) como algo que los hombres pueden realizar, por misericordia de Dios. Ellos, por sí solos, eran incapaces, pero Dios ha establecido en su favor un nuevo origen: les ofrece tiempo y camino de conversión. Pablo (y el Nuevo Testamento en general) proclama la gracia del perdón gratuito, previo al mismo cambio de los hombres. Dios no establece ya la conversión, sino que la realiza: salva en amor a los perversos por el Cristo. Por eso, situándose cerca del cristianismo, *OrMan* es un texto específicamente judío: la misericordia de Dios es grande, pero se expresa a través de la conversión del pecador. En el fondo, seguimos dentro de

un esquema pactual: Dios mismo hace que los hombres sean capaces de la *obra buena* de la conversión. Sin ese gesto activo, sin la transformación del antiguo pecador resulta imposible el perdón. Pues bien, en contra de eso, Pablo dirá que Dios ha perdonado a los hombres de manera totalmente gratuita en el Cristo: no les lleva primero a convertirse para perdonarles luego, sino que les ama en su pecado, muriendo por ellos. La *misericordia cristiana* afirma que el mismo Cristo de Dios asume en su Cruz el pecado de los hombres; no les obliga a convertirse, muere por ellos. De esa forma llegamos al espacio de lo que pudiera llamarse gracia-gracia. No es que Dios espere a que nos convirtamos para perdonarnos, sino que nos perdona de antemano, muriendo por nosotros; esto puede parecer y es injusticia a los ojos de un judaísmo centrado en la exigencia de la Ley, pero es misterio de Vida universal para otros judíos y para los cristianos.

Cf. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Cristiandad, Madrid 1982, 101-117; J. H. Charlesworth, *Prayer of Manasseh*, en *Harper's BibCom*, Harper, San Francisco 1988, 872-874; H. E. Ryle, «Prayer of Manasses», en R. H. Charles, *Apocrypha of the Old Testament*, Clarendon, Oxford 1971, 612-624.

## MANDAMIENTO

(↗ *decálogo, confesión, ley*). El primer mandamiento de la tradición judeocristiana suele formularse con las palabras del *shemá*\*: «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón...», a las que se añade en el Nuevo Testamento «y amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Dt 6,6; Mc 12,30). La Biblia contiene, además, los diez mandamientos del decálogo, que forman el centro de la Ley israelita. Hay, sin embargo, en la Biblia un mandamiento anterior, que define la misma identidad del hombre como ser moral, responsable de sí mismo, pero limitado.

(1) *Puedes comer, no comas*. «De todo árbol del huerto podrás comer; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comas, ciertamente morirás» (Gn 2,15; cf. 2,8). Esta ley marca y define la tarea del hombre. Las cosas existen sin saberlo, están ahí. El hombre, en cambio, no está sin más, sino

que *debe* estar, descubriendo y cumpliendo una ley que se encuentra vinculada en principio a la comida (comerás, no comerás). El hombre puede disponer del huerto, pero no es su dueño absoluto ni arbitrario, sin regla o control. Por eso escucha la palabra positiva (puedes comer todo...) y negativa (pero del árbol del bien-mal no comerás...). Esta palabra, que viene de Dios, surgiendo de la misma entraña del hombre, en un proceso de maduración y enriquecimiento social, le define como ser religioso y arriesgado: En el principio no hay una prohibición, como las del centro del Decálogo\* (no matarás, no adulterarás), ni un imperativo moral de tipo kantiano (tú debes), sino una afirmación positiva de tipo ecológico y alimenticio que se traduce así: ¡tú puedes!, «sé tú mismo, atrévete a vivir». El hombre es un ser con autoridad para alimentarse, alguien que debe aventurarse a saber y actuar, de forma positiva, desarrollando el señorío creador que Dios le ha encomendado. Pero de ese mismo principio surge una palabra negativa que marca un límite, recordando al hombre su finitud (no es Dios, no puede todo...) y mostrándole el riesgo de perversión de su deseo. Allí donde el hombre pretende comer todo, adueñarse del mundo sin limitaciones, lo destruye y se destruye. Este mandato puede interpretarse como una ley ecológica, que en la actualidad entendemos muy bien, pues corremos el riesgo de «comer» de tal forma que destruyamos el planeta. Pero es, al mismo tiempo, una ley antropológica: sólo marcando un límite y camino a nuestro deseo podremos ser humanos.

(2) *El hombre se define por el mandamiento*. Antes existían cosas, pero no sabían que existían. El hombre, en cambio, sabe porque escucha una palabra y puede aceptarla o rechazarla (aceptándose a sí mismo o rechazándose como criatura de Dios, es decir, como «oyente de la Palabra»). El mandamiento de Dios puede recibir y ha recibido muchos sentidos, pero, en principio, define al Adam como ser religioso: como alguien que dialoga con Dios desde el mismo centro de la vida, escuchando la palabra del mandato, para así realizarse como humano, en sentido positivo y negativo. (a) *Palabra positiva*: ¡De todo árbol comerás! (= puedes comer). El

principio vital (despliegue de existencia) se define a partir de la comida. Los árboles del paraíso\* eran apetecibles para los ojos, buenos para comer (Gn 2,9). El hombre se distingue en esa línea por lo que come, es decir, por lo que asume de forma posesiva. No hay todavía división de varón/mujer, no hay posible disputa entre individuos... y sin embargo hay deseo de comida o posesión. (b) *Palabra negativa*: ¡no comerás del árbol del conocimiento del bien/mal! Esa palabra pone un límite al deseo antes abierto, recordando al ser humano su propia finitud (no es Dios, no puede todo...). Hay en la vida del hombre algo siempre más grande, vinculado a la Palabra de Dios, que, al ponerle un límite en el mundo, le invita a trascenderlo de manera positiva.

Cf. A. EXELER, *Los diez mandamientos. Vivir en la libertad de Dios*, Sal Terrae, Santander 1983; J. LOZA, *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Universidad Pontificia, México 1989; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

## MAR

A diferencia de sus vecinos fenicios, los israelitas no fueron un pueblo de navegantes, sino de agricultores de montaña y estepa. Sin embargo, ellos entraron pronto en contacto con el mar, como lo indican dos de sus relatos más antiguos y significativos: el texto de la creación (Gn 1), que se centra en la separación de las aguas superiores e inferiores, en la división de los mares y la tierra firme; y el canto del paso por el mar Rojo en el éxodo (Ex 14-15). En los relatos de los evangelios resulta central el mar de Galilea, en cuyo entorno realiza Jesús su acción misionera. El mar recibe un sentido simbólico especial en los textos del Apocalipsis, donde empieza apareciendo como un elemento esencial de la creación de Dios y como espacio necesario para la vida de los hombres (Ap 5,13; 7,1-2; 12,2; 20,13); lógicamente, los diversos momentos del juicio de la destrucción del Ap se van reflejando en la muerte del mar (8,8-9; 16,3). El Ap distingue, además, varios tipos de mares. (1) El mar de los comerciantes y marinos, que se han enriquecido de manera injusta con la Prostituta (Ap 18,17.21). (2) El mar de la Bestia, potencia maldéfica, signo caótico de perversión

(12,18; 13,1), que desaparecerá cuando llegue el nuevo cielo y nueva tierra (21,1). (3) El mar cristalino de la gloria que forma parte del salón de Dios en el cielo, apareciendo como base del Trono de Dios donde cantan los vencedores de la Bestia (4,5; 15,2).

Cf. AA.VV., *La Biblia i el Mediterrani I-II*, Montserrat, Barcelona 1996.

## MARANATHA

(↗ Señor). Oración antigua de la Iglesia, conservada en arameo: «Si alguien no ama al Señor sea anatema. *Marana tha*, ¡ven Señor!» (1 Cor 16,22); «Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David. El que sea santo, que se acerque, el que no lo sea, que haga penitencia. Maranatha. Amén» (*Did* 10,6). La misma fórmula puede hallarse en el diálogo final del Apocalipsis, «Sí, yo vengo pronto; así sea, *ven Señor Jesús*» (Ap 22,20), aunque la palabra aparezca traducida al griego, no en arameo. Ésta es una oración básica para entender el origen y sentido del cristianismo.

(1) *En el origen del cristianismo*. Ésta es la plegaria de unos cristianos que invocan a Jesús, llamándole Señor (en arameo *Mar/Maran*), sabiendo que se encuentra presente y que viene (¡pidiéndole que venga!). *Marana* (de *Mar/Señor*, con sufijo personal) significa «Nuestro Señor», en palabra que resalta el señorío de Jesús sobre el conjunto de los fieles, pero el término puede interpretarse también en sentido absoluto, indicando que Jesús es El Señor (el *Kyrios* absoluto), con un término que los judíos aplicaban al mismo Yahvé, cuyo nombre no decían y que traducían como *Adonai* (en hebreo), *Maran* (en arameo) o *Kyrios* (en griego). Pues bien, los cristianos invocan a Jesús como *Kyrios* porque han descubierto en él la presencia salvadora de Dios; le esperan porque reconocen y agradecen su presencia; le llaman porque quieren que venga del todo. De esa forma han creado su más antigua plegaria pascual, ¡*Marana tha*, ven Señor! (1 Cor 16,22), traduciendo y aplicando a Jesús la misma oración donde Jesús llamaba al Padre pidiendo ¡venga tu Reino! (Lc 11,2). Esta invocación (¡ven Señor!) se expande pronto en fórmulas de tipo afirmativo (¡el Señor viene!), como suponen textos muy antiguos del



Nuevo Testamento que anuncian la inminente parusía de Jesús (1 Tes 2,19; 3,13; 5,23; Flp 4,5). Sólo porque tiene ya la autoridad de Dios se puede afirmar que «el mismo Señor descenderá del cielo... y nosotros seremos arrebatados a su encuentro» (1 Tes 4,16-17). Lógicamente, son cristianos aquellos que invocan a Jesús como Señor (cf. 1 Cor 1,2; Hch 9,14; 22,16; 2 Tim 2,22), en palabra que traduce la experiencia clave de Jl 3,5, como muestran varios textos del credo cristológico: «Si confesares con tu boca ¡Jesús es el Señor!... serás salvado» (Rom 10,9); «toda lengua confiese ¡Jesucristo es el Señor!» (Flp 2,11); «nadie puede decir ¡Jesús Señor! si no es por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

(2) *Sentido*. Ésta es la primera aclamación cultual que conocemos. El centro de la liturgia cristiana consistía en confesar a Jesús como el Señor. El título Mesías (Cristo) resultaba restringido; Hijo del Humano es función más que título; Hijo de Dios es demasiado genérico. De manera muy normal, los cristianos se definieron y distinguieron a sí mismo porque invocaban a Jesús como su *Kyrios*, su *Maran*. Jesús no es simplemente Hijo del Señor (de Yahvé), sino que recibe por la pascua el nombre divino de Señor: Precisamente allí donde los judíos tradicionales sitúan a Yahvé, *Kyrios* divino, en nombre que no puede pronunciarse, ponen los cristianos a Jesús, Señor mesiánico, que tiene autoridad divina por la entrega de la vida. Jesús no es Señor por imponerse sobre los demás, por dominio o grandeza egoísta, sino porque se ha dado por los otros, siendo así expresión (presencia total) del verdadero Dios que es Padre, entregando su vida. Allí donde la vida se hace don, donde el poder se expresa como entrega por los otros, viene a desvelarse el verdadero señorío: se expresa Jesús como *Kyrios* (cf. Hch 19,34). Ciertamente, los cristianos siguen invocando a Dios, como supone Flp 2,11: ¡para gloria de Dios Padre! Pero descubren ya la presencia de Dios en Jesucristo y por eso confiesan su señorío. De esa forma se mantienen fieles al evangelio de Jesús a quien celebran como *Kyrios* divino.

Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, BAC, Madrid 1998; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des*

*Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Gotinga 1913; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Gotinga 1962; X. PIKAZA, *Ése es el hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997.

## MARCOS

( $\rightarrow$  *evangelio, Jesús*). El primer evangelio narrativo que conocemos, escrito probablemente en un lugar cercano a Galilea (Decápolis, Siria, Fenicia) o quizá en Roma, en torno a la crisis del 70 d.C., cuando los cristianos formularon metódicamente los elementos constitutivos de su visión de Jesús. Marcos ha creado un relato formidable, presentando a Jesús como evangelio, pero no ha sacado su relato de la nada, sino que lo ha tejido y trazado retomando elementos fundamentales del mensaje cristológico de la Iglesia, que ha reconocido el valor de su escrito, conservándolo en su canon, a pesar de que gran parte de sus materiales habían sido asumidos por Mt y Lc. Éstos son algunos motivos principales de su narración.

(1) *Marcos presenta a Jesús por sus hechos*, por su vida entregada a favor de los otros, más que por sus palabras. Todo nos permite suponer que conoce el texto Q\* o *Logia*, con los dichos pascales de Jesús, pero no quiere destacar ese elemento. Para Mc, las palabras de Jesús resultan inseparables de su vida mesiánica y de su entrega hasta la muerte por el Reino. Por eso interpreta la enseñanza de Jesús como poder de expulsar demonios (cf. Mc 1,21-28). Marcos presenta a Jesús enseñando con frecuencia (cf. 2,13; 4,1-2; 6,2.6.34; etc.), pero apenas transmite el contenido de esa enseñanza, pues la identifica con la misma vida de Jesús, como supone con toda claridad la parábola del sembrador (Mc 4,2-9). Marcos ha contado así la historia de Jesús, que es Hijo de Dios y Mesías porque entrega la vida por los otros, no un glorioso ser divino, que se impone con poder y milagros sobre los demás. El camino del triunfo mesiánico parece vinculado a los *theioi andres* o seres divinos poderosos, que quieren imponerse a los demás, quizá en nombre de Jesús, demostrando su grandeza y exigiendo reverencia (cf. falsos profetas y

cristos: Mc 13,6.21-22). Pues bien, en contra de eso, Mc destaca igual que Pablo el misterio radical del mesianismo cristiano: Jesús realiza la función de Dios en actitud de entrega, revela la grandeza de Dios haciéndose pequeño y muriendo por los otros. Desde esa perspectiva, los anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34), creados en su forma actual por el mismo Mc, sirven para expresar el misterio de la entrega de Jesús por los otros.

(2) *Marcos ha escrito su evangelio en una situación eclesial aún dividida.* Todo nos permite suponer que reacciona en contra de una iglesia jerosolimitana, dirigida por los parientes de Jesús (cf. Mc 3,20-35), que pretenden encerrar el evangelio dentro de la casa legal (patriarcal) del judaísmo. Siente así el riesgo de una rejudaización de Jesús y reacciona mostrando que en Jerusalén sólo queda una tumba vacía. Tanto las mujeres (entre las cuales parece estar la madre de Jesús) como Pedro deben dirigirse a Galilea, para encontrar allí al resucitado (Mc 16,1-8). Podemos suponer que esa vuelta y encuentro en Galilea no se ha producido aún del todo cuando Marcos escribe su texto: eso significa que la Iglesia está en camino, que el proceso pascual, abierto a la misión del evangelio a todas las gentes (cf. 13,10), debe realizarse todavía. Desde ahí, Marcos escribe un evangelio unitario, pero dividido en dos partes. La primera (Mc 1,1-8,26) presenta el anuncio del mensaje en Galilea, exponiendo los signos básicos del Reino (casa y mesa compartida, con las curaciones). La segunda (Mc 8,27-16,8) narra el camino de entrega de Jesús, que asciende a Jerusalén (pasión y muerte) para volver de allí a Galilea (cf. 16,1-8). La unión de esas dos partes forma la trama central de Marcos, que aparece así como evangelio universal, abierto a todos los pueblos, por encima del judaísmo nacional (cf. Mc 13,13; 14,9).

(3) *Herencia de Pedro, misión de Pablo.* Marcos es un evangelio que ha optado por la misión universal cristiana, en la línea de Pablo (en contra de Santiago y de la iglesia de Jerusalén), pero no lo ha dicho de forma expresa, sino sólo de un modo narrativo. En ese contexto se entiende su visión de Pedro, a quien empieza presentando como demonio o tentador eclesial (cf. Mc 8,31-38; 14,29.32-42.66-72), para decir lue-

go que llora (cf. Mc 14,72) y destacarle como punto de partida de la misión cristiana en Galilea. Marcos opta por una Iglesia que se funda en el seguimiento histórico de Jesús, que rompió las barreras legales de Israel y abrió un camino mesiánico universal, desde los pobres y excluidos, aunque de esa forma corre el riesgo de dejar a un lado una herencia judeocristiana de Santiago (que reaparece en Mateo). Ésa ha sido una opción coherente y esencial para el futuro de la Iglesia, que ha descubierto los rasgos principales de la autoridad mesiánica de Jesús en la narración de Marcos.

(4) *Marcos es un manual para ministros del evangelio,* es decir, para personas que quieren descubrir y asumir el sentido de la entrega de la vida en favor de los demás. No es la biografía de un vencedor, sino de un perdedor mesiánico, de aquel que viene de Dios y desborda los modelos de vida del sistema social y religioso de este mundo. Viene como Mesías y, sin embargo (por eso), mientras ofrece los dones de Dios a los hombres y mujeres del entorno (salud, libertad, pan compartido, casa), va siendo rechazado por el sistema hasta morir crucificado. Éste es el argumento narrativo y teológico del evangelio: cómo el hombre Jesús es Mesías de Dios, autoridad suprema; cómo sus discípulos pueden seguirle, en experiencia de pascua. Por eso, la autoridad de los cristianos se inscribe y funda en el camino de pasión del Cristo: sólo pueden anunciar el Evangelio y crear comunidad mesiánica aquellos que han hecho el seguimiento de la Cruz, superando su escándalo y abandonando las falsas seguridades del mesianismo triunfador que otros buscaban.

Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos I-II*, Sígueme, Salamanca 1986-1987; J. MATEOS y F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético I-III*, El Almendro, Córdoba 2000; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1981; M. NAVARRO, *Marcos, Verbo Divino*, Estella 2006; X. PIKAZA, *Para leer el Evangelio de Marcos, Verbo Divino*, Estella 1998; *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998; D. ROADS, J. DEWEY y D. MICHIE, *Marcos como relato*, Sígueme, Salamanca 2002; V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristianidad, Madrid 1979.

## MARDUK

(↗ *Tiamat, Babel*). Dios de Babilonia, jefe supremo del panteón mesopotámico. No es un Dios solar, sino que está vinculado con la tormenta-rayo y aparece a veces con el signo del toro. Su mito se cuenta de forma canónica en el *Enuma Elish*, donde está vinculado con Tiamat\*, a la que vence y destrona, para organizar de esa manera el mundo. En él culmina y encuentra su desenlace la gran batalla cósmica (teomaquia, cosmomaquia) que ha dado origen al orden actual. La figura de Marduk es importante para conocer la teología de la Biblia, porque ella está en el fondo de una parte considerable de la visión israelita de Dios y de la historia humana, elaborada en disputa y contraste frente a Babilonia, sobre todo a partir del exilio.

(1) *Victoria sobre el caos-madre. Dios guerrero.* El mito indica que hubo tres intentos por vencer a Tiamat y dominar el mundo. El primero está protagonizado por Ea-Enki, Dios de la tierra y el agua, que se alza contra Tiamat, pero no puede vencerla (*Enuma Elish* II, 50-85). Luego quiere alzarse Anu, Dios del inframundo, pero también sale vencido (*Enuma Elish* II, 86-105). Sólo queda Marduk, Dios de una violencia nueva, vinculado a la tormenta y a las armas poderosas de la cultura guerrera de Mesopotamia, y así se enfrentan las dos razones o formas de vida: la racionalidad materna, centrada en el útero que engendra, en la verdad del cuerpo fecundo, con los poderes cósmicos (en los que se incluyen también Ea-Anki y Anu); y la racionalidad guerrera, reflejada por Marduk, cultura de violencia, a quien reconocen y aceptan los restantes dioses. Marduk es también signo de fuerzas cósmicas: tiene dominio sobre el viento y el rayo, con las tempestades. Pero más que Dios de la naturaleza, es Señor de la nueva organización militar de Mesopotamia y se identifica con la cultura de la guerra: lleva en su mano el arco y flecha, la red que cautiva al adversario, la maza que rompe su cráneo. Desde aquí se entiende la diferencia esencial: Tiamat crea y combate con su cuerpo, es decir, con sus fuerzas naturales; Marduk, en cambio, ha suscitado, en torno a su cuerpo natural, una corporalidad o razón objetivada de violencia, representada por

las armas. El mito actual presenta a Tiamat como expresión monstruosa de la naturaleza (un tipo de cuerpo que debe ser vencido) y canta la gloria y victoria guerrera de Marduk con su cuerpo vestido de violencia (de armas). De esa forma supone que el hombre guerrero tiene que «matar» o dominar a la madre para desarrollar su verdadera Vida, para convertirse en creador de cultura: «Se lanzaron al combate y se enzarzaron en un cuerpo a cuerpo. Pero el Señor (Marduk), desplegando su red, la envolvió en ella, luego soltó contra Tiamat el viento malo, que le seguía detrás. Y cuando Tiamat abrió su boca para engullirlo, él hizo penetrar en ella el Viento malo para impedirle cerrar sus labios... Él disparó su flecha y le atravesó el vientre; cortó su cuerpo por la mitad y le abrió el vientre. Así triunfó de ella, acabando con su vida (*Enuma Elish* IV, 94-103)... El Señor puso sus pies sobre la parte inferior de Tiamat y con su despiadada maza aplastó su cráneo... Dividió luego la carne monstruosa para fabricar maravillas, la partió en dos, como si fuera un molusco (un pescado para el secadero), y dispuso de una mitad que la abovedó a manera de cielo» (IV, 129-138).

(2) *Marduk, Dios creador.* Sobre el cadáver de la madre ha creado Marduk el nuevo orden social. Ha dividido en dos su vientre (= matriz), poniendo una parte como techo (el cielo) y disponiendo la otra como suelo. En el hueco de esa madre asesinada hemos nacido, de su carne procedemos y en ella existimos («vivimos, nos movemos y somos»: cf. Hch 17,28). En el principio de nuestra cultura está el cadáver de la mujer/madre vencida por la técnica violenta (racional) de los guerreros varones de Marduk. Para que el hombre pueda construir esa cultura y construirse tiene que domar-dominar a la mujer (a su misma madre), hasta que al fin ella se vuelva inofensiva y útil, descanso y servidora del guerrero. Este mito concibe al universo como madre dominada y así lo ha destacado de forma estremecedora. (a) En la parte superior del gran horno del cuerpo de Tiamat, dividido en dos, como las valvas de un molusco, ha colocado Marduk los grandes astros (*Enuma Elish* V, 1-47). (b) Con la saliva y aliento de Tiamat hizo Marduk las nieblas, las nubes y los vientos, pues respira-

mos del hálito vital de la madre muerta (V, 47-53). (c) Sobre la parte inferior del cuerpo de Tiamat, que es la costra y superficie de la tierra, vivimos y nos movemos nosotros. Cabeza y pechos de la madre son las inmensas montañas y sus ojos son los manantiales de los grandes ríos (Éufrates y Tigris) que fecundan la tierra cultivada del entorno de Mesopotamia... (V, 53-68). De esa forma justifica el mito la violencia ecológica contra la madre naturaleza de la que hemos nacido y sobre la que vivimos. Los portadores de la cultura occidental, herederos de este mito mesopotámico, hemos empezado a ser lo que somos al independizarnos de la madre y dominarla.

(3) *Marduk, una cultura de violencia.* Sólo quien la mata (quien reprime lo materno) puede convertirse en rey (*Enuma Elish* V, 109). Todos dependemos de ese matricidio. Brotamos de la carne y sangre de Tiamat (y/o de Kingu, su consorte), pero nacemos por obra de Marduk, como beneficiarios y representantes de su violencia. Lo que él hizo tenemos que seguir haciéndolo, para ratificar su gesto en una fuerte cultura de violencia. Sobre esa «hazaña» de Marduk se edifica la ciudad (Babel) y se instaura la religión (el culto de los dioses), en claves de violencia. Antes parecía dominante el miedo a la madre, el fantasma de una naturaleza opresora. Ahora, los dioses (y los hombres) deben inclinarse ante los signos del poder violento: «El Señor (Marduk) presentó su Arco, puso esta arma delante de ellos. Los dioses, sus padres, contemplaron la Red que había hecho; y admiraron la maravillosa factura del Arco... (Y Anu) tras besar el Arco dijo: ¡Sí! ¡Éste es mi Hijo!» (VI, 83-98). Donde reinaba el útero materno reinan y se vuelven adorables las armas que han matado a la madre. El Arco y la Red constituyen el nuevo cuerpo de violencia del varón que se impone sobre el mundo. Ha terminado la protohistoria (tiempo del cuerpo materno); sobre el cadáver de la madre, con el Arco y la Red como dioses, han comenzado su historia los grandes creadores de violencia que han sido y son los babilonios (y los occidentales modernos). Todos seguimos estando apoyados en el asesinato mítico, es decir, real pero no histórico, de la madre, que puede interpretarse como pecado original de la

cultura de Occidente que ha seguido llevando la marca de ese triunfo político y social de Marduk, Dios de la guerra, violencia original sacralizada. La cultura y religión que se establece sobre ese fundamento (muerte de la madre) tiene un sentido militar: se ha desligado de la naturaleza, se ha puesto al servicio del orden de Babel\* y es propia de fuertes guerreros. Esta cultura de Marduk-Babel ha definido toda la historia posterior de Occidente, como sabe el Apocalipsis al presentar a Babel como imperio destructor, fundado en la violencia. La tradición bíblica ha conservado el recuerdo de Marduk. Así Jr 50,2, cuando anuncia la caída de Babilonia: «Anunciad en las naciones... y decid: Babilonia ha sido tomada, Bel es confundido, deshecho está Merodac (= Marduk); destruidas están sus esculturas, quebrados son sus ídolos» (cf. Ap 18,2.10). Bel\* es otro nombre de Marduk y aparece también en la historia de Bel y el Dragón (Dn 14).

Textos en F. LARA, *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación*, Trotta, Madrid 1994; F. LARA y M. G. CORDERO, *Enuma elis. Poema babilónico de la creación*, Nacional, Madrid 1981; J. B. PRITCHARD (ed.), *Sabiduría del Antiguo Oriente*, Garriga, Barcelona 1966, 35-45. Cf. J. S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado. Fenomenología de la Religión*, Verbo Divino, Estella 2002; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las grandes religiones*, Verbo Divino, Estella 1996.

## MARGARITA

(↗ *Mateo*). Perla preciosa de gran valor que recibe en la Biblia un sentido positivo y negativo, como sabe el libro del Apocalipsis: las margaritas pueden ser un adorno de la ciudad asesina, objeto de comercio injusto al servicio de la riqueza de algunos, en especial de la prostituta (cf. Ap 17,4; 18,12-16); pero también pueden ser adorno gozoso de la ciudad de las bodas, el resplandor de la vida convertido en felicidad perdurable. Por su parte, desde una perspectiva moralista, 1 Tim 2,9 las interpreta como adorno ostentoso de las mujeres prepotentes, que se preocupan más de las joyas que de las virtudes. En esa línea, en el conjunto del Nuevo Testamento, la palabra *margarita* ha recibido dos sentidos principales, uno positivo, otro negativo.

(1) *La margarita del Reino*: «Se parece el reino de los cielos a un comercian-

te que buscaba buenas margaritas y que, habiendo encontrado una preciosa, fue y vendió todo lo que tenía y la compró» (Mt 13,45-46). El Reino es un tesoro que se encuentra por gracia, por fortuna; algo que desborda todas las posibilidades mercantiles de la tierra, de manera que no puede planearse o calcularse. Pero, al mismo tiempo, es un valor que se puede buscar y que, al hallarlo, desborda todas las posibilidades mercantiles y las normas y principios anteriores de la sociedad de tal manera que, al hallarlo, exige que vendamos todo y lo dejemos para disfrutarlo. Esta experiencia de Reino implica una ruptura radical, una especie de salto al vacío de la gracia, que es la vida interpretada como don, total. Sin esa ruptura total no se puede hablar de Reino.

(2) *La margarita y el puerco*. Invirtiendo totalmente el sentido anterior de la palabra *margarita*, el mismo evangelio de Mateo incluye una sentencia que parece propia de la iglesia judeocristiana en la que se dice: «No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras margaritas delante de los cerdos, no sea que los pisoteen, y se vuelvan y os despedacen» (Mt 7,6). Ésta es, sin duda, una sentencia condenatoria, que proviene de círculos legalistas muy cerrados, que no querían que los dones de Dios (lo santo, la margarita preciosa) se pusieran en manos de perros y puercos (de impuros y gentiles). Se trata de una de las sentencias más duras y denigrantes de la literatura del Nuevo Testamento, que apela a los tópicos del tiempo, en los que se condena a los gentiles como impuros (perros, puercos), indignos de recibir los dones del Reino que, por supuesto, han de conservarse en manos de los limpios y los puros, que serían en este caso los judeocristianos. Es evidente que esta sentencia ha circulado en ciertos ambientes eclesiales y se ha empleado para impedir la apertura del Evangelio (de los dones de Dios) a los impuros, a quienes, de antemano, se condena. El evangelio de Mateo no la combate ni rechaza en un plano conceptual, argumentativo, sino que se limita a situarla en un contexto contrario, que obliga a cambiar su sentido: después de las antítesis, en el final del Sermón de la Montaña, precisamente allí donde se dice «no juzguéis» (Mt 7,1-5). Tomadas en sí mismas, estas palabras constituyen un juicio durísimo en contra de los gentiles; pero ellas van

en contra del sentido del pasaje donde Mateo las ha situado, no sólo en contra de las frases anteriores (Mt 7,1-5: ¡no juzguéis!), sino de las que siguen «pedid y se os dará...» (Mt 7,7). Así las ha dejado Mateo, en el contexto más adecuado, para que los mismos lectores las puedan entender y reinterpretar, superando lo que ellas tienen de escandaloso y contrario al Evangelio. Así opera también en otras ocasiones, cuando recuerda palabras de una tradición legalista anterior que han de entenderse y superarse a la luz de todo el Evangelio (cf. Mt 10,6 en relación con Mt 28,16-20).

Cf. W. D. DAVIES y D. C. ALLISON Jr., *Matthew I-III*, ICC, Clark, Edimburgo 1991ss; U. LUZ, *El evangelio según san Mateo I-IV*, Sígueme, Salamanca 2001-2005.

## **MARÍA, HERMANA DE MOISÉS**

Figura importante de la historia del Éxodo. La tradición posterior supone que es hermana de Moisés y de Aarón (cf. Nm 26,59). Veladamente puede identificarse con la hermana sin nombre que vigila a Moisés cuando le abandonan en el Nilo, hasta que le adopta la hija de Faraón (cf. Ex 2,4-7). Después aparece como profetisa, hermana de Aarón; a ella se le debe atribuir el canto de Ex 15,1-18, que el texto actual pone en boca de Moisés, pero añadiendo que ella repetía el estribillo, dirigiendo la danza sagrada con panderos y diciendo: «Cantad a Yahvé, sublime es su victoria, caballos y carros ha arrojado en el mar» (Ex 15,21; ese estribillo corresponde al comienzo del canto actual de Moisés: Ex 15,1b). Este canto recoge el tema de la guerra de Yahvé, que se opone con su fuerza superior y lucha contra los carros y caballos de Egipto, para destruirlos del todo. Carros y caballos pertenecen al poder del mundo, son signo y expresión de los guerreros de la tierra, ejército de hombres que parecen poderosos, siendo en el fondo impotentes. Frente a ellos eleva la mujer creyente el poder del Dios excelso que actúa sin batallas y ejércitos del mundo. María se desvela así como cantora de la gracia poderosa del Señor que vence a los poderes enemigos.

## **MARÍA, MADRE DE JESÚS**

### **1. Introducción**

(↗ *anunciación, concepción por el Espíritu, gebira, Iglesia*). Tenemos que

empezar distinguiendo entre la «María de la historia» y la «María de la fe», que ha sido y sigue siendo recreada por la experiencia de los creyentes en la Iglesia.

(1) *María de la historia*. Entre los datos firmes de la historia de María, la madre de Jesús, podemos contar los siguientes. (a) *Fue una mujer galilea: judía, mediterránea, de comienzos de nuestra era*. Todo lo que ella vivió, sintió y realizó ha de entenderse desde esa perspectiva. Muchos cristianos creen que ella ha expresado los rasgos primordiales de lo humano, en clave de mujer, de tal forma que confían en ella, recuerdan a Dios y le invocan por medio de ella. (b) *Fue esposa de José y madre de Jesús, un pretendiente mesiánico judío* ajusticiado por los romanos. El Evangelio parece presentarla como madre de varios hijos, que llevaban nombres marcadamente judíos (Jacob [= Santiago], José, Simón y Judas). Pero, al mismo tiempo, dice, de forma simbólico-religiosa o biológica, que fue madre virgen de Jesús, su primogénito, a quien concibió por obra del Espíritu Santo. De manera sorprendente, Mc 6,3 llama a Jesús el hijo de María; en esa línea, los hermanos de Jesús serían sólo sus parientes. (c) *Mantuvo relaciones complejas con Jesús y parece que al principio no aceptó su mesianidad*, como supone Mc 3,31-35 y 6,1-6. Pero el Nuevo Testamento añade que ella se integró en la Iglesia o comunidad de los discípulos de su hijo, entre los que jugó un papel importante, viniendo a convertirse en figura simbólica o paradigmática de la fe, sea en sentido crítico (no pudo imponer sus derechos sobre Jesús: cf. Mc 3,31-35) sea en sentido ejemplar y edificante, de tal forma que Lc 1-2 y en algún sentido Jn 19,25-27 la presentan como modelo de vida cristiana. (d) *Ha sido creyente y creída en la Iglesia* (cf. Hch 1,13-14; Lc 1,45; Mt 1,18-25). Por razones que algunos suponen evidentes, y que otros intentan justificar con muchos argumentos, ella vino a convertirse pronto en lugar de referencia o modelo para la comunidad cristiana, como testifican en perspectivas diferentes los escritos del Nuevo Testamento y, sobre todo, desde situaciones distintas, los autores eclesiásticos y gnósticos a partir del siglo II d.C. En resumen, podemos decir que María,

madre de Jesús, ha empezado siendo una persona concreta e importante, dentro de un contexto cultural, social y familiar bien definido. No es un puro símbolo, una idea general (eterno femenino), ni una diosa.

(2) *María de la fe. Primeras comunidades*. Diversos grupos cristianos han seguido recordando a María por su función de madre y por su tarea particular como persona y miembro de la Iglesia, pero no lo han hecho de una sola forma, sino de varias. Al principio no hubo, por tanto, una fe mariana única y normativa, sino diversas formas de mariología, que cambian según los lugares y estilos de las comunidades. Entre ellas podemos recordar dos principales. (a) *La comunidad de Jerusalén* está representada por Santiago y los hermanos de Jesús. Según Pablo, ella cumple una función de referencia central para las iglesias y ha cultivado, sin duda, tradiciones cristológicas y mariológicas que después han sido acogidas y elaboradas en diversos textos (en Mt y Jn, en Sant y Ap). Pues bien, en el comienzo de la iglesia de Jerusalén, junto a los Doce y a las mujeres, sitúa Hch 1,13-14 a los hermanos de Jesús con su madre. Parece evidente que ellos han formado un grupo importante, con una visión mesiánica y una teología propia: entienden a Jesús en la línea de las esperanzas davídicas y aguardan un tipo de restauración de Jerusalén, donde ellos permanecen, vinculados al templo y a las instituciones nacionales. Es normal que esta Iglesia destaque los aspectos dinásticos (la línea familiar). Por eso son importantes en ella los *adelphoi* o hermanos del Señor, citados por Pablo, entre ellos especialmente Santiago (cf. Gal 1,19; 1 Cor 9,5). Es muy posible que en esta comunidad se hayan recogido y/o elaborado datos genealógicos\* sobre el nacimiento de Jesús, destacando la importancia de la *gebira*\*, es decir, de la Madre del Señor (cf. Lc 1,43). (b) *Misión helenista*. Conforme a 1 Cor 15,5-8, Jesús se ha aparecido a todos los apóstoles, que, en principio, son los portadores de la misión helenista, que abre el camino fundamental de la historia posterior de la Gran Iglesia. Entre ellos, como el más consecuente y mejor conocido, hallaremos a Pablo. En este contexto parece haberse elaborado la tradición de la concepción de Jesús por el Espíritu; en esta perspectiva, María

aparece como «madre virginal» de Jesús, desbordando el plano genealógico donde parecía situarla la tradición de Jerusalén.

(3) *Los escritos del Nuevo Testamento*. Tras la muerte de los fundadores eclesiales (Pedro, Santiago, Pablo), martirizados en los años sesenta, se inicia una época de fuertes elaboraciones, que dan origen a los textos evangélicos o teológicos que fundamentan los diversos caminos del cristianismo posterior. Ellos están vinculados a las tendencias anteriores, pero las integran de un modo personal (a partir de las opciones teológicas de sus autores) y eclesial (desde la vida de las comunidades donde surgen). Son obra de un autor y una iglesia, pero se han hecho pronto universales: han circulado entre las comunidades, en ejercicio de ecumenismo práctico que define el origen y sentido del cristianismo. En este proceso se sitúa la tradición de María, madre de Jesús. (a) *Marcos* evoca la figura de María en tres contextos críticos que son fundamentales para interpretar el desarrollo posterior de la Iglesia, como indicaremos por separado (María\*, madre de Jesús 3). (b) *Mateo* asume la tradición de Marcos, en la que inscribe los textos de Q (de origen galileo) e introduce además un poderoso evangelio de la infancia (Mt 1-2), donde retraduce, desde una perspectiva de culminación israelita, la tradición que habla del nacimiento de Jesús por el Espíritu, que parece tener un punto de partida helenista. Mt vincula tradiciones de Galilea y de Jerusalén y es probable que refleje las tensiones de una comunidad judeocristiana, que ha empezado siendo muy celosa de la Ley judía, para abrirse luego, dramáticamente, hacia una misión universal. Desde esa base, podemos y debemos añadir que su mariología (anunciación\* 2, concepción por el Espíritu) está al servicio de una misión y conversión mesiánica abierta a todas las naciones (cf. Mt 28,16-20), como muestra el relato de los magos (Mt 2). (c) *Lucas* sigue el mismo esquema de Mateo (vincula a Marcos con Q y la tradición del nacimiento de Jesús por el Espíritu), pero elabora una mariología que se centra ya en la historia y figura de María, como creyente que dialoga con Dios y como profetisa de la salvación escatológica, asumiendo y

desarrollando en línea universal diversas tradiciones de Israel y de la Iglesia primitiva de Jerusalén. Escribe desde una perspectiva geográfica difícil de precisar, posiblemente asiática (¿Éfeso?), pero su centro simbólico es Roma, capital de la ecumene o imperio universal, en cuyo contexto ha querido situar el camino cristiano. (d) *El Apocalipsis* cambia de perspectiva, situando a una gran Madre-Mujer en el principio de su simbolismo cósmico, como centro y meta de una historia interpretada en forma de combate y reconciliación final. Evidentemente, no habla en concreto de María, pero coloca su figura de Madre mesiánica en un contexto de cielo primigenio, de lucha histórica y de bodas finales que servirán para configurar de algún modo toda la mariología posterior (mujer\* en Apocalipsis). (e) *El evangelio de Juan* introduce a la Madre de Jesús en un contexto de bodas\* (Jn 2,1-11) y culminación eclesial (Jn 19,25-27), ofreciendo una interpretación gnóstica ortodoxa (cristiana) de su función y su historia. Jn es ya un texto helenista, pero recoge el influjo de tradiciones jerosolimitanas y de un judaísmo «heterodoxo», que algunos han vinculado con los samaritanos. Su última redacción puede estar centrada en Asia (Éfeso), pero su evangelio se ha convertido pronto en un documento universal, que ha influido mucho en el entorno sapiencial y gnóstico de todo el oriente del Mediterráneo.

(4) *Primer despliegue eclesial*. Las mariologías anteriores no pueden reducirse a un común denominador. Ellas son distintas y como tales las acoge el canon del Nuevo Testamento, dentro de la Gran Iglesia a finales del siglo II d.C. Pero en esa iglesia influyen además otras tradiciones que ya no están incluidas en el Nuevo Testamento (María\*, madre de Jesús 3). (a) *Tendencia gnóstica*. Recoge elementos de la tradición más antigua de la Iglesia (de Q y de Lc, incluso de la historia de Jesús), pero los interpreta en una línea de espiritualismo que tiende a volverse contrario a la carne y a la historia. (b) *Tendencia histórico-eclesial*. De *Ignacio a Ireneo*. Asumiendo muchos elementos de la gnosis, pero reaccionando en contra de ella, la línea «eclesiástica» dominante o Gran Iglesia ha trazado las bases de la mariología normativa

de los siglos posteriores, en línea occidental, helenista y romana.

Cf. R. BROWN (ed.), *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1986; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995; I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *María, mujer mediterránea*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; J. McHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, BAC, Madrid 1993.

## MARÍA, MADRE DE JESÚS

### 2. Marcos

(↗ *Marcos, sepultura, Iglesia, Santiago*). El primer autor del Nuevo Testamento que evoca a la madre de Jesús es Pablo, cuando dice que «al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley». Es una referencia muy interesante, porque sitúa a María en el centro de la revelación de Dios y de la historia de la salvación. Pero en ella no se la cita por su nombre, sino sólo por su función. Pues bien, las primeras referencias personales a María las ofrece el evangelio de Marcos, que debemos estudiar con mucho cuidado, no sólo por la importancia que ellas tienen, sino, y sobre todo, porque (en contra de las visiones de Mateo y Lucas: *anunciación\**, *genealogías\**, *concepción\** por el Espíritu) han sido muy poco conocidas y acogidas en la tradición exegética y teológica de la Iglesia.

(1) *Punto de partida, características del evangelio*. Marcos asume la tradición helenista (quizá paulina) del valor salvador de la muerte de Jesús, de manera que todo su evangelio puede entenderse como introducción al relato de la muerte y de la pascua: ¿Por qué tenía que morir? ¿Cómo murió de hecho el Mesías? (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34). Pero también acepta las tradiciones galileas de Jesús, especialmente su itinerancia y milagros, introduciendo así la vida de Jesús en su mensaje. En ese contexto debe situarse su crítica contra el riesgo judeocristiano de Santiago\* y de su iglesia de Jerusalén. Por otra parte, Marcos critica o rechaza también una interpretación sapiencial del mensaje-vida de Jesús, elaborada por Q o después por *EvTom*. Finalmen-

te, Mc desconoce o, quizá mejor, no acepta la tradición del nacimiento virginal, asumida en formas distintas por Mt y Lc. A juicio de Mc, la novedad de Jesús no se inscribe en su nacimiento, sino en el conjunto de su vida, culminada en la pascua. Desde esos presupuestos ha elaborado una narración coherente de evangelio, con una poderosa y polémica visión de la madre de Jesús.

(2) *Iglesia judeocristiana. Madre y hermanos de Jesús (Mc 3,21.31-35)*. Siguiendo su técnica habitual de inclusión literaria, Mc ha vinculado la polémica de Jesús con su madre-familiares (3,20.31-35) con el rechazo de los escribas de Jerusalén (3,22-30), que representan la tradición oficial del judaísmo, centrada en el templo o la ley rabínica. Junto a los escribas, en el ámbito de sacralidad nacional, se encuentran la madre y hermanos, que quieren llevar a Jesús «a su casa», porque está fuera de sí; ellos representan, con toda probabilidad, la iglesia judeocristiana de Jerusalén, contra la que se eleva el Jesús de Marcos, partidario de la misión helenista, que abre el mensaje más allá de las fronteras de la ley judía; en ese contexto se inscribe su visión de la madre y hermanos de Jesús, que seguirían encerrados en la sacralidad judía. En este contexto, Jesús no acepta a su madre: «¿Quién es mi madre y quienes son mis hermanos?... Los que cumplen la voluntad de Dios, ésos son mi madre, mi hermano y mi hermana» (Mc 3,31-35). Jesús rechaza, según eso, la visión judeocristiana de la madre y hermanos de Jesús.

(3) *Tradicón de Galilea. ¿De dónde le viene esta sabiduría? ¿No es éste el Hijo de María? (Mc 6,1-6)*. A cada uno le definía su familia y así dicen los nazarenos refiriéndose a Jesús: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago y José y Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros?» (Mc 6,3). Desde ahí se plantea el tema del origen de sus carismas: «¿De dónde le vienen estas cosas, esta sabiduría, estos poderes?». Jesús ha recibido una sabiduría discutida, que los nazarenos, desde su perspectiva israelita, van a rechazar. En este contexto, ellos le llaman *el hijo de María*, en denominación metronímica que resulta sorprendente y que podría aludir a un nacimiento misterioso o fuera de la



norma (pues el hijo suele llamarse por el nombre del padre). Sobre esa base, y teniendo en cuenta el rechazo anterior de Mc 3,31-35, parece que sería innecesaria toda referencia posterior a la madre de Jesús. Sin embargo, una lectura más atenta del texto nos permite descubrir que no es así, pues la madre se encuentra, con otras mujeres, discípulas de Jesús, en el contexto de su muerte, enterramiento y pascua.

(4) *Tradicón pascual. La madre de Jesús ante la cruz, la tumba y el sepulcro abierto.* Para la comprensión del evangelio de Marcos resulta esencial la presencia y testimonio de unas mujeres, discípulas de Jesús ante la cruz, en su sepultura y en la mañana de su pascua. (a) *Mujeres ante la Cruz:* «Había unas mujeres mirando de lejos, entre las cuales estaban María Magdalena y María, la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, las cuales le habían seguido cuando estaba en Galilea y le habían servido, con otras muchas, que habían subido también con él a Jerusalén» (Mc 15,40-41). Éstas son las verdaderas discípulas de Jesús, las que van a servir de enlace entre su vida y el surgimiento de la Iglesia pascual. (b) *Fue sepultado, mujeres ante la tumba:* «Y María Magdalena y María la de José miraban dónde le enterraban» (15,47). El entierro lo dirige un hombre rico, José de Arimatea. Pero las que de verdad conservan el testimonio de la sepultura para transmitirlo a la comunidad son estas mujeres. (c) *Ha resucitado, mujeres, de la tumba vacía y del mensaje pascual.* Fueron muy de mañana «María Magdalena, y María la de Santiago y Salomé» (16,1). Ellas compraron los perfumes y fueron para ungir a Jesús, descubriendo la tumba vacía y recibiendo el mensaje del joven de la pascua: «Ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar donde lo habían colocado. Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro que él os precede a Galilea, que allí le veréis, como os dijo» (16,6-7). Este final de Mc constituye uno de los textos más ricos y enigmáticos de la literatura cristiana primitiva y sigue, con todo cuidado, la secuencia de la confesión de fe de Pablo en 1 Cor 15,3-7: «Cristo murió, fue sepultado, resucitó...». Falta sólo el cuarto momento («se apareció a Pedro...»), que Mc ha querido interpretar de otra forma, introduciéndolo en la misma tra-

ma narrativa de su discurso. De ese forma nos deja en el camino que lleva del «ha resucitado ya» al «se ha aparecido», haciéndonos suponer que existen diversas comunidades (la de Pedro en Galilea, la de los parientes de Jesús, la de los apóstoles). Pues bien, en ese contexto se sitúa la figura y tarea de la madre de Jesús.

(5) *Iglesia pascual, iglesia de mujeres.* Mc nos sitúa en el camino que va de la comunidad de Jerusalén, donde sólo hay una tumba vacía, a la experiencia pascual de Galilea, que se entiende como principio de misión universal. Pues bien, en ese camino se sitúa el testimonio y silencio de las mujeres. Sólo ellas garantizan dentro de la Iglesia la verdad de la muerte, sepultura y resurrección de Jesús (expresada en el signo de la tumba vacía). Pues bien, entre ellas, en el mismo comienzo de la Iglesia, allí donde todo emerge, desde el principio de Cristo muerto y resucitado, encontramos a la Madre de Jesús. Este testimonio pascual de la madre de Jesús con las mujeres, que no están sólo ante la cruz, sino también en el sepulcro y en la experiencia pascual, ha quedado muy velado en la historia posterior de la piedad y de la teología (que se ha fijado sobre todo en la visión de María junto a la Cruz: Jn 19,25-27), pero constituye, a mi juicio, un punto de partida y un momento decisivo de la mariología y de todo el cristianismo posterior. La Madre de Jesús no queda cerrada en el grupo de los hermanos que quieren llevarle a casa (Mc 3,31-35), ni es simplemente una mujer sin importancia de Nazaret (Mc 6,3). Ella ha sido, con Magdalena y Salomé y otras mujeres, el testigo fundamental de la muerte y pascua de Jesús, el eslabón entre su historia y el mensaje de la Iglesia. Estamos suponiendo, según eso, que aquella a quien los textos presentan como madre de Santiago y José es la madre de Jesús. ¿Por qué no dice Mc que ella es madre de Jesús, como hará Jn 19,25-27? ¿Por qué la pone tras María Magdalena, entre el grupo de mujeres «que han seguido a Jesús y le han servido», subiendo con él hasta Jerusalén (15,40-41), para serle fieles en su muerte y agraciadas en su pascua?

(6) *La madre de Jesús como madre de José y Santiago [Jacob].* Según la tradición, la figura básica en el contexto de

la muerte y pascua de Jesús ha sido María Magdalena, a la que siempre se cita la primera con Salomé en tercer lugar. Pues bien, entre ellas, en segundo lugar, aparece de forma sorprendente, esta María, madre de Santiago el Menor y de José, cuya identidad con la madre de Jesús podemos descubrir desde el mismo interior del Evangelio. Empecemos viendo quiénes pueden ser este Santiago y José, de cuya madre tratan nuestros textos. La lista de apóstoles incluye a dos santos (= Jacob), a quienes se conoce por el nombre de su padre (el de Zebedeo y el de Alfeo), pero a ningún José (cf. Mc 3,18). Pues bien, la escena de Nazaret presenta unidos a Santiago y a José, como hermanos de Jesús, el hijo de María, sin aludir a su posible padre [¿José?] (cf. Mc 6,3). Sólo de ellos puede tratar nuestro texto y así los presenta, vinculados a María, la madre de Jesús. Ellos son, sin duda, figuras conocidas de la iglesia y dan su nombre a María, la madre de Jesús, que ahora aparece ante la cruz y pascua de su hijo, con las otras mujeres. Desde este contexto puede elevarse de nuevo la pregunta: ¿Por qué no dice el texto que esta mujer, llamada María, es la Madre de Jesús, como hará Jn 19,25-27? Por varias razones: internas y externas al Evangelio. Conforme a la visión de Mc 3,31-35, todos los creyentes son madre-hermano-hermana de Jesús, de manera que la madre-María no puede elevar su pretensión sobre los otros, ni buscar por su maternidad un poder superior sobre los restantes miembros de la iglesia. Ella aparece ahora resituada, como madre biológica y/o simbólica de dos miembros conocidos de la comunidad (Santiago y José). Pues bien, eso que en un sentido parece un abajamiento es en otro la mayor elevación: la madre de Jesús ha sido una auténtica discípula, como María Magdalena y como las otras mujeres, desbordando así el nivel en que aparentemente la ponían Mc 3,31-25 y 6,3. En esa misma línea, Jn 19,25-27 la presenta como madre del «discípulo amado»: la madre de Jesús aparece así como madre de los discípulos de Jesús, más que como *Gebîra*<sup>\*</sup>, Madre del Señor, en la línea jerosolimitana que ha recogido Lc 1,43. De esa forma, María viene a presentarse en el principio de la experiencia pascual como madre de dos cristia-

nos importantes que, en contra de lo que pretendían en Mc 3,31-35, tienen que dejar Jerusalén para ir a Galilea, con los restantes cristianos; en esa misma línea, ella aparece también como madre del discípulo amado. El texto parece suponer, al menos teológicamente, que ni la madre ni los hijos (hermanos de Jesús) han hecho todavía ese camino, no han llegado a Galilea, a la verdadera comunidad pascual, abierta a todos los hombres. Eso significa que sigue en camino. Por eso, Marcos no puede llamar a María «la Madre de mi Señor», como hará Lc 1,43, no puede nombrarla *gebîra* de la iglesia, pues en su iglesia no hay lugar para *gebîras*-madres-señoras, sino sólo para hermanos, hermanas y madre de todos (cf. Mc 3,31-35).

(7) *María, creyente en camino*. Este enigmático final de las tres mujeres (Magdalena, la Madre de Santiago-José y Salomé), que han seguido a Jesús desde el principio, como discípulas que llegan hasta la cruz, para iniciar un camino pascual que lleva de la tumba vacía a Galilea (camino que, en algún sentido, no se ha cumplido todavía, según Mc 16,7-8), marca el mensaje más hondo de Marcos, define su evangelio. En este final, la madre de Jesús ya no aparece como simple mujer de Galilea (como en Mc 6), ni está vinculada a los parientes de Jesús, que quieren mantenerle encerrado en los límites de la comunidad nazarena (Mc 3), sino que viene a mostrarse, en el principio de la Iglesia, como testigo pascual de la muerte, de la sepultura y del mensaje del joven de la tumba vacía. Ella no se encuentra ya cerrada en su vieja familia, sino con las mujeres de la pascua, recibiendo el encargo de unirse con Pedro y los restantes discípulos en Galilea, para culminar el camino eclesial. María, la madre de Jesús, vinculada a la memoria de Santiago y José, y del discípulo amado, que son hermanos de Jesús, recibe así una tarea de iglesia que desborda los límites de su pequeña familia, para abrirse, a través del Evangelio, hacia la gran comunidad de madres-hermanos-hermanas, que son los que cumplen la voluntad de Dios, por medio de Jesús resucitado. Esto significa que ella forma parte del comienzo cristiano en Galilea. Mc no la presenta como madre virginal de Jesús en su concepción por obra del

Espíritu Santo, como harán Mt 1,18-25 y Lc 1,16-28, ni como madre-hermana pascual, integrada en la comunidad definitiva del discípulo amado (en la línea de Jn 19,25-27), sino como madre y mujer en camino, vinculada a las mujeres de la tumba vacía, especialmente a María Magdalena, siendo con ellas portadora del mensaje pascual, principio de vida de la Iglesia, en un proceso que, conforme al mensaje de Mc 16,1-8, sigue abierto todavía en el momento en que se escribe el Evangelio. Eso significa que María, la madre de Santiago y José, no ha culminado aún su tarea: no ha logrado unirse con sus hijos a la comunidad pascual, centrada en torno a Pedro, en Galilea. Ella, la madre de Jesús, Magdalena y Salomé, parecen todavía en marcha, en un camino pascual que debe llevarles de la tumba vacía al encuentro pleno con Jesús en la comunidad que se inicia en Galilea, donde simbólicamente pueden vincularse y se vinculan todos los grupos cristianos (galileos, judeocristianos y helenistas). Sería muy importante conocer con mayor precisión lo que Mc ha querido indicar a través de la figura de las dos marías (la amiga y la madre de Jesús) y de Salomé, en este comienzo pascual de la Iglesia, representado básicamente por ellas. Jn 19,25-27 avanza en esa línea, pero vincula a la madre con la comunidad del discípulo amado. Por su parte, Hch 1,13-14 supone que ella, vinculada a las mujeres y/o a los hermanos de Jesús, ha culminado la experiencia pascual, en el principio de la Iglesia. Mc, en cambio, deja la experiencia abierta, suponiendo que la madre de Jesús, unida a Magdalena y Salomé, debe hacer el camino de Iglesia que conduce a Galilea, es decir, a la plena experiencia pascual. Ella aparece así, con las otras mujeres, como una de las fundadoras de la Iglesia.

Cf. X. PIKAZA, *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997; M. NAVARRO, *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006; N. R. PETERSEN, «When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative», *Int* 34 (1980) 15-66.

## **MARÍA, MADRE DE JESÚS**

### **3. Iglesia**

(↗ *Tomás, Iglesia*). El primer despliegue de la figura de María, la madre

de Jesús, en el cristianismo primitivo está vinculado a las aportaciones de Mateo y Lucas, que reinterpretan la visión de Marcos, en una serie de temas que estudiamos por separado: anunciación\*, concepción\* por el Espíritu, genealogías\*. En ese contexto se sitúan también las aportaciones de Juan (bodas\*, acoger\*). El despliegue posterior de la mariología está vinculado, dentro de la Iglesia primitiva, a la riqueza simbólica de la figura de la madre de Jesús y a la exigencia de superar el riesgo de la gnosis. La Gran Iglesia ha querido mantener y destacar la figura de María, para ratificar con ella el carácter histórico del nacimiento de Jesús. Al mismo tiempo, la figura de María ha servido para poner de relieve algunos elementos importantes de la sacralidad femenina, vinculados en otro tiempo con la figura de diosas y mujeres sagradas. Cuatro son los rasgos que más han influido en la fijación de su figura.

(1) *Riqueza de signos y textos del Nuevo Testamento*. Uno de los acontecimientos decisivos en el surgimiento de la Gran Iglesia ha sido la fijación del canon, no tanto por lo que excluye (en la línea del *EvTom*), sino por lo que incluye. Ciertamente, la figura de María no es el elemento fundamental del Nuevo Testamento, pero es importante, sobre todo por su fuerza evocadora y por la capacidad que tiene de influir en la imaginación y la piedad de los creyentes; de manera normal, ella ha venido cobrando cada vez más significado en muchas tradiciones del cristianismo primitivo. Como supone todo lo anterior, el problema es que no existe una sino varias mariologías o formas de interpretar la figura de la madre de Jesús, de manera que resulta importante compararlas entre sí, aun antes de las fijaciones dogmáticas (como la de Éfeso: año 431), que, por otra parte, no sirven para cerrar caminos, sino para orientar en ellos. Ésta ha sido, y es aún, una riqueza fundamental, en la base de la Iglesia; por eso hemos hablado y seguiremos hablando de mariologías en plural, es decir, de caminos distintos, que sólo pueden mantenerse unidos a través de un ejercicio dialógico intenso. La fuerza y novedad de la figura de la Madre de Jesús en el Nuevo Testamento sigue siendo sorprendente. Por eso es nor-

mal que debamos volver allí para orientarnos.

(2) *Piedad popular, vinculada a una figura sagrada femenina*. En un primer momento, el cristianismo ha sido muy judío y, por eso, contrario a toda veneración de una figura femenina. Pero el mismo Nuevo Testamento ha recorrido ya unos primeros pasos en la línea de una simbolización sacral de lo femenino, sobre todo a partir de Ap 12,1-6, donde la Mujer celeste parece evocar rasgos sapienciales y apocalípticos judíos, que pueden compararse pronto con los rasgos de las grandes diosas del oriente del Mediterráneo. Éste ha sido, y en algún sentido sigue siendo, un trasfondo o presupuesto básico de la mariología. Al situarse en el contexto social y religioso del Imperio romano, la Iglesia recibe, como por ósmosis, algunos de sus presupuestos, tanto de forma negativa (por contraposición), como de forma positiva (por influjo directo). Es muy posible que el despliegue de la figura de María pueda inscribirse dentro de esa gran «catarsis» sacral femenina, que evocan y promueven algunos textos básicos de la religiosidad de los siglos I-III d.C., desde Plutarco, *De Isis y Osiris*, hasta Apuleyo, en los últimos capítulos del *Asno de Oro*. Parece que muchos hombres y mujeres del bajo Imperio romano necesitaban una figura sagrada femenina, positiva y concreta, cercana y exigente, que llenara el vacío espiritual del entorno y les sirviera de fuente de inspiración espiritual. La Madre de Jesús, María, pudo cumplir esa función y lo hizo por experiencia y sentimiento popular, más que por elaboración teológica.

(3) *Ignacio de Antioquía. Los tres misterios clamorosos*. Frente al riesgo de gnosis (Tomás\*), y partiendo de una sacralización helenista de la autoridad y la unidad eclesial, ha elevado su palabra Ignacio de Antioquía, en los primeros decenios del siglo II d.C. (a) *La teología de Ignacio* es jerárquica (supone que Dios habla desde arriba) y está fuertemente socializada: supone que la autoridad de Dios se expresa en el orden de unas iglesias donde obispo y presbíteros con diáconos son el signo y garantía de la presencia de Cristo. Desde esa base vincula el Espíritu (la palabra superior que viene de Dios, en el silencio) con la carne de una humanidad, que se centra en Jesús, el Hijo de Ma-

ría. Jesucristo es la Palabra, salida del Silencio superior de Dios (cf. *Magn* 8,2), pero encarnada verdaderamente, en un camino de nacimiento, pasión y resurrección (*Magn* 11), que conduce nuevamente al Padre (6,2). Por eso, frente a todos los riesgos de disolución gnóstica o doceta de la Iglesia, Ignacio apela a la unidad social de todos los creyentes, bajo un solo obispo, pues Jesús nació verdaderamente de María, comió y bebió y fue verdaderamente perseguido en tiempos de Poncio Pilato (cf. *Tral* 9,1). (b) *Tres misterios clamorosos*. El hecho de que Jesús nazca de María sirve así para destacar su humanidad. En este contexto se inscribe la palabra de Ef 18-19, que empieza con una confesión de fe («Jesús, el Cristo, nuestro Dios, del linaje de David, fue concebido por María, del Espíritu Santo, y nació y fue bautizado para que por su pasión fuese purificada el agua»: Ef 18,2-3) y culmina con la presentación solemne de los tres «misterios clamorosos que tuvieron lugar en el silencio de Dios, quedando así ocultos al Príncipe de este Mundo: la virginidad de María, el parto de Jesús y la muerte del Señor» (cf. Ef 19,1). En esos misterios se expresa «el astro que brilló en el cielo por encima de todos los astros», ésta es la luz de Dios que ilumina a los hombres, la verdad que vence la ignorancia, la vida que triunfa de la muerte (cf. Ef 19,2-3). La visión de fe que está en el fondo de estos tres misterios del silencio de Dios parece llevarnos más allá de los temas básicos del Nuevo Testamento. En ellos no se alude al mensaje de Jesús, ni a los milagros de su vida, ni a su pascua. Es como si el centro de la fe se hubiera trasladado hacia María, la Madre. El primer misterio de la fe es puramente mariano: la virginidad de María. El segundo es mariano-cristológico: el parto de Jesús. El tercero es ya puramente cristológico: la muerte del Señor. El pasaje del Nuevo Testamento más cercano a éste sería Ap 12,1-6, donde el misterio de Dios (que el Dragón no puede destruir) está centrado en la Mujer-encinta (que sería el equivalente de la virginidad fecunda de Ignacio), en el parto mesiánico, y en el triunfo pascual (en el lugar de la muerte que destacaba Ignacio coloca Ap 12 el rapto del Hijo ya nacido). Una vez que la fe se ha expresado de esta forma, la fi-

gura de María (en su virginidad y en su parto) cobra una fuerza especial dentro de la Iglesia. Así iniciamos con ella un camino en el que la mariología ocupará un lugar casi tan importante como la cristología, dentro de la fe de la Iglesia.

(4) *Ireneo. La contraposición con Eva.* Más importancia que la especulación de Ignacio ha tenido en la mariología de la Iglesia antigua la comparación de María con Eva. El tema se hallaba de algún modo apuntado en el Nuevo Testamento, desde Gal 4,4 (nacido de mujer...), hasta Jn 2,1-11 y 19,25-27 (donde Jesús llamaba a su madre *mujer*). En esa misma línea podían entenderse los relatos ejemplares de Lc 1 y Mt 1, que presentaban a María como Madre mesiánica, y, sobre todo, el simbolismo de Ap 12, que se refería a una Mujer celeste como principio de una nueva y más alta generación. Por otra parte, desde el momento en que Rom 5 había comparado a Jesús con Adán se podía y debía ampliar el simbolismo, aplicándolo a María, en su relación con Eva. Así lo ha visto ya *Justino*. «Sabemos que Jesús nació de la Virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino en que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; pero la virgen María concibió en fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombraría, por lo cual lo nacido de ella, santo, sería Hijo de Dios; a lo que respondió ella: «hágase en mí según tu palabra» (*Dial* 100,4-5). La fe y maternidad de la virgen María tiene, según eso, fuerza salvadora. Frente a la pareja antigua de pecado (Eva y Adán, varón y mujer) se eleva ahora la pareja de la gracia: María y Jesús (madre e hijo). Así lo ratifica de manera clásica *Ireneo* cuando, en el fondo de la oposición Adán-Jesús, coloca la de Eva y María: «Eva desobedeció y fue desobediente, cuando todavía era virgen..., antes de que ella y Adán tuvieran idea de engendrar hijos; pues bien, así como Eva se convirtió por su desobediencia en causa de muerte para sí y para todo el género humano, así también María, a la

que se le había asignado un esposo, pero que aún era virgen, se convirtió por su obediencia en causa de salvación para ella y para todo el género humano... De esa manera, el nudo de la desobediencia de Eva fue soltado por la obediencia de María. Lo que Eva había ligado por su incredulidad, lo desligó María por su fe» (*Ad. Haer.* 22,4). Estos signos valen más que todas las teorías. La presencia de María junto a Jesús ha servido para que los cristianos interpreten de manera creadora el nuevo comienzo de la historia de la salvación, recuperando de manera más alta las figuras y acciones de Eva y Adán. Ciertamente, las diferencias son muchas: Adán-Eva son marido y mujer (en relación matrimonial de engendramiento); por el contrario, María-Jesús son madre e hijo, de manera que su relación no puede interpretarse como forma espousal de colaboración en igualdad. Por otra parte, las funciones del varón y la mujer parecen distinguirse en cada caso. Pero eso no ha impedido que, a lo largo de los siglos, la figura de María se haya situado junto a la de Cristo, su Hijo, como principio de salvación para los creyentes.

Cf. S. BENKO, *Los evangélicos, los católicos y la Virgen María*, Causa Bautista, Barcelona 1981; *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993; A. M. DUBARLE, *María, nueva Eva según las Escrituras*, Athenas, Cartagena 1959; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère*, Gabalda, París 1974; R. LAURENTIN y S. MEO, «María nueva Eva», en S. DE FIORES y E. TOURIGNON (eds.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid 1988, 1474-1486.

## MARÍA, MADRE DE JESÚS

### 4. Hermenéutica

( $\rightarrow$  *Iglesia, mujer, Ashera, madre*). El Nuevo Testamento en su conjunto y la Iglesia posterior no podrían haber elaborado el poderoso símbolo de María, la Madre de Jesús, si ella no hubiera sido una persona honesta, ejemplarmente dedicada a su hijo (Hijo de Dios), en camino de maduración humana (creyente), que le fue llevando del clan familiar de los hermanos de Jesús a la casa universal de la Iglesia. Así podemos decir que la mariología es la historia simbólica de María, recibida (cultivada, amada) por muchísimos cristianos como expresión personal privilegiada de la obra redentora de Jesús.

(1) *Historia*. Los cristianos pueden integrar la historia de María en un horizonte simbólico de fe, pero no pueden identificarla con el mito hierogámico (pagano) de la virgen madre de Dios. Desde un contexto cercano al mito, se han estudiado en los últimos decenios los arquetipos eternos (lo materno, lo femenino) que estarían en el fondo de gran parte de la mariología popular que habría redivinizado (o resacralizado) al menos psicológicamente la figura de María. El tema es complejo y ha sido tratado en múltiples niveles, tanto en perspectiva histórica como teológica y psicológica; muchos psicólogos y estudiosos de la historia de las religiones piensan que el símbolo mariano debe convertirse en una especie de expresión cristiana del mito de la sacralidad femenina. La madre de Jesús es para ellos un ejemplo más (quizá el más perfecto) del arquetipo de la mujer/madre sagrada. Pues bien, en contra de eso, reasumiendo los datos exegéticos y teológicos fundamentales, pueden ofrecerse unas sencillas reflexiones conclusivas que sitúan el signo de María en su lugar cristiano.

(2) *Arquetipo*. Parece claro que existe un cierto arquetipo de lo divino femenino, tal como destaca la psicología de vertiente junguiana y como muestran las varias religiones del oriente mediterráneo donde Ashera y Deméter, Isis y Cibele, la Madre Celeste y la Diosa de Siria aparecen de algún modo como intercambiables. Pero en un segundo momento debemos afirmar que el arquetipo no está clausurado, no tiene que permanecer siempre idéntico. La realidad y sentido de la mujer no es algo que preexiste en un nivel celeste y se impone desde arriba, sino un valor personal que los mismos seres humanos (mujeres con varones) vamos conformando a lo largo de la historia. En la visión cristiana de María influye ese arquetipo y el motivo de la hierogamia pero su elemento desencadenante y central es la historia concreta de María. Cuando los cristianos hablan de ella no la recuerdan y veneran de un modo general como madre divina del paganismo universal, sino como madre humana concreta del Cristo, descubriéndola misteriosamente vinculada al proyecto histórico y mesiánico de su hijo, que es el mismo Hijo de Dios. En su concreción histórica, como madre

de Jesús y miembro de la Iglesia, ella ofrece nueva identidad al ser humano (y de un modo especial a las mujeres).

(3) *Teología*. La mariología es una expresión simbólica (creyente) de la figura de María, no un desarrollo del mito del eterno femenino. Ciertamente, está en su fondo el riesgo del mito, y no podía ser de otra manera, pues la madre de Jesús asume para el creyente aspectos y valores de aquello que muchos pueblos han expresado al hablar de la gran mujer/madre divina. Pero todo eso queda asumido y superado (recreado) en la historia concreta de María, en clave de evangelio. Sólo pueden conservarse los posibles valores del mito (de la diosa/madre, del eterno femenino) allí donde ellos vienen a ser recreados en el símbolo personal de María, sobre el suelo firme de la historia de Jesús, entendida y actualizada desde el conjunto del Evangelio, dentro de la Iglesia. La grandeza de María no está en ser diosa/mujer, no está en el signo de su maternidad sagrada. Ella es grande por ser sencillamente humana: la madre (al fin) creyente del Hijo de Dios. Entre la pura historia (en sí poco conocida) y el puro mito (en el ámbito de la fantasía religiosa) nos sitúa el Nuevo Testamento al presentar de un modo poderoso el símbolo cristiano de María, la madre de Jesús. Desde ahí podemos destacar tres rasgos que permiten entender mejor la figura cristiana de la madre de Jesús. (a) *María está en el culmen del Antiguo Testamento israelita*. Ella es la Hija-Sión\*, signo del pueblo que aguarda la llegada de Dios que ha de mostrarse como padre, esposo, amigo de aquellos que le aman. Así aparece como portadora de la fe y de la esperanza de Abraham y los patriarcas y profetas de su pueblo, de manera que podemos definirla como israelita por excelencia, la persona que dialoga con Dios en alianza y deja que Dios mismo fecunde su existencia. Ella viene a presentarse de esa forma como madre mesiánica del pueblo, en la línea de las heroínas salvadoras: de Ester y de Judit, de Yael y de la madre de los siete hermanos macabeos. Por eso es principio de acción liberadora. (b) *Ella expresa la más alta verdad de la mujer*. Así aparece como auténtica Eva, mujer del principio y meta de la historia. Gn 2-3 la presenta entre Dios y la serpiente, cerca de Dios por su maternidad (es fuente de vida),

cerca de la serpiente por su deseo de posesión envidiosa (quiere adueñarse por sí misma de la vida). Lc 1,26-38 ha invertido (y cumplido) la función de la Eva antigua, conforme a la palabra del mismo Dios que dice a la serpiente: ¡pondré enemistades entre ti y la mujer...! (Gn 3,15). En el lugar donde la mujer despliega su verdad, en esperanza práctica de vida, ha colocado el Nuevo Testamento la figura de María. (c) *María es en fin persona humana*. Ciertamente, es Hija-Sión, mujer-materna, Eva verdadera. Pero es ante todo un ser humano, de tal forma que, en clave provocativa, podemos presentarla como primera persona de la historia: es la primera que ha dialogado de forma plena con Dios, en actitud de escucha y compromiso, en gesto de colaboración intensa (anunciación\*). Dios y María se han hablado y en ese diálogo ha expresado el Padre su Palabra divina (ha engendrado humanamente al Hijo) y ha desplegado María el más hondo sentido de la vida humana, haciéndose persona y alumbrando al mismo Hijo de Dios.

Cf. M. NAVARRO, *María, la mujer: ensayo psicológico-bíblico*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1987; E. NEUMANN, *La grande madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio, Roma 1981; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Mariología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1991; L. PINKUS, *El mito de María. Aproximación simbólica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987.

## MARÍA MAGDALENA

(↗ *Marta, mujeres, sepulcro, Iglesia I*). Ha desempeñado un papel importante en el principio de la Iglesia, como testigo primero y más significativo de la muerte y sepultura de Jesús y del descubrimiento de su tumba vacía, con otras dos mujeres, una de las cuales (María, la de Santiago y José) puede ser la madre de Jesús (como sabe Jn 19,25; cf. Mc 15,40.47; 16,1-8). Así aparece unida a otras mujeres, como transmisora del mensaje pascual para los discípulos. Está firmemente anclada en la tradición de la muerte, sepultura y anuncio pascual de Jesús. No conocemos su familia, sino sólo su nombre, por el que sabemos que es natural de Magdala, ciudad de la ribera del lago de Galilea, al sur de Cafarnaún, lo que supone que es una mujer independiente, pues no está definida por los rasgos familiares (no aparece

ni como hija, ni como esposa, ni como madre de otra parte).

(1) *Sinópticos*. Presentan a María entre las discípulas de Jesús, que le habían seguido y servido en Galilea, siguiéndole hasta Jerusalén, donde permanecen a su lado hasta la cruz, a diferencia de los discípulos varones (cf. Mc 15,50-51; cf. Mt 27,56.61; 28,1). Ella aparece como testigo del sepulcro\* vacío y debe transmitir el anuncio de la pascua\* (Mc 15,47; 16,1). El relato de la pasión y pascua de Lc 23-24 conserva las mismas tradiciones, pero añade una muy significativa, citando entre las mujeres que seguían a Jesús, de un modo especial, a «María Magdalena, de la que había echado siete demonios» (Lc 8,2); de esa manera la convierte, al menos implícitamente, en pecadora, es el sentido de «posesa». Resulta difícil saber si estamos ante una tradición histórica o ante una interpretación del mismo Lucas, que ha querido poner de relieve el poder de sanción y de perdón de Jesús. El mismo evangelio de Lucas parece identificarla con la pecadora\* que ha ungido los pies del Señor (cf. Lc 7,36-49), cambiando totalmente el sentido del gesto de Mc 14,3-9 (la mujer de la unción ya no es profeta, sino pecadora perdonada). Conforme a esta visión de Lucas, María Magdalena sería una prostituta convertida a la que Jesús acoge en su discipulado, donde viene a realizar un papel importante en el momento clave de la crucifixión y de la pascua. Más aún, por asociación lógica y «economía de nombres», algún lector podría suponer que esta pecadora María es la misma María hermana de Marta\* de Lc 10,38-42. El evangelio de Juan ha seguido ese camino *insinuando* (o haciendo posible) que la mujer de la unción (Jn 12,1-8) pueda ser la misma María Magdalena, hermana de Lázaro y de Marta.

(2) *El evangelio de Juan* ha mantenido la tradición de la presencia de María Magdalena en la tumba vacía (Jn 20,1), pero ha desarrollado de un modo ejemplar su experiencia pascual, presentándola como el primer testigo de la resurrección, en línea de amor. Ella ha permanecido ante la cruz de Jesús, aunque su papel queda eclipsado por la madre y el discípulo amado (Jn 19,25-27), y después, en contra de la tradición sinóptica (cf. Mc 15,47

par), ella no aparece como testigo de la sepultura (Jn 19,38-42). De todas formas, ella viene al sepulcro el domingo de pascua a la mañana, pero, a diferencia de Mc 16,1 par, no lleva perfumes para ungir a Jesús. Viene dos veces. Primero va sola; ya no necesita de las compañeras que según la tradición iban con ella. Va sola pero actúa como representante de todos los discípulos, de manera que, cuando encuentra el sepulcro vacío (Jn 20,1), vuelve a contárselo a Pedro y al discípulo amado, representantes oficiales de la comunidad. Después va con los dos discípulos, que descubren el sepulcro vacío y se marchan. Los discípulos se marchan del huerto de la sepultura, pero ella quiere encontrar el cadáver y llevarlo consigo y tenerlo a su lado (Jn 20,14-15). Significativamente, lo mismo que ante la tumba de Lázaro, ella está llorando y no hace caso ni a los ángeles que se interesan por su llanto (Jn 20,12-13). Sólo busca a Jesús. Pues bien, Jesús se le muestra en los rasgos de un jardinero que le dice simplemente «¡María!». Al oír su nombre, ella entiende y se vuelve «y le dice en hebreo *Rabboni!* (que significa maestro). Jesús le dice: no me toques más, que todavía no he subido al Padre. Vete a donde mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. Vino María Magdalena y anunció a los discípulos: he visto al Señor y me ha dicho estas cosas» (Jn 20,16-18). María quiere quedarse con Jesús, como si el tiempo se hubiera cumplido y parado por siempre. Ya no existe para ella más gozo ni misterio que amar a Jesús abrazando en el huerto sus pies de amigo y Señor resucitado. Pero Jesús quiere que ella realice más tareas. Por eso, el encuentro se vuelve principio de un nuevo servicio. De esa forma María, la vidente tempranera de la pascua viene a convertirse en primera de todos los apóstoles. Ha encontrado a Jesús en el huerto de la pascua. Ha tocado sus pies, ha sentido la fuerza de su vida. Pero, sobre todo, ha escuchado su palabra, siendo así la primera persona que acoge la palabra del resucitado, para responder y realizar su obra. De esa forma aparece como el primer apóstol de la Iglesia. Ella deja el sepulcro, el encuentro inmediato con Jesús, y va a decir a los apóstoles aquello que ha visto y vivido.

(3) *La tradición posterior* se ha dividido en torno a María Magdalena. La línea más oficial ha destacado los aspectos devocionales, privados y penitenciales de su figura, que ha quedado marginada en la vida pública de la Iglesia, en contra del testimonio de Jn 20,1-18 y de Mc 16,9 (donde se dice que ella fue la primera que vio a Jesús resucitado). Así lo muestran 1 Cor 15,3-9, donde Pablo no cita la aparición de Jesús a María, y el conjunto del libro de los Hechos que no cuenta la historia de las mujeres en la Iglesia primitiva (a pesar de citarlas en Hch 1,13-14). Dentro de la Iglesia, las mujeres como Magdalena han venido a presentarse como signo público de penitencia. Pero otra tradición, atestigüada por algunos apócrifos, ha presentado a María Magdalena como signo de una Iglesia donde las mujeres han ejercido las tareas fundamentales de predicación y presidencia de comunidades, que han venido a estar básicamente definidas por la presencia femenina, rompiendo así la división de espacios que marcaba la tradición romano-helenista (los varones en la vida pública, las mujeres en casa). En un momento dado, la Iglesia ha creído que eso implicaba un peligro para el buen orden comunitario. Por eso ha querido relegar (y ha relegado a las mujeres) al plano privado de la obediencia y de la escucha de la palabra (así lo indican las cartas pastorales: 1 Tim, Tito). Pero en el fondo de ese intento puede descubrirse la importancia que ha tenido María Magdalena, tal como lo atestigüa Celso y lo recuerdan diversos textos gnósticos donde María Magdalena aparece como figura dirigente dentro de la Iglesia, al lado (y a veces en contra) de Pedro. La relectura de la figura y función de María Magdalena en el nacimiento del cristianismo constituye uno de los temas y tareas más importantes de la exégesis bíblica en los próximos decenios.

(4) *Reflexión sobre la Magdalena. Experiencia pascual, experiencia de mujeres.* Ellas habían acompañado a Jesús durante su ministerio y siguieron con él (cerca de él) hasta la cruz, queriendo seguirle después, al otro lado de la muerte, pero al modo antiguo, es decir, ungiendo su cuerpo para enterrarlo con honor, guardando su luto y venerando su memoria en un sepulcro\*.



Sin embargo, ellas no pudieron cumplir los ritos funerarios, porque los soldados (o unos delegados de los sacerdotes) habían arrojado el cadáver en una fosa común de ajusticiados. Pues bien, por providencia cristiana, lo que en un plano era un fracaso (no pudieron obtener el cuerpo y celebrar el rito de unción y llanto fúnebre: un entierro sagrado) se transformó, por la misma dinámica del evangelio, en certeza superior de Vida y Presencia mesiánica. Ciertamente, fue su amor el que descubrió que Jesús estaba vivo; pero, al mismo tiempo, en un nivel más hondo, ellas supieron que era el mismo Dios quien les llevaba a descubrir a Jesús resucitado. Por caminos en principio diferentes al de Pedro y los Doce, las mujeres supieron que Jesús estaba vivo, es decir, resucitado, en ellas y con ellas, ofreciéndoles de nuevo, ahora, de un modo más profundo, el don y tarea de su Reino. Es muy probable que ellas iniciaran caminos de experiencia y creación pascual (Iglesia) que la tradición patriarcal posterior ha velado.

(5) *La Iglesia, creación de una mujer histórica.* A mediados del siglo II d.C., Celso, filósofo pagano, escribe un libro donde define al cristianismo como creación de un grupo de mujeres históricas: «Pero debemos examinar la cuestión de si alguien que realmente había muerto ha resucitado alguna vez con el mismo cuerpo... Pues bien, ¿quién fue el que vio eso? Una mujer histórica, como tú dices, o quizá algunas otras que habían sido embaucadas por la misma brujería, o que lo soñaron, hallándose en un estado peculiar de mente o que, motivadas por su mismo deseo, tuvieron una alucinación fundada en alguna impresión equivocada (una experiencia que ha sucedido a miles de personas); pero es todavía más probable que ellas quisieran impresionar a otros contándoles una fábula fantástica, de tal manera que a través de esta historia, propia de animales sin razonamiento, ellas tuvieran una oportunidad de impresionar a otros mendigos». Celso critica a los cristianos desde una perspectiva social y religiosa, y lo hace destacando y condenando la función que las mujeres (especialmente Magdalena) ejercieron en la vida de Jesús y en el comienzo de la Iglesia. Los círculos cristianos mantuvieron por un tiempo la memoria de

María Magdalena, a quien tomaron no sólo como seguidora y amiga de Jesús, sino como fundadora de la Iglesia (cf. Mc 16,1-11; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11; Jn 20,1-18 y varios escritos gnósticos del siglo II y III). Pues bien, cuando condena a María Magdalena, llamándola histórica, Celso rechaza igualmente a las mujeres que seguían realizando una función importante en el siglo II, liderando comunidades y presidiendo asambleas, con funciones que después se harán exclusivas de obispos o presbíteros varones.

(6) *María Magdalena, Iglesia de mujeres.* Celso y otros muchos pensadores romanos y/o helenistas del siglo II condenaron el carácter «femenino» de la Iglesia, pues pensaban que ella mezclaba dos planos que debían hallarse separados: el oficial, dirigido por sacerdotes y varones, que forman la estructura dominante de la sociedad; el privado, propio de la casa, donde han de estar las mujeres. A su juicio, el cristianismo negaba la distinción de esos niveles, destruyendo así la estructura jerárquica de la sociedad y del Imperio. Ciertamente, desde mediados del siglo II, la administración oficial de la Iglesia (impulsada ya por las *cartas pastorales*, atribuidas a Pablo: 1 y 2 Tim, Tit) tiende a ratificar la estructura patriarcal del entorno, siguiendo modelos helenistas. Pero gran parte del *poder real* de las iglesias (y a veces la misma autoridad oficial) se hallaba en manos de mujeres, de tal forma que Celso y otros pensaron que el cristianismo era una religión femenina. Esas comunidades dirigidas por mujeres asumen y desarrollan algunos de los elementos básicos del mensaje de Jesús, quien, al situarse ante las mujeres de su tiempo, criticando tradiciones que parecían inmutables por hallarse avaladas por Moisés (cf. Mc 10,1-12), había dicho que al principio no fue así. Ciertamente, los Doce habían sido varones, como los doce Patriarcas de Israel, en su misión israelita, pero en el conjunto del movimiento de Jesús y de la Iglesia primitiva hay otras líneas de autoridad y testimonio en las que no se distinguen las funciones de varones y mujeres (cf. Gal 3,28).

(7) *Recuperar a las mujeres al comienzo de la Iglesia.* Ciertamente, el relato de las apariciones de Pablo (1 Cor 15), escrito desde una perspectiva masculina, no recoge la presencia de las

mujeres. De un modo convergente, para potenciar el evangelio en la sociedad grecorromana (con religión oficial masculina), Lucas contará la historia del primer cristianismo a partir de los varones (en Hechos) y las cartas pastorales (1-2 Tim, Tit) intentarán imponer la estructura masculina en la autoridad cristiana. Pero en principio la Iglesia no fue así. Las mujeres de la pascua no dependían de Pedro y de los Doce, ni recibieron su autoridad o mensaje a través de unos varones, sino que eran cristianas autónomas y creadoras de comunidad, de manera que, según Celso y otros, la Iglesia pudo presentarse como lugar peligroso, pues negaba la distinción de poder entre los sexos. Al principio no había dominio de Pedro sobre las mujeres, sino caminos convergentes y fraternos, de varones y mujeres que compartían una misma experiencia y tarea, superando el modelo social de un mundo que daba a los hombres el poder en la ciudad y encerraba a las mujeres en la casa. Ciertamente, las mujeres de la pascua deben compartir su experiencia con Pedro y los otros discípulos (cf. Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20) y parece que lo han hecho (a pesar de la divergencia entre los diversos textos), pero no para someterse a Pedro y quedar subordinadas, sino para ofrecer un testimonio de Jesús, que se comunica y expresa de formas distintas y complementarias por varones y mujeres. En esa línea el origen múltiple del mensaje pascual (mirado desde varones y mujeres) constituye un dato irrenunciable de la Iglesia, aunque algunas comunidades posteriores lo hayan silenciado, impidiendo que las mujeres accedan a los ministerios. Las mujeres del principio descubrieron y expandieron (cultivaron) una forma de presencia pascual que pudo servir para superar el riesgo apocalíptico de aquellos cristianos que tendían a esperar pasivamente la vuelta de Jesús. Ellas supieron que lo esencial era amar como él había amado, retomando su experiencia mesiánica, a partir de los excluidos y crucificados de la sociedad. Así ofrecieron una contribución esencial al movimiento cristiano. Pero más que el influjo de unas mujeres aisladas importa el hecho de que las iglesias primitivas fueron lugares de convivencia abierta (escandalosa, según muchos), comunidades que superaban la

división de jerarquías y funciones del entorno pagano (el hombre en público, la mujer en casa), abriendo así un camino que después ha sido en gran parte ignorado por la institución masculina de la Gran Iglesia. Una visión novelada moderna, que hace a Magdalena esposa de Jesús y madre de sus hijos, carece de todo fundamento.

Cf. E. BAUTISTA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1993; C. BERNABÉ, *María Magdalena*, Verbo Divino, Estella 1994; M. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Verbo Divino, Estella 2004; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Mineápolis 1994; J. SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena*, Verbo Divino, Estella 2007; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de Ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; K. JO TORJESSEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997; X. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Presencia Teológica 98, Sal Terrae, Santander 1999; B. WITHERINGTON III, *Women in the ministry of Jesus*, Cambridge University Press 1984; *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press 1988.

## MARTA Y MARÍA

(Lc 10,38-42). Este pasaje se ha entendido tradicionalmente como fundamento de la superioridad de la vida contemplativa (María) sobre la vida activa (Marta), en sentido helenista o cristiano. «Mientras iban ellos de camino, Jesús entró en cierta aldea; y una mujer llamada Marta le recibió. Y ella tenía una hermana que se llamaba María, que sentada a los pies del Señor escuchaba su palabra. Marta, en cambio, estaba afanada (distraída) con mucho servicio; y acercándose [a él, le] dijo: Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el servicio? Dile, pues, que me ayude. Respondiendo el Señor, le dijo: Marta, Marta, te preocupas y estás perturbada por muchas cosas; una [sola] cosa es necesaria; en efecto, María ha escogido la parte buena, la cual no le será quitada» (Lc 10,38-42). La interpretación tradicional se ha situado en la línea de una visión arquetípica que propusieron ya algunos devotos judíos (como Filón\* en su *Vida contemplativa*) y muchos pensadores griegos antiguos, lo mismo que algunos «virtuosos» de la religión de Oriente (hindúes, budistas, taoístas...),

que distinguían dos tipos de vida: una activa (que sería propia de Marta) y otra contemplativa (que sería propia de María). Todos ellos daban prioridad a la vida contemplativa, vinculada al ocio interior y al cultivo de los valores espirituales, separados del trabajo material y de las ocupaciones externas. Este pasaje repetiría, por tanto, un esquema dualista de la vida, identificando la contemplación con la escucha de la palabra del Señor. Desde esa perspectiva, docenas de generaciones de monjes y contemplativos cristianos se han sentido identificados con María, dejando los afanes de Marta para los miembros menos perfectos de la Iglesia. Pero esa interpretación venerable choca con algunas dificultades, como indicaremos.

(1) *Jesús y las dos hermanas*. Jesús aparece como huésped, recibido en una casa. La tradición evangélica (cf. Mc 6,6-13 par), reelaborada por Lc (9,1-6; 10,1-11), sabe que la misión cristiana está vinculada a las casas de aquellos que acogen a Jesús o a sus mensajeros. Las dos hermanas representarían dos maneras de acogida buena de Jesús y de sus seguidores, aunque una (María, la escucha) sería superior a otra (Marta, el servicio). En su mismo enfrentamiento, estas dos hermanas expresarían las dos actitudes principales de la humanidad: vida activa y contemplativa, trabajo servil y liberal... Jesús, Maestro interior, Mesías de la Palabra, estaría en la línea de un judaísmo místico, que ha destacado la necesidad de escuchar y cumplir la Ley (aquí expresada en la palabra de Jesús). Estos elementos pueden hallarse en el fondo del texto, pero no agotan su contenido judío ni cristiano. Para los auténticos judíos, la ley no ha sido objeto de contemplación mística, sino de cumplimiento activo. Tampoco Jesús ha sido Maestro de una doctrina espiritual, sino profeta de una justicia gratificante, que se expresa en el amor a los pobres. Además, en el fondo del texto hay otro dato muy significativo: Marta y María no son dos mujeres en abstracto, sino dos personas que representan las tareas de la Iglesia.

(2) *Dos hermanas, servidoras de la Iglesia*. De un modo normal solemos pensar que Marta realiza trabajos de tipo doméstico más bajo (limpiar la habitación del huésped, preparar la comida, servir la mesa), mientras María

estaría liberada para el ocio interior de la oración. Marta sería una criada, María una señora. Pues bien, una vez que llegamos aquí, descubrimos que esa interpretación no sirve: ni Marta hace sólo trabajos de criada, ni María escucha sólo a Jesús para ser una señora ociosa. Ambas son hermanas, dirigentes de una iglesia, es decir, de una comunidad doméstica que acoge a Jesús acogiendo a los cristianos y a los necesitados. En el Nuevo Testamento, y de un modo especial lo sabe Lucas, la palabra *servir* (*diakonein*), que se aplica a Marta, significa también, y sobre todo, realizar una tarea ministerial en nombre y por encargo de la comunidad, como muestra el texto de la disputa sobre la grandeza dentro de la Iglesia (Lc 22,24-30). Los discípulos quieren ser más grandes mandando sobre los demás; en contra de eso, Jesús se hace el menor, el servidor de todos, auténtica Marta (si ese nombre vale). Desde esa base, toda división entre mujeres servidoras y mujeres (u hombres) jerarcas, entre martas trabajadoras y marías contemplativas resulta contraria al Evangelio. En la misma línea de nuestro pasaje se sitúa el texto sobre los «diáconos» helenistas, que aparecen como servidores de la mesa (en la línea de Marta), viniendo a presentarse, al mismo tiempo, y precisamente por su servicio, como ministros del Evangelio: ellos extienden el mensaje de Jesús a los gentiles (Hch 6,1-7). Paradójicamente, los iniciadores de la misión universal cristiana han sido estos siete servidores (que se parecen más a Marta), no los Doce apóstoles-predicadores de Jerusalén (que se parecen más a María). Eso significa que las figuras de las dos hermanas se han cruzado. Por otra parte, María puede ser hermana de sangre de Marta, pero más probablemente es hermana creyente (cf. Mc 3,31-35), sentada a los pies del Señor (Lc 10,39), escuchando su palabra. No estudia la Ley, como los aspirantes al rabinato judío, pero escucha la Palabra, de manera que puede presentarse como maestra sabia dentro de la Iglesia. El judaísmo de aquel tiempo no dejaba que las mujeres estudiaran oficialmente la Ley; la Iglesia posterior dirá que ellas guarden silencio en la comunidad (cf. 1 Tim 2,11-12 y glosa de 1 Cor 14,34-35). Pues bien, a diferencia de Marta, que es signo del servi-

cio ministerial, María aparece aquí como persona que escucha y que, por tanto, puede proclamar la Palabra. Marta ha recibido a Jesús (en su aldea y/o casa), actuando como «presidente» de la comunidad, pero María, su hermana, es quien mejor le atiende y entiende, escuchando su palabra. Marta, afanada por el mucho servicio, se queja ante el Señor, acusando a su hermana, porque la ha dejado sola. Es evidente que en un sentido tiene razón, pues María abandona el servicio (de la casa-iglesia), para sentarse a los pies de Jesús y escucharle. Pero en otro sentido más hondo tiene razón María, que escucha a Jesús como mujer (como persona), pero no para quedarse en la pura contemplación espiritualista, sino para realizar de un modo más hondo las tareas de la Iglesia.

(3) *La diaconía o servicio de Marta.* Sin dejar de ser un trabajo doméstico (¡la iglesia es casa!), la diaconía de Marta es ante todo un ministerio eclesial, pues la verdadera autoridad de la Iglesia es el servicio mutuo, como sabe todo el Nuevo Testamento (cf. Mc 10,45; Mt 20,25; 23,11). Desde ahí, tomando como base la actividad de las mujeres a las que aluden Lc 8,1-3 y Mc 15,40-41, debemos recordar que Jesús iba acompañado de mujeres-servidoras. Por eso, la mucha diaconía que distrae a Marta puede aludir a trabajos de organización doméstica (comida, limpieza), pero alude también, y sobre todo, a las tareas de la misión eclesial (predicación y administración). Ni Marta es pura criada de varones, ni María pura contemplativa separada del mundo, en el sentido posterior, sino que representan dos rasgos propios de la humanidad (y de la Iglesia en su conjunto), no sólo de las mujeres: el trabajo y el amor, el servicio y la escucha de la palabra, la acción y la oración. Marta y María son hermanas, pero más en línea eclesial que carnal (cf. Lc 8,19-21; cf. Hch 1,15; 11,29; 15,3...): son diaconisas que realizan su ministerio para bien de la comunidad cristiana que recibe a Jesús (a sus delegados). Desde esa base tenemos que añadir que no hay oposición entre servicio externo (acción) y escucha interna (contemplación). Más aún, en contra de una tendencia «normal» que relega a las mujeres al «servicio servil» (propio de Marta), el texto ha querido poner de relieve la capaci-

dad que ellas tienen como mujeres para realizar un «servicio integral», fundado en la escucha y comprensión de la palabra. Sólo desde ahí se entiende la superioridad de la escucha de la mujer (María), dentro de un contexto donde ambas (Marta y María) han de ser y son activas.

(4) *Dos mujeres, una Iglesia.* Entendida así, la escena de Marta y María recoge los motivos básicos del tema de Hch 6,1-7, pero con una diferencia: los representantes de la Iglesia son ahora dos mujeres, que ocupan el lugar estructural de los Siete (representados por Marta) y de los Doce (representados por María). De esta forma, Lucas ha vuelto a evocar el tema de los ministerios eclesiales, pero desde la perspectiva de dos mujeres, que son signo de la vida de la Iglesia, apareciendo como representantes del conjunto de la comunidad. En Hch 6 recibe preferencia el ministerio de los helenistas (servicio de las mesas y las viudas), pero sin negar el valor del ministerio de los Doce (oración y predicación). Por el contrario, en Lc 10,38-42 recibe preferencia el ministerio de la escucha de la palabra (María), pero sin que se rechace el ministerio más activo de la diaconía (Marta). Jesús ratifica de forma paradójica el valor del gesto de María: «Una sola cosa es necesaria, María ha escogido la mejor parte». Con eso no rechaza ni condena a Marta (no la expulsa de su ministerio), pero le recuerda el riesgo de dispersión en que se encuentra: su afán por el servicio (organización eclesial y perfección externa de las obras) puede separarle de la raíz de la Palabra, de la fuente del Señor, del amor del corazón. De esa manera, Jesús pone de relieve el riesgo de unas obras que, al desligarse de la raíz del Evangelio, pueden convertirse en nuevo legalismo. María, en cambio, sabe que sólo una cosa es necesaria: escuchar y seguir a Jesús y buscar el Reino (cf. Lc 12,31 y 18,22; Mt 6,33), aunque tiene que saber que esa única cosa necesaria (que equivale a la fe paulina) no puede entenderse en un nivel de pura contemplación, sino de acogida total de Jesús, abierta al servicio de los demás (es decir, a las obras del amor). En ese sentido se añade que María ha escogido la mejor parte... (Lc 10,42). No está condenada como mujer al servicio que le imponen los varones,

no es una esclava del sistema patriarcal o del lugar que ocupa en la casa. Ha hecho una opción, ha escogido, de una forma personal, y así se ha vinculado con Jesús, a través de la palabra. Hay servicios «serviles» que se pueden imponer. La palabra, en cambio, no se impone, sino que ella abre un espacio de libertad y de acción. Jesús respeta la elección de María y ratifica su gesto de escucha: de esa forma la valora. Frente a la mujer sierva, que podría terminar cerrada en unas obras de servicio, impuestas desde fuera, Jesús ha destacado el valor de la mujer-persona que es capaz de dejarse transformar por la Palabra. Marta y María simbolizan y encarnan así todas las tareas de la Iglesia como casa donde se acoge y escucha la palabra, acogiendo y sirviendo a los huéspedes. Es evidente que no pueden separarse.

Cf. J. BRUSCHECK, *Die Maria-Marta-Erzählung. Eine redaktions-kritische Untersuchung zu Lk 10,38-53, BBB, 64*, Bonn 1986; I. M. FORNARI, *La escucha del huésped (Lc 10,38-42)*, Verbo Divino, Estella 1995; B. PRETE, «Il logion de Gesù: "Una cosa sola é necessaria" (Lc 10,42)», *XXII Sett. Bib. Italiana*, Brescia 1973, 149-175; E. SCHÜSSLER FIORENZA, «La práctica de la interpretación», en *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996, 78-106; A. SOLIGNAC y L. DONNAT, «Marthe et Marie (Lc 10,38-42)», *DicSpir* 10 (1980) 664-673.

## MARTA

### Primera confesión de fe cristiana

(Jn 11,1-45) (↗ *Magdalena, Marta y María, resurrección*). La tradición lucana (Lc 10,38-40) conoce a dos hermanas que, en gesto de amistad y servicio, reciben a Jesús, como ha señalado el tema anterior (Marta\* y María). El evangelio de Juan conserva el recuerdo de Marta la trabajadora, que sirve en el banquete que ofrecen a Jesús en Betania, mientras Lázaro (tercer hermano) se sienta a comer y María queda libre para realizar su gesto profético de amor y servicio, ungiendo a Jesús para la muerte (Jn 12,1-8).

(1) *Las funciones de Marta*. El evangelio de Juan ha introducido otra escena (sobre la muerte y resurrección de Lázaro\*) en la que Marta tiene una función propia, iniciando un diálogo con Jesús en el que pueden distinguirse tres momentos. (a) *Reconoce el poder de Jesús*, diciéndole: «Señor, si hubieras estado aquí no hubiera muerto

mi hermano; pero aún ahora sé que Dios te concederá todo lo que le pidieres» (Jn 11,21-22). Ella entiende a Jesús como alguien que hace milagros: cura a los enfermos y resucita a los muertos. (b) *Fe judía*. Jesús responde a Marta diciéndole que su hermano resucitará y ella lo ratifica, pero desde la perspectiva tradicional del judaísmo: «Resucitará en la resurrección del último día» (Jn 11,23-24). Ésta es la fe básica de los judíos (por lo menos de los fariseos), tal como recuerda Pablo, presentando a Abrahán como padre y modelo de fe «porque creyó en el Dios que vivifica a los muertos y que llama al ser a las cosas que no existen» (Rom 4,17). (c) *Fe cristiana*. Pero a Jesús no le basta la respuesta judía que le empieza ofreciendo Marta, y así, ante la tumba de Lázaro, el amigo y hermano muerto, él revela a Marta su misterio: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11,26). Ésta es la fe cristiana (cf. Rom 4,24), expresada de forma cristológica. Lo que define el Evangelio no es una pura esperanza (¡habrá resurrección final para los justos!), sino la unión de los creyentes con el Cristo ya resucitado.

(2) *La fe de Marta*. La escena nos sitúa así en un lugar fronterizo, en la ruptura de nivel donde, superando la fe común de la escatología judía (apoyada en la resurrección futura de los muertos), emerge la fe específicamente cristiana: Jesús mismo es la resurrección ya realizada, el culmen de la historia, la revelación de Dios. Éste es un misterio que Jesús proclama ante la tumba del amigo muerto y que Marta ratifica, proclamando así la primera confesión de fe específicamente cristiana del Evangelio. Jesús le ha preguntado, en fórmula expresa: «¿Crees esto?», ella ha respondido: «Sí, Señor; yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo» (Jn 11,27). Al contestar así, Marta aparece como la primera cristiana verdadera: reconoce a Jesús como el Cristo, Vida de Dios que está presente sobre el mundo. Ciertamente, ella sigue siendo servidora de los otros, como indica el texto posterior (Jn 12,2). Pero, desde el fondo de ese servicio, ella aparece como la primera en expresar y expandir la fe completa. Por eso, Juan no la

tiene que presentar ya en los relatos de la pascua: ella no corre hacia la tumba vacía (como hará la Magdalena), ni busca al cadáver del Señor en el jardín de la muerte como ella (cf. Jn 20,1.11-18). Ha confesado su fe en Jesús que es vida de los hombres y su confesión permanece como tipo y modelo de fe para todos los creyentes. La resurrección de Lázaro su hermano, que vendrá después de su confesión, servirá como signo para confirmar la fe más honda y duradera de Marta en el Jesús, que es la resurrección y la vida, en el principio de la Iglesia.

Cf. M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.

## MARTIRIO

El tema del martirio, es decir, del servicio y testimonio hasta la muerte, está en el fondo del judaísmo y del cristianismo. El martirio es la expresión del valor trascendente de la vida que puede entregarse al servicio de Dios y de su obra, en gratuidad, en camino de salvación.

(1) *Macabeos*. 1 Mac ha destacado la importancia de la entrega militar hasta la muerte, es decir, el martirio de los soldados que luchan a favor del yahvismo. Por el contrario, 2 Mac ha insistido en la importancia de los mártires no violentos. Ciertamente sigue valorando el alzamiento militar de soldados, que culmina en la purificación del templo (2 Mac 10), pero lo deja en un segundo plano. Lo que de verdad decide el futuro de Israel es la fidelidad de los que han muerto por mantener la Ley, como lo muestra la historia de los siete hermanos y su madre, que dicen al verdugo: «Tú, malvado, nos arrancas la vida presente. Pero, cuando hayamos muerto por la Ley, el Rey del Universo nos resucitará para una vida eterna» (2 Mac 7,9). «Vale la pena morir a manos de los hombres cuando se espera que Dios mismo nos resucitará. Tú, en cambio, no resucitarás para la vida» (2 Mac 7,14). Conservar la vida en contra de la Ley significa perderla; perder la vida por la Ley es ganarla (cf. 2 Mac 7,22-23). Para 1 Mac, el martirio en la guerra es fermento de victoria política; para 2 Mac, en cambio, el martirio sin guerra ni revancha en este mundo es principio y promesa de resurrección,

en un mundo distinto, donde ya no habrá violencia.

(2) *Martirio cristiano*. El Nuevo Testamento presenta a Jesús como testigo fiel, mártir verdadero: «Aquel que mantuvo el buen testimonio ante Poncio Pilato» (cf. 1 Tim 6,13). Jesús no muere para conseguir la victoria política (como en 1 Mac), pero tampoco para asegurar un tipo de resurrección o inmortalidad en el más allá (como en 2 Mac), sino por fidelidad al Reino, es decir, a la vida de Dios, en gratuidad total, en perdón a los enemigos. Jesús es testigo de Dios (*martys* o mártir: Ap 1,5), porque ha revelado con su palabra y con su vida el misterio de ese Dios. Lógicamente, unidos a Jesús, todos los cristianos han de ser testigos-mártires de Dios y del Evangelio: «El que pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará» (Mc 8,35). Por fidelidad a la palabra de Jesús sufre destierro el profeta Juan (cf. Ap 1,2,9; 22,18-19); por fidelidad a esa palabra han de estar dispuestos todos los cristianos al cautiverio o a la muerte (13,10). Los testigos privilegiados de Jesús son los mártires, aquellos que han hablado en su nombre (Ap 11,3), sufriendo o muriendo por ello (Ap 2,3; 6,9; 17,6; 19,10; 20,4).

## MATEO 1. Evangelio

(↗ *evangelios, genealogía, anunciación, concepción por el Espíritu, Pedro*). Apóstol de Jesús (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15), a quien Mt 9,9 parece identificar con Leví, el publicano de Mc 2,14-15. La tradición de la Iglesia le ha tomado como autor del primer evangelio, que lleva su nombre. Pero los títulos actuales de los evangelios son tardíos, de manera que, según la costumbre antigua, el verdadero título del evangelio que lleva hoy el nombre de Mateo son sus primeras palabras: «Libro de la genealogía (o las generaciones) de Jesús, el Cristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Este título evoca los orígenes del pueblo de Israel (y del conjunto de la humanidad), que el Antiguo Testamento expone trazando las genealogías\* de sus personajes principales (cf. Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; etc.). Mateo ha querido situar a Jesús en la línea de la genealogía y las promesas de Abrahán y David, de manera que, estrictamente hablando, no ha escrito un evangelio, a la manera de Mc,

sino un libro de la historia de Jesús, a quien concibe como cumplimiento de la promesa israelita. Asume para ello dos motivos o fuentes principales: la historia mesiánica del Cristo, tal como ya ha sido presentada por Mc; y la tradición de las palabras (*logia*) de Jesús tal como se hallaban contenidas en el llamado documento Q. Éstos son sus rasgos principales.

(1) *El origen del evangelio*. Mateo proviene de una comunidad judeocristiana que ha querido reinterpretar el evangelio de la vida y muerte de Jesús en los moldes de la ley israelita. Conserva así elementos de la vida de las comunidades galileas y, de un modo especial, de la iglesia de Jerusalén. Pero, a través de un proceso doloroso (y luminoso), la comunidad de Mateo ha descubierto que el mensaje de Jesús, sin perder su base judía, debe abrirse a todos los pueblos, partiendo para ello de los mismos elementos básicos del mensaje de Jesús: gratuidad, amor al enemigo... El garante de ese cambio y de esa interpretación universal del mensaje de Jesús ha sido para Mateo Pedro\*, el primero de los Doce (cf. Mt 16,16-20). Guiados por el magisterio de Pedro, los cristianos de la iglesia de Mateo (¿en Antioquía?) han terminado elaborando y aceptando una visión universal de Jesús, que conserva muchos elementos judíos y que los actualiza, en línea de fidelidad ética, abriéndolos a todos los pueblos. La redacción del evangelio puede fijarse entre el 70 y el 80 d.C., una vez que han muerto los grandes líderes de la iglesia antigua (Pedro, Santiago, Pablo), en el momento en que resulta necesario fijar por escrito, de un modo normativo, los aspectos distintivos del camino de Jesús.

(2) *Elementos básicos*. Mateo ha querido recoger y superar por dentro, en la línea del Sermón de la Montaña, algunas tradiciones judeocristianas antiguas, vinculadas a la iglesia de Jerusalén (quizá a Santiago) y reelaboradas desde la memoria de Pedro. Por eso plantea de nuevo el tema de la Ley, que Mc parecía haber resuelto y superado desde una perspectiva paulina, dejándola a un lado. Mt no ha querido dejar a un lado la Ley, sino reinterpretarla desde el mensaje de la vida y muerte de Jesús. Esto le ha permitido destacar aspectos eclesiales que Mc (y por supuesto Pablo) habían dejado en penumbra.

Desde ahí ha querido recrear la vida de Jesús, insertando en la narración de Mc elementos propios de la tradición de Q, con pasajes más particularistas (en línea judía) y otros más universalistas, dejando que el mismo despliegue del evangelio, que responde a la historia de su iglesia, vaya resolviendo las tensiones, de un modo más práctico que teórico. En el fondo de su texto va expresándose una Iglesia conflictiva y rica, en la que se han enfrentado *nomistas* (defensores de la ley) y *antinomistas* (partidarios de su abrogación). Como resultado de ese enfrentamiento, los seguidores de Jesús, que se habían mantenido dentro de las sinagogas (como movimiento intrajudío), han empezado a distanciarse definitivamente del judaísmo nacional, abriendo su comunidad a las naciones. Ha sido un proceso doloroso y Mt quiere interpretarlo y avalarlo fielmente, partiendo de las tradiciones de Mc y Q y de su propia experiencia de Jesús, reuniendo textos de diversos momentos y tendencias, para mostrar que la iglesia ha de ser fiel a la Ley y a las instituciones bíblicas (es auténtico Israel), siendo, al mismo tiempo, portadora de la libertad universal del Evangelio.

(3) *Influjo de Marcos y de Q*. Para interpretar así la historia y mensaje de Jesús, Mateo ha reescrito el evangelio de Marcos, recogiendo y reelaborando prácticamente todo su material: conserva su mismo despliegue narrativo (mensaje en Galilea y ascenso a Jerusalén), insiste en la entrega de la vida, valora la cruz como revelación de Dios; mira a Jesús como maestro y terapeuta y pone de relieve su amor hacia los pobres y excluidos de la ley, con lo que ello implica de universalidad. Finalmente, Mateo divide su obra en las dos partes básicas de Marcos: origen y mensaje en Galilea (1,1-16,20) y camino de entrega pascual con retorno a Galilea (16,21-28,20). Partiendo de ese fondo de Mc y reelaborando las tradiciones del Q, Mt ha introducido una serie de innovaciones de gran valor cristológico. De esa manera ha recreado el mensaje y vida de Jesús dentro de una comunidad judeocristiana que quiere ser fiel a sus raíces israelitas, aceptando y destacando, sin embargo, la novedad mesiánica, universal del Cristo. Eso le permite asumir gran parte de los dichos de Jesús, que suelen atribuirse a Q, cumpliendo con ello dos objetivos:

por un lado conserva y transmite ese material, que la Iglesia atribuye al Jesús histórico y/o al Cristo pascual; por otro, al insertar esos dichos dentro de la trama narrativa de Mc, Mt los interpreta en clave cristológica, como despliegue del propio mesianismo de Jesús. Los dichos que provienen de Q no aparecen ya como palabra independiente, válida por siempre, sino como expresión profunda de la vida de Jesús, de manera que se encuentran básicamente incluidos en *cinco grandes* sermones donde, conforme a las técnicas literarias de su tiempo, Jesús va expresando el sentido más hondo de su vida y mensaje. Esos cinco sermones (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25), con sus correspondientes partes narrativas que les sirven de encuadre, pueden entenderse, desde la perspectiva de Mt 5,1 (subida de Jesús a la montaña) y de Mt 5,21-48 (antítesis), como una nueva versión de la ley del Pentateuco. De esa manera, Jesús viene a presentarse como el Moisés verdadero, que descubre la voluntad de Dios y la expresa para siempre: no ha venido a destruir la Ley, sino a cumplirla y culminarla de una forma radical (cf. Mt 5,17-20). Más aún, siendo auténtico Moisés, Jesús se muestra en las antítesis por encima de Moisés, como presencia del mismo Dios que revela sus misterios.

(4) *Mateo, evangelio de universalidad y gratuidad.* El evangelio de Mateo es el resultado de un proceso de reinterpretación del mensaje de Jesús que, partiendo de la ley judía, desemboca en una apertura universal (ratificada en Mt 28,16-20). Esa universalidad implica una transformación de la ley nacional judía, en línea de gratuidad, de amor al enemigo y de superación de un tipo de juicio o talión por el que cada uno recibe según sus obras (cf. Mt 5,21-26.38-48; 7,1-6). El judaísmo normal concebía la Ley como expresión de un Dios que sanciona, controla y divide a los hombres. Pues bien, en contra de eso, Jesús ha revelado la verdad de Dios como gracia, abierta a todos los hombres. De esta forma ha destacado Mt algo que estaba en el fondo de Mc, pero que sólo llega a explicitarse plenamente ahora: el poder supremo de la gratuidad entendida como revelación de Dios. Significativamente, Mc se hallaba más liberado respecto de la ley judía, de manera que en algún sentido ofrecía una cristología más mesiánica, más abierta y universal,

sin sentirse obligado a reelaborar la ley judía. Mt, en cambio, ha incluido elementos que parecen de tipo *regresivo*, pues vuelve a confirmar la validez de la ley judía (5,17-20), comenzando por cerrar la misión cristiana en los límites del pueblo israelita (10,5-15) y ratificando una serie de normas o costumbres judías que parecían superadas de raíz por Mc: el tributo al templo (17,24-27), las discusiones minuciosas sobre el diezmo y los diversos juramentos (23,13-21), etc. Pero, llegando hasta el final en esa línea, descubrimos que, desde el mismo fondo judío, Mt ha superado en Cristo el particularismo de su ley nacional, abriendo la misión cristiana a todas las naciones.

(5) *Tradiciones propias.* Mt utiliza además tradiciones y motivos propios, que le sirven para definir su propia perspectiva, dentro de una Iglesia que ya ha recorrido un largo camino de profundización cristiana, partiendo de posturas muy cerradas (de un cristianismo judaizante; cf. Mt 5,17-20; 10,5-6), hasta llegar a una visión universal y misionera de Jesús (cf. 28,16-20). Entre las tradiciones propias de Mt destaca la del nacimiento de Jesús, como Mesías de Israel, Dios con nosotros. Situado en una perspectiva pascual (en la línea de 1 Cor 15,1-11), Marcos no había tenido la necesidad de hablar del nacimiento de Jesús; así pasaba directamente de la promesa de Dios en Isafas al mensaje del Bautista y al bautismo de Jesús (cf. Mc 1,1-11). Mateo, en cambio, tiene que hablar del nacimiento, para mostrar el sentido de la genealogía israelita de Jesús. De esta forma, quizá sin pretenderlo, Mt se sitúa en la línea de aquella perspectiva que san Pablo ha recogido en Rom 1,2-3: el Evangelio trata del Hijo de Dios que ha nacido como descendiente de David según la carne y que ha sido constituido Hijo de Dios en poder por la resurrección de entre los muertos. Entre el nacimiento mesiánico de Jesús, como Dios con nosotros (Mt 1,20-23), y su constitución como señor universal por medio de la pascua (Mt 28,26-20), se extiende y se despliega a juicio de Mt todo el Evangelio.

Cf. P. BONNARD, *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976; W. D. DAVIES, y D. C. ALLISON JR., *Matthew I-III*, ICC, Clark, Edimburgo 1991ss; I. GOMÁ, *El evangelio según san Mateo I-II*, Facultad de Teología, Barcelona 1980; U. LUZ, *El evangelio*



según san Mateo I-IV, Sígueme, Salamanca 2001-2005; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*, Sígueme, Salamanca 1984; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Actualidad Bíblica, Fax, Madrid 1974.

## MATEO 2. Jesús Emmanuel

(↗ *Emmanuel, anunciación*). Uno de los elementos básicos del evangelio de Mateo es la presentación de Jesús como Emmanuel, Dios con nosotros, en perspectiva de pacto.

(1) *Mateo, evangelio del Emmanuel*. La visión del «Dios con nosotros» atraviesa todo el evangelio, desde Mt 1,18-20, donde Jesús recibe el nombre de Emmanuel, hasta 28,16-60, donde el mismo Jesús habla como Emmanuel y promete «yo estaré con vosotros hasta el final de los tiempos». Como introducción al evangelio presentamos aquí el primero de los textos: «Su madre María estaba desposada con José; y antes de que se unieran, se halló que ella había concebido del Espíritu Santo. José, su marido, como era justo y no quería difamarla, se propuso dejarla secretamente. Mientras él pensaba en esto, he aquí que un ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir a María, tu mujer, porque lo que ha sido engendrado en ella es del Espíritu Santo. Ella dará a luz un hijo; y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto aconteció para que se cumpliese lo que habló el Señor por medio del profeta, diciendo: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emmanuel, que traducido quiere decir: Dios con nosotros» (Mt 1,18-23). El texto y contexto de Isaías 7,14 ha servido a Mateo para interpretar el nacimiento de Jesús. En Is 7,14 el profeta hablaba al rey de una mujer encinta y del nacimiento del Emmanuel. En Mt 1,18-25 el ángel de Dios habla a José sobre María, su esposa, con la que aún no ha convivido, diciéndole que ella ha engendrado un hijo del Espíritu Santo, añadiendo que él debe acoger a la madre y al niño, a quien debe poner el nombre de Jesús (Mt 1,18-21). Sigue una nota en la que el mismo evangelista afirma que se cumplió así la profecía del Emmanuel (Mt 1,22-23). Después, el texto añade que José cumplió lo que le había pedido el ángel (1,24-25). María, la madre de

Jesús, aparece silenciosa, acogiendo en su seno (en su vida) el fruto del Espíritu, como ha dicho ya el narrador. Da la impresión de que el texto supone que hay cierta connaturalidad entre ella y el Espíritu Santo. El silencio de María no es por falta de palabras, sino porque ella acoge el misterio y lo expresa en un fondo de amor que está más allá de todas las palabras. La obra del Espíritu en María es un misterio apofático, que no puede decirse y de esa forma se realiza dentro de ella. Pero la acción de Dios en José necesita la palabra clarificadora del *ángelos kyriou*, del Ángel o Enviado del Señor, que le habla en sueños, penetrando con su luz en la noche de su duda y de su decisión anterior (abandonar a María). El Espíritu actúa por dentro; el Ángel habla desde fuera (como enviado y mediador), sin identificarse con José, a quien dirige su palabra. Significativamente, la palabra del Ángel a José está al servicio de la obra del Espíritu en María.

(2) *María, José, el Emmanuel*. En ese contexto se sitúan María y José. (a) *María* aporta la experiencia esperanzada de la vida, abierta al Espíritu de Dios. Por eso, ampliando el nivel israelita, ella simboliza la humanidad entera, como lo ha sentido y expresado pronto la fe de la Iglesia católica: ella está antes que todas las divisiones que han introducido en el mundo las naciones y las religiones; ella es simplemente mujer y madre y así puede ser signo de Dios, representante del conjunto de los pueblos. (b) *José* empieza siendo israelita, hijo de David, pero debe superar ese nivel. Por eso, el Ángel le pide que acoga a María, es decir, que se ponga al servicio del despliegue de la vida. El mismo Dios de Israel ha pedido a José que abandone su actitud de superioridad y se ponga al servicio de la Mujer que engendra y da a luz; que supere su Ley israelita, para abrirse de esa forma al servicio de la vida que se expande a todas las naciones. Quedan en segundo lugar todas las leyes sacrales del pueblo, las instituciones religiosas o sociales. La Palabra del Ángel de Dios pone a José ante el signo de María, una mujer que va a dar a luz. (c) *La Virgen y el Emmanuel*. El texto no cuenta ni supone ninguna virtud de María en el plano moral, sino que se limita a presentarla como *parthenos*, es decir, como virgen o, mejor dicho, como *doncella/joven*

que puede dar a luz, conforme al sentido original de la palabra hebrea de Is 7,14 (*almah*). El evangelio de Mateo supone que la profecía del Emmanuel se ha cumplido en el nacimiento de Jesús, engendrado de María y acogido por José, que le pone un nombre y le introduce así dentro de la historia israelita. Al llamarle Jesús, José impone al niño un título mesiánico, pues eso es lo que significa el término en hebreo: *Yehoshua*. *Yahvé Salva*.

(3) *El evangelio del Emmanuel*. El contenido y alcance de ese título se definirá a lo largo del evangelio y, de un modo especial, en las últimas palabras del Jesús pascual que ofrece su salvación a todos los pueblos, añadiendo que él mismo, como Emmanuel (Dios con nosotros), estará con los mensajeros del evangelio hasta la consumación de los tiempos (Mt 28,19-20). De esa manera, al identificar el sentido de Jesús (= Dios salva) con el de Emmanuel (= Dios está con nosotros), pasamos del *actuar/salvar* (Jesús) al de *estar presente* (Emmanuel). Antes de hacer nada, Jesús es presencia universal de Dios, abierta a todos los hombres. La Ley de Israel les divide y distingue conforme a su origen y a sus obras. El nacimiento de Dios en Jesús les unifica. De esa forma, siendo israelita (cumpliendo la palabra de Is 7,14), Jesús es presencia universal de Dios. De esa manera pasamos de la cristología de José (que acoge y da nombre al niño) a la cristología de la Iglesia, expresada por la cita de cumplimiento de Mt 1,22-23: el mismo autor del evangelio reflexiona, desde la base de la Escritura israelita, y resume todo lo anterior presentando a Jesús como Emmanuel y abriendo de esa forma un arco (o puente) que se cerrará al final del evangelio: sólo este Dios-con-nosotros podrá decir sobre el monte de la Pascua *Yo-estaré-con-vosotros* (con misioneros y pueblos humanos) hasta el final de los tiempos (28,16-29).

Cf. H. FRANKEMÖLLE, *Yahwebund und Kirche Christi*, NA 10, Münster 1974; J. P. MEIER, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, Crossroad, Nueva York 1991.

## MATRIMONIO

(↗ *mujer, varón, homosexualidad, adulterio*). En el principio de las relaciones humanas ha colocado la Biblia

la unión del hombre y la mujer (Gn 2,24: «Dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán una sola carne»). El signo esponsal del amor mutuo (sin necesidad de matrimonio expreso) recorre y define gran parte de la antropología bíblica, desde Gn 2-3 y Cantar de los Cantares hasta el Apocalipsis.

(1) *Visión general*. El Antiguo Testamento ha entendido el matrimonio a la luz de las costumbres y normas del antiguo Oriente. Ha permitido la poligamia, que aparece sobre todo en la historia de los patriarcas\* y reyes antiguos, aunque ya en tiempos de Jesús era poco practicada, y ha regulado el divorcio\* (Dt 24,1-2). La mujer es importante, sobre todo, como madre (*gebîra\**), pero el Cantar\* de los Cantares ha ofrecido uno de los testimonios supremos del amor monogámico como experiencia existencial y teológica, presentando a la mujer como valor en sí, al lado del varón, sin necesidad de verla como madre. Por otra parte, el testimonio de la historia original, tanto en Gn 1,27 («varón y mujer los creó...») como en Gn 2,24 («dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne»), se sitúa en la línea de la monogamia y la fidelidad matrimonial. Jesús ha situado e interpretado el matrimonio a la luz de esas palabras del Génesis, tomando como modelo la monogamia y prohibiendo el divorcio (Mt 10,6-9; 19,1-10 par). Lógicamente, siguiendo un proceso que es normal en todo el Nuevo Testamento, la Iglesia ha interpretado y valorado el matrimonio a la luz de la entrega de Jesús, como una concreción del mismo amor de Cristo. Pablo asume la visión monogámica de Jesús y la prohibición del divorcio (1 Cor 7,10).

(2) *Ef 5,21-33. Un matrimonio jerárquico*. La escuela de Pablo acepta y desarrolla esta visión en Ef 5, ratificando desde Cristo el valor sacramental (escatológico y liberador) del matrimonio, aunque corre el riesgo de introducirlo dentro de unos esquemas jerarquizantes, de tipo patriarcalista, como ponemos de relieve destacando los tres momentos del texto: «[1. Principio]. Someteos unos a los otros en el temor de Cristo. [2. Argumento central]. Las mujeres a sus maridos como al Señor, porque el marido es cabeza de la mu-

jer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, es salvador del cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño de su sangre... Así deben amar los maridos a sus mujeres, como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia. [3. Conclusión]. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia. En todo caso, en cuanto a vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer que respete a su marido» (Ef 5,21-33). Estamos ante una visión jerarquizada del matrimonio, pues el marido se presenta como revelación del Señor para la esposa, de modo que la mujer ama al Señor amando sobre el mundo a su marido (cosa que no se dice, de forma reversible, del marido respecto a la mujer). De esta forma, el matrimonio se interpreta como realización simbólica del encuentro salvador de Cristo con la Iglesia, retomando un motivo clásico de la tradición israelita.

(3) *Novedad y riesgo de Ef 5,21-33.* En el Antiguo Testamento, Dios aparecía como esposo de su pueblo. Pero, según Ef 5, el Dios esposo es Cristo; el pueblo esposa es la Iglesia. Hasta aquí todo parece normal y se puede seguir hablando de igualdad entre varones y mujeres. El problema empieza cuando se aplica ese modelo a la relación matrimonial interpretada en clave jerárquica: marido y mujer dejan de encontrarse ya en un mismo plano, para ocupar lugares diferentes dentro de la unión del matrimonio: el marido representa a Cristo y cumple una función salvadora, apareciendo como cabeza de una mujer interpretada como cuerpo, por el que el marido debe entregarse hasta la muerte. La mujer representa a la Iglesia, es decir, a la humanidad; por eso, ella ha de portarse de manera receptiva, dejándose transformar (santificar) por su marido, como la Iglesia se deja santificar por

Cristo. Lógicamente, ella es cuerpo regido por una cabeza; no ama sino teme, recibe con respeto agradecido el don de su esposo. De un modo normal, Ef 5 ha tomado un modelo patriarcal que parecía lógico en su tiempo. Pero eso no lo explica todo, pues también Jesús y Pablo conocían ese modelo, pero no lo aplican a la visión del matrimonio, ni en Mc 10,2-12 ni en 1 Cor 7. Pues bien, este nuevo texto de la escuela paulina (Ef 5) lo ha hecho, iniciando así un camino nuevo y peligroso dentro de la simbología cristiana. *Antes*, dentro del mensaje de Jesús (cf. Mc 2,18-19) o en la predicación de Pablo (2 Cor 11,1), tanto varones como mujeres formaban la esposa mesiánica del Cristo, sin diferencia entre unos y otras. Ahora, la misma lógica del símil (un Cristo varón como esposo de una humanidad-mujer) y el patriarcalismo del ambiente han separado jerárquicamente las funciones, de manera que dentro del matrimonio el varón es Cristo (y cabeza), la mujer Iglesia (y cuerpo). Eso significa que las mujeres han de tomarse como inferiores, dentro de una perspectiva orgánica donde la unión de la Iglesia se construye no a partir de la igualdad de sus miembros, sino desde su misma desigualdad. Ciertamente, varón y mujer son uno en Cristo (como sabe Gal 3,28); pero en Ef 5, a diferencia de Gal 3,28, ya no se puede afirmar que no existen varón y mujer (como distintos y contrapuestos). En el mismo lugar donde Cristo había suprimido la desigualdad, haciendo surgir un nuevo ser humano (sin varón ni mujer, sin esclavo ni libre), se introduce una nueva desigualdad paradójica en Cristo: el esposo es superior a su esposa, porque es cabeza y signo de Cristo, aunque no para mandar sobre ella, sino para servirla y entregarse por ella hasta la muerte; por su parte, la mujer es inferior, de tal manera que debe dejarse guiar por el esposo, como la Iglesia por Cristo.

(4) *Ef 5,21-33. Un texto paradójico. Tres lecturas.* De todas formas, el texto se encuentra construido de manera paradójica, y puede interpretarse de diversas maneras, conforme se acentúe una de las partes que hemos destacado al traducirlo. (a) *Leído desde su fórmula inicial*, entendida como tesis o resumen de todo lo que sigue (¡someteos unos a otros en el temor de Cristo!), el

texto debería interpretarse de forma igualitaria y reversible: varón y mujer han de entregarse (someterse) uno a otro, en gesto de amor servicial fundado en Cristo. En este principio no hay jerarquía, uno arriba y otra abajo, uno cabeza y otro cuerpo... Ambos forman el mismo cuerpo mesiánico de Cristo y en ese cuerpo constituyen una sola carne, de tal manera que deben subordinarse mutuamente, uno al otro (¡someterse!), sin que uno de ellos sea superior al otro, según el más hondo mensaje de Jesús (cf. Mc 10,42-45 par) y la parénesis fundante de san Pablo (cf. Flp 2,1-4: ¡considerando cada uno al otro como superior!). (b) *Leído desde su argumento central*, el texto introduce una jerarquización ontológica o quizá mejor «mítica» de los sexos (el espíritu sería masculino, la materia femenina), de tal forma que el esposo aparece como mesías de la esposa, como si él fuera principio y garantía de la unión matrimonial. Llevada la comparación al límite habría que decir que el marido es salvador del cuerpo (de la mujer) por su misma condición masculina: así la limpia y purifica, conservándola sin mancha (Ef 5,26-27). Es evidente que, entendidas de esa forma, fuera del contexto, esas afirmaciones son anticristianas (harían al marido en mediador exclusivo de Dios y figura de Cristo para su mujer). (c) *Leído desde su parte final*, el texto acaba interpretando todo el texto a la luz de Gn 2,24 y así supera también la visión jerarquizada de los esposales. De esa forma empalma con el tema de la subordinación mutua (reversible, igualitaria) de los esposos, de tal forma que cada uno es, a su manera, cabeza del otro, sin que ninguno de los dos sea superior. Es como si, de pronto, el autor de Ef 5,21-33 hubiera juzgado insuficiente el argumento anterior de cabeza y cuerpo (*sôma*), que ha venido empleando en el centro del texto y se sintiera obligado a recordar con Gn 1,26-27 y 2,23-24 que ambos (varón y mujer) han de realizar un único camino y forman así una sola carne (*sarks*) en la que ya no hay cabeza y cuerpo.

(5) *Conclusión. Ef 5,21-33: un texto abierto.* Evidentemente, la mujer de Ef 5 pertenece a la humanidad, no es una diosa. No es la expresión suprahistórica del eterno femenino, sino una persona concreta, redimida por Jesús en un mo-

mento de su historia. Su figura no puede interpretarse como un momento del mito hierogámico intradivino. Ella forma parte de la humanidad mesiánica y su esposo simbólico no es Dios (como en Ez 16), sino el nuevo Adán que es Cristo. Leído así, este texto ha sido y puede seguir siendo positivo para el conjunto de la Iglesia, pues se atreve a interpretar el matrimonio (unión varón/mujer) en clave cristológica: la vinculación afectiva de los hombres (especialmente el matrimonio) forma parte del misterio mesiánico. Es también bueno que la mujer quede valorada por su referencia al marido y el marido por su referencia a la mujer, sin necesidad de entenderla como madre (es decir, a partir de los hijos), pues en Ef 5 no son necesarios los hijos para que se valore en el Cristo el amor del matrimonio. Pero son muchos los que piensan que ese texto ha sido y sigue siendo peligroso porque define al Mesías como varón y a la comunidad como mujer y porque utiliza simbología de cabeza y cuerpo. Ese lenguaje está determinado por el contexto cultural y significa una vuelta atrás (una regresión) respecto al mensaje de Jesús y a la misma experiencia y práctica de Pablo. Pienso que en la catequesis actual debería desaparecer toda referencia al esposo como Cristo/cabeza y a la mujer como Iglesia/cuerpo, a no ser que esos símbolos se vuelvan reversibles. La misión del verdadero Cristo se expresa por igual a través del varón y de la mujer; el misterio corporal de la Iglesia alude a ambos. Eso significa que el texto ha de reformularse en lenguaje reversible de manera que allí donde se dice que *el esposo* es Cristo para la esposa se pueda añadir que *la esposa* es Cristo para el esposo; y allí donde se dice que el esposo es cabeza se pueda añadir que es también cuerpo de la esposa y viceversa.

Cf. S. F. MILETIC, *One Flesh: Eph 5,22-24.31. Marriage and the New Creation*, AnBib 115, Roma 1988; R. RADFORD RUETHER, *Mujer nueva, Tierra nueva*, La Aurora, Buenos Aires 1977; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988.

## MELQUISEDEC

(↗ *Hebreos, sacerdocio, Jerusalén*). Rey sacerdote de la ciudad-santuario de Jerusalén, antes que ella fuera conquistada por los israelitas: «Cuando

Abram (= Abrahán) llegó de vencer a Kedorlaomer... Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote de El-Elyon, y le bendijo diciendo: ¡Bendito sea Abram de El-Elyon, creador de cielos y tierra, y bendito sea El-Elyon, que entregó en tus manos a tus enemigos! Y Abram le dio el diezmo de todo» (Gn 14,17-20).

(1) *Pervivencia cananea*. Este Melquisedec, rey-sacerdote de Salem (= Jerusalén), aparece así como antepasado legítimo de los que serán después sacerdotes israelitas de la misma ciudad sagrada, que David\* integrará en su reino. De esa forma aparece como puente entre la Jerusalén «pagana» (jebusea) y la israelita y como uno de los signos más importantes de la unión de las dos religiones o, mejor dicho, de la conservación de elementos cananeos en la religión israelita. Abrahán es pastor, ganadero nómada. Melquisedec es agricultor de la tierra prometida, sacerdote de El-Elyon, Dios Altísimo de esa tierra, a quien ofrece los dones de su territorio (pan y vino), dones que ahora comparte con Abrahán y sus compañeros que vienen de la guerra. Por su parte, Abrahán ofrece a Melquisedec (y a su Dios) los diezmos de su guerra, reconociendo así el culto de Jerusalén y avalando el valor de su santuario. Los signos de Melquisedec (pan y vino) están relacionados con la victoria de Dios (de Abrahán) sobre los reyes de oriente, que querían adueñarse con violencia de la tierra. Por eso, Melquisedec, sacerdote de Salem, sale al encuentro de Abrahán, ofreciéndole (a él y a su Dios) los dones mejores de la tierra liberada y de su santuario (pan y vino), que sirven para bendecir a Dios. El salmo 110,4 presenta a los reyes de Jerusalén como «sacerdotes según el orden de Melquisedec», diferenciándolos así de los sacerdotes oficiales de la tradición israelita (de la línea de los levitas y de Aarón; sacerdocio\*). La tradición parabíblica (apócrifa) del judaísmo y la literatura de Qumrán\* ha desarrollado poderosamente la figura de Melquisedec, viniendo a convertirle incluso en un personaje celeste.

(2) *Reinterpretación cristiana*. Carta a los Hebreos. Fundándose quizá en motivos judíos anteriores, propios de algunos círculos judíos «heterodoxos», la carta a los Hebreos ha elaborado la visión del sacerdocio mesiánico de Je-

sús, en la línea de Melquisedec, oponiéndose así a la línea oficial del sacerdocio del templo de Jerusalén (cf. Sal 110,4; Heb 4,6). Ese testimonio de Hebreos resulta esencial para entender el nuevo sacerdocio-sacrificio de Jesús, desligado de todos los rasgos levíticos (sacrificios de animales, sacralidad nacional). El nuevo sacerdocio de Jesús se encuentra evocado en la historia de Melquisedec, que recibió por Abrahán el homenaje de sus descendientes israelitas, incluidos los sacerdotes de Aarón (Heb 7,1-20; cf. Gn 14,17-20), apareciendo como superior a todos ellos y mostrando de antemano la caducidad del judaísmo religioso nacional, con su templo y rituales, su pureza y sacrificios. Según eso, la misma institución sacerdotal de Aarón (templo, culto y ritos), y no sólo la impureza de alguno de sus discutidos sucesores (sadoquitas, hijos de Boeto), ha sido una inmensa (¿necesaria?) equivocación, llamada a desaparecer con la llegada del sacerdote de Melquisedec, Hijo de Dios (Jesucristo). Paradójicamente, la institución de Aarón ha realizado un servicio negativo: su misma incapacidad (no podía conducirnos al misterio de Dios, ni ofrecernos perdón) exige que busquemos y encontremos otro sacerdocio en la línea de Melquisedec.

(3) *Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec*. Aarón no ha sido sacerdote verdadero, ni ha ofrecido un culto aceptable, sino sangre de animales muertos, incapaces de salvar. «Cristo, en cambio, constituido *Sumo Sacerdote* de los bienes futuros, penetró en el *Santuario*, una vez y para siempre, a través de un mayor y más perfecto *Tabernáculo*, no hecho con las manos, es decir, no de esta creación, y no por medio de la sangre de machos cabríos y de becerros, sino por medio de su *propia Sangre*, habiendo obtenido redención eterna» (Heb 9,11-12). El ritual y sacerdocio de Jesús se identifica con su vida entera. No incluye ritos o sacrificios separados de la vida, no exige ningún tipo de objetivación religiosa. Desaparece el templo externo, los ritos especiales, y no queda más rito ni templo que la vida, que es presencia de Dios, camino que conduce al Tabernáculo celeste. Jesús es sacerdote de tal forma que supera el sacerdocio previo (separado, ritual) e introduce en su misma existencia sacerdotal a todos

los creyentes. Por un lado, *es sacerdote único*, de manera que sólo él puede serlo: no por oficio, familia, ritual o liturgia mundana, sino porque, siendo Hijo de Dios, ha expresado humanamente la riqueza y plenitud del ser divino al encarnarse y vivir en amor hacia los otros. Por otro *es sacerdote universal*: en su camino quedamos integrados todos los creyentes, como portadores de su ofrenda de vida.

Cf. C. A. FRANCO, *Jesucristo, su persona, su obra en la carta a los Hebreos: lengua y cristología en Heb 2,9-10; 5,1-10; 4,14 y 9,27-28*, Ciudad Nueva, Madrid 1992; A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella 1990; *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sigüeme 1992; C. ZESATI ESTRADA, *Hebreos 5,7-8. Estudio histórico exegético*, Instituto Bíblico, Roma 1990.

## MEMORIA

(↗ *historia, mujer, semen, proto-evangelio*). La Biblia en su conjunto es el libro de la memoria de las cosas que Dios ha realizado a favor de su pueblo a lo largo de la historia. En sentido general, las religiones orientales (y el platonismo) ponen de relieve la memoria de la patria originaria de la que el hombre ha descendido, cayendo en el mundo. Por el contrario, los israelitas mantienen la memoria histórica de lo que Dios ha hecho por ellos. En ese sentido, la misma Escritura es el *zikkaron* o recuerdo de la acción liberadora de Dios; por su parte, las fiestas (especialmente la pascua) son celebraciones del recuerdo, para conservar la memoria de lo que Dios ha hecho a favor del pueblo. La memoria del varón se transmite a través de su descendencia, de tal manera que la mujer\* parece haberse convertido en un tipo de «instrumento» al servicio del recuerdo o descendencia de los varones. Pues bien, como ejemplo de memoria creyente, el Nuevo Testamento ha presentado dos veces a la Madre de Jesús que «conservaba todas estas cosas, meditando en su corazón» (cf. Lc 2,1-21.41-52). Así aparece como memoria mesiánica, al servicio de la revelación de Dios, realizando un papel esencial, conforme a la tradición israelita.

(1) *El primer ejemplo de la memoria de María* está vinculado a la escena del nacimiento (Lc 2,1-21). Por exigencia de la profecía, y cumpliendo una norma política del Imperio romano, como ciu-

dadano del gran imperio mundial, José lleva a María a Belén, donde nace Jesús, sin casa que le acoja, en un establo de ganado (Lc 2,1-7). Como representantes de la humanidad necesitada, de los excluidos del Imperio y la ciudad, reciben el anuncio del dichoso nacimiento salvador unos pastores del entorno, que vienen para adorar al Niño, a quien encuentran con María y José (2,15). Los pastores reconocen el signo de Dios y María lo interpreta y valora de un modo personal: «ella conservaba todas estas cosas, comparándolas [= meditando] en su corazón» (2,19); así aparece como creyente reflexiva o, mejor dicho, orante, como la primera de todos los cristianos que sabe interpretar las profecías y entender los signos de Dios, iniciando un camino de misterio que recorrerá después toda la Iglesia.

(2) *El segundo ejemplo* está vinculado a la revelación de Jesús en el templo (Lc 2,41-52). Lucas afirma con la tradición que Jesús ha nacido en Belén, pero en vez de llevarle luego a Egipto, como ha hecho Mt 2, para interpretar su vida a la luz de la persecución, el exilio y el éxodo, le hace venir con doce años al templo de Jerusalén, donde muestra su sabiduría especial, en el santuario del culto y la vida israelita. Para Lucas el templo es un lugar de piedad y conocimiento, que ha sido aceptado y superado por Jesús, que se «pierde» allí, es decir, se queda dialogando con los maestros de Israel, a los doce años, como portador de una sabiduría más alta que nadie le ha enseñado. María, la madre, le busca y reprocha: «Hijo, ¿por qué nos han hecho esto? Mira, tu padre y yo te buscábamos angustiados». Pero Jesús responde: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2,48-49). Así se oponen, sin negarse, Dios (Padre supremo) y José (padre humano). Los padres de este mundo le llevan al templo para que allí aprenda y adore, pero es Jesús quien puede enseñar y enseña en el mismo templo a los doctores, ocupándose así de las cosas de su Padre. Evidentemente, María y José no entienden, pues Jesús les sobrepasa, «pero su madre mantenía todas estas cosas en su corazón» (2,49-51). María, la madre de Jesús, aparece así como memoria viva del misterio mesiánico, como signo y principio de una Iglesia que se abre a la fe del recuerdo creador, superando

los razonamientos de la ley de Israel y de la sabiduría de este mundo. Esa memoria de Jesús, que puede y debe vincularse a la memoria de la mujer de la unción (Mc 14,3-9), constituye un elemento esencial de la vida de la Iglesia.

Cf. A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Marianum, Roma 1982.

## MERCABÁ, CARRO Y TRONO DE DIOS

(↗ *Cábala, trono, fuego, querubines*). Ezequiel es un sacerdote culto, identificado con la causa de Yahvé. Ha vivido los acontecimientos dolorosos que marcan el derrumbamiento del estado judío y que desembocarán en la ruina del templo de Jerusalén: Josías muere el año 609 a.C., en Meguido, y de esa forma acaba su intento de reforma político-social del pueblo israelita; el 597 a.C. Nabucodonosor conquista Jerusalén y lleva deportados a sus nobles y habitantes más significativos, entre ellos a Ezequiel. Se produce una fuerte escisión: muchos de los que han quedado en Jerusalén, con el rey Sedecías, buscan de nuevo la independencia nacional (a pesar de los avisos de Jeremías); también algunos desterrados de Babel esperan y planean un rápido retorno. En esta situación ha de entenderse la experiencia fundante de Ezequiel, el quinto año de su destierro, es decir el 793-792 a.C., cuando «ve» que el mismo Dios sale de Jerusalén, para habitar con los cautivos, pues su templo será destruido. Esta visión del «carro de Dios» abandonando Jerusalén constituye uno de los testimonios más importantes de la profecía israelita, un texto lleno de signos que ha seguido y sigue siendo fuente de contemplación para generaciones de israelitas y cristianos.

(1) *Texto básico*. La nota central de esta experiencia (que será reafirmada por Ez 10) es la certeza de que el mismo Yahvé acompaña en el destierro a sus cautivos. Ésta es una palabra fuerte de consuelo para los cautivos: no están solos, abandonados a su suerte; la misma gloria de Dios está cautivada y habita en medio de ellos. Pero es, al mismo tiempo, una palabra de juicio y amenaza en contra de las instituciones y personas de Jerusalén/Judá, porque han rechazado a Dios y Dios les ha abandonado. «Miré y he aquí que ve-

nía del norte un viento [*ruah*] huracanado, una nube enorme y un fuego relampagueante y un fulgor en torno; y en medio de él como un brillo de electro [*hasmal*] que salía de en medio del fuego [*'es*]. Del centro del mismo [*emergía*] la imagen [*demut*] de cuatro vivientes y éste era su aspecto: tenían semejanza humana [*demut 'adam*], y cada uno de ellos poseía cuatro rostros y cuatro alas. Sus piernas eran rectas y las plantas de sus pies como la planta de pie de un novillo y brillaban como bronce bruñido. Por debajo de las alas tenían manos de hombre a los cuatro lados. Y los cuatro poseían rostros y alas. Sus alas se tocaban las unas con las otras; y al marchar no se volvían sino que cada uno marchaba de frente. Y la semejanza de sus rostros era: rostro humano y rostro de león por la derecha de los cuatro, y rostro de toro por la izquierda de los cuatro y rostro de águila. Y sus rostros y sus alas estaban extendidas hacia lo alto: dos alas se juntaban una con otra, con dos se cubrían el cuerpo. Cada uno de ellos marchaba de frente: marchaban hacia donde el Espíritu (*ruah*) les llevaba a marchar y no se volvían al hacerlo. Y entre esos vivientes había como una visión: como ascuas de fuego, como unas antorchas (*lappidim*, rayos) discurriendo entre los vivientes. Y el fuego (*'es*) fulguraba y del fuego salían relámpagos (*baraq*). Y los vivientes iban y venían a modo de exaltación. Miré a los vivientes y he aquí que una rueda (*'ophan*) estaba en el suelo al lado de cada uno de los cuatro vivientes. El aspecto y hechura de las ruedas era como el fulgor de (piedra) de Tarsis... e infundían terror, pues sus circunferencias estaban llenas de ojos. Cuando caminaban los vivientes, avanzaban a su lado las ruedas; y cuando se elevaban los vivientes del suelo, se elevaban también las ruedas... Sobre la cabeza de los vivientes había una semejanza de basamento [*raq'a*] como el fulgor aterrador del cristal, extendido por encima de sus cabezas. Debajo del basamento, sus alas estaban emparejadas horizontalmente en parejas; cada uno se cubría el cuerpo con un par. Y oí el rumor de sus alas cuando caminaban; era como estruendo de aguas [*mayim*] caudalosas, como la voz de *Sadday*... Y por encima del basamento que estaba sobre sus cabezas había como una vi-

sión de piedra de zafiro, una semejanza de Trono [*demut kisse*']; y sobre esa semejanza de Trono una visión como semejanza de ser humano [*demut kemar'eh 'adam*] sobre él en lo alto... Era la visión de la Imagen de la Gloria de Yahvé. Al contemplarla caí rostro en tierra» (Ez 1,4-28). Ésta es la teofanía de la Mercabá, del carro de Dios, que los estudios judíos de la Cábala han tomado como centro y compendio de toda la Escritura.

(2) *Signo fundante. El Dios del fuego.* Ezequiel, sacerdote desterrado, ha descubierto que el Dios del carro sagrado, expresión del mismo cosmos, ha venido a compartir el destierro con los israelitas cautivos. Los primeros elementos de la teofanía (viento, nube, fuego...) son comunes y aparecen también en otras teofanías. En el centro de todo está el fuego de Dios [*'es*] y en el centro del centro está el mismo Dios a quien, siguiendo la interpretación de los LXX, hemos presentado como electro: metal brillantísimo, pulido, incandescente, compuesto de una mezcla de oro y plata. Conforme a la voz hebrea aquí empleada (*hasmal*), Dios es fuente original del fuego, brasa que arde sin nunca consumirse. Éste es el rasgo fundante de su teofanía: núcleo de fuego rodeado por una inmensa nube, abriéndose a manera de viento sobre el mundo.

(3) *Cuatro vivientes, los querubines.* Da la impresión de que el fuego de Dios se abre y deja ver en su centro la figura de cuatro seres misteriosos. El texto paralelo y posterior (Ez 10,1ss) les llama ya desde el principio querubines. Pero aquí no han recibido ese nombre, sino que aparecen como vivientes (*hayot*), portadores de un trono. No importan por sí mismos, interesa su función: son piernas de novillo fuerte que sostienen el peso de Dios y caminan por la tierra; son alas que cubren el cuerpo desnudo, en reverencia grande, mientras suben y vuelan, llevando por el aire el gran misterio de la creación, el fuego de Dios. Desde el fondo de estos vivientes o animales cósmicos emerge la certeza de que el mundo entero es trono de Dios, especialmente en sus estratos más excelsos. Para entender mejor su representación exterior (híbridos de rostro humano, piernas de novillo y alas de gran águila) podemos recordar algunas figuras de aquel tiempo, con vivientes alados

que se orientan hacia los cuatro puntos cardinales, con tronos que se apoyan sobre grandes animales (águilas, toros o leones) que les sirven de soporte. Al mismo tiempo, Ezequiel utiliza la simbología del templo de Jerusalén, donde, según la más antigua tradición (quizá preisraelita), Dios se sienta en un trono de querubines o seres alados (cf. Sal 18,11; 80,1; 99,1), elevándose sobre una placa o cubierta sobre la que extienden sus alas dos querubines (cf. Ex 25,22; 26,1.31; 1 Sm 4,4; 1 Re 6,23-36). Estos vivientes poseen, por un lado, figura humana que se expresa, sin duda alguna, por el rostro; pero, al mismo tiempo, muestran la fuerza del novillo (piernas), la rapidez del águila (alas), la fiera del león (rostro): son como expresión de todos los poderes de la vida, signo de Dios, siendo al mismo tiempo un reflejo de la unión del hombre con el mundo de la vida, con los animales de la tierra.

(4) *El carro de Dios.* Los vivientes son seres paradójicos, no sólo por las formas del cuerpo (rostro, alas, piernas), sino también por la pluralidad de rasgos: son basas del trono divino, puntos cardinales, la totalidad del mundo. Al mismo tiempo, cada uno tiene cuatro rostros: hombre, león, toro y águila. Parece que los cuatro se vinculan, como plenitud cósmica. El simbolismo es fuerte y hermoso, pero no se puede forzar de un modo unilateral, pues el texto paralelo de Ez 10,13-14 cambia la composición del gran Carro de Dios y pone un querubín en vez del toro, en comparación que parece más elaborada. Esos vivientes (vida en plenitud, el cosmos entero) aparecen en el texto como portadores de Dios. Por eso se añade que el Viento/Espíritu fundante (*ruah*) les hace andar como si el mismo Dios alentara por ellos. En este contexto, llevando la paradoja hasta el extremo, las alas se vuelven ruedas: los cuatro vivientes se presentan como círculos (*'ophanim*), en una de las transformaciones más interesantes y profundas de la simbología religiosa. Es evidente que ellas forman parte de un Carro, aunque aquí no se diga. El texto paralelo (Ez 10,13) les llama *galgal*: círculos de un trono, ruedas de una especie de Carroza sagrada de Dios, como ha visto la tradición judía y cristiana, especialmente la Cábala. Los vivientes, convertidos en



ruedas, vuelan en la altura con sus alas inmensas y ruedan sobre el suelo con el giro de sus círculos constantes. Llevan a Dios; éste es su misterio. En la base del trono de Dios están los vivientes hechos ruedas o esferas que representan el plano superior del universo: los círculos astrales, el perfecto movimiento de los seres que Gn 1,14-15 había colocado en el centro de la creación, para fijar los tiempos y fiestas de los hombres.

(5) *Basamento de cristal*. Las comparaciones anteriores nos permiten entender la palabra clave del pasaje que es *raqi'a*: sobre los vivientes/ruedas se extiende una especie de plataforma que sirve de techo o firmamento para lo de abajo y de sostén o suelo para lo de arriba, como sabe Gn 1,6 y como recuerda, en otro plano, el *kapporet* de Ex 25,21: éste es el basamento en que se apoya el trono de Dios, lugar donde sus pies se asientan y reposan: abajo quedan los vivientes cósmicos, con el ruido de sus grandes alas, convertido en estruendo de aguas/mares y en fragor de truenos fuertes que son voz (*gol*) del Dios poderoso o El Saddy; encima se escucha el estruendo de Dios, pero el profeta no se atreve a describirlo. A medida que vamos avanzando, las imágenes se vuelven más sobrias. Del basamento (placa o cielo) que es lugar de separación entre Dios y los vivientes/ruedas del mundo inferior no se dice nada. Es posible que los oyentes y lectores primeros de Ezequiel no necesitaran más explicaciones, ni pudieran darlas; éste es el límite y centro del misterio.

(6) *Trono de la Gloria de Yahvé: la semejanza humana*. Lo que está encima del carro, más allá del basamento, es el gran misterio, sobre el que sólo se pueden trazar algunas comparaciones: hay una semejanza de Trono, signo del poder de Dios; hay una semejanza del ser humano, de forma que, si el hombre era imagen de Dios Gn 1,26-27, aquí podemos añadir que Dios mismo es imagen del hombre; hay un fulgor de electro, que nos dice de nuevo que Dios se identifica con el fuego. El texto acaba señalando que ésta no es visión de Dios; no es siquiera una experiencia de su gloria (*Kabod*): es sólo la visión de la imagen (*demut*) de la Gloria de Yahvé. Esperábamos ver a Dios y en largo esfuerzo de concentración de ascenso

(vivientes, ruedas, basamento) sólo vemos un Carro y un Trono, un como ser humano, un como foco de fuego, para escuchar después que todo es simplemente una como imagen de la Gloria de Yahvé. Ésta es la gran *Ma'ase Merkabá* (Obra del Carro) que la Cábala judía ha entendido junto a la *Ma'ase Bereshit* (Obra del principio: Gn 1), como expresión de todo el misterio de Dios, objeto de meditación suprema para los iniciados en misterios superiores.

Cf. D. J. HALPERN, *The Merkabah in rabbinic Literature*, AOS 62, New Haven CO 1980; *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, TSAJ 16, Tubinga 1988; A. KUYT, *The Descent to the Chariot: Towards a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Tubinga 1995; P. S. G. SCHOLEM, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 1978; *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000.

## MERCANCÍAS DE ROMA

Dentro de la gran liturgia del llanto de los comerciantes, que lloran por la caída de Roma (Ap 18,8-19), el Apocalipsis incluye una lista muy significativa de mercancías que se compran y venden en la capital (18,11-14); ellas muestran que la economía del imperio está al servicio del lujo y sangre de la ciudad prostituida. No es economía humanizada, para bien de los pobres, centrada en el pan y los peces compartidos de la vida de Jesús (cf. Mc 6,30-44 par); no es comercio que ayuda a compartir lo producido y que así vale como medio (espacio) de encuentro y comunicación, sino comercio de la Prostituta, que vive de la sangre de los pobres (Ap 17,5-6). Éstas son las mercancías que se venden en Roma. (1) *Objetos preciosos*: oro, plata, piedras ricas, perlas. (2) *Tejidos caros*: lino, púrpura, seda, escaurla. (3) *Materiales nobles*: sándalo, marfil, madera fina, bronce, hierro y mármol. (4) *Especias olorosas*: canela, clavo, perfumes, ungüentos e incienso. (5) *Alimentos ricos*: vino, aceite, flor de harina y trigo. (6) *Animales y medios de transporte*: ganado mayor, ovejas, caballos y carros. (7) *Personas*: esclavos y hasta seres humanos (Ap 18,11-13). Ésta es una lista comercial que empieza con oro y acaba con esclavos. Todo se compra y vende, incluidas las vidas humanas. Significativamente, en esta lista no aparecen mujeres: no hay alusión al

comercio del sexo, abundante en aquel tiempo, que se da por supuesto. Es muy posible que los que han comerciado con estos productos y ahora se lamentan por la caída de Roma no tengan religión ni patria propiamente dicha. Su patria es el negocio, su religión la ganancia. Roma, Ciudad sagrada de la Paz Eterna, encarnación de la justicia sin fin (así pregona la propaganda político-religiosa del tiempo), se ha venido a convertir en una simple y pura prostituta. Es evidente que sólo cree en su comercio. Los que lloran su ruina no la han querido de verdad. No se lamentan por ella, sino porque han perdido sus ganancias. Su llanto de comerciantes arruinados se eleva con las llamas del incendio. Lloran pero no se acercan a ayudarla, porque temen compartir su tormento.

## MÉRITO

(↗ *gracia, obras*). En un nivel, la Biblia es el libro\* del juicio (de los méritos de cada uno) y así podemos entenderla como un documento donde se recogen los merecimientos de las obras de los hombres, para que así puedan ser bien retribuidos en el juicio\*. Pero, desbordando ese nivel, el conjunto de la Biblia y de un modo especial el Nuevo Testamento ha ido más allá de la línea de los méritos (reflejado en los agricultores de la parábola de Mc 12 que tienen que pagar la renta al amo), para situarse y situarnos ante la gracia\* (libro\* de la vida). Ciertamente, en un plano, los hombres dependen de lo que hacen (¡con el juicio con que juzguéis seréis juzgados!: Mt 7,1), pero en otro más alto ellos están en manos de la gracia universal de Dios, que se revela en Cristo como salvación para los creyentes (cf. Rom 3,22).

## MESÍAS

### 1. Principio y modelos

(↗ *monarquía, David, profetismo, Jesús*). La palabra *Mesías* (en griego *Khristou*) viene de *mâsiah* (ungido): rey o personaje salvador que Dios ha de enviar sobre la tierra para liberar a los oprimidos, iluminar a los creyentes e instaurar para los justos un reinado de concordia duradera. Sin embargo, esa palabra ha perdido a veces su primer significado (de unción personal) y pue-

de aplicarse a todo tipo de salvación o esperanza. En ese sentido, el mesianismo es anterior a una figura de Mesías personal. Nace en el principio de la historia de Israel, cuando los israelitas tienen la certeza de que Dios les abre un camino de futuro (promesa) y se explicita en el mensaje de los profetas que, superando el anuncio de condena, con la llegada del día de Yahvé (Amós), proclaman la llegada futura de la libertad o salvación, en claves de nueva alianza (Oseas, Jeremías) o de nuevo éxodo y/o retorno desde el cautiverio (Segundo Isaías). En ese contexto sobresale la figura del Mesías como portador de esperanza para el pueblo.

(1) *Mesianismo davídico. Un principio*. El mesianismo más persistente ha sido siempre de tipo político o, quizá mejor, social y se expresa de un modo ejemplar a través de David, un rey que ha quedado en la memoria de Israel como portador de paz y descanso para el pueblo, al menos para los judíos. Un relato ya muy cargado de teología afirma que, una vez bien asentado en su trono, David quiso ofrecer «casa y descanso» a Dios, en gesto inútil, porque Dios no necesita del descanso que le puedan dar los hombres. Pues bien, invirtiendo ese deseo, Dios mismo le ofreció a David un *descanso*: una promesa de paz, un futuro de esperanza: «Y cuando tus días sean cumplidos, y duermas con tus padres, yo levantaré después de ti a uno de tu linaje, el cual procederá de tus entrañas, y afirmaré su reino... y yo afirmaré para siempre el trono de su reino. Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo» (2 Sm 7,13-15). David ha querido darle casa a Dios, pero no ha podido hacerlo, pues Dios no necesita que los hombres le aseguren una casa... Dios en cambio puede: puede y quiere ofrecer una casa (espacio de vida y nacimiento) a los hijos de David, abriendo así, por medio de ellos, un lugar y tiempo de experiencia mesiánica... Pues bien, al lado de la figura davídica han surgido otras figuras mesiánicas, de tipo sacerdotal y/o profético (cf. Dt 18,15). Ellas servirán para recordar que la humanidad no se encuentra encerrada en la forma actual de vida de este mundo, sino que busca su verdad en el futuro. Por eso está esperando la llegada de un Mesías que será el verdadero rey o profeta, el hombre de la justicia y de la verdad.

(2) *Mesianismo, una esperanza multiforme*. Más que un personaje del que se conocen ya los rasgos, el Mesías es el signo de un camino abierto: sobre el orden establecido del sistema social y religioso, que actúa en el nivel de las instituciones que dominan en el mundo actual, se instaura la esperanza mesiánica que abre una utopía de reconciliación y plenitud para los hombres. La esperanza mesiánica supone que la humanidad no se halla clausurada en un momento dado, sino que tiende hacia una plenitud futura, superando así la visión del eterno retorno cósmico de las religiones de la naturaleza. Esa esperanza suele personalizarse en un Mesías que va tomando rasgos distintos a lo largo de la historia y teología israelita. El Mesías no es una figura oficial instituida (como el rey o el sacerdote), pero su imagen simbólica (esperada y/o proyectada hacia el futuro) representa una fuente de vida (una utopía) frente a los problemas o carencias del momento actual. Así dice la samaritana, representando una fe que es común a las varias tendencias israelitas, entre las que se cuenta la de los samaritanos: «Sé que llega el Mesías, llamado Cristo; cuando él venga nos anunciará todas las cosas» (Jn 4,25). Más que institución o figura con rasgos bien fijados en los libros antiguos, el Mesías puede presentarse como principio de superación de las injusticias actuales y en ese sentido constituye un elemento central de la imaginación creadora, que supera las barreras del tiempo que todo lo destruye y del realismo que todo lo aplan. Frente al poder de los monarcas, superando la injusticia de un templo que sanciona las instituciones actuales, muchos israelitas han proyectado la esperanza modélica de un Mesías más o menos personalizado como signo de libertad y plenitud para los hombres.

(3) *Mesianismo, una serie de figuras*. La figura mesiánica más importante del mesianismo israelita (o al menos del jerosolimitano y judío) ha sido David, cuyo recuerdo sigue influyendo en los oráculos de varios profetas (Is 7,10-16; 9,1-6; 11,1-9; Míq 5,1-4; Jr 23,5-6) y en diversos salmos reales (cf. Sal 2; 20; 72; 89). Sin embargo, David no ha sido la única figura de Mesías, de manera que encontramos a su lado otras distintas, que se hallaban vivas en tiem-

pos de Jesús. (a) *Profeta elegido*. La esperanza en un profeta nuevo, que ratifique la experiencia de Moisés o que sea en sí mismo Mesías, sólo ha podido surgir en un momento en que los israelitas han reconocido la aportación de los profetas antiguos, entendidos en un sentido extenso. Así se puede hablar de un profeta como Moisés, que enseñará al pueblo lo que ha de hacer (desde Dt 18,15-18), pero también de un profeta como Elías, que preparará los caminos del Señor (como sabe o insinúa Mal 3,1s y Eclo 48,10). Esa esperanza de un profeta parece haber sido muy fuerte en tiempos de Jesús, como atestiguan los evangelios, cuando le comparan con Elías, con Jeremías o con alguno de los profetas (cf. Mc 6,15; Mt 11,14; Mt 16,14). (b) *Elegido apocalíptico*, de tipo sobrehumano. Aparece en las Parábolas de Henoc, donde el mismo Hijo\* del Hombre (cf. 1 Hen 48,10; 52,4) viene a presentarse como Ungido del Señor de los Espíritus. No parece necesario que sea Hijo de David, aunque actúe como mediador (depositorio) de las viejas esperanzas de su pueblo y cumpla las promesas davídicas; ciertamente, es Mesías, pero es un Mesías de tipo angélico o trascendente, más que humano. (c) *Ungido guerrero, hijo de David*. La figura de David retorna siempre a los recuerdos de los judíos. De esa forma, los *Salmos de Salomón* vuelven a decir que Dios escogió a David por rey y aseguró con juramento que sus hijos gozarían del reino para siempre (*SalSl* 17,5). Pero el pecado de Israel truncó la promesa (*SalSl* 17,6-22); se entiende la voz del orante: «Mira, oh Señor, y ensalza entre ellos a su rey...; cíñele de fuerza, de manera que pueda aniquilar a los poderes enemigos y limpie a Jerusalén de los paganos...» (17,23-24). El rey a quien espera el orante de este salmo es Hijo de David (17,5.23) y Ungido del Señor (17,36; 18,6.8). Su tarea primordial será instaurar el reino de Israel, venciendo a los poderes enemigos y logrando así el dominio sobre todos los pueblos de la tierra (17,23-27). Este rey guerrero cumplirá la obra de Dios, destruyendo a sus adversarios y de un modo especial a los romanos. En esta línea se sitúan las esperanzas de muchos judíos del entorno de Jesús, pertenecan o no al grupo de sus discípulos. (d) *Ungido clerical. Dos ungidos*.

La tradición de *Jubileos*, *Test XII Pat* y Qumrán, habla también de un sacerdote de Leví (de Aarón) como Mesías enviado por Dios para implantar sobre la tierra el verdadero culto y la justicia. Los ambientes sacerdotales consideran primordial el orden cúltico y religioso. Por eso, junto al Mesías de David (guerrero) sitúan el de Aarón (sacerdote). Esta dualidad mesiánica, insinuada en Zac 6,9-14, ha sido temáticamente desarrollada en *Test XII Pat* y en algunos textos de Qumrán. El rey, Mesías de David (o de Israel), dirigirá el combate, como jefe en la batalla, pero estará sometido a la norma y orden del Sumo Sacerdote, que aparece como mediador de Dios para los humanos (en la ley, las observancias rituales y el culto). En ese sentido podemos hablar de dos Mesías, uno político y otro sacerdotal (e incluso de un tercer Mesías profético). Sea en la línea que fuere, el Mesías nace del pasado (se funda en la esperanza del Antiguo Testamento) y está destinado a realizar la restauración (reimplantación) del reino israelita.

(4) *Mesianismo apocalíptico*. (1) *Textos básicos* (apocalíptica\*). El judaísmo de los tiempos de Jesús ha estado marcado por una fuerte esperanza apocalíptica, que ha definido de un modo intenso su mesianismo. En esa línea podemos afirmar que la apocalíptica ha servido para unificar las diversas tradiciones mesiánicas y sapienciales, legales y sacerdotales de gran parte del pueblo, de tal manera que pueden vincularse y se vinculan las aportaciones de los apocalípticos puros (tradición de *1 Hen*, *4 Esdras*, *2 Baruc*) con las aportaciones y experiencias de otros grupos judíos, más interesados por las esperanzas mesiánicas. Sobre esa base podemos hablar, de manera general, de un mesianismo apocalíptico (que podría llamarse, quizá mejor, escatológico), como indicarán los textos que primero presentamos y luego comentamos. Los tomamos de la literatura judía parabólica del tiempo de Jesús, todos ellos de tipo mesiánico-apocalíptico. (a) *Línea más sapiencial: cambio cósmico*: «Pienso yo que cuando esto ocurra [cuando se amansen las fieras que los humanos llevamos en el alma], los osos, los leones y las panteras, los animales de la India (elefantes y tigres) y todas las demás fieras de vigor y poder invencibles cambiarán su vida so-

litaria y aislada para vivir en comunidad y poco a poco, a imitación de las criaturas gregarias, se tornarán mansos en presencia del hombre... En medio de todos estos animales (escorpiones, corderillos e hipopótamos...) le es dado al hombre virtuoso permanecer protegido por una santa inviolabilidad, pues Dios ha honrado a la virtud concediéndole el privilegio de estar al abrigo de cualquier amenaza...» (Filón, *De Praemiis* 90-91). (b) *Línea más teológica: Dios Mesías, reino de Dios*. «Los hijos del gran Dios vivirán todos alrededor del templo, en paz, gozándose en aquello que les concede el creador y justiciero Monarca, pues él solo les protegerá y asistirá con gran poder, con una especie de muro de fuego ardiendo en derredor. Sin guerras vivirán en sus ciudades y en los campos, pues no les tocará la mano de la guerra mala... Y entonces, en verdad, las islas y todas las ciudades dirán: Cuánto ama el Inmortal a estos hombres, pues todos serán sus aliados y les ayudarán: el cielo, el sol por Dios conducido y la luna... Habrá una gran paz por la tierra... Y entonces (Dios) hará nacer un reino para la eternidad, destinado a todos los hombres, santa ley que antaño concedió a los piadosos... De todos los lugares de la tierra llevarán incienso y regalos a la Morada del gran Dios...» (Oráculos Sibílicos III, 702-780). (c) *Línea más antropológica: nuevo paraíso*. «Para vosotros [los judíos fieles] está abierto el paraíso, plantado el árbol de la vida, dispuesto el tiempo futuro, reservada la abundancia, edificada la ciudad, asegurado el descanso, lograda la bondad y más conseguida aún la sabiduría. La raíz mala quedó cortada en vosotros, la enfermedad extinguida, la muerte alejada; el infierno se retira, no se conoce ya la corrupción. Pasarán para siempre los dolores y estará presente la inmortalidad como tesoro» (*4 Esd* 8,52-55). (d) *Línea más utópica: la gran abundancia*. «Cuando el Mesías habrá humillado al mundo entero y cuando reine en paz por siempre sobre el trono de su realeza, entonces se revelarán las delicias, se mostrará la tranquilidad. En aquel tiempo, la salud descenderá como rocío y se alejará la enfermedad. Las preocupaciones, dolores y gemidos se alejarán de los hombres, se expandirá el gozo por toda la tierra. Nadie morirá prematuramente; ninguna desgracia llegará de improviso. Juicios y acusaciones, luchas y ven-

ganza, crímenes, pasiones, celos, odio y todas las cosas semejantes sufrirán condena, después de haber sido extirpadas. Esto se refiere a los que han llenado de males la tierra, y por su causa ha sido muy turbada la vida de los hombres. Las bestias salvajes saldrán de la selva para ponerse al servicio de los humanos; serpiente y dragón saldrán de sus cuevas para obedecer a un niño. Las mujeres no sufrirán más en sus partos, ni se angustiarán cuando alumbren el fruto de su seno. En estos días, los segadores no conocerán fatiga, ni se cansarán los constructores. Los trabajos progresarán por sí mismos, al ritmo de aquellos que los realizan, en reposo completo. Porque este tiempo será el fin de la corrupción y el principio de la incorrupción» (2 Bar 73-74).

(5) *Mesianismo apocalíptico. 2 Comentario.* Significativamente, los textos anteriores, tan diversos como el tratado de Filón de Alejandría, los anuncios de esperanza de 4 Esd o 2 Bar, elevados desde un mundo dolorido, tras la caída del templo de Jerusalén (70 d.C.), y los oráculos Sibílicos concuerdan en lo esencial: hay un mesianismo, es decir, una esperanza de renovación humana y de plenitud, que se expresa siempre con rasgos simbólicos (míticos) muy fuertes, en perspectiva apocalíptica. Éste es un elemento común de la tradición israelita: la esperanza mesiánica de renovación humana (expresada a través de un fuerte simbolismo apocalíptico) pertenece al patrimonio común del judaísmo del tiempo de Jesús, abierto a la culminación del fin de los tiempos. Filón propone una utopía casi filosófica de plenitud humana, los oráculos Sibílicos se abren hacia el futuro salvador con la ayuda de un tipo de adivinación o mántica religiosa, 4 Esd y 2 Bar expanden la esperanza de reconciliación final después de la tragedia judía del 70 d.C. (con la caída del segundo Templo). Perspectivas y signos son distintos, pero en todos brota y se expande una misma esperanza de transformación y reconciliación israelita, humana: la certeza de que el mundo viejo acaba y de que emerge, por gracia de Dios, un orden de justicia y reconciliación entre los humanos. En este contexto ha surgido y se expresa una misma *razón utópica*, que no intenta justificar lo que existe, en gesto de sometimiento a la realidad, sino que busca y pretende susci-

tar aquello que debe existir, desde el don supremo de Dios. Lógicamente, esta razón utópica será de tipo *imaginativo* y deberá expresarse con signos y figuras evocadoras, que desgarran de algún modo las fronteras de lo que ahora existe sobre el mundo, abriéndonos al misterio de lo que debe venir. Ésta es una *razón integral* que combina imaginación y pensamiento, teoría y compromiso práctico, experiencia individual y transformación social, comprensión de lo que existe y anticipación de lo que vendrá.

(6) *Reflexión hermenéutica. Una protesta de la imaginación.* Entendido así, el mesianismo constituye la expresión más intensa de la imaginación creadora de los hombres que buscan su verdad en el futuro, desde una perspectiva básicamente israelita. (a) Algunos textos vinculan la esperanza mesiánica con el pueblo en cuanto tal. El mesianismo se identifica con la plenitud israelita, con el retorno de los exiliados y el restablecimiento de las doce tribus. En esa línea, el Mesías se identificaría con todo el pueblo y no con un hombre o mujer especial. (b) Otros vinculan el mesianismo con una institución: con el nuevo Templo y con la Jerusalén celeste. Hay un mesianismo más pacífico, con triunfo nacional y pacificación universal sin guerra. Hay otro más violento, que destaca los dolores del fin del tiempo, pues llegará y se realizará a través de una gran guerra. (c) Hay mesianismos vinculados con seres celestes: ángeles, patriarcas primitivos (Henoc, Matusalén), símbolos astrales... (4) Pero la esperanza más extendida sigue siendo la de un Mesías-Rey, de la stirpe de David, que dirigirá a los israelitas en su lucha contra los poderes adversarios. En ese contexto podemos afirmar que *Jesús* asume (e invierte) de forma poderosa el mesianismo israelita, siendo al mismo tiempo Mesías y Profeta, desde los más pobres de la tierra. Así ha ofrecido reino a los marginados y pan a los pobres (multiplicaciones), ha curado a los enfermos y ha muerto por hacerlo. En su experiencia pascual, sus seguidores le han reconocido y confesado como Mesías; por eso, los seguidores de Jesús se llamarán los mesiánicos (cristianos).

Cf. H. CAZELLES, *El Mesías en la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981; J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The messiahs of the Dead Sea*

*Scrolls and Other ancient Literature*, Nueva York 1995; F. GARCÍA, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», en F. GARCÍA y J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid 1993, 187-222; P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Cerf, París 1994; E. PUECH, «Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar Muerto», en J. TREBOLLE (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Complutense, Madrid 1999, 245-286; J. L. SICRE, *De David al Mesías*, Verbo Divino, Estella 1995; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975; J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, WUNT 104, Tubinga 1998.

## MESÍAS 2. Jesús

(↗ *hijo de David*). Israel era en tiempo de Jesús un hervidero de varias esperanzas. Dentro de ellas emerge Jesús, como figura mesiánica de gran autoridad: anuncia la intervención liberadora de Dios, ofrece la certeza de que los hombres vivirán en gratuidad y comunión, abriendo las puertas mesiánicas a los pobres y excluidos del sistema. Normalmente, los portadores de esperanzas mesiánicas apoyaban su pretensión en unos valores establecidos, de tipo sacerdotal, dinástico o militar. Pues bien, en contra de eso, *Jesús* ha invertido de forma poderosa el modelo anterior: ha ofrecido reino a los marginados y pan a los pobres (multiplicaciones), ha curado a los enfermos y ha muerto fracasado. Allí donde se esperaba el triunfo mesiánico (la toma de Jerusalén, la restauración del reino de Dios), los seguidores de Jesús han visto que su pretendiente mesiánico ha sido rechazado por las autoridades sacerdotales de Israel y ha muerto condenado por los romanos. Pues bien, a través de ese rechazo y condena, ellos han descubierto el verdadero mesianismo de Jesús, que estaba vinculado a la tradición davídica.

(1) *Una discusión entre los exegetas*. Sigue abierta entre los exegetas la discusión sobre la manera en que Jesús vinculó su mensaje y experiencia con el mesianismo del entorno. Algunos (como O. Cullmann) afirman que Jesús se presentó abiertamente como Mesías, tanto en su decisión de subir a Jerusalén (Mc 8,27-33), como en la misma entrada en Jerusalén y en la forma de responder ante la pregunta del Sumo Sacerdote en el juicio (cf. Mc 14,61-62). Jesús había suscitado sin duda un entusiasmo mesiánico, pero, en contra de

Cullmann, otros exegetas piensan que no es tan claro que él se haya presentado a sí mismo como Mesías, pues el centro de su mensaje no ha sido algún tipo de afirmación sobre su propia autoridad, sino el despliegue del reino de Dios y la llegada apocalíptica del Hijo del Hombre (como ha destacado F. Hahn). De todas maneras, podemos suponer que, al presentarse como un profeta, en la línea de Elías, Jesús ha vinculado su mensaje y su vida con la esperanza mesiánica, expresada en la figura del Hijo de David. Más aún, es muy posible, que él se sintiera portador de las esperanzas davídicas, entendidas de un modo muy especial, en línea de apertura hacia los pobres y excluidos del sistema de este mundo. El Nuevo Testamento supone que, al menos en el momento final de su vida, Jesús se presentó como Hijo de David. Parece que la pretensión de tener una ascendencia davídica se hallaba bastante extendida y es probable que la familia de Jesús se contara entre aquellas que la mantenían. Quizá sus antepasados emigraron de Belén a Galilea en los años de la conquista y rejudaización de los asmoneos (hacia el 100 a.C.). El mismo Pablo presenta a Jesús como «hijo de David según la carne» (Rom 1,3-4) en un tiempo en que aún vivían y tenían gran influjo sus hermanos y parientes en Jerusalén. Desde ahí se entiende mejor la experiencia mesiánica de Jesús. Pero no basta con decir que Jesús fue (o se tomó como Hijo de David), sino que hay que mostrar lo que eso implica en su proyecto.

(2) *Mesías misericordioso, Mesías davídico*. La invocación «Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí» (Mc 10,47-48) se encuentra firmemente anclada en el milagro del camino (Mc 10,46-52 par). Es significativo el hecho de que la obra distintiva del Hijo de David sea curar a los enfermos (o mostrar misericordia), quizá en la línea de Salomón, hijo de David, a quien la tradición recordaba como rey de paz y gran exorcista. Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha integrado en otros textos (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31): la sirofenicia confiesa a Jesús como Hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos (15,22); frente a los fariseos que interpretan los milagros como signo diabólico (Mt 12,24) las gentes se admiran y exclaman: ¿no será éste el Hijo

de David? Algunos textos judíos de aquel tiempo, como Sal 17 y 18, suponían que el Hijo de David debía aniquilar a los enemigos, instaurando por fuerza el orden israelita; y contra de eso, los evangelios confiesan que debe tener piedad y ayudar a los perdidos. Sea como fuere, Jesús entró en Jerusalén mientras cantaban «Bendito el que viene en nombre del Señor» y «bendito el reino de David, nuestro padre, que viene» (Mc 11,9-10). El primer bendito es de carácter *procesional*: aclaman a Jesús, como a los otros peregrinos que se acercan a la fiesta, en nombre del Señor. El segundo es de tipo *escatológico*: proclaman la llegada del Reino. Esta redacción de Mc parece fiel a la historia. Todo nos permite suponer que, al final de su vida, al entrar en Jerusalén, Jesús se presentó como Hijo\* de David y pretendiente mesiánico. Vino para anunciar y preparar la llegada del reino de David, pero no lo entendió de forma militar, como resultado de una imposición y una victoria armada, sino en forma de servicio humano y gratuidad, de apertura a los excluidos del sistema y de comunicación de amor universal. Como hemos dicho, todo nos permite suponer que Jesús se creía «hijo de David» en un plano genealógico (¿su familia tenía pretensiones davídicas!), pero sobre todo en un plano de humanidad abierta al don de la gracia de Dios y a la comunicación amorosa. Sin duda, él quiso ser «Rey de los judíos» y lo fue de un modo distinto a lo esperado. Así vino a Jerusalén y de esa forma «tomó la ciudad y purificó el templo». Por esta razón fue condenado a muerte\*.

(3) *Conclusión. Una hipótesis de J. P. Meier*. En este contexto, dejando a un lado mis opiniones, me atrevo a citar las palabras conclusivas de J. P. Meier, el más lúcido y crítico de todos los investigadores modernos que han tratado de estudiar la vida de Jesús. Tras miles de páginas de estudio minucioso de la historia de Jesús, Meier se atreve a condensar su trabajo presentándole como Mesías, hijo de David: «Pudiera ser –uno no puede decir más que esto–, pudiera ser que, desde el comienzo de su ministerio, Jesús fuera tomado, al menos por algunos, como un descendiente de David. Si la familia de su padre putativo, José, gozaba de tal reputación en la sociedad campesina del entorno de Nazaret, en Galilea, naturalmente, la fami-

lia estaría orgullosa de ello y no habría sido en modo alguno reticente en lo referente a esa descendencia. Ésta pudo ser una razón por la que, a lo largo de la mayor parte de su ministerio, Jesús, de un modo bien pensado y consciente, hubiera escogido la función de actuar a la manera de un profeta-como-Elías, casi como una manera de contener y rechazar (no aceptar) las esperanzas mantenidas por sus seguidores, que le tomaban como el Mesías real profetizado, de la casa de David –un Mesías entendido por ellos en una línea de tipo mundano, político e incluso militar–. Si es cierto que Jesús no presentó abiertamente la pretensión de ser él mismo el Mesías davídico durante los años de su ministerio público, sí, incluso, él rechazó de un modo intencionado tales ideas, escogiendo para sí mismo una función de profeta como-Elías, entonces, la entrada triunfal y la demostración en el templo constituirían para Jesús una notable ruptura respecto a su propia reticencia anterior y a la forma que tuvo de presentarse a sí mismo. ¿Por qué hizo esta ruptura, en el momento en que la hizo? No lo sabemos. Posiblemente, él se hallaba frustrado de un modo creciente por sus encuentros infructuosos con las autoridades del templo en Jerusalén y así decidió literalmente forzar la ruptura, provocar a las autoridades con acciones públicas que expresaran una pretensión real de tipo davídico. Amenazadas con su forma constante de hablar sobre el reino de Dios, que vendría muy pronto y que, al mismo tiempo, se hallaba de algún modo presente en su ministerio, las autoridades entendieron bien esta nueva marcha de Jesús, entendieron al menos que Jesús estaba actuando con la pretensión de ser el Mesías real davídico, que venía a la capital y que, simbólicamente, pretendía tomar el control sobre el templo de la capital. Esto explicaría la razón por la que las autoridades quedaron como galvanizadas y se decidieron a actuar de un modo decisivo en esta visita concreta de Jesús a Jerusalén. Las acciones simbólicas y públicas de Jesús trazaron la diferencia, precipitando su arresto y su crucifixión, acusado de que había pretendido ser el «Rey de los judíos», lo que era simplemente la forma en que los romanos, gentiles, entendían al Mesías Real davídico». Según eso, Jesús murió como pretendiente mesiánico. Si esa preten-

sión era auténtica, si él era de verdad el Mesías de Dios, es algo que sólo se puede afirmar desde una experiencia cristiana de pascua (resurrección\*).

La cita anterior de J. P. MEIER está tomada de «Del profeta como Elías al mesías real davídico», en D. Donnelly (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004, 109-110. Cf. J. P. MEIER, *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2006; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Gottinga 1962; M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

## MESOPOTAMIA

(↗ *Marduk, Tiamat, Abrahán*). Los antepasados de los israelitas habían estado en *Egipto*, de donde salieron para adorar a su Dios y vivir en libertad conforme al relato del Éxodo. Pero, por lengua y cultura, estaban más cerca de los semitas de Mesopotamia, de donde procedía Abrahán: «Sal de tu tierra, parentela y casa, a la tierra que yo te mostraré. Yo te haré pueblo grande y te bendeciré» (Gn 12,1-3). Emigró Abrahán, abandonó los dioses de su casa y parentela (en Ur y Jarrán de Mesopotamia), para hallar a su Dios sobre una nueva tierra donde serán benditas todas las naciones. Mesopotamia y más en concreto Babilonia ha sido desde entonces un lugar de referencia para los israelitas, de manera que no se conoce la cultura y religión de Israel si se ignora la de Mesopotamia. En el principio había en Mesopotamia una Madre-Padre, caos universal de aguas saladas-dulces (mar y río, Tiamat y Ap-su) del que surgieron los dioses, en engendramiento que comienza siendo positivo (despliegue de vida), para volverse batalla interminable y negativa, de manera que sólo por la guerra y victoria de los fuertes (Marduk) se establece el orden. El signo de esta cultura-religión será la guerra: un orden cívico-estatal como el de Babilonia, la ciudad más conocida de Mesopotamia, sólo pudo surgir y mantenerse dominando a la Madre sagrada. Abrahán y los patriarcas de Israel, parientes de los mesopotamios, tuvieron que huir de aquella tierra y cultura de guerra, para crear una religión en la que Dios

fuera poder sin violencia, orden sin imposición. De todas formas, la cultura de Mesopotamia está en el fondo de casi toda la Biblia y, de un modo especial, del judaísmo posterior, que creció y se estabilizó en Babilonia (con el Talmud\*). Los israelitas entendieron su vida y religión como resultado de un proceso de ruptura frente a la cultura de Mesopotamia. Los grandes relatos bíblicos del principio (orden de la creación, diluvio), lo mismo que muchas leyes sociales y sagradas de Israel, tienen su origen o su paralelo en la cultura de Mesopotamia y, más en concreto, en la de Babilonia. El tema del exilio en Babilonia, con la vuelta de algunos y la permanencia de otros en la gran diáspora oriental, constituye un elemento esencial en el surgimiento de la Biblia y del judaísmo posbíblico, por lo menos hasta el siglo X-XI d.C.

## METALES

(↗ *estatua, vivientes*). La comparación del proceso de la historia con una serie de metales aparece desde antiguo y se conoce tanto en Mesopotamia como en Grecia. La formulación clásica de la Biblia se encuentra en el libro de Daniel: «Una estatua majestuosa... Tenía la cabeza de oro fino, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro mezclado con barro» (Dn 2,32-33). El libro de Daniel destaca la unidad de la historia (una estatua) y su diversidad progresiva, desde la cabeza (oro) hasta los pies (hierro y barro), identificando cada metal con un reino (babilonios, medos, persas, Alejandro Magno y los reinos helenistas). Hay una decadencia, pues se pasa de la edad de oro a la del hierro. Pero, al mismo tiempo, hay un progreso técnico y militar, que lleva del oro, que es decorativo y honorable, al hierro de las armas destructores. El texto supone, paradójicamente, que la edad de hierro, siendo la más fuerte y sangrienta, es la más débil, pues el hierro está mezclado con el barro. Un mito semejante había sido desarrollado en Grecia por Hesíodo (*Erga*), que habla de cinco edades de la historia de los hombres: de oro, de plata, de bronce, de los héroes y de hierro. Ahora estamos en la Edad de Hierro, que es una era de violencia y guerra. Platón (*La República*) adapta este mito al orden social, supo-



niendo que los diversos metales corresponden a los diversos tipos de personas (oro, plata, bronce, hierro), de manera que unos nacen con capacidad de pensar y dirigir la República, otros tienen que defenderla (soldados), otros trabajan como personas libres al servicio de la economía del conjunto, y otros, en fin, son esclavos; todos nacen de la misma madre tierra, como de ella provienen los metales; pero unos y otros son muy diferentes. Las aplicaciones de Hesíodo y Platón son significativas para conocer la visión de la historia y de la sociedad humana, pero no tienen las implicaciones críticas y utópicas del texto de Daniel.

## MÉTODOS EXEGÉTICOS

(↗ *lecturas, crítica*). A lo largo de los siglos se han sucedido varias formas de lectura cristiana de la Biblia, que no se oponen, sino que pueden y deben completarse:

(1) *Modelo patristico y medieval antiguo*. Algunos Padres y teólogos (Orígenes o san Agustín) elaboraron tratados sistemáticos (*Sobre los Principios, La Ciudad de Dios...*). Pero en su conjunto, la teología consistía en el estudio de los textos bíblicos, desde sus diversas perspectivas: la *exégesis literal* fijaba la historia o argumento básico de los textos; la *exégesis alegórica* buscaba el sentido más profundo, de tipo espiritual, desde la unidad de la historia de la salvación; la *exégesis moral o tropológica* aplicaba los textos a la vida de los creyentes; la *exégesis anagógica* ofrecía una interpretación más mística y escatológica de los textos. La Iglesia oriental ha seguido en la línea anterior, destacando la importancia de la liturgia y de la meditación interior para comprender la Escritura.

(2) *Método escolástico*. A partir del siglo XIII se inició una elaboración general de la teología separada de la Biblia. De esa forma se organizaron los grandes tratados sistemáticos... que han seguido influyendo hasta el siglo XX. La exégesis se independizó de la teología sistemática y viceversa. Los teólogos acudían a la Biblia sólo para buscar un «apoyo» a sus afirmaciones dogmáticas; por su parte los bíblicos tendían a separarse de los teólogos, haciendo un estudio puramente espiritual-filológico de la Sagrada Escritura.

(3) *Modelo protestante*. Rechazando el esquema escolástico y la interpreta-

ción normativa de la Biblia, fijada sobre todo por la jerarquía, Lutero y los protestantes, a partir del siglo XVI, pusieron de relieve la lectura e interpretación privada de la Biblia. Esa apertura protestante ha sido ejemplar y ha hecho posible el surgimiento de los estudios científicos de la Biblia, utilizando para ello las diversas ciencias históricas y literarias, tal como se han desarrollado sobre todo en el siglo XIX y XX.

(4) *Modelo católico, modelo abarcador*. El Vaticano II (*Dei Verbum*, 1965) ha buscado un modelo teológico integrador, que vincule otra vez la exégesis bíblica con la teología y la espiritualidad, recogiendo los más valiosos elementos de la tradición antigua, de la exégesis oriental y de la interpretación protestante, pero desde una perspectiva universal, católica. Este modelo, que quiere ser abarcador, católico, no ha sido todavía suficientemente desarrollado.

Cf. A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture I-II*, Aubier-Montaigne, París 1959-1964; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985.

## MIDRÁS

(↗ *judaísmo*). Del hebreo *darás*, investigar: es una interpretación o relectura de la Biblia, que aplica y actualiza su sentido, dentro de una determinada comunidad creyente, en el interior del judaísmo. Se inicia en tiempos de Jesús y ha continuado influyendo hasta la actualidad. Se distinguen dos grandes líneas: el *midrás halákico*, que desarrolla y comenta las partes legales de la Biblia (y que se ha desarrollado en la Misná\* y el Talmud\*); y el *midrás hagádico*, que desarrolla las partes narrativas. Este último ha tenido un gran influjo en la piedad y vida de los creyentes judíos hasta la actualidad y ofrece interpretaciones y aplicaciones muy importantes de la Biblia.

Cf. H. L. STRACK y G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Biblioteca Midrásica, Verbo Divino, Estella 1996. La Biblioteca Midrásica, Verbo Divino, Estella (1984-), cuenta con 26 volúmenes con textos y comentario del judaísmo clásico y estudios sobre lengua, literatura e historia del período rabínico.

## MIEDO

( $\rightarrow$  *envidia*). En un lugar importante de la antropología bíblica hallamos el temor de los hombres, que se expresa de un modo especial en la historia de *1 Henoc*, con la invasión de los vigilantes y en las narraciones del Éxodo, con la opresión general de los hebreos. Hay también un miedo o terror sagrado ante el misterio, que se manifiesta en muchos textos, desde la teofanía de Henoc\* (*1 Hen* 14) o de Moisés (Ex 3,6) hasta el miedo de las mujeres ante la tumba vacía (Mc 16). El Dios bíblico responde al temor de los hombres diciendo «no temas» (cf. Gn 15,1; 21,17; 26,24; Jos 1,9; Lc 1,13.30; etc.). También el ángel de la pascua dice a las mujeres «no temáis»: la revelación de Cristo se expresa como superación del miedo, como mensaje de alegría por la resurrección\*. Desde ahí evocamos, de manera algo más extensa, el miedo de los injustos en Sabiduría y el de los sacerdotes en el Evangelio.

(1) *Libro de la Sabiduría*. La injusticia nace del miedo a la muerte que se expresa y crece en aquellos que no aceptan la vida como don de Dios, descubriéndose inmersos y atrapados en un mundo donde todo acaba, de manera que también ellos terminan. Esta experiencia de su limitación no les lleva a gozar de lo que existe, en gesto agradecido, sino todo lo contrario: «La vida es corta y triste y no hay remedio cuando muere el hombre... Nacimos casualmente y pronto acabaremos, como si no hubiéramos vivido, porque el espíritu o respiración de nuestras narices es humo y la palabra una chispa que palpita en nuestro corazón» (cf. Sab 2,1-3). Ésta es la condición de la vida, ante la que son posibles dos respuestas. (a) *Los justos* son capaces de mirar sin violencia ni miedo radical a la muerte, aceptando lo que existe, y de esa forma descubren la promesa de una vida más alta, que es gracia, en el fondo de su mismo saber de finitud, porque en ella descubren el valor infinito de la Sabiduría de Dios. (b) *Los injustos*, en cambio, están dominados por el miedo a la muerte y para dominarlo acaban enamorándose de ella, en intensa y brutal paradoja, que desemboca en la violencia. «La justicia es inmortal... Pero los impíos la llaman (a la muerte) con gestos y palabras; por ella se consumen,

creyéndola su amiga» (Sab 1,15-16; cf. 2,24). El miedo se convierte en atracción, el rechazo se vuelve deseo, de manera que los impíos quedan fascinados y atrapados por la muerte. Frente a la alianza o matrimonio de los fieles con la Sabiduría amiga-esposa, que ilumina su existencia de un modo gozoso (cf. Sab 8,2), viene a expresarse aquí el *amor fati*, el gozo por la muerte, que se expresa en forma de violencia en contra de los justos\* (Sab 2). El mismo miedo alimenta la violencia. Paradójicamente, los impíos se enamoran de aquello que más temen. *El amor de la Sabiduría* tendría que haber sido matrimonio de gracia, donde el Dios esposo (o esposa) ilumina la existencia de los fieles y la mantiene en actitud de alianza confiada, por encima del miedo a la muerte. *Pero el amor de la muerte*, interpretado como unión «fatal», vincula al hombre con aquello que más odia, en matrimonio de fornicación (*porneia*), según vieron desde antiguo los profetas: los ídolos o amantes prostituidos (cf. Sab 14,12) se identifican con la muerte y de esa forma hacen que los hombres se maten entre sí. Este miedo y amor a la muerte conforma de manera radical la vida de los injustos: ciega sus ojos, les impide abrirse a la Sabiduría de Dios y les encierra en un mundo de envidia\* (cf. 2,24; 6,23), que conduce de forma irresistible a la violencia.

(2) *Los que condenan a Jesús* (amor\*, envidia\*). Según el Evangelio, el temor humano se expresa de forma paradigmática en el proceso de Jesús: «Los escribas y los sumos sacerdotes buscaban la manera de matarle, porque le tenían miedo, pues todo el pueblo estaba admirado de su doctrina» (Mc 11,18). Quizá le temían directamente, porque les acusaba y porque anunciaba el fin del templo. Quizá temían que el pueblo, influido por Jesús, dejara de aceptarles. En ese contexto sitúa Juan la reflexión de sacerdotes y fariseos, reunidos en Sanedrín (tribunal de juicio): «Si le dejamos, todos creerán en él y vendrán los romanos y nos quitarán el *lugar* (= templo) y el *ethnos* (el pueblo)» (Jn 11,48). Tienen miedo de «perder su ley», de quedarse sin templo, sin sacrificios e ingresos económicos, es decir, sin pueblo. Así aparecen como signo de perversión sacral: no sirven para nada (nada aportan) y por eso se hacen «fin en sí»: necesitan fie-

les sometidos y lugares de influjo sagrado (como suponía en un contexto político el apólogo de Jotán: Jc 9,7-20). En ese contexto se entiende la intervención de *Caifás*, el sumo sacerdote, cargada de ironía y doble sentido, cuando expone su *razón política*: «Os conviene que muera un hombre por el pueblo y no que perezca todo el pueblo» (Jn 11,50). Caifás defiende el interés de su grupo de sacerdotes-escribas dominantes, que él identifica, sin duda, con los intereses del pueblo, que ellos controlan y dirigen desde el templo, en virtud del pacto de poder que han hecho con los romanos. Los sacerdotes tienen que «defender» sus intereses, suponiendo que concuerdan o pueden compaginarse con los intereses de Pilato (conforme a un esquema de ley). Quieren mantener sus privilegios, tienen miedo de Jesús.

Cf. J. DELUMEAU, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII*, Taurus, Madrid 1989; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; H. URS VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992.

## MIEL

(→ *leche y miel*). Constituye con la leche el alimento simbólico de la tierra prometida. Forma parte de los siete alimentos\* que produce la tierra de Israel (Dt 8,7-10), aunque en ese pasaje parece referirse a la miel o dulce de dátiles, más que a la miel de las abejas. En el judaísmo posterior, la miel se ha tomado como alimento discutido, por su posible impureza, porque en el caso de que no esté bien preparada puede contener alas o restos de abejas muertas, lo que hace que sea impura. Por eso, el hecho de que Juan\* Bautista coma saltamontes y miel silvestre (Mc 1,6) está indicando que no acepta las normas de pureza que empezaban a defender los maestros del rabinato. De todas formas, la tradición israelita antigua, que define a Palestina como tierra que mana leche y miel, no ha podido considerar a la miel como impura, sino como un signo de la protección de Dios, de carácter casi mesiánico. Por otra parte, una tradición judía de tipo helenista (cf. libro de *José\** y *Asenet*) y la cristiana (muchos manuscritos de Lc 24,42) aluden a la miel no sólo como comida limpia, sino como alimento sagrado, que está vinculado a

los rituales de iniciación y pascua. Ha sido en algunas iglesias un alimento integrado en la eucaristía\*.

## MIGUEL

(→ *ángeles, arcángeles*). Uno de los arcángeles del libro de *1 Henoc\**, encargado de vencer a los ángeles vigilantes caídos. Cumple una función importante en el libro de Daniel\* donde aparece como uno de los príncipes celestes que ayuda a los israelitas, más aún, como el ángel protector o príncipe de Israel (Dn 10,13.21). Daniel espera todavía y promete su intervención decisiva para los tiempos finales: «Entonces se levantará Miguel, el arcángel que se ocupa de tu pueblo. Serán tiempos difíciles, como no los hubo desde que hubo naciones hasta ahora. Entonces se salvará tu pueblo: todos los inscritos en el Libro. Muchos de los que durmieron en el polvo despertarán: unos para la vida eterna, otros para la ignominia eterna. Los Maestros brillarán como brilla el firmamento, y los que mantienen mis palabras como Estrellas para siempre» (Dn 12,1-3). Judas 1,9 recoge una tradición apócrifa (de la Asunción de Moisés) en la que se decía que Miguel disputó contra el diablo, pero la tradición más importante del Nuevo Testamento sobre Miguel la recoge el Apocalipsis: «Después hubo una gran batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles luchaban contra el Dragón; y luchaban el Dragón y sus ángeles, pero no prevalecieron, ni se halló ya lugar para ellos en el cielo» (Ap 12,7-8). El Dragón y Miguel aparecen así frente a frente, entablando el combate del fin de los tiempos, conforme a la visión apocalíptica judía de Dn 12. Pero lo que aquí se dice en forma de batalla angélica (angélico-demoníaca) se interpreta en el conjunto del Apocalipsis (y ya en Ap 12,10-12) como lucha de Cristo-Cordero y de sus fieles en contra del Dragón. Sea como fuere, Miguel viene a convertirse en símbolo del poder de Dios, expresado a través del Cordero degollado. Se supone que es el guerrero de Dios, encargado de establecer su justicia sobre el mundo; es lógico que, desde esta perspectiva, las representaciones cristianas le presenten con la espada, luchando contra los enemigos de Dios o con la balanza, pesando las acciones de los hombres para el juicio.

## MILAGROS DE JESÚS

(*λ* curaciones, exorcismos, magia). Los autores de la Biblia viven en un contexto donde los milagros y los fenómenos sobrenaturales forman parte de la visión normal del mundo. Pero ellos, en su conjunto, no han elaborado su antropología sobre una experiencia de milagros, sino todo lo contrario. A lo largo de la Biblia, y en especial en el Nuevo Testamento, el milagro entendido como «irrupción maravillosa de seres o poderes de otro mundo» tiende a desaparecer, de manera que el hombre viene a situarse de forma directa ante Dios. En sentido estricto podríamos decir que el verdadero milagro consiste en que los hombres crean en el Reino\* de Dios. Sobre esa base se entienden los milagros de Jesús, como signo de la fe en el Reino.

(1) *Jesús, un hombre que hacía milagros*. Fue evidentemente un sanador, un hombre con poderes para movilizar la energía interior de otros hombres, de manera que su relación con los demás se ha expresado en forma de milagros. Así le recuerda la tradición de Marcos. Sanadores y taumaturgos buscaban seguridades, apelando a poderes exteriores: piden que vengan y actúen en la vida de los hombres. En contra de eso, *Jesús* ha sido un hombre de fe: no soluciona los problemas de los otros ofreciéndoles un tipo de ayuda externa, sino que se introduce con ellos en el dolor y opresión de la vida, haciendo así que los enfermos puedan responder y comunicarse como creyentes. Sólo desde ahí entendemos su acción carismática. Jesús puede curar porque *dialoga con el enfermo (o poseso)*: penetra en su dolor, en la raíz de su locura, en iluminación personal, en comunicación de fe. Precisamente allí donde parece que la vida se encuentra cerrada y condenada ha introducido un amor más poderoso que la muerte. Jesús ofrece el milagro de la fe, como portador de gratuidad, al servicio de los pobres y pequeños, de manera que en su misma vida se expresa el milagro de la gracia.

(2) *Milagros discutidos. El pecado de los escribas*. La controversia más significativa sobre los milagros de Jesús se encuentra en Mc 3,21-29 par. Los escribas le acusan presentándole como alguien que está sometido a Satanás (= Belcebú), pues con sus milagros per-

turba el orden sagrado de Israel. Según ellos, los problemas se arreglan marginando y silenciando a los endemoniados e impuros para así mantener las estructuras de seguridad nacional israelita. Jesús, en cambio, ha superado ese esquema y principios de seguridad, buscando ante todo la libertad de los endemoniados, la curación de los enfermos. Los escribas le acusan de traición contra la seguridad nacional del judaísmo. Piensan que, curando a los posesos y ofreciendo comunión (Reino) a los marginados e impuros, pone en riesgo la sacralidad de la nación. Parece que los escribas necesitan expulsar a los posesos, encerrándoles en la cárcel de su propia locura, manteniendo también fuera a los enfermos. Jesús responde diciendo que él introduce a los posesos y enfermos en la casa de Israel y acusa a los escribas de pecado (cf. Mc 3,28-29), invirtiendo así la razón del mismo juicio: son ellos, los escribas, quienes pecan contra el Espíritu Santo, porque niegan y rechazan la acción liberadora en favor de los marginados. El pecado de los escribas no se sitúa en un plano de espiritualismo o soberbia interior, sino que es un pecado social: ellos no aceptan ni acogen a los marginados. En contra de eso, Jesús ha situado la gracia y perdón ofrecido a los marginados por encima de todas las normas de seguridad de aquellos que quieren sacralizar sus propias instituciones. No está en juego una doctrina abstracta sobre Dios en la que todos (Jesús y escribas) podrían concordar, sino la curación de los enfermos, la liberación de los posesos. Allí donde Jesús ofrece libertad a los posesos y salud a los enfermos se hace presente el reino de Dios. El viejo tiempo de este mundo (tiempo de opresiones y cárcel de Satán) ha terminado y llega el reino de Dios como libertad para todos los humanos, conforme a las mejores esperanzas de la tradición israelita (cf. Mc 1,15). Desde esta perspectiva podemos ofrecer algunos rasgos básicos de los milagros de Jesús.

(3) *Los milagros no son esoterismo*, no son el resultado de una sabiduría especial (propia de iniciados elitistas); tampoco son signo de magia, anticipo de una especie de *new age*, nueva edad sagrada que ahora se ofrece a los magos y entendidos de este mundo. Ellos son un signo profético del reino de Dios para los perdidos y humillados,

signo de la gracia que les capacita para transformarse en actitud de fe y entrega de la vida. Milagro es la capacidad que Jesús tiene de llegar hasta el subsuelo de la historia, hasta el lugar donde los hombres se encuentran arrojados y aplastados por el miedo de la muerte y la opresión interhumana, para ofrecerles allí su signo poderoso de liberación y vida. Éste es milagro: Jesús cura, no encarcela a los posesos; Jesús ofrece vida, no separa del espacio de la vida a los que pueden parecerse peligrosos. Por eso, allí donde Jesús cura a los oprimidos, sabemos que la opresión no puede ya entenderse como solución a los problemas de la historia.

(4) *Los milagros de Jesús no son expresión de magia ni de esoterismo.* Curanderos, exorcistas había muchos. Uno más no habría perturbado nada. Lo que Jesús hace es distinto: él se presenta como mensajero del Reino, profeta de la nueva libertad de Dios, dentro de la misma historia. Por eso, sus milagros brotan de su amor y libertad creadora; él ha querido abrir y ofrecer a los varones y mujeres de su tiempo un camino de libertad, protestando contra las opresiones que les dominan, haciéndoles capaces de curarse con la terapia de Dios, que es la fe en su Reino. Los milagros de Jesús son signo y expresión de fe. Éste es su milagro: que los hombres asuman su propia libertad, que desplieguen sus potencialidades, que confíen en Dios, que se abran de manera gratuita hacia los otros. Jesús no ha querido imponer nada, no ha intentado convencer a los demás con sus prodigios, exigiendo que le acepten. Sus *milagros* se expresan a través del cambio del propio ser humano: implican la apertura creyente del antiguo enfermo (encadenado por el Diablo o por la sociedad opresora), de manera que el enfermo se vuelve capaz de superar la vieja opresión, atreviéndose a vivir de forma libre y personal, rompiendo las viejas estructuras opresoras de una sociedad que quiere mantenerle por siempre sometido. Jesús no cura para que los enfermos no tengan problemas, sino para ayudarles a nacer, vivir y morir en donación gratuita. El milagro es invitación a la libertad: Jesús cura a los enfermos para que ellos mismos sean y puedan regalarse la vida unos a otros. El milagro es un signo de amor sobre un mundo marcado por la muerte. Un inmortal no podría amar así, ni

dar su vida, ni enamorarse, ni entregarse de verdad a los demás. Por el contrario, *un hombre mortal* se puede enamorar, en donación de amor que supera la muerte: el milagro supremo de Jesús es el regalo de su vida en el Calvario. Le mataron porque amaba: porque sus gestos desestabilizaban un sistema social de violencia controlada por los soldados y sacerdotes.

(5) *Jesús, una herencia de milagros.* Jesús no ha dejado sobre el mundo una doctrina o teoría sobre Dios, un saber para iniciados, ni una estructura social, un colectivo de firmes jerarquías, sino una herencia y tarea gratuita (carismática) de milagros. Eso significa que sus fieles deben seguir recorriendo su camino de amor (en solidaridad hacia los pobres) y liberación (ofreciendo un lugar en la casa de la vida a los enfermos y excluidos). Por eso, sólo una Iglesia que sigue realizando milagros (en amor cercano y encarnado) puede contarlos de verdad, retomando así un tema central de los evangelios. Muchos de nosotros, educados en un racionalismo duro, hemos dejado de creer en ellos. Pensamos que el mundo está fijado, cerrado en sí. Pero los evangelistas, sobre todo Marcos, han sentido la necesidad de volver a contarlos como signo de una gracia que sigue actuando en la Iglesia. «Hay un evangelio (el de Marcos), surgido inmediatamente del entusiasmo de la cristiandad primitiva, que... no gozó en la historia de la Iglesia de la popularidad de los otros evangelios. Este evangelio... se caracteriza por no traer apenas discursos de Jesús. Exceptuando el relato de la pasión, un Jesús activo ocupa el centro de la escena. Relatos de milagros, excepcionalmente pormenorizados, caracterizan su acción, siendo los más importantes de ellos las curaciones de posesos... Jesús es el vencedor cósmico de la muerte y el demonio. Se mueve con la fuerza del Espíritu divino, que lo llena por completo... La fuerza que emana de Jesús capacita a los que sufren para una vida nueva, para la salud, para la anticipación terrena de la salvación eterna... Marcos habla de la desdemonización de la tierra. De esa forma... ha escrito el evangelio de la libertad».

La cita anterior está tomada de E. KÄSEMANN, *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1976, 71-75. Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Este-

lla 2002; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1982; H. C. KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979; J. PELÁEZ DEL ROSAL, *Los Relatos de milagro en los Evangelios Sinópticos: morfología e interpretación I-II*, Complutense, Madrid 1984; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Mineápolis 2000; A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas sobre los milagros*, Fax, Madrid 1972; G. H. TWELFTREE, *Jesus, the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; *Jesus the Miracle Worker: a historical and theological study*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999.

## MILENIO

(↗ *juicio, gracia, Apocalipsis*). El tema cristiano del milenio (Ap 20,1-6) está en la línea de los dos momentos clásicos de la escatología del entorno de Jesús, que distingue y vincula (y a veces identifica) dos tipos de plenitud final: (a) Hay una plenitud o culminación histórica, que suele identificarse con el reino mesiánico de Israel, que un día se extenderá sobre la tierra. (b) Hay una plenitud o culminación suprahistórica, que suele identificarse con el reino de Dios, abierto por igual a todos los hombres, más allá de la historia actual.

(1) *Texto básico*. El tiempo y tema del milenio del Apocalipsis se identifica con el primer tipo (o momento) de la escatología: «Y vi un ángel que bajaba del cielo llevando en la mano la llave del Abismo y una gran cadena. Apresó al Dragón, la antigua serpiente –que es el Diablo y Satanás–, y lo encadenó por mil años... Después vi unos tronos, y a quienes se sentaron en ellos se les dio poder para juzgar. Y vi a los que habían sido degollados por el Testimonio de Jesús y la Palabra de Dios: los que no habían adorado a la Bestia ni a su estatua, los que no se habían dejado marcar ni en su frente ni en sus manos. Todos ellos vivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no vivieron hasta pasados los mil años. Ésta es la primera resurrección. ¡Bienaventurados y santos quienes participen en esta resurrección primera! La segunda muerte no tendrá poder sobre ellos, sino que serán sacerdotes

de Dios y de Cristo y reinarán con él los mil años» (Ap 20,1-6). Externamente, es un texto sencillo: hacia el final de la historia (pero todavía dentro de ella), una vez que las estructuras de la vieja opresión resulten inviables y queden superadas por la Palabra de gracia, agotados ya los poderes de la Prostituta\* y de la Bestia\* con sus reyes, cuando podría parecer que todo se ha vuelto destrucción, vendrá a revelarse el triunfo gratuito de la gracia, de tal forma que reinarán para siempre los justos (antes encarcelados y expulsados), sin tener que apelar para ello a la violencia. Se abre así la utopía de la humanidad reconciliada, que eleva su apuesta y deseo de paz, de gratuidad y de no violencia, por encima de la violencia anterior de la historia, pero dentro todavía de la misma historia.

(2) *Utopía de la humanidad reconciliada*. El milenio forma parte de este mundo, de esta historia, de tal forma que en este campo podemos hablar de una «escatología material», de una utopía histórica. Para que pueda llegar este «milenio» se exigen muchos cambios de tipo militar y policial, político y económico, social y personal, pero se exige (se supone) sobre todo el cambio de vida de los hombres, en una línea económica y social, que transformará las condiciones de vida que ahora existen. Pablo y Juan parecen mucho más reservados en este campo, de manera que en su línea podría hablarse más bien de dos reinos que existen desde ahora, al mismo tiempo: por un lado vivimos bajo el viejo orden del mundo, dominados por su violencia; pero internamente, en el nivel de la experiencia creyente, sabemos que ha llegado el reino de Dios; por eso, en su visión no haría falta el despliegue de un tiempo físico distinto, de un milenio de triunfo externo de los fieles. En contra de eso, el Apocalipsis supone que, tras una etapa de violencia desatada, podrá darse y extenderse en este mismo mundo un tiempo (mil años) de gracia, en la línea de las grandes utopías de Israel: Is 2,2-4 (de las espadas forjarán arados) e Is 11,1-9 (habitará el lobo con el cordero). El Ap retoma así un tema clave de la profecía israelita, pero introduce una novedad cristiana, diciendo que ese reino estará dirigido por los «degollados», es decir, por los mártires y las víctimas (como el Cris-

to). Éste será el reino de los sacrificados y encarcelados de la historia anterior, que no se elevarán para vengarse de los opresores, sino para abrir sobre el mundo un despliegue gozoso de vida en gratuidad. Será el reino de los antes expulsados, de los que no podían comprar ni vender (Ap 13,17), será la victoria de los siempre perdedores, que ahora triunfan por gracia de Dios y no por algún tipo de méritos sociales o personales; el reino de la *abolición* completa de las opresiones y violencias: no serán necesarias las armas, ni las estructuras de opresión o represión, pues todos los hombres y mujeres podrán vivir por gracia, dándose la vida unos a otros, para compartirla de un modo gozoso. Imaginemos un mundo sin Bestias\* ni Prostituta\*, sin imposiciones de sistema ni violencias de tipo económico-político o militar: habrá llegado el tiempo final de la gracia, la victoria sin violencia de los antes derrotados, el reino de las víctimas que triunfan sin imponerse y que crean un mundo sin lucha ni dominación. Así lo ha querido mostrar el autor del Apocalipsis, diciendo que volverán a la vida los que han muerto por Jesús: se elevarán los derrotados y triunfarán en la misma historia, no para oprimir a los antiguos opresores (en gesto de venganza), sino para gozar la felicidad del reino mesiánico.

(3) *Interpretaciones*. Ese milenio se ha interpretado de dos formas básicas. (a) *La lectura más antigua ha destacado su carácter social*, conforme a la tradición del judaísmo mesiánico. Se puede discutir el modo y alcance de la resurrección de *estos justos* (¿sólo los mártires?, ¿todos los cristianos?). Se discuten igualmente las formas externas del milenio (¿vivirán todos los triunfadores a lo largo de los mil años o seguirán muriendo en paz, ante el Dios de la vida?, ¿tendrán hijos e hijas, casándose de nuevo, o mantendrán una existencia desligada de la forma actual del sexo?). Pero hay una cosa indiscutible: al fin se eleva y triunfa la esperanza de los pobres y expulsados de la tierra, que podrán ser y serán sobre el mundo principio de Reino, de manera que la humanidad alcanzará al fin su tiempo de gracia, como ha puesto de relieve todavía en la Edad Media Joaquín de Fiore, uno de los intérpretes más lúcidos y apasionados del Apocalipsis.

(b) *Desde san Agustín ha dominado una interpretación espiritualista*. El Apocalipsis no habría anunciado un cambio de vida social, sino sólo un tipo de transformación interior, vinculada a la experiencia individual de fe y a la celebración del misterio cristiano, en una línea más cercana a Pablo (cf. Rom 13,1-7) y a Juan (escatología\* realizada) que al ritmo de conjunto del Apocalipsis. Externamente, seguiremos dominados por las bestias de Ap 13, de manera que no habrá tiempo sin ellas. Pero en el fondo de su corazón los creyentes podrán vivir ya el jubileo de la dicha plena, en el tiempo del milenio, que es propio de la experiencia espiritual de la Iglesia. (c) *Las dos interpretaciones pueden y deben completarse*, de manera que el milenio interior de la fe no sustituya ni niegue la esperanza del milenio exterior de la reconciliación futura y de la victoria de los crucificados de la historia. Pero esa reconciliación y victoria no puede fijarse de antemano con ningún tipo de teoría, pues el futuro del milenio depende también del compromiso creyente de los fieles, es decir, de su capacidad de martirio (dejarse matar por el Reino), y de la forma en que puedan y quieran desplegarse las iglesias, entendidas como instituciones sociales de gracia.

Cf. A. J. BRAVO (ed.), *Apocalipsis: ¿Fin de la historia o utopía cristiana?*, Iberoamericana, México 1999; N. COHN, *En pos del Milenio*, Alianza, Madrid 1997; *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995; H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore I-II*, Encuentro, Madrid 1989; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## MINISTERIOS

(↗ *carismas, Iglesia, amor, Ignacio de Antioquía*). No hay en el Nuevo Testamento ninguna tabla de ministerios sacerdotales ordenados, como los que ha elaborado la Iglesia posterior, a partir de finales del siglo II d.C., distinguiendo obispos, presbíteros y diáconos. En sentido estricto, todos los cristianos son «ministros», es decir, diáconos o servidores de los demás, no por imposición, sino por gracia (cf. Mc 10,43). La iglesia de Jesús no comienza organizando un tipo de ministerios o jerarquías, como las que podrían existir en el judaísmo del templo, sino abriendo unos caminos de servicio mutuo,

que se irán explicitando en las comunidades, conforme al impulso del mismo «espíritu» de Jesús, según las necesidades de los tiempos. El primero que ha desarrollado el tema ha sido Pablo.

(1) *Pablo. (1) Ministerios de la palabra: apóstoles, profetas y maestros.* Los cristianos de Corinto habían disputado sobre los dones o carismas\* más altos en la Iglesia. Pablo les responde: «Sois el *Cuerpo del Cristo*, y cada uno un miembro de ese cuerpo... A unos los ha designado Dios en la Iglesia: primero *apóstoles*, segundo *profetas*, tercero *maestros*; luego, *poderes*; después, don de curaciones, acogidas, direcciones, don de lenguas. ¿Acaso son todos apóstoles?, ¿todos profetas?, ¿todos maestros?, ¿todos poderes?, ¿todos tienen carisma de sanación?, ¿hablan todos lenguas o interpretan? Buscad pues los carismas superiores» (1 Cor 12,27-30). Estos ministerios se pueden dividir en dos grupos. Los primeros en la Iglesia son los apóstoles\*, avalados por Jesús para fundar comunidades. Lógicamente, no son los Doce de Lucas-Hechos, sino los enviados (eso significa *apóstol*) mesiánicos, que han «visto» a Jesús resucitado, recibiendo su autoridad (cf. 1 Cor 9,1; 15,7). Ciertamente, pueden ser delegados o enviados de una Iglesia, pero su autoridad básica proviene de la experiencia de Jesús, no de la Ley. Sólo así pueden ser y son creadores de iglesias, portadores de una llamada que les desborda y que desborda a las mismas comunidades. Desde aquí se entiende la defensa apasionada que Pablo realiza de su apostolado, no sólo en Gal, sino también en Flp 3 y en el conjunto de su correspondencia con la Iglesia de Corinto. Frente a los falsos obreros que ponen el Evangelio al servicio de sus intereses (ley, grupo nacional, dinero), Pablo defendiendo su autoridad pascual para fundar iglesias, desde la palabra de gratuidad (justificación del pecador), que constituye el centro de su Evangelio. Tras los apóstoles vienen los profetas\* y maestros (= doctores, sabios). Da la impresión de que los profetas pueden vincularse a los apóstoles (como itinerantes), pero también a los maestros, como guías sedentarios de las comunidades que se van estableciendo. Profetas y maestros se encuentran unidos, como sedentarios, dentro de una Iglesia donde ellos ofrecen testimonio de

Jesús (profetas) o enseñan el camino de evangelio (maestros). Ciertamente, se distinguen: los profetas son más carismáticos y testimoniales; los maestros están más vinculados a la enseñanza... Pero de hecho se unen de tal modo que parece difícil separarlos: son portadores de la palabra de Jesús dentro de una Iglesia ya formada o creada a partir de los apóstoles. Estos ministerios de la palabra definen a la Iglesia como grupo que se reúne y va formando en torno a la comunicación mesiánica. No hay otra autoridad: Pablo no puede apelar a una ley previa, ni a valores nacionales o imperiales; tampoco le importa la administración racional, ni la eficacia económica, sino la palabra que brota de la contemplación pascual de Jesús (apostolado), del testimonio de vida (profecía) o del proceso de maduración mesiánica (enseñanza). Así entendida, la Palabra no se puede convertir en ley (sistema superior), sino que está vinculada al testimonio personal y al mutuo encuentro. Parece lo más débil y, sin embargo, es lo más fuerte: ella enriquece y vincula a los humanos. Ésa es la verdad del Evangelio.

(2) *Pablo. (2) Ministerios del servicio (1 Cor 12,27-30).* Pablo ya no los numera (no dice el 4º, el 5º...), quizá porque el orden resulta menos claro. Sin embargo, ellos eran (y son) importantes. Podemos dividirlos en tres grupos. Los *primeros* (poderes y sanaciones) son de tipo más personal y carismático; son propios de aquellos que pueden animar y curar a los demás, capacitándoles para vivir en libertad, como hacía Jesús con sus milagros y exorcismos. Los *segundos* (acogidas, direcciones) son de tipo más organizativo; parecen más humildes, pues no exigen dones milagrosos que derivan del testimonio personal de los ministros, sino madurez y capacidad de dirección: los dos términos (*antilêpseis, kyberneseis*) significan en el fondo lo mismo y aluden a quienes acogen y encauzan (= pilotan) a los otros en la Iglesia, pues ella es casa de acogida y barco que debe ser bien dirigido. Los *terceros* (don de lenguas, *glosolalia*) son los que más preocupan a Pablo, pues pueden convertirse en objeto de envidia y disputa; Lucas situó este don, interpretado como presencia del Espíritu Santo, al comienzo de la Iglesia, en Pentecostés (Hch 2);



Pablo lo admite y valora, no sólo por fidelidad al pasado, sino por experiencia propia, pues se siente y sabe más carismático que nadie (1 Cor 14,18); pero le preocupa el hecho de que el don de lenguas se hipertrofie, convirtiendo la Iglesia en un grupo de entusiastas sin más meta ni riqueza que el despliegue de sus capacidades extáticas.

(3) *Cartas pastorales. (1) Nueva tradición eclesial.* Pablo no tuvo que organizar de un modo fijo los ministerios, pues toda la Iglesia era una institución de servicio mutuo. La tradición posterior, fijada en las cartas pastorales (patriarcalismo\*), ha tenido que fijar los ministerios eclesiales, centrados en presbíteros\* y obispos, convirtiendo así la Iglesia en un cuerpo instituido, con personas liberadas para dirigirlo. Es evidente que esas personas deben tener una preparación especial y unas condiciones adecuadas. En esa línea, la tradición sinóptica exigía una ruptura familiar para seguir a Jesús (cf. Lc 9,59-60; 12,51-53; 14,25-27; Mc 10,29 par). Pues bien, en contra de eso, las cartas pastorales suponen que una buena familia y matrimonio constituyen el contexto necesario para ser ministros de la Iglesia. En contra de una tendencia ascética (celibato posterior), 1 Tim sostiene que sólo puede ser «obispo» (y presbítero o diácono) un buen padre de familia: varón probado, capaz de educar y dirigir su casa. Lógicamente, ahora se aplican los códigos\* domésticos (patriarcales) evocados en las cartas de la cautividad. «Quien aspira al episcopado desea una hermosa tarea. Pues el obispo debe ser irreprochable, marido de una mujer, sobrio, prudente, decoroso, hospitalario, capaz de enseñar, no bebedor ni pendenciero, sino amable, no contencioso, no avaricioso. Buen gobernante de su casa, con hijos sumisos en toda dignidad, pues si no sabe presidir su propia casa, ¿cómo cuidará la Iglesia de Dios? No sea neófito: no se envanezca y caiga en condena del diablo. Tenga buena reputación entre los de fuera, para que no caiga en descrédito y lazo del diablo» (1 Tim 3,1-7; cf. 1 Tim 3,8-13; Tit 1,5-9). El ministerio se ha vuelto apetecible, pues confiere honor a quien lo obtiene. Estamos lejos de la tradición mesiánico-profética de Mt 8,18-22 par: «las aves tienen nidos, las zorras madriguerras, pero el Hijo del Humano no

tiene donde reclinar la cabeza»; «dejad que los muertos entierren a sus muertos». El obispo se vuelve personaje honorable, padre ejemplar de una familia extensa, bien jerarquizada. Es normal que surjan candidatos.

(4) *Cartas pastorales. (2) Las condiciones para ser ministro de la Iglesia.* El ministerio implica una «tarea hermosa», para la que se escogen buenos candidatos. ¿Quién los elige?, ¿hay un rito especial de investidura? Es probable que intervenga un profeta o carismático, escogiendo «en Espíritu» al más adecuado (cf. Hch 13,1). Tiene que haber asentimiento de la comunidad. El rito es una imposición de manos del presbítero, que tiene autoridad colegiada y la delega en el obispo (1 Tim 1,18; 4,14). Todo se realiza en contexto de plegaria. Poco más podemos añadir, aunque el mismo autor de la carta dice a Timoteo «no te apresures a imponer las manos» (1 Tim 5,22), suponiendo que tiene (o confiriéndole) autoridad para establecer la jerarquía (cf. Tit 1,5). (a) *Buen patriarca.* La tradición sinóptica exigía ruptura familiar para seguir a Jesús. Ahora al contrario: una buena familia y matrimonio constituyen el mejor seminario de formación episcopal. En contra de una tendencia ascética (celibato posterior), 1 Tim supone que sólo puede ser obispo (y presbítero o diácono) un buen padre de familia: varón probado, capaz de educar y dirigir su casa. De esa forma el evangelio se ajusta a la lógica social del entorno. La Iglesia ha querido dialogar con la cultura del ambiente y una forma de hacerlo es asumir su esquema patriarcal, de forma que los cristianos aparezcan como institución honorable. Con esto se niega la libertad e igualdad evangélica de las mujeres. (b) *Capaz de enseñar.* El obispo ha de ser hombre de palabra. Eso supone que debe tener conocimientos, no ya por experiencia pascual (¡ha visto al Señor!: cf. 1 Cor 15,3ss), sino por un aprendizaje establecido dentro de la Iglesia. No se manda expresamente que sepa saber leer o que conozca de manera directa la Escritura, pero el contexto lo supone, como muestra 2 Tim 3,15-16: frente a las novedades de «los últimos días», el trabajador del evangelio ha de estar afianzado en la Escritura, para enseñar la verdad. (c) *Hospitalario, hombre de paz.* La Iglesia es una casa que acoge a los que llaman y, de

un modo especial, a los cristianos del entorno. Por eso, el obispo ha de ser hospitalario: más que el mensaje hacia fuera (misión paulina) importa aquí el testimonio de vida y acogida personal. La comunidad es casa abierta, lugar de paz; en esa línea se sitúa el resto de las cualidades del obispo (no bebedor ni pendenciero, sino amable; no contencioso, ni avaricioso). El buen presbítero merece «doble paga» (1 Tit 5,17-18); por eso es bueno que no sea avaricioso. Faltan en esta descripción cualidades más tarde exigidas por la Iglesia: no se dice que el obispo sea un digno presidente de la eucaristía (ésta no parece una función episcopal); tampoco se le atribuye la disciplina penitencial (que quizá pertenece al conjunto de la comunidad). El obispo de 1 Tim es un servidor comunitario. Por eso ha de ser hombre de palabra.

Cf. A. D. CLARKE, *Secular and Christian Leadership in Corinth*, Brill, Leiden 1993; J. DE LORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; H. von CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997.

## MIQUEAS BEN YIMLÁ

( $\rightarrow$  espíritu, guerra). Acompañado por Josafat, rey de Judá, Ajab, rey de Israel, prepara la guerra contra Siria. Llaman a los profetas para que anuncien la palabra de Dios; vienen en gran número, y responden de manera halagadora: Dios mismo está al lado del rey en la batalla (1 Re 22,1-6). Pero son profetas falsos, hombres que han vendido la palabra a los deseos de su rey y han desertado por tanto de su Dios. Josafat, rey de Judá, quiere escuchar la voz de un profeta que se mantenga fiel al yahvismo y sólo encuentran a Miqueas ben Yimlá. Le llaman y acude ante la corte del rey donde se despliegan las representaciones de la victoria anunciada. (1) *Los cuatrocientos profetas* oficiales cantan a coro y dicen al rey: «Ataca a Ramot Galaad y triunfarás: Dios entregará la ciudad en tus manos». Para resaltar esa certeza, uno de los profetas se pone ostentosamente grandes cuernos como signo de victoria. (2) *Miqueas ben Yimlá* proclama una palabra diferente: «Estoy viendo a Israel desparramado por los montes como ovejas sin pastor. Y el Señor dice: no tie-

ne amo; que cada uno vuelva a su casa y en paz» (1 Re 22,17). No tienen pastor porque el rey les lleva por caminos injustos. En esas condiciones no se puede buscar la protección de Yahvé para el combate. Pues bien, desde esa base, con un valor y una ironía desconcertantes, el profeta continúa invitando al rey para que entable el combate, porque «Dios le espera allí para matarle» (1 Re 22,19-23). Lógicamente, un profeta que habla así y se atreve a contradecir a su rey y acusarle abiertamente, deberá ser perseguido. Han pasado los tiempos en que los profetas eran inviolables, como muestran las historias de Samuel, Natán y Aías de Silo (cf. 1 Sm 15,1-35; 2 Sm 12,1; 1 Re 14,1ss). Pero este rey decreta el castigo de Miqueas: «meted a ese hombre en la cárcel y tasadle la ración de pan y agua hasta que yo vuelva victorioso» (1 Re 22,27).

## MISERICORDIA

### 1. Antiguo Testamento

( $\rightarrow$  amor, consuelo, gracia, justicia, Jonás). El judaísmo posbíblico tiende a situarse en un plano de Ley, de manera que parece haber dado primacía a la justicia\*. Pero la Biblia sabe también, desde el principio, que los hombres viven por misericordia, pues lógicamente, según justicia, conforme a la opción de Gn 2-3, ellos deberían haber muerto para siempre. A la misericordia de Dios apela la misma Ley israelita, en uno de sus textos centrales (Ex 34,4-6); también apelan a ella muchos textos proféticos e incluso la apocalíptica\* (al menos para los justos). Ella aparece de manera más intensa en algunos textos tardíos del Antiguo Testamento, como en el libro de la Sabiduría.

(1) *El principio misericordia. Ex 34,6-7*. El tema ha sido desarrollado en el contexto de la ruptura y renovación de la alianza. Tras un primer encuentro con Dios, Moisés había bajado con las tablas de la ley para enseñárselas al pueblo, pero ha descubierto que el pueblo ha rechazado esa ley, construyendo y adorando al anti-dios, el Becerro de Oro. De manera consecuente como mensajero frustrado, destruye las tablas inútiles (Ex 32,15-20). Pero luego, intercede ante Dios a favor de su pueblo (cf. Ex 33) y Dios responde a su ruego, renovando su alianza con Israel. Sube de nuevo Moisés a la montaña, desciende

Dios y dialogan en palabra de misericordia. A diferencia de la teofanía anterior (Ex 19,16-20), aquí no hay rayos o truenos, ni erupción de volcanes. Simplemente una nube, una presencia silenciosa: ¡se quedó Yahvé con Moisés! ¡Moisés invocó el nombre de Yahvé! Conversaron los dos y Dios quiso mostrarle su espalda, el reverso del misterio, pasando ante la cueva de Moisés y diciendo (Ex 34,6-7): «Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento a la ira y rico en misericordia y lealtad, misericordioso hasta la milésima generación; que perdona culpa, delito y pecado, pero no deja impune, sino que castiga la culpa de los padres en hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación». Dios había hablado como trueno, en experiencia cósmica terrible (Ex 19,19-20). Ahora lo hace con voz de compasión y cercanía, apareciendo como Dios humano, padre/amigo, buen educador que mantiene su palabra y perdona a los pecadores. Así actúa como rico en misericordia: perdona a los rebeldes, acoge de nuevo en amor a quienes le habían rechazado. Este Dios ha superado los esquemas moralistas de una Ley cerrada en sí misma. Frente al Señor del talión (ojo por ojo...) emerge aquí el Dios-misericordia, amigo trascendente y cercano, en quien podemos confiar, por encima de nuestros propios males. Como signo de piedad infinita, experiencia de amor incondicionado que trasciende las condiciones del pacto, se eleva el Dios del perdón israelita antes citado, como indican las aplicaciones del texto. (a) *Dios ofrece misericordia hasta mil generaciones*, es decir, desde siempre y para siempre. Eso significa que la historia de la salvación no se encuentra pendiente del hilo delicado de las obras humanas, sino que se sostiene por la misericordia: Dios mismo es la esperanza de futuro y vida para el pueblo (cf. Sal 51; 57; 67; 101; 118; 136). (b) *Dios castiga de forma limitada, sólo en tres o cuatro generaciones*. Ésta es la experiencia que los israelitas han vivido en el exilio y en las crisis posteriores, como pueblo experto en opresiones que duran poco tiempo, unas generaciones. Después brilla para siempre el perdón y la gracia de Dios. Allí donde parecía que la historia acaba (tras la alianza rota sólo hay muerte), se eleva la más fuerte palabra de promesa: Dios es rico en misericordia, de manera

que, tras un breve camino de corrección, ofrece a los humanos la gracia sin fin de su misericordia eterna. Así puede culminar en palabra de amor el Antiguo Testamento, proyectando la clemencia de Dios sobre los pecados y castigos temporales del pueblo.

(2) *Los signos de la misericordia*. Dios mismo viene a mostrarse como fuente de amor, con rasgos más maternos que paternos. El texto le presenta como rico, como lleno de un amor que brota de su entraña o vientre materno (*rehem*). Dios ama así con ternura de madre y cuida con amor insuperable y eterno al fruto de su entraña. Quien ama según ley puede un día cansarse y no hacerlo, cesar en el amor, si aquel a quien ofrece su cariño se vuelve desleal o ingrato. Por el contrario, quien ama con entraña materna, dando la vida al hacerlo, se mantiene en amor para siempre, hagan los hijos lo que hagan, respondan como respondieren. Este amor del Dios que está lleno de entrañas de misericordia se encuentra al principio de todo lo que existe, como fuente creadora de vida y no como respuesta condicionada por nuestro comportamiento. De esta forma se desvela el amor fundante del Dios que actúa como madre, como amor creador que regala gratuitamente vida y lo hace con ternura, eternamente. Desde aquí se entienden los signos de la misericordia. No hay rayos o truenos, no hay volcanes, en contra de lo que sucedió en la primera teofanía (cf. Ex 19,16-20). Simplemente una nube, una presencia silenciosa, una plegaria. Antes se había hablado de un libro de alianza (cf. Ex 24,7) que debía estar escrito en papiro (o materia semejante). En este nuevo contexto son precisas unas tablas o losas de piedra porque es duro el corazón del pueblo donde graba Dios su misericordia indeleble (cf. Ez 36,26-27). Pero antes Dios hablaba con el trueno, en experiencia cósmica terrible (Ex 19,19-20). Ahora, en cambio, habla con voz de compasión y cercanía que recuerda a los profetas. Yahvé mismo se presenta como Dios humano, padre/amigo, buen educador que mantiene su palabra y ofrece a los hombres un camino de vida por su alianza. Antes no podía haberse vislumbrado este misterio, estas entrañas de perdón y gratuidad, porque los fieles de Israel no habían pecado aún y

así Dios aparecía como ley de trueno desde arriba. Ahora, superando el rechazo de aquellos que no han aceptado su presencia, Dios viene a presentarse como amigo para siempre, como han destacado los libros de Oseas\* y Jonás\*.

(3) *La esencia de la misericordia: Libro de la Sabiduría*. El libro de la Sabiduría ha desarrollado de forma consecuente el tema de la misericordia: «El mundo entero es ante ti como grano de arena en la balanza, como gota de rocío mañana que cae sobre la tierra. Pero te compadeces de todos porque todo lo puedes, cierras los ojos a los pecados de los hombres para que se arrepientan. Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado. Y ¿cómo subsistirían las cosas si tú no lo hubieses querido? ¿Cómo conservarían su existencia si tú no las hubieses llamado? Pero perdonas a todos, porque todos son tuyos, Señor, amigo de la vida. Todos llevan tu soplo incorruptible» (Sab 11,22–12,1). «Tu fuerza es el principio de la justicia y el ser dueño de todos te hace perdonarlos a todos... Pero tú, dominando tu fuerza, juzgas con moderación, y nos gobiernas con mucha indulgencia, porque siempre puedes disponer de tu poder como tú quieres» (12,16–18). Sobre un fondo de violencia, conforme a la cual el mismo Dios parecía condenado a castigar a los culpables, que debían ser aborrecidos (cf. Sab 12,4), se elevan estos pasajes donde el principio de la misericordia nos permite superar ya de algún modo la división entre justos e injustos, judíos y gentiles, pues el perdón de Dios vincula a todos (*pantes*) los hombres: «Te compadeces de todos porque todo lo puedes (11,23). Amas a todos los seres y no aborreces nada» (11,24). «A todos perdonas porque son tuyos: siendo dueño de todos, tú puedes perdonarles a todos» (cf. 11,16). En este mundo, los que se toman como poderosos muestran su poder oprimiendo a los demás (cf. Sab 2,11). Por el contrario, Dios no es poderoso porque puede imponerse sobre todos los demás, sino porque renuncia a toda imposición, para perdonarles. Dios es poderoso para el bien y de esa forma supera por su misericordia la lógica de las oposiciones (marcada por el árbol del bien/mal: Gn 2–3). De esa forma se expresa como gracia absoluta, no por un tipo de co-

acción igualitaria (¡responde de la misma forma a todos!), ni por indiferencia (¡todo es igual!), sino por cuidado amoroso que le lleva a perdonar a cada uno de los hombres, por poder, creatividad y connaturalidad.

(4) *La misericordia de Dios*. Partiendo de lo anterior podemos precisar los rasgos y principios del Dios misericordioso. (a) *Dios es misericordioso por poder*. Dios no tiene que defender su poder, sino al contrario: es poderoso sin límites y así puede revelarse como suprema y absoluta compasión, siendo de esa forma capaz de superar, sin injusticia, las antítesis del mundo. «Te compadeces de todos porque todo lo puedes» (12,16). Sobre la misericordia de Dios se funda la vida de los hombres. (b) *Dios es misericordioso porque es creador*. Amar es crear, haciendo que surja lo que existe y que nazca la vida, por encima de la división entre el bien y el mal. Por eso, la creación es siempre gracia, es un don que nos permite superar el nivel del talión, en el que estamos determinados por lo que hay, buscando en los demás nuestro provecho, para pasar al nivel de lo que hacemos que haya. Ése es el plano que el Nuevo Testamento define partiendo del amor\* entendido como ágape (no como eros). Los violentos no crean, sino que viven a costa de aquello que otros han creado, como ladrones de la vida. Dios, en cambio, crea todo de un modo gratuito, haciendo así posible que surja la vida donde reinaba la muerte; por eso es misericordia universal. (c) *Dios es misericordioso por connaturalidad*. De manera sorprendente, Sab expande y aplica a todos los hombres una terminología de alianza que antes, en otro contexto, se expresaba sólo de forma israelita, mostrando así a Dios como amigo de todos los pueblos: «Perdonas a todos, porque todos son tuyos, Señor, amigo de la vida» (11,26). Cierta teología del pacto\* suponía que sólo los israelitas eran «propiedad personal de Dios sobre la tierra» (cf. Ex 19,5–6; Dt 4,20), y así lo supondrán también las antítesis\* de Sab 11–19. Pues bien, nuestro pasaje confiesa que todos los hombres son de Dios, universalizando la experiencia israelita. En ese sentido se dice que Dios no es sólo creador y dueño universal, sino también amigo o compañero de todos los que viven, sin excepción al-

guna (*philopsichê*). Ésta es la aportación mayor de la teología de Sab y quizá de toda la literatura israelita: Dios no es una realidad abstracta, ni un principio cósmico, ni un silencio en el fondo de todo lo que existe; Dios no es tampoco el protector de un pueblo especial, sino un poder personal de vida que ama (conoce y crea) a todos los hombres porque quiere, porque les quiere, vinculándose con ellos de un modo entrañable, en alianza de fidelidad universal.

Cf. F. ASENSIO, *Misericordia et veritas. El Hessed y el Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Gregoriana 49, Roma 1949; X. PIKAZA, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; I. M. SANS, *Autorretrato de Dios*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997; J. SOBRINO, *El principio misericordia. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992.

## MISERICORDIA

### 2. Nuevo Testamento

(*↗ amor, perdón, gracia, Mateo*). El conjunto del Nuevo Testamento aparece como un testimonio concreto y universal de misericordia: concreto porque se centra en Jesús, universal porque se abre a todos los hombres. Así lo muestra un texto donde Mateo ha resumido la vida y mensaje de Jesús: «Recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. Y al ver las multitudes, tuvo compasión de ellas; porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,35-36; cf. Mc 6,34). En esa línea se sitúan otros textos emblemáticos, como la bienaventuranza de los misericordiosos (Mt 5,7), con el juicio final, donde lo único que cuenta es la misericordia activa (Mt 25,31-46), y de un modo especial las parábolas especiales de Lucas (cf. Lc 10,30-37; 15,11-32). En esta línea pueden destacarse, además, dos pasajes.

(1) *Misericordia quiero y no sacrificio* (Mt 9,13; 12,7). Esta palabra, tomada de Os 6,6, condensa según Lucas toda la experiencia de Cristo, entendida no sólo de un modo superficial (moralista), como misericordia barata, sino de forma radical, como principio de transformación humana. Aquí está en juego el sentido de la Ley judía y la per-

manencia del pueblo de Israel como institución profética y salvadora. Los adversarios de Jesús ponen la Ley por encima de la misericordia, tomándola así como una especie de «dogma»: es la institución sagrada, la estabilidad nacional en línea de sistema que exige un tipo de comportamientos bien regulados (sacrificios). Pues bien, por encima de esa ley ha puesto Jesús la misericordia, es decir, la gratuidad abierta a todos los hombres. Los dos pasajes donde Mateo cita este principio teológico de Oseas (Mt 9,13 y 12,13) marcan el punto de inflexión de su evangelio, el paso de una institución que puede y debe ser misericordiosa (hace obras de misericordia, al servicio del sistema) a una misericordia que viene a presentarse como principio y fuente de todas las posibles instituciones, pues ella define y decide el sentido del juicio de la vida (Mt 25,31-46), que será revelación de misericordia. El Jesús de Mateo no ha discutido con los rabinos de Israel (o del judeocristianismo) desde una perspectiva teórica, sino desde el poder radical de la misericordia que, careciendo de poder (no puede imponerse por la fuerza), es el mayor de todos los poderes. Jesús ha superado ese nivel de sacrificio (ha declarado el fin del templo: cf. Mt 21,12-22), apelando a la misericordia creadora: ella define a Dios, ella permite caminar y vivir a los humanos, como indica de forma paradigmática el pasaje del paralítico perdonado-curado (cf. Mt 9,2-8).

(2) *Dios, Padre de misericordia*. Pablo retoma el sentido israelita básico del Dios misericordia y lo expresa en palabras de fuerte emoción e intenso contenido himnico, poniendo «Padre» donde Ex 34,6 ponía «rico»: «Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, que nos ha consolado en toda tribulación para que podamos consolar a los que están en toda tribulación con el consuelo con que Dios nos ha consolado» (2 Cor 1,3-4). Ésta es una de las palabras fundamentales del mensaje de Pablo y ella ha de tomarse en su sentido más profundo. Dios es Padre de la misericordia porque Jesús es la misericordia encarnada. Este Dios es un padre materno, preñado de amor, que consuela a los hombres, como hacía el Dios de los profetas del amor más intenso (Is 66,13),

como hará el Paráclito\*, gran Consolador. Ciertamente, Pablo alude a su propia situación de lucha y desconsuelo, que ha logrado superar con la gracia de Dios. Pero su experiencia, expresada en el contexto de 2 Cor 1,1-2,17, se abre a todos los hombres que quieran recibir el mensaje y aliento de Jesús. Frente al Dios de la ley o poder, frente a un Señor resentido (que parece estar en lucha contra los hombres), frente al Juez alejado que mira las cosas desde fuera, Pablo ha definido a Dios como Padre misericordioso, es decir, consolador: es Aquel que nos ama y por amor, por su gran misericordia, nos ha ofrecido el don de su propio Hijo. Este Dios de consuelo (a quien el texto llama Padre y no Madre, porque así lo exige la tradición social de aquel tiempo) es más Madre que Padre. Llegando al límite de su experiencia, fundando su vida en el Dios de Jesús, Pablo descubre que ese Dios, Padre de consuelo, tiene aspectos que podemos evocar como femeninos: es aquel que nos consuela en Jesús, dándonos lo más grande que tiene, su propio Hijo.

Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Dios también es Madre*, Paulinas, Madrid 1994; R. SCHNACKENBURG, *Amistad con Jesús*, Sígueme, Salamanca 1998; J. VÍLchez, *Dios, nuestro amigo. La Sagrada Escritura*, Verbo Divino, Estella 2003.

## MISIÓN

( $\lambda$  *envío, profetas, Mateo, apóstoles*). El conjunto de la Biblia supone que el hombre tiene una tarea que realizar, respondiendo a Dios y cumpliendo sus mandamientos. Así suelen distinguirse dos tipos de religión: las religiones místicas, que no tienen más tarea que expresar la profundidad sagrada de la realidad; y las religiones proféticas, que son esencialmente misioneras, pues el profeta es un hombre «enviado por Dios» para realizar una misión social y/o religiosa que se identifica con el mismo ser y acción de Dios. En ese contexto se arraiga la misión de Jesús, que envía a los Doce\* como testigos del Reino que llega (cf. Mt 10,1-7 par). Ahí se ha situado la tarea de los misioneros helenistas\*, que extienden la iglesia más allá de las fronteras de Israel y, sobre todo, el ideal y tarea de Pablo\*, el apóstol o enviado por excelencia. Pero aquí hemos querido recoger el testimonio de Mateo, pues expresa muy bien

los momentos y tensiones de la misión eclesial.

(1) *Mateo. Las dos misiones*. La iglesia de Mateo\* conserva las heridas de la lucha entre el mesianismo intrajudío (cf. Mt 5,17-20) de algunos círculos judeocristianos (que sólo se sienten enviados a la casa de Israel) y el mesianismo y misión universal del final del evangelio (Mt 28,16-20), que ha marcado toda la visión posterior de la Iglesia cristiana. La primera misión, asumida por los Doce\* en el tiempo de Jesús, se limitaba a las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. Mt 10,5-12). La segunda, que aparece, sin duda, como interpretación auténtica del mensaje de Jesús, avalada por Pedro (cf. Mt 16,16-20), se abre por los once discípulos pascuales a las naciones, desde la montaña de Galilea. Estos once son discípulos y hermanos de Jesús (cf. Mt 28,7.10), que se reúnen en la pascua con las mujeres que han visto la tumba vacía, representan a la Iglesia, que inicia su andadura misionera desde la montaña galilea. Tienen o, mejor dicho, son autoridad porque Jesús está presente en ellos (Jesús no se ha ido para enviarles el Espíritu, como en Lc 24 y Hch 1). Ellos pueden y deben realizar la obra de Jesús, presente en ellos, ofreciendo a los pueblos el nuevo nacimiento y enseñanza trinitaria (del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo), no la circuncisión y la ley judía. Son todos los creyentes (no los Doce de la misión israelita; cf. Mt 10,2), son la nueva humanidad, varones y mujeres, que se abren desde la montaña galilea (mensaje y vida de Jesús) a las naciones; son compendio de aquellos a quienes Jesús ha llamado (en vida y tras la pascua), ofreciéndoles tarea de reino, haciéndoles creadores de iglesia. Lo que es imperfección israelita (once y no Doce) se convierte en perfección universal. Mc 16,1-8 sabía que para abrirse a las naciones hay que dejar Jerusalén y empezar en Galilea, pero no lo había dicho expresamente. Mt, en cambio, lo dice: ésta es, quizá, la más triste y creadora de sus afirmaciones: la función de Jerusalén ha terminado (cf. Mt 21,43; 22,7; 23,37-39); ahora se abre desde Galilea (no desde Roma como supone Hch 28) la nueva misión universal cristiana. La tradición de Israel había situado el encuentro con Dios y el comienzo de la vida

israelita en la montaña del Éxodo, en la que Dios ardía como fuego o tronaba diciendo sus mandamientos (cf. Ex 3; 19-20). Pues bien, Jesús ha citado a sus discípulos en la montaña de la revelación de Galilea, donde ellos le encuentran. Jesús no tiene que aparecerse: espera allí, les está aguardando, para mostrarles la verdad y plenitud de su amor sobre la tierra. Allí se les muestra como Señor universal. Así les encomienda su tarea y les ofrece su promesa: «Los Once discípulos fueron a Galilea, a la Montaña que les había mandado Jesús. Y viéndole le adoraron, aunque algunos dudaban. Y Jesús, adelantándose a ellos, les habló diciendo: Se me ha dado todo poder en el cielo y sobre la tierra; id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta la consumación de los tiempos» (Mt 28,16-20). La experiencia pascual se interpreta, según eso, como extensión de la soberanía de Dios, que ahora se expresa como señorío de Cristo, Señor de cielo y tierra. Jesús posee (ha recibido, se le ha dado) todo poder y así se manifiesta a sus discípulos, haciéndoles participantes de su tarea.

(2) «*Id y haced discípulos a todos los pueblos*» (Mt 28,19). Éste es el contenido de la misión cristiana. El Evangelio no se impone por fuerza. No transforma las cosas con violencia, sino que expresa y realiza su señorío a través de los discípulos, a quienes Jesús encarga su tarea. Por un lado, Jesús manda a sus discípulos que vayan a todos los pueblos, para transmitirles su evangelio: la pascua es, por lo tanto, don universal de Dios en Cristo; palabra y gesto de amor que vincula a las naciones y personas de la tierra, superando todo particularismo antiguo. En esa línea, los discípulos tienen que «recibir» a todos, ofreciéndoles su propio espacio de vida, esto es, su discipulado. Por eso, ellos no tienen que reconstruir el número israelita de Doce (en contra de Hch 1), pues los Once de la montaña misionera no aparecen ya como puros israelitas, para reconstruir y juzgar a las tribus de Israel (cf. Mt 19,28; Lc 22,30), sino como discípulos universales de Jesús (Mt 28,16), que deben

ofrecer el discipulado (*mathêteusate*: 28,19) a todas las naciones, sin distinción de raza, pueblo o sexo. Jerusalén no ha podido vincular a los pueblos y así el camino de la Ley ha terminado. Pero, conforme a la interpretación de las llaves abridoras de Pedro (cf. Mt 16,19), los discípulos de Jesús tienen que ofrecer, desde la montaña de pascua, la salvación universal del Evangelio. Pedro no aparece ya citado: el mandato misionero (haced discípulos) se expande, a través de todos los discípulos, a todos los hombres y mujeres de la tierra. Esta experiencia de trascendimiento respecto a la Ley (Jerusalén) y de apertura universal se inscribe en la tradición judía, como sabe Mt 25,31-46, donde las naciones se acercan al Hijo del Hombre, sin distinción o separación de rangos (pueblos, jerarquías o estamentos); todos los hombres vienen para descubrir su verdad (bendición o maldición) en referencia a los más necesitados: «Tuve hambre, ¿me disteis de comer? Estuve exiliado, ¿me acogisteis? Estuve enfermo o en la cárcel, ¿vinisteis a mí?». Así reformula Mt la experiencia de la antigua Ley, que había descubierto y proclamado la presencia de Dios en los expulsados (huérfanos, viudas, extranjeros) de la sociedad. Llevando hasta el final esa experiencia, la Iglesia misionera no desciende de la montaña galilea como un pueblo mejor entre los otros pueblos, sino como germen de discipulado y vinculación universal, a partir de los más pobres (hambrientos, exiliados, encarcelados) de la tierra.

(3) *Nuevo nacimiento. Bautizándoles*. Ésta es una misión universal, abierta a todos los pueblos, de tal forma que en ella lo que importa es la comunión de vida (dar de comer, de beber, acoger, visitar: Mt 25,31-46); pero, al mismo tiempo, es una misión eclesial, pues Jesús quiere que todos los hombres se vuelvan discípulos, vinculándose en el camino y comunidad de amor mutuo que es la Iglesia. Esa misma iglesia concreta, centrada en los Once y abierta a todos los pueblos de la tierra, viene a presentarse como signo y sacramento de la pascua de Jesús para la humanidad. Por eso, el texto dice: «bautizándoles (a todos los pueblos) en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). En la tradición de Juan Bautista (cf. Mt 3,11),

el bautismo\* era señal de conversión, gesto que prepara al iniciado para el bien morir, liberándole así de la ira venidera. Ahora el bautismo se interpreta como nuevo nacimiento. Los mismos pueblos (y personas) que se hallaban antes encerrados en sus ritos y violencias pueden renacer, en fraternidad universal, fundada en Cristo. La tradición posterior de la Iglesia dirá que el bautismo tiene que estar precedido por una catequesis, que incluye la conversión de los candidatos. El esquema del Evangelio es inverso: lo primero es el bautismo, sacramento de presencia salvadora de Dios y no signo o sello final de una conversión antecedente (como sucedía en Juan Bautista: cf. Mc 1,4). El bautismo cristiano ofrece el don más alto (la vida del Dios Trinidad) y por ello no se funda en una conversión previa, en clave moralista, sino que la hace posible. La misión es, por lo tanto, una experiencia de nuevo nacimiento. Los discípulos del Cristo ya no anuncian muerte sobre el mundo: no profieren amenazas, no juzgan ni se imponen por encima de los hombres. Ellos van ofreciendo por la pascua de Jesús nueva existencia, un bautismo que se expresa en el misterio del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De esa forma se vinculan apertura universal (el mensaje se ofrece a todos los pueblos) y hondura teológica (ese mensaje pascual contiene la revelación del Padre, el Hijo y el Espíritu). La unidad entre los hombres está garantizada así por un Dios abierto, a quien los cristianos presentarán como trinidad, comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo.

(4) *Vivir el Evangelio, no imponer una Iglesia.* De la gracia bautismal deriva la capacidad de cumplimiento, es decir, de vivir según el Evangelio. Jesús no pide a sus discípulos que cumplan los mandatos, para después bautizarse, sino al contrario: les ofrece la vida nueva (bautismo) para que así puedan cumplir su enseñanza (vivir en gratuidad). La experiencia pascual, como gracia que se imparte generosamente (en el bautismo), capacita a los hombres para vivir conforme al Evangelio. Ella ratifica el mensaje previo de Jesús, su palabra de perdón y no juicio, su amor al enemigo. Por ella descubrimos que Dios es don y superamos el peligro de egoísmo (divinización) de la mamona.

Esta dialéctica de don (bautizándose) y de compromiso (cumplid) constituye la base de la nueva creación cristiana. Los cristianos se encuentran como implantados en la pascua (renacidos por el bautismo) de manera que pueden ser enviados a realizar la tarea de Jesús (bautizando a los hombres y enseñándoles a cumplir el Evangelio). Todo eso es posible porque Jesús sigue diciendo: «y yo estaré con vosotros...» (Mt 28,20). El «poder» que el Cristo pascual ofrece a los misioneros no puede interpretarse en claves de imposición social o uniformidad cultural; no es poder de un pueblo sobre otro, ni de una iglesia o religión determinada sobre las restantes. El mensaje de los misioneros de Jesús no quiere destruir las culturas religiosas o sociales de los pueblos, sino ofrecerles la gracia y camino del discipulado, conforme al Sermon de la Montaña. El camino de Jesús no se vincula a los triunfadores de los diversos sistemas eclesiales, sino, al contrario, a los perdedores de todos los sistemas. Por eso, el Señor escatológico dirá: «tuve hambre, tuve sed, estuve exiliado o desnudo, enfermo o encarcelado...» (Mt 25,31-45). Sus discípulos no quieren convertir o cambiar a los demás, privándoles de sus propias ideas religiosas, sino al contrario: ponerse en el lugar de los marginados, para compartir con ellos la vida de Jesús. Sólo de esa forma los seguidores de Jesús pueden ofrecer una experiencia de discipulado (comunicación) a todos los pueblos de la tierra.

(5) *Dos tipos de misión.* De esa forma, retomando un motivo del principio de este tema, podemos recordar y oponer dos tipos de misión. (a) Una misión de tipo *centrípeta* supone que Cristo (o su Iglesia) tiene razón, posee una superioridad sobre las restantes religiones o iglesias del mundo. Por eso, ella se puede presentar como modelo para que vengan y aprendan los humanos. Pues bien, este tipo de misión corre el riesgo de volverse impositivo, contrario al Evangelio. (b) La misión *centrifuga* empieza valorando a los diversos pueblos de la tierra, a los que el misionero ofrece la experiencia de comunicación de Cristo. El misionero no quiere convertir a los demás, ni ganarles para la causa de la Iglesia, sino ayudarles para que sean ellos mismos: que cada pueblo desarrolle sus



propias experiencias y valores, desde el don del Padre, del Hijo y del Espíritu, según el Evangelio. Los misioneros de Jesús no quieren que los pueblos gentiles se conviertan para inscribirse en la Iglesia verdadera (conforme a una dialéctica de grupo), sino para que sean ellos mismos, desarrollando sus valores culturales y religiosos, desde el amor del Padre, de Cristo y del Espíritu. La misión de los enviados de Jesús no está al servicio de una posible Iglesia dominante, sino del Evangelio de la gracia y misericordia de Jesús. La misión israelita, tal como la ha desarrollado el judaísmo rabínico\*, era sobre todo testimonial y centrípeta: los judíos deben ofrecer en el mundo el testimonio de lo que han recibido, pero sin convertir (sin judaizar) al conjunto de los pueblos, a los que un día el mismo Dios les hará subir a Jerusalén, conforme al testimonio de Is 2,2-4; 60,1-22. Por el contrario, la misión cristiana ha de ser universal y centrífuga, dirigida desde Jerusalén o Galilea al conjunto de los pueblos. Esto es algo que descubrieron y desarrollaron los cristianos helenistas\* (cf. Hch 6-7) y que después puso de relieve san Pablo y el conjunto de la Iglesia.

Cf. A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, BAC, Madrid 1977; S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987; J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Tradition paulinienne et tradition Johannique de l'épiscopat, des origines à Saint Irénée*, París 1951; J. ROLOFF, *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Mohn, Gütersloh 1965; *Die Kirche im Neue Testament*, Vandenhoeck, Göttinga 1993; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Fax, Madrid 1974.

## MISNÁ

(↗ *judaísmo, Midrás, Talmud*). Código legal donde los rabinos recogen las tradiciones básicas de las diversas escuelas judías del siglo I y II d.C., tras la destrucción del templo y la caída del viejo orden sagrado. El judaísmo anterior (propio de la comunidad del templo\*) era multiforme, de manera que coexistían tendencias de tipo sapiencial y apocalíptico, fariseo y saduceo. Esenios y algún tipo de celotas tenían su lugar dentro de una fidelidad común a las tradiciones israelitas. Pues bien, tras el 70 d.C., a consecuencia de grandes cambios de tipo social y reli-

gioso, el viejo judaísmo se va polarizando en dos tendencias. A un lado quedan los *cristianos* (seguidores del Jesús Mesías), cada vez más abiertos hacia todos los hombres, en camino que les permite conservar la Ley (Pentateuco), pero interpretándola de un modo mesiánico, universal; de esa manera, ellos añaden junto al Libro israelita (los LXX) el nuevo libro de Jesús y de la Iglesia (Nuevo Testamento). Al otro lado emergen y triunfan los *judíos rabínicos*, que asumen la herencia de sus propias tradiciones (de tipo sobre todo fariseo), destacando los elementos que refuerzan la identidad nacional, reinterpretando así la antigua Ley (del Pentateuco). Ellos no añaden un libro nuevo al antiguo, sino que dejan el antiguo como estaba, como única Escritura. Pero, a su lado, colocan un libro distinto y paralelo, la Misná, donde recogen las «tradiciones orales», que se atribuyen también a Moisés. Este nuevo libro, editado a principios del siglo III d.C., se convierte también en canónico, pero no quiere añadir nada a la Escritura, ni completarla, sino recoger de forma unitaria las tradiciones que la Escritura había expuesto de forma narrativa. La Misná es un verdadero código, dividido en seis «órdenes», en los que se exponen los temas básicos de discusión entre los rabinos (Semillas, Fiestas, Mujeres, Daños, Cosas sagradas y Purezas). Pero es un código abierto, donde se recogen diversas opiniones propias de las distintas escuelas, trazando así un camino múltiple y unitario de recuerdo y vida para los judíos que se reúnen en forma de federación\* de sinagogas. En contra de lo que suele decirse, estos judíos rabínicos de la Misná no están demasiado preocupados por citar la Ley Escrita de Moisés (que aceptan también los cristianos) y que se da por supuesta. Para ellos, la misma Ley se expresa también y sobre todo en tradiciones orales que ellos mismos van fijando, en un proceso impresionante de fidelidad al pasado (tradiciones de los padres), en diálogo de siglos, en este libro ejemplar que es la Misná o Código de las Repeticiones. Este libro, comentado y ampliado después en el Talmud\*, constituye el corazón del judaísmo posbíblico.

Cf. C. DEL VALLE (ed.), *La Misná*, Sígueme, Salamanca 2003.

## MITO

( $\lambda$  *magia*). En sentido estricto, la Biblia no es un libro de mitos, que recoge las posibles aventuras de dioses y hombres o el sentido oculto de la realidad eterna, sino un libro de historia, donde se recogen los momentos e implicaciones básicas de la experiencia religiosa israelita a lo largo de un milenio y donde se confiesa la experiencia de Jesús, tal como se ha vivido en la primera comunidad cristiana. La Biblia no es un libro o colección de mitos, sino un código o camino de conducta, expresado, sobre todo, en el Pentateuco y en los evangelios. Pero, dicho eso, debemos añadir que en la Biblia se han transmitido algunos de los mitos básicos de la cultura occidental (paraíso\* y caída del hombre, diluvio e invasión angélica, lucha final y fin del mundo...). De todas maneras, esos mitos han perdido su valor independiente, de tal forma que dejan de valer en sí mismos y han venido a interpretarse como entorno simbólico de la historia de la salvación y de la responsabilidad de los hombres. De todas formas, hay muchos que interpretan el mito de un modo distinto y afirman que el conjunto de la Biblia ha elaborado y ofrece el mito fundante de la cultura de occidente. Entendida así, la palabra mito no implica algo que es mentira o que se repite sin cesar (como en el mito del «eterno retorno»), sino aquello en que se cree y se dice, antes de todo razonamiento, pues ofrece la base prerracional de la experiencia y vida de los hombres.

Cf. J. S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado. Fenomenología de la religión*, Verbo Divino, Estella 2002; X. PIKAZA, *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

## MOISÉS

( $\lambda$  *éxodo, alianza, ley, Yahvé*). En el comienzo de la tradición bíblica hallamos la figura de Moisés, fundador de Israel, hombre del Éxodo y la Alianza. Moisés ha sido y sigue siendo la personificación del judaísmo y aparece, junto a Jesús y Mahoma, como uno de los hombres clave de la religión y cultura de Occidente.

(1) *Moisés de la historia y de la fe*. Históricamente no es mucho lo que sabemos de él, de manera que algunos

incluso han dudado de su existencia, diciendo que no es más que un símbolo creado por la fe de los israelitas, para condensar en un personaje los rasgos básicos del comienzo de la historia nacional: salida de Egipto, proclamación de la Ley, paso a través del desierto... En contra de eso, parece que no hay duda razonable de su existencia y de su aportación al nacimiento de Israel: todo nos permite suponer que era un hebreo de origen egipcio que tuvo una labor importante en el proceso de salida de algunos hebreos de Egipto, en el siglo XIII-XI a.C. La tradición israelita le recuerda como vidente: ha descubierto a Dios en la montaña (Sinaí) y ha escuchado su nombre (Ex 3-4). Le ve como caudillo que organiza la marcha de los liberados, iniciando así la historia de la nueva humanidad (Ex 5-18). También es legislador: establece la norma de vida de su pueblo, concretada en leyes por siempre valiosas; por eso, toda la ley posterior de Israel viene a entenderse como Ley de Moisés, transmitida por la Escritura (Pentateuco) o por la tradición oral (Ex 19-34). También es sacerdote, iniciador de la liturgia y fundador del culto sagrado (cf. Ex 35-40; Lv), aunque después lo ejerza en concreto su «hermano» Aarón\*. Es hagiógrafo, escritor del Pentateuco. Sabemos por análisis científico que los libros del Pentateuco son posteriores a Moisés, pero de un modo simbólico se los podemos atribuir, presentándole como inspirador la Biblia israelita.

(2) *Principio: el liberado de las aguas*. La historia bíblica de Moisés es una historia de fe. Por eso, ella no puede entenderse en sentido literal, sino como expresión y signo de valores religiosos. Seguimos por tanto ante un «Moisés de la fe» (no ante un Moisés de la historia), ante una figura paradigmática, cuyo nacimiento ha sido ya ejemplar, como son los nacimientos de los héroes religiosos. Estrictamente hablando, no debería haber nacido (pues el Faraón había decretado la muerte de los niños hebreos varones). Pero el sistema también falla y nunca logra controlar del todo el mundo de la vida, como recuerda la acción de las buenas comadronas (Ex 1,15-21), que, en contra de la mala ley egipcia, ayudaban a nacer a los niños hebreos. El Faraón insiste y busca otra manera de matar a

los hebreos: «A todo niño que nazca le echaréis al Nilo, pero a las niñas las dejaréis con vida» (Ex 1,22). El río de Egipto, que debía ser fuente de vida, se convierte por ley económico-social en ciénaga de muerte para los hebreos. Pero el sistema sigue teniendo fallos y la Biblia nos dice que una mujer de la tribu israelita de Leví «conció y dio a luz un hijo. Y viendo que era hermoso lo tuvo escondido durante tres meses. Pero no pudiendo ocultarlo ya por más tiempo, tomó una cesta de papiro y la calafateó con betún; metió en ella al niño y lo puso entre juncos, a la orilla del río», mientras María, hermana mayor de Moisés, vigilaba junto al río (Ex 2,1-3). Las aguas fueron favorables y llevaron al niño al lugar donde se bañaba la hija del Faraón, que lo vio balancearse y lo adoptó como hijo propio, confiando su cuidado a una nodriza hebrea (precisamente a la madre del niño), de manera que pudo llamarse Moisés, nombre egipcio que en hebreo podría significar «de las aguas lo he sacado».

(3) *Las tres mujeres del comienzo*. El libertador nació del Nilo, uniendo así la herencia hebrea con la cultura de Egipto. Le amamantó su nodriza hebrea (madre carnal) y le educó la madre adoptiva (hija del Faraón), y así fue hombre de dos mundos (hebreo y egipcio), pudiendo emplear las posibilidades del sistema (Egipto) para liberar a los excluidos del sistema (hebreos), creando con ellos un pueblo nuevo de liberados. En este contexto podemos recordar a las tres mujeres del principio de su historia. (a) *La madre hebrea* era ante todo una creyente: puso en manos de Dios la vida del niño y luego lo alimentó, para entregarlo a la hija del Faraón. Ella se arriesgó, manteniendo vivo y oculto al niño, en contra de la ley del Faraón, poniendo la experiencia y gracia de la maternidad y de la vida por encima de las leyes. De esa forma, en el principio de toda libertad está la madre. (b) *La hermana (María\*)* fue la primera salvadora de Moisés: vigiló su lugar entre las aguas, para ser luego mediadora entre la madre hebrea y la egipcia. Ella es la figura de la mujer hermana, que sabe mantenerse en el lugar del riesgo y así arriesga su vida por la vida del hermano. La tradición la identifica con María, compañera posterior de Moisés, la primera profetisa de la liberación (cf. Ex 15). (c) *La hija del*

*Faraón* pertenece al mundo de los dominadores. Sin embargo, como mujer, ella se apiada del niño abandonado y, por eso, lo acoge como propio, poniendo las leyes divinas de la vida por encima de la ley política del padre. Ella representa el lado débil del sistema: va en contra de la ley de su padre y, escuchando la voz de su corazón (como una Antígona de Egipto), adopta al niño y lo educa como propio. Descubrimos así que, a pesar de todos sus esfuerzos, el Faraón no ha conseguido imponer su ley de muerte sobre el reino. Dentro de su misma casa y sangre halla mujeres que desobedecen, aunque para ello deban actuar de forma oculta o escondida. Estas mujeres reflejan el sentido primigenio de lo humano y superan las leyes opresoras del sistema.

(4) *Violento y fugitivo*. Educado por la hija de Faraón, Moisés podía haberse olvidado de los suyos, pero no lo ha hecho. Lleva en su sangre el recuerdo de los hebreos y así actúa: «En aquellos días, cuando Moisés ya fue mayor, salió a visitar a sus hermanos y comprobó sus penosos trabajos. Vio también cómo un capataz egipcio golpeaba a un hebreo, a uno de sus hermanos. Miró a uno y otro lado y, no viendo a nadie, mató al egipcio y lo escondió en la arena» (Ex 2,11-12). Ha visto la opresión y responde con violencia, matando al opresor, como si quisiera iniciar una guerra de liberación, contra todos los opresores del entorno. «Salió Moisés al día siguiente y vio a dos hebreos que se enfrentaban entre sí y reñían. Y dijo al culpable: ¿Por qué riñes a tu hermano? Éste respondió: ¿Quién te ha hecho jefe y juez sobre nosotros? ¿Acaso quieres matarme como mataste al egipcio?» (Ex 2,13-14). Moisés ha salido por segunda vez para ver y oír, para aprender y actuar, llevando en su entraña el doble impulso del hebreo solidario (hermano de los oprimidos) y del egipcio fuerte (hombre de violencia). Cuando mató al egipcio, sus hermanos (los hebreos) no le criticaron, pero le critican y rechazan cuando quiere hacer de mediador entre ellos. De esa manera descubre Moisés el riesgo y contaminación de la violencia, dentro de un sistema donde todos son violentos, a partir del Faraón que lo preside. Inserto en esa trama, Moisés ha matado a un egipcio, servidor del Faraón, y tiene que escapar de Egipto porque tiene miedo: «Moisés,

llo de temor, se dijo: la cosa ciertamente se sabe. Y ciertamente, supo el Faraón lo sucedido y buscaba a Moisés para matarle. Pero él huyó de la presencia del Faraón y se fue a vivir al país de Madián» (cf. Ex 2,14-15). Así escapa el libertador violento derrotado, conforme a un modelo que se repite en muchas revoluciones. (a) Huye como fracasado, después de sus dos primeras salidas, sin haber podido ayudar a sus hermanos cautivados; pero huye sabiendo algo nuevo: no se puede liberar a los hebreos matando a los egipcios, pues los egipcios resultan en este nivel muy superiores (tienen un ejército más grande). (b) Huye como perseguido, porque el Faraón quiere matarle. El poder del imperio es inflexible; nadie puede vencerle utilizando sus armas de violencia. Para poder vivir, Moisés ha de escapar, buscando un lugar protegido, fuera del espacio controlado por el imperio, donde deja a su madre adoptiva. (c) Moisés huye, en fin, como buscador de nuevos caminos. Ciertamente escapa: no puede enfrentarse con la fuerza brutal del Faraón, ni puede superar el rechazo de sus hermanos, hebreos oprimidos; pero Dios le está esperando.

(5) *Hombre de Dios, liberador y legislador*. Huye de Egipto y se refugia en Madián, entre los pastores seminómadas, que le acogen en su grupo (Ex 2,11-25), y allí descubre a Dios en la montaña, como fuego ardiente, recibiendo la revelación de su nombre (Yahvé\*); ha conversado con él a rostro descubierto y asume la misión de liberar a los hebreos (Ex 3-4). De esa forma se convierte en un hombre de acción: no queda en la montaña, para mantenerse en diálogo de intimidad con Dios, sino que desciende y se introduce en el horno de opresión de Egipto, iniciando desde la gran Cárcel del Faraón un camino de libertad para los hebreos oprimidos (Ex 5-18). Moisés interpreta el conocimiento y la ley de Dios (que ha mirado el sufrimiento de su pueblo) de una forma creadora y así viene a presentarse como portador de una tarea múltiple de Dios entre los hombres. Él ha sido el liberador de los hebreos (éxodo\*), pero, al mismo tiempo, ha sido su legislador: ha trazado para siempre la verdad para el judaísmo (Ley\*, alianza\*, mandamientos\*). Los judíos han puesto la Ley de Moisés (entendida de algún modo co-

mo profecía) en el principio de todas las manifestaciones de Dios. Los profetas posteriores (Isaías y Jeremías, Ezequiel y hasta Daniel...) han venido para confirmar esa Ley nacional de Moisés, en el Sinaí, válida por siempre. En algún sentido se puede afirmar que para los judíos la historia se ha parado (ha culminado) en Moisés: lo que viene después confirma lo anterior, pues Dios lo ha dicho todo al revelar su Nombre (Yahvé) desde el fuego de la zarza ardiente, al manifestar a Moisés su Nombre y su Verdad (¡Soy el que Soy!) y pedirle que libere al pueblo hebreo cautivado (Ex 3,14). En ese sentido podemos añadir que Moisés ha sido el fundador del judaísmo, como muestra la historia del éxodo que aquí no presentamos.

(6) *Muerte prematura. Tres interpretaciones*. Moisés liberador no ha conseguido llegar a la meta: ha muerto antes de introducir al pueblo en la tierra prometida. El texto explica este dato aludiendo a un tipo de pecado, que impidió que Moisés y los hombres de su generación entraran en la tierra (cf. Dt 32,49-52). Hay otra razón más general: los libertadores mueren ordinariamente sin lograr la meta. «Moisés subió de la estepa de Moab al monte Nebo, frente a Jericó. Y Yahvé le fue mostrando desde allí toda la tierra prometida... Y después le dijo: ésta es la tierra que prometí a vuestros padres. Te dejo verla con tus ojos, pero no pasarás a ella. Allí murió Moisés, siervo de Yahvé, en el país de Moab... Le enterraron en el valle, en tierra de Moab. Pero nadie hasta hoy ha conocido su tumba» (Dt 34,1-6). Nadie ha podido venerar su memoria en un sepulcro, pues su memoria verdadera está en el Libro de la Ley que él ha transmitido al pueblo. Así decimos que el recuerdo de Moisés no es un sepulcro (como tampoco habrá recuerdo de Jesús de Nazaret en un sepulcro). La religión de Israel no es un culto funerario, sino esperanza y tarea de libertad por encima de los sistemas de opresión. Desde ahí se pueden trazar tres líneas de interpretación. (a) *Los judíos* afirman que la herencia de Moisés es un Camino de Presencia liberadora: la Ley que él promulgó, de parte de Dios, para conducir a los hebreos, esclavos del sistema, hacia la tierra prometida. En un sentido, el sucesor de Moisés ha sido Josué (= Jesús), con-

quistador de Palestina (cf. Dt 34,9; Jos 1-2). Pero, en otro sentido, el verdadero Josué-Salvador aún no ha llegado y por eso los judíos se mantienen siempre en éxodo, separados y amenazados, pero manteniendo ante los nuevos faraones la protesta de sus gritos y el testimonio de su opción de libertad, que quieren ofrecer un día a todos los hombres. En tiempos de crisis, tras la desintegración de la identidad nacional sagrada (finales del siglo I, principios del II d.C.), los judíos rabínicos dejaron otros elementos de su historia y volvieron al Moisés de la Ley, que ellos fueron recopilando de forma meticulosa y ejemplar, para recogerla en la Misná y el Talmud, creando de esa forma el judaísmo rabínico (federación\* de sinagogas) que sigue existiendo. (b) *Los cristianos* suponen que el auténtico heredero de Moisés es Josué-Cristo (cf. Heb 1,1-3) y añaden que él murió por su fidelidad a Dios y por su opción liberadora, no por sus pecados (que no los ha tenido, a diferencia de lo que se dice de Moisés). Ha muerto porque le han matado los que no aceptaban su tarea sanadora a favor de los nuevos hebreos (impuros, enfermos, oprimidos). Se ha mantenido hasta el fin, sobre el monte de la Cruz, no en el Nebo de Moab, y sus fieles conocen su sepulcro pero saben que está vacío (cf. Mc 16,1-8). No ha dejado una Ley y un pueblo separado; se ha dejado a sí mismo para todos los que quieren aceptar su mensaje y tarea de Reino. En base a esto, algunos han podido pensar que las leyes de Moisés eran secundarias, diciendo que tras ellas ha venido la gracia y la verdad de Jesucristo, el auténtico Moisés (cf. Jn 1,17). Pero otros cristianos afirman que sólo ellos conocen al verdadero Moisés, que puede quitarse ya el velo, a fin de que todos puedan contemplar a Dios de un modo directo (cf. 2 Cor 3,13-15). Más aún, desde la experiencia pascual de Jesús, los cristianos han podido recuperar algunos de los rasgos básicos de la historia y figura de Moisés, relacionados con el Éxodo. (c) *Los musulmanes* afirman que la historia de Moisés profeta ha culminado en Mahoma de forma que el Éxodo se vuelve Hégira. Pero, en contra de Moisés, Mahoma no salió de La Meca (de Egipto) para siempre, sino para retornar y transformar el mismo sistema de opresión en pueblo de fieles liberados.

Cf. M. BUBER, *Moisés*, Lumen, Buenos Aires 1994; A. CHOURAQUI, *Moisés*, Herder, Barcelona 1997; A. NEHER, *Moisés y la vocación judía*, Villagray, Madrid 1963; X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2003.

## MOISÉS DE LEÓN

(↗ *Cábala*). Cabalista hispano, quizá el mayor de todos los tiempos. Nació en León en torno al 1240 y murió en Arévalo el año 1305. Se preocupó por los orígenes del mal y por la relación entre el sufrimiento y Dios, afirmando que el mal y el dolor existen en el interior del mismo Dios, expresándose después en los hombres, que están encargados de purificar ese mismo mal de Dios. Escribió su interpretación del conjunto de la realidad divina y humana en el libro del *Zohar*, palabra que deriva de la raíz *zhr*, que significa «vigilar, estar atento, amonestar» (cf. Ez 3,21; Sal 19,12; Ex 18,20). Con el sentido de esplendor o brillo resplandeciente aparece la palabra *zohar* en Ez 8,2 y Dn 12,3, donde se dice que «los sabios resplandecerán [*yazhiru*] como el resplandor del mismo firmamento». El *Zohar* es el libro del brillo de los sabios, es decir, de los expertos en visiones escatológicas, por las que el buen judío [cabalista] penetra en los misterios escondidos de Dios, que la Biblia externa y la interpretación rabínica presentan sólo de un modo racional o legalista. El *Zohar* es uno de los documentos más importantes de la historia religiosa de la humanidad, es un testimonio del misterio de Dios que se revela en todas las cosas, a través del dinamismo de las *sefirot*\* o propiedades divinas en las que los hombres se encuentran inmersos.

Cf. M. DE LEÓN, *El Zohar I-V*, Sigal, Buenos Aires 2000.

## MOLINO, MUJER DE LA PIEDRA DE

A las heroínas bíblicas antiguas de nombre conocido (Débora\*, Rajab\*, Yael\*) podemos unir la mujer de la piedra del molino: «Abimélec llegó hasta la misma (torre), luchó contra ella y se acercó hasta su puerta para prenderle fuego. Y una mujer arrojó una piedra de molino sobre la cabeza de Abimélec y le fracturó el cráneo. Él llamó en seguida a su joven escudero y le dijo: Saca tu espada y mátame, para que no se

diga de mí ¡le mató una mujer!» (Jc 9,52-54). La torre es morada de mujer (como la casa de Rajab y la tienda de Yael). Abimélec, reyezuelo tirano de Siquem, hijo de Gedeón\*, quiere destruirla, quemando a su gente. Con intención de defenderse (proteger la torre, salvarse a sí misma) responde la mujer, que no tiene espada, no emplea arco ni flechas; pero sabe manejar la muela del molino doméstico que sirve para hacer pan en la casa; y así, lo mismo que Yael, mujer nómada, mató a un guerrero con la clavija de su tienda, esta mujer sedentaria mata a otro guerrero usurpador con la piedra de molino de su casa-torre. No le mata en guerra exterior, por la conquista o posesión de un territorio, sino por la defensa de su casa. Ella quiere proteger el honor de su torre, el sentido de su vida, pues sabe bien lo que le espera de violencia (violación y esclavitud) si cae en manos de un guerrero. Mientras haya mujeres como éstas, defendiéndose a sí mismas en la casa, al servicio de la vida, la vida sobre el mundo seguirá siendo posible, aunque el guerrero patriarcalista piense que es deshonra que le mate una de ellas.

## MONARQUÍA

(↗ *David, Samuel, Jotán, federación de tribus, mesianismo*). La federación de tribus de Israel resultó poco eficaz ante la amenaza organizada de los pueblos del entorno, especialmente de los filisteos de la costa (entre la actual Tel Aviv y Gaza), que habían construido un fuerte aparato estatal al servicio de la guerra. Una federación de hombres libres, sin estructuras militares adecuadas, no puede resistir si es que hay a su lado unos pueblos de tipo imperialista. Por eso, conforme a la lógica de la historia, para mantener su independencia, los federados tuvieron que ceder parte de su autoridad, creando una monarquía unificada, a pesar de la crítica de algunos profetas y sabios.

(1) *Crítica antimonárquica*. Como supo decir bellamente Jotán\*, al principio se pudo evitar la función del rey: la vida de las tribus se expresaba con símiles hondos de árboles buenos (vid, olivo, higuera), que dan fruto y enriquecen a todos; la monarquía con sus clases superiores se concebía como zarza parásita que vive de los otros árboles del bosque, de manera que había que

evitarla (cf. Jc 9,7-15). En esa línea sigue presentando Samuel, profeta y vidente, las cargas de la monarquía: «Éste será el derecho del rey que reinará sobre vosotros: tomará a vuestros hijos y los empleará en su carroza y sus caballos; les nombrará a su servicio jefes de mil y jefes de cincuenta, utilizándolos también para labrar su labrantío, segar sus mieses y fabricar sus armas de guerra... Tomará a vuestras hijas como perfumistas, cocineras y panaderas. Se apoderará de vuestros campos, vuestros viñedos y vuestros olivares mejores y se los dará a sus servidores. Exigirá, además, el diezmo de vuestras sementeras y vuestros viñedos y vuestros olivares mejores y los dará a sus ministros» (1 Sm 8,11-16). A pesar de esa advertencia, el pueblo quiso un rey y, según la tradición que está en el fondo del texto, Dios dijo a Samuel: «No te rechazan a ti, sino a mí mismo me rechazan, para que no reine sobre ellos» (1 Sm 8,7). Dios era garantía de unidad y defensa y ahora se vuelve de algún modo innecesario: en el lugar del Dios fraterno, que unifica y salva al pueblo, surge el rey dictador como signo de concentración social y militar, garantizando la estabilidad israelita, pero al modo de los otros pueblos de la tierra (1 Sm 8,6). Nace el ejército profesional y la división de clases, con un estamento administrativo (siervos del rey) y otro militar (jefes de tropa, comandantes de los carros de combate) que vive del trabajo e impuestos de los otros, necesitando una plusvalía económico-social. Esto sucedió en torno al 1000 a.C. Hubo primero un ensayo breve, bajo el liderazgo de Saúl\*, pero la monarquía verdadera empezó con David. Ciertamente, los israelitas siguieron creyendo en un Dios superior que les defendía y dirigía (que era su verdadero Rey). Pero, al mismo tiempo, ellos pensaron que ese Dios podía relacionarse con un reino (un Estado) y con un templo nacional (el de Jerusalén). Estos dos datos (reino y templo) no eran nada nuevo, pues los habían buscado también los pueblos del entorno (babilonios, egipcios, moabitas, fenicios, etc.). De esa forma, los israelitas se hicieron como otros pueblos. En ese contexto podemos distinguir, apoyándonos en el texto de la Biblia, más que en datos arqueológicos e históricos, que son bastante parcos, los tres momentos siguientes, que apare-

cen detallados en los libros de 1-2 Reyes y de 1-2 Crónicas.

(2) *Reino. David y Salomón* (del 1000 al 900 a.C.). En el principio del reino de Israel está *David*\*, una especie de caudillo militar o condotiero de la tribu de Judá, en la zona sur (en torno a Hebrón), para convertirse luego en rey carismático sobre el conjunto de las tribus. David fue el primero que unificó la tierra de Palestina bajo un mando israelita y su figura quedó más tarde idealizada, de manera que aparece en la tradición posterior como signo de la presencia de Dios, garantía de paz, principio de una familia de la que debe nacer el Mesías. Tras él reinó su hijo Salomón\*, que mantuvo el imperio de su padre David, construyendo bajo su autoridad el templo de Jerusalén, que se convertirá más tarde (hasta el día de hoy) en signo de presencia de Dios para Israel. Ese nuevo modelo social aportó ciertas ventajas: los israelitas superaron el riesgo de una ocupación militar permanente, que en aquel momento hubiera supuesto la extinción del pueblo, y conquistaron casi toda Palestina, extendiendo su influjo por Oriente. Más aún, algunos grupos del sur (Judá y Benjamín) interpretaron la monarquía como signo sagrado: Dios mismo era Rey y protector del pueblo a través de David y sus hijos, que así recibieron rasgos mesiánicos, conforme a una visión muy extendida entre las naciones e imperios que divinizaban a sus reyes. A pesar de sus defectos, el modelo monárquico aportó dos elementos positivos: un aumento de unidad nacional (aunque centrada en Jerusalén y marginando a las tribus del Norte) y una experiencia mesiánica, mediada a través de un rey, hombre especial en el que Dios expresa su acción salvadora.

(3) *División de reinos* (del 900 al 721 a.C.). Significativamente, muchos israelitas sintieron que la monarquía sagrada de David y Salomón era contraria a la presencia directa de Dios (como único Rey) y pensaron además que se oponía a las tradiciones de libertad de los hebreos (que no querían más rey que Dios). Las tribus del Norte, formadas sobre todo por los grupos de Efraín y Manasés, rechazaron la monarquía de Jerusalén (de la casa de David), para mantener su identidad y su independencia. Así crearon un reino especial, llamado «Israel» (en el sentido limitado

de la palabra, pues también las tribus del sur eran israelitas), que tenía su capital en Samaría y de esa forma los israelitas tuvieron dos reinos: uno centrado en Samaría y otro en Jerusalén. Fueron años turbulentos, que sirvieron para la consolidación de las tradiciones antiguas. En este tiempo surgieron los primeros grandes profetas, sobre todo en el reino del Norte, con Elías\* y Eliseo, y después con Amós\* y Oseas\*. Ellos descubrieron la acción de Dios como presencia de amor y como urgencia de justicia. Pero la historia fue muy dura y el año 721 a.C. los asirios conquistaron y destruyeron para siempre el reino del Norte, con Samaría y Galilea.

(4) *El reino judío de Jerusalén* (721-586 de C.). Tras el 721 a.C. sólo quedó el reino del Sur, llamado de Judea (de manera que desde ahora los nombres de *judío* e *israelita* tienden a identificarse). Ese reino estaba centrado en torno a Jerusalén y organizado como una pequeña monarquía, mantenida por los descendientes de David. En ese tiempo surgieron grandes profetas, como Isaías\* y Jeremías\* que desarrollaron las más poderosas experiencias religiosas de Israel y que constituyen una de las cumbres espirituales de la historia humana. Pero la monarquía de los reyes judíos, descendientes de David, fue sólo una etapa en el proceso israelita. El año 587 a.C., los babilonios conquistaron y destruyeron Jerusalén, llevando cautivos a muchos de sus habitantes y destruyendo el templo. Según eso, el tiempo de la monarquía nacional independiente ha ocupado sólo un período muy corto de la historia de los judíos, que han vivido desde entonces sin tierra ni nación propia. De todas formas, muchos judíos posteriores han sentido la tentación de recuperar la monarquía y la nación, reconstruyendo el reino: los macabeos\* (de los años 176 al 150 a.C.), los rebeldes del 67-70 d.C. (casi en el tiempo de Jesús) y los sionistas actuales (es decir, los defensores del actual Estado de Israel, en conflicto casi permanente con los musulmanes de la zona).

Cf. J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; S. HERMANN, *Historia de Israel, en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1979; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kokba*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

## MONOTEÍSMO

( $\rightarrow$  *confesión, shemá, decálogo, Yahvé, Ashera, Baal, Astarté*). La confesión del Dios uno y único constituye el centro de la fe israelita. Pero siendo, en un sentido, punto de partida de todos los restantes elementos de la fe, el monoteísmo ha sido también el punto de llegada de una historia fascinante que define y distingue a Israel. Otros pueblos han descubierto y elaborado otros valores de tipo racional o cultural. Israel ha sido y sigue siendo el pueblo de la confesión monoteísta, formulada a través de un proceso en el que pueden distinguirse varios momentos.

(1) *Monolatría*. Los israelitas antiguos sabían que había otros dioses y en cierto sentido los respetaban: Kamosh entre los moabitas, Dagón entre los filisteos o Markud entre los babilonios. Pero ellos tenían un Dios propio, que era Yahvé, al que veneraban como Dios supremo y celoso, y lo hicieron de tal forma que, a través de un tipo de simbiosis o sincretismo, este Yahvé terminó absorbiendo a los restantes dioses e identificándose con ellos, con El Elyon de Jerusalén (Gn 14,18ss), El Shadday (Gn 17,1) o el Bet-El (Gn 35,7), o condenando y rechazando a otros (sobre todo a Baal). De esa forma, Yahvé fue asumiendo los valores de los diversos El-Elohim (divinidades supremas) de la tierra, de tal forma que al final vino a presentarse como Dios único. Junto a los dioses masculinos había en el entorno de Israel muchas diosas, entre las que pueden citarse Ashera\* (2 Re 23,7), Astarté y la Reina del Cielo (Jr 44,25). La veneración de la esposa de Yahvé debió ser frecuente hasta el tiempo de Josías (639-609 a.C.) e incluso hasta después del exilio (587-539 a.C.). Así aparece en algunas inscripciones del siglo VIII. a.C. (Kutillet Arjud) y en la colonia militar judía del alto Egipto (Elefantina), donde en pleno siglo V a.C., los judíos allí asentados veneraban a Yahu (Yahvé) con la diosa Astarté\*-Anat y así lo escriben a los mismos sacerdotes de Jerusalén. Pues bien, en un proceso que comienza bastante pronto (siglo VIII a.C.), pero que sólo culmina tras el exilio, los israelitas descubrirán que Yahvé está por encima de la división sexual y engendradora, es Dios sin consorte, de manera que al fin viene a presentarse como Dios monoteísta.

(2) *Monoteísmo*. El mayor opositor del monoteísmo bíblico fue Baal\*, dios de la vegetación y de la vida, vinculado a los cambios estacionales (verano, invierno) y al despliegue de la naturaleza. Sólo a través de un largo proceso en el que influyó de un modo decisivo la memoria de los hebreos liberados de Egipto, el conjunto de los israelitas pudo superar el culto de Baal, para centrarse en Yahvé, el Dios de la alianza. Ese cambio culminó sólo tras el exilio, cuando los judíos liberados de Babilonia, lograron imponer sobre el conjunto de la población de Jerusalén y de su entorno un monoteísmo radical, donde sólo se adora al Dios Yahvé, sin esposa ni consorte, bien separado de los baales de la vegetación y del proceso de la naturaleza. Ese despliegue del monoteísmo radical está vinculado a la reinterpretación de la historia: los grandes profetas habían descubierto y destacado la presencia de Yahvé en la vida del pueblo israelita; pues bien, los liberados del exilio comprendieron toda la historia del pueblo como un signo de la presencia de Dios. En ese sentido, el monoteísmo bíblico puede formularse como una comprensión teísta de la historia o, quizá mejor, como una teodicea de la historia. El problema básico no ha sido la fijación de los ciclos de la naturaleza (para lo cual valen mejor los dioses masculino-femeninos y especialmente Baal), ni el descubrimiento del sentido del cosmos (para lo cual ha servido mejor la filosofía griega). La novedad israelita, inseparable de la experiencia del éxodo y del mesianismo profético, ha sido el descubrimiento de Dios como garante del sentido de la historia incluso, y sobre todo, allí donde ella parecía abocada al fracaso. Sólo ese convencimiento de la presencia de Dios en el curso de los acontecimientos hizo posible que los judíos asimilaran la derrota y el exilio (¡eran castigo de Yahvé por sus pecados!) y superaran la crisis del tiempo de los macabeos\*, con la nueva teología y experiencia religiosa de los *hasidim* y los apocalípticos, más que con la guerra. Sólo desde esa perspectiva del monoteísmo histórico, vinculado a la alianza y a la esperanza del reino de Dios, ha podido surgir el monoteísmo cristiano.

(3) *Rasgos del Dios monoteísta*. Al final de ese proceso, los israelitas afirmarán que hay un solo Dios a quien no



se puede conocer nunca de un modo total, pero que actúa en todo, de manera que su nombre (Yahvé) no puede pronunciarse; por eso, el pecado supremo consiste en la idolatría, la identificación de Dios con alguna realidad del mundo o con algo que los hombres han fabricado (cf. Ex 20,1-17; Dt 5,6-21). Éstos son algunos de los rasgos que definen a ese Dios. (a) *Elección y alianza*. Dios reina sobre todo lo que existe en cielo y tierra (Sal 93,1; 97,1; 99,1; cf. 47,3.9), pero se ha vinculado de un modo especial con los israelitas: «Yo [Yahvé] seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (cf. Dt 26,15-19). (b) *Poder liberador*: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 1 Re 12,28; Jr 2,6; etc.). Estas palabras, que forman la introducción al Decálogo, se expanden en una confesión de fe que suele llamarse Credo histórico: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78). (c) *Memoria creyente*. La fe israelita se transmite y expresa en la memoria de las familias judías, en las que cada padre actúa como sacerdote: «Cuando mañana pregunte tu hijo: ¿qué son estos mandatos y decretos que os mandó Yahvé...?, responderás: éramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres» (Dt 6,20-24). Esta confesión\* de fe habla de un Dios que ha cumplido su promesa, liberando a los israelitas por el éxodo.

(4) *Monoteísmo judío, monoteísmo cristiano*. Los cristianos han aceptado el monoteísmo israelita, pero lo han interpretado desde Jesús, a quien han visto como «Hijo que estaba en el seno del Padre» (Jn 1,18) y que nos ofrece el Espíritu divino (cf. Jn 20,22). De esa forma, el monoteísmo cristiano, fundado en la misma base israelita de la Biblia hebrea, se abre por Jesús a todos los pueblos de la tierra, de forma trinitaria, es decir, universal. Los cristianos confesamos también que sólo

existe un Dios pero ampliamos desde ahora su misterio y presencia salvadora a todos los hombres, por Jesús, en el Espíritu (trinidad\*). Ese monoteísmo no está ya vinculado al pueblo de Israel en cuanto aislado de otros pueblos, sino a Jesús de Nazaret, israelita universal, que ha proclamado la llegada del reino de Dios desde los pobres y excluidos de la tierra.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 1999; E. HAAG (ed.), *Gott der Einzige. Zur Entstehung des biblischen Monotheismus*, Herder, Friburgo 1985; O. KEEL (ed.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, BibBeitr 14, Friburgo (Suiza) 1980; B. LANG, *Monotheismus and the Prophetic Minority*, Sheffield 1980; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; G. THEISSEN, *La fe bíblica en perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2003.

## MONTAÑAS SAGRADAS

Hay en la Biblia diversas montañas vinculadas a la revelación de Dios. (1) *Sinat-Horeb*. Las tradiciones del Pentateuco hablan de un encuentro de los hebreos con Dios en una montaña, como ha puesto de relieve el Éxodo; en las tradiciones antiguas recibe el nombre de Sinaí (cf. Ex 19; Nm 3); en algunas más recientes aparece como Horeb (cf. Ex 3,1; Dt 1; 1 Re 19). Ésta es la montaña de la gran teofanía, el lugar en el que Dios reveló a Moisés la Ley y la misericordia. En otras tradiciones se dice que Dios viene del monte Farán, que puede relacionarse de algún modo con el Sinaí-Horeb (cf. Hab 3,3). (2) *Hay montes vinculados a los dioses*. El Sal 48,2 habla de una «montaña del norte», relacionado ya con Sión, pero que en principio se identificaba con el monte Safón, donde los cananeos situaban a sus divinidades. También el monte Carmelo tuvo que ser un lugar de culto pagano, apropiado después por el yahvismo, como muestra la historia de Elías\* (1 Re 18). El recuerdo de los montes como lugares de culto pagano pervive en Jeremías, que lo ha condenado: «Me dijo Yahvé en los días del rey Josías: ¿Has visto lo que ha hecho la rebelde Israel? Se ha ido a todo monte alto y bajo todo árbol frondoso, y allí ha fornicado» (Jr 3,6). Los montes parecen más vinculados a un dios masculino (cf. 1 Re 11,7), los árboles a una diosa (cf. 1 Re 14,23; 2 Re 17,10).

(3) *Monte Sión*. Dentro de la tradición judía ha recibido una importancia especial el monte Sión\*, una parte alta y sagrada de Jerusalén, vinculada quizá al culto de un Dios llamado El-Elyon, de los jebuseos, que se considera después como morada de Yahvé (cf. Sal 2,6; 48,11). (4) *Monte escatológico*. Ciertas tradiciones sitúan el paraíso en un entorno de montaña. El sabio Henoc camina por el mundo superior y descubre seis montes, tres a cada lado, y en el centro uno más alto, el séptimo, que culmina en un trono rodeado de árboles aromáticos. «Entre ellos había un Árbol como nunca he olido, y ninguno era como él. Exhalaba un perfume superior» (1 Hen 24,3-4). Estamos ante una descripción del paraíso, interpretado como «espacio sagrado de montes religiosos», con olores y piedras preciosas (cf. Gn 2,11-12; Ez 28,14). A Henoc le importa sobre todo el monte de Dios, cuyo sentido le explica Uriel, su guía: «Este alto monte que has visto, y cuya cima parece el trono del Señor, es su Trono, donde se sentará el santo y gran Señor de la gloria, el Rey eterno, cuando descienda a favorecer la tierra» (1 Hen 25,3). También 4 Esdras 13,12 sitúa la batalla final sobre un monte, vinculado sin duda con Jerusalén. (5) *En el Nuevo Testamento*, dejando a un lado el de los olivos, los montes más significativos son los de la transfiguración (Mc 9,2 par) y el de Galilea, vinculado a la misión final (Mt 28,16). El Apocalipsis relaciona las montañas con las cuevas (Ap 6,17) y las islas (6,14-15; 16,20); son signo de inmensidad (8,8) y forman parte del escenario dramático de la gran batalla final de la historia. En la montaña de Sión, que evoca sin duda la tradición israelita de la montaña santa, ciudad escatológica de Dios, está el Cordero con sus triunfadores (14,1). En esa misma perspectiva ha de tomarse la alusión de 21,10, pues la nueva Jerusalén se muestra desde (¿sobre?) una gran montaña; parece claro que la misma ciudad final es montaña de Dios, en la línea de todo lo anterior.

## MORALIDAD

(↗ *ley, gracia, mandamientos*). Desde el principio de la creación (Gn 2-3) el hombre está situado ante el árbol\* del bien y del mal, apareciendo así co-

mo un ser «responsable»\*, es decir, dueño de sí mismo y dotado de libertad\*. En sentido radical, la Escritura de Israel, centrada en el libro de la Ley o Pentateuco, ha de entenderse como testimonio radical de moralidad: ella marca a los hombres el camino y dirección de su vida. Especial importancia han tenido en el despliegue de la moralidad israelita los profetas, testigos de la justicia de Dios. Desde una perspectiva evangélica, la moralidad ha de entenderse no desde la ley, sino desde la gracia: «Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles? Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto» (Mt 5,43-48). La moral de la Ley tiene un valor, pero sólo sirve para publicanos y gentiles, es decir, para personas que, conforme al judaísmo de aquel tiempo, no creen en el Dios de la gracia. En contra de eso, la verdadera moralidad cristiana brota de la gracia de Dios. La moral de la Ley sirve para mantener un equilibrio social que es propio de buenos paganos y buenos publicanos, pero no basta para ofrecer a los hombres un camino de gracia. Por el contrario, la moralidad del Reino se apoya en la gracia de Dios e interpreta y despliega la misma vida como gracia, superando el nivel de la Ley del bien y el mal.

## MUCHEDUMBRE

Jesús no ha sido un líder populista, no ha buscado el aplauso de la gente; pero, como testigo de la alianza de Dios, ha puesto su vida (y muerte) en manos del pueblo de la alianza, como la tradición ha visto, al compararle con los profetas rechazados, juzgados y asesinados de antaño (cf. Mc 12,1-12; Mt 23,31). Su misma popularidad y el

movimiento de masas que ha suscitado explican su condena a muerte, como saben los evangelios (cf. Mc 14,2; Jn 11,48-50) y Josefo (*Ant* 18,63-64). Desde ahí ha de entenderse el papel que esas masas desempeñan en su muerte.

(1) *Los cambios de la muchedumbre.* Parece que al principio los grupos de galileos, que suben con Jesús a Jerusalén, le admiran (cf. Mc 11,1-11) y defienden, de manera que los sacerdotes tienen miedo de matarle, por las reacciones que ese gesto pudiera suscitar (cf. Mc 14,2). Pero después la muchedumbre de Jerusalén le rechaza, haciéndose responsable de la muerte de Jesús (cf. Mc 15,6-15 par). Influye en ese cambio el hecho de que algunos de la muchedumbre vienen de zonas rurales (Galilea) y otros son de la ciudad sagrada (Jerusalén), pero eso no lo explica todo. El problema reside, a mi entender, en el mismo carácter del mensaje de Jesús. Ciertamente, la muchedumbre es mudable y puede pasar pronto del júbilo de Ramos al juicio del Calvario, sobre todo al ser manipulada por ideólogos y sacerdotes (cf. Mc 15,11). Pero la razón del cambio resulta más honda: el mensaje de Jesús choca con los intereses culturales y económicos, sacrales y políticos de la alianza nacional israelita. Esto es lo que, al parecer, no habían previsto sus amigos de Galilea. Esto es lo que ha descubierto, con la ayuda de los sacerdotes, la muchedumbre de Jerusalén, que acaba imponiéndose en la plaza.

(2) *Muchedumbre. Un proceso de unificación.* Los evangelios parecen indicar que, en un momento dado, por mimetismo o contagio de violencia, judíos galileos y jerosolimitanos se han vinculado en contra de Jesús, en un mismo rechazo y deseo de muerte, pues le juzgan peligroso y contrario a sus intereses. La tradición teológica ha visto bien el afirmar que «todos le han matado» y que por todos ha muerto, de manera que todos se unen en un mismo pecado y gracia (cf. Rom 5). Este proceso de unificación universal contra Jesús, que asume viejas tradiciones judías expresadas en los textos del Siervo de Isaías 49,1-13; 52,14-53,12 y del Justo de Sab 2, constituye el argumento básico de la pasión en los evangelios (Mc 15; Mt 27; Lc 23; Jn 18). Unos y otros se vinculan en contra de Jesús, en un juicio de violencia, impul-

sado por los sacerdotes (cf. Mc 15,10 par) y ratificado por Pilato (cf. Mc 15,15 par), pero asumido y culminado por la muchedumbre. En ese sentido, en contra de los fáciles idealismos que conciben al pueblo como inocente y sabio, debemos afirmar que, según los evangelios, la muchedumbre ha podido ser y ha sido manipulada, de tal forma que ha terminado siendo responsable del asesinato de Jesús.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1995.

## MUERTE 1. Hombre y muerte

( $\lambda$  *vida, pena de muerte, árbol, resurrección, inmortalidad*). Parece que el hombre de Gn 1,1-2,4b no muere, o al menos el texto no dice nada de su muerte. Eso se debe a que no tiene individualidad estricta, sino que vive en un nivel de especie, en el que no existe la muerte. Tampoco el hombre de Gn 2-3 tenía que morir obligatoriamente, sino que se encontraba abierto hacia el árbol de la vida o amenazado por su propia muerte, en el caso de que comiera del árbol de la ciencia del bien y del mal: «De todo árbol del huerto podrás comer; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comas, ciertamente morirás» (Gn 2,16-17). Eso significa que la muerte humana pertenece al nivel de la experiencia de su individualidad y autonomía. Los restantes animales mueren biológicamente, pero no lo saben. El hombre quiere vivir y sabe que muere, si es que quiere hacerse dueño de sí mismo. Ésta es su grandeza y pequeñez, éste es su destino.

(1) *Hombre, deseo de vida, realidad de muerte.* Dios le había colocado en un paraíso abierto a la vida, ofreciéndole una utopía de existencia reconciliada consigo mismo y con la realidad, más allá de la muerte. Pero ese jardín era una oferta de gracia; por eso, tan pronto como el hombre asume el dominio sobre el conocimiento, en línea de bien-mal, descubre su verdad de muerte y encuentra que es *adam* (terroso, del polvo de la tierra), que de la *adamah* ha brotado y a ella retorna cuando acaba el ciclo biológico de su vida (cf. Gn 3,19). Entendida así, la muerte no es castigo ni maldición, sino la misma realidad del hombre, someti-

do a los ritmos de la vida y de la muerte, lo mismo que los cardos y abrojos de la estepa. Ciertamente, el hombre muere, como mueren los restantes animales. Pero los animales no quieren ser más que lo que son, se limitan a vivir. El hombre, en cambio, muere sabiendo que podría vivir y deseando la vida. En ese sentido, el texto bíblico (Gn 2-3) sabe que el paraíso de la vida sin muerte es un don que sólo se puede recibir y conservar por gracia. Por eso, tan pronto como los hombres quieren conquistarlo por la fuerza ellos acaban descubriéndose desnudos, impotentes, en manos de su propia fragilidad y de sus deseos de violencia: de la seca *adamah* proviene el *Adam*, a ella ha de tornar, pues «polvo eres y al polvo volverás» (3,19; cf. 2,7). Éste es el destino de los hombres que, después de haber soñado en el paraíso, despiertan de nuevo en la estepa de muerte, árida, dura, rodeada por la opresión, pero con el recuerdo del paraíso (Gn 3,14-4,2). Los hombres morimos como los restantes animales de la estepa, pero sabemos que morimos y nos duele. Hemos «pasado» por el paraíso, conservamos su recuerdo, de forma que nuestra misma vida es, de alguna forma, un deseo de superar la muerte. Dios había dicho en Gn 2,17 «el día en que comas de ese árbol morirás», pero la serpiente sabe que no se trata de una muerte instantánea (Adán y Eva han seguido viviendo), sino de vivir de una manera distinta, sabiendo que se muere. De esa forma, toda la existencia del hombre es una especie de preparación para la muerte.

(2) *Eva, madre de la vida. Engendramiento humano.* Después de haber sido expulsado del paraíso, «Adán llamó a su mujer *Eva* (*Jawah*, vitalidad), porque es madre de todo lo que vive» (3,20). Eso significa que el despliegue de la vida se halla vinculado a Eva (la Viviente, *Jawah*), cuyo nombre está emparentado con el de *Yahvé* (*ehyeh*), Aquel que está presente. Esto significa que hemos salido del paraíso y que estamos condenados a la muerte, pero sigue existiendo Dios (El que Es, el que está presente) y sigue existiendo la Mujer (La que vive), es decir, la Vida como proceso de engendramiento. Inmediatamente después que Dios le recuerda al hombre que es un ser de muerte (tiene que volver a la *adamah*: Gn 3,19), el hombre

contesta y recuerda a Dios que su mujer es principio de Vida. Esta pervivencia de la mujer no es la inmortalidad individual (en un plano filosófico, en la línea del pensamiento griego o de los orientales), ni es tampoco la promesa de resurrección futura (en una línea que triunfará después con el judaísmo y cristianismo), sino algo previo. Los individuos mueren, pero pervive la especie, pues la vida se transmite y expande, sobre la muerte de cada uno de ellos. En ese nivel, Eva viene a mostrarse como experiencia superior de maternidad (protoevangelio\*: cf. 3,15), signo de Vida que triunfa de la muerte.

(3) *Muerte como asesinato (Gn 4,1-16).* Del plano del hombre que desea vida y está sometido a la muerte (Adán) y de la mujer que es signo divino de vida (Eva) pasamos a los hombres concretos que se enfrentan entre sí y se matan. Caín y Abel han presentado sus sacrificios ante Dios, que se complace en los de Abel, mientras rechaza los de Caín, iniciándose así una historia de asesinato y muerte (Gn 4,3-5). No sabemos si Abel era justo en el sentido posterior de la palabra, ni nos importa saberlo, pues el texto bíblico antiguo (y la tradición básica iniciada con él) no pone de relieve su posible justicia, sino el hecho de que ha sido asesinado, en nombre de un tipo de envidia que parece fundarse en el mismo Dios. Lo único que sabemos es que ofrecía unos sacrificios de animales, en los que Dios se agradaba. Quizá descargaba de esa forma su violencia y su agresividad, superando así el deseo de matar a su hermano. Por el contrario, Caín, que ofrecía a Dios los frutos de la tierra, no estaba reconciliado: sintió envidia de Abel y le mató, oponiéndose así a la voluntad de Dios. Esta es la certeza básica: el Dios que acepta los sacrificios animales de Abel (quizá como descarga de violencia) no puede aceptar el sacrificio humano de Caín. De esa forma se establece dentro de la historia humana el primer límite concreto que consiste en no matar otros seres humanos. Hasta ahora hemos hablado en un plano de teoría. Ahora, en cambio, hablamos de la primera muerte concreta y descubrimos que ella ha sido, de hecho, un asesinato (Gn 4,1-16). Así encontramos que el hombre es un ser que puede matar a otros hombres. Para la Biblia, el gran problema no es que los hombres

mueran, sino que unos hombres maten a otros. El argumento propio de la Biblia no empieza con Adán y Eva, sino con Caín y Abel, con un hermano que mata a otro hermano. Sabemos por el relato de la creación del varón y la mujer (Gn 2,21-25) que el mayor bien de un hombre es otro ser humano. Ahora añadimos, desde otra perspectiva, que el mayor peligro de un hombre es otro hombre. Desde esta perspectiva podemos entender mejor la muerte de Jesús.

Cf. U. CASSUTO, *Genesis* I, Magnes, Jerusalén 1961; A. SOGGIN, *Genesis* I-II, Marietti, Génova 1991; E. A. SPEISER, *Genesis*, Doubleday, Nueva York 1964; G. VON RAD, *Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977; C. WESTERMANN, *Genesis* I-II, Ausgburg, Mineápolis 1984.

## MUERTE

### 2. Han matado a Jesús

(↗ *Jesús*). Murió por mantener su mensaje a favor de los pequeños y expulsados de su pueblo (pobres, prostitutas, publicanos, leprosos, enfermos...). Su muerte no fue una casualidad, sino el resultado de una lógica histórica. Jesús chocó con los intereses de los poderosos. Si se hubiera conformado con sentar las bases de una secta de iniciados, quedando en Nazaret para anunciar bellas historias sobre Dios, nada hubiera sucedido. Pero Dios le llamaba a proclamar el Reino abiertamente y subió a Jerusalén para culminar su obra, a pesar de la negativa y rechazo de los defensores del orden establecido. Así mostró su fidelidad de profeta, de enviado mesiánico.

(1) *Jesús conocía el riesgo de su muerte*. Era, sin duda, realista, conocía el peligro (cf. Mc 6,27) y sabía que los profetas han de estar dispuestos a sellar con su sangre la verdad de su mensaje (cf. Lc 11,49ss; 13,33ss). Por formación religiosa y experiencia histórica, Jesús debía contar con la eventualidad de una condena, de tal forma que alguno ha podido pensar que fue un provocador, que fue el causante de su muerte. (a) *Fue un provocador*. Sobre la ley sagrada del sistema (templo, pureza nacional) puso la fidelidad a Dios y a su Reino, que se expresa en el bien de los pobres. En ese contexto ha proclamado sus palabras más solemnes: «Quien quiera salvar su vida la perderá...» (Mc 8,35); «no temáis a

aquellos que matan el cuerpo...» (Mt 10,28). También los celotas estaban dispuestos a morir, pero lo hacían por la ley y el templo, por la nación y el pueblo, como lo habían hecho los macabeos (1 y 2 Mac), con armas en la mano. Jesús proclama el Reino sin armas, está dispuesto a morir a favor de los pobres, pero sin emplear violencia ni matar a los contrarios. (b) *Fue un arriesgado*. Subió a Jerusalén «tomando» la ciudad sin armas, como rey mesiánico (cf. Mc 11,1-10) y anunciando el fin del templo (Mc 11,15ss), pues el tiempo de la sacralidad israelita (sacrificios expiatorios, leyes de pureza) ha terminado. Cercado por sus adversarios, amenazado de muerte, Jesús ha querido ofrecer a sus discípulos un banquete de amistad y despedida. De esa forma ha iniciado el pacto nuevo, la alianza que surge donde un hombre es capaz de ofrecer sin violencia su vida, para superar así toda violencia dentro de la historia.

(2) *Tuvo que morir. Era «necesario»*. Por ofrecer el reino de Dios en gratuidad, a los más pobres, sin crear por ello estructuras de poder, Jesús ha tenido que morir, de tal forma que su muerte ha sido un momento esencial en su proyecto de Reino al servicio de los pobres. Sin embargo, él apenas habló de ella. Habló del Padre Dios y del reino ofrecido a los pobres. Se ha dicho a veces que la religión es *preparatio mortis*: enseña a los hombres a morir, poniendo de relieve la fragilidad humana. En esa línea se ha movido cierta piedad cristiana que dice al hombre: recuerda que eres polvo y al polvo has de tornar (Liturgia del Miércoles de Ceniza). En contra de eso, el mensaje de Jesús ha sido *preparatio vitae*, ensayo y principio de existencia de gozo y esperanza. El hombre no es un ser para la muerte, sino para la gracia de la vida. Por eso, Jesús no era un hombre enamorado de la tumba, profeta victimista de desgracias o desdichas, sino un enamorado de la vida que regala lo que tiene a los más pobres y lo comparte con ellos, de forma que el anuncio del Reino puede convertirse en principio de transformación: *convertíos* (Mc 1,15 par). Ésta es la paradoja y según ella ha muerto Jesús. No quería morir sino vivir, compartir su vida con los pobres. Pero le han matado aquellos que tienen miedo de que

los pobres sean evangelizados, los ciegos vean, los cojos anden y los leprosos queden limpios (cf. Mt 11,2-6). Le han matado precisamente porque ha sido fiel a su mensaje de Reino y porque los poderes del sistema han tenido miedo. Así ha muerto en cruz, llamando a Dios y esperando que Dios le responda, desde el mismo fondo de su angustia. De esa forma, sin perder su dureza, sino todo lo contrario, la muerte viene a presentarse como un camino abierto hacia la vida. Por eso, la salvación (pascua) no emerge a pesar de, sino a través de la muerte: por fidelidad al Dios de los pobres ha muerto Jesús y Dios le ha respondido en la pascua, a través (no por encima) de la muerte (cf. Mc 10,45).

(3) *Ha muerto por conflicto con Israel.* Jesús se enfrentó con los sacerdotes saduceos, guardianes del orden sagrado y del templo, y también con los fariseos, como la tradición cristiana pondrá de relieve: él privó a los maestros de Israel no sólo de su autoridad religiosa, sino de su autoridad social... El Dios de Jesús no era el Dios de la religión oficial, su proyecto de vida no era el proyecto de las autoridades oficiales de su pueblo. Nos hallamos ante un conflicto teológico, ante dos visiones de Dios. El Dios del judaísmo es piadoso según ley: perdona a los culpables, conforme a los principios de la alianza, según los sacrificios del templo, conforme al orden sacral establecido. En nombre de Dios Padre, Jesús dice que el tiempo de la ley ha terminado. No es que rechace algunas cosas especiales, un determinado tipo de leyes (como las escuelas de Hillel y Shammai); no es que se oponga a un calendario religioso, para imponer en su lugar otro distinto (como los de Qumrán). Dice algo más radical: el tiempo de la ley-templo ha terminado.

(a) *Propuesta de Jesús.* De manera muy sencilla y radical, sin discusiones de detalle (fijadas en las controversias *halákicas*), Jesús declara cumplido el tiempo de la Ley y el templo. Nada niega, nada destruye. Simplemente afirma que el tiempo de la Ley ha terminado: Se ha cumplido el plazo (Mc 1,14-15) y Jesús puede vincularse con los pecadores, en gesto que le enfrenta con los «justos» (cf. Mc 2,17; Lc 15,4-10; Mt 7,36-47). (b) *Respuesta de las autoridades del templo:* no hay tiempo ni lugar

para Jesús. Ciertamente, Jesús era un «buen» israelita, pero, conforme a su mensaje, el buen pueblo de la ley debía perder su identidad nacional y su separación sagrada. Lógicamente, los defensores de esa identidad le han condenado. No había otra salida: conforme a la ley del buen sistema, Jesús tenía que morir, pues su movimiento ponía en riesgo el valor del templo. Los sacerdotes oficiales le vieron como un peligro para el pueblo y en nombre del Dios de su pueblo tuvieron que condenarle por blasfemo (Mc 14,64) porque se apropiaba de un poder y autoridad que sólo corresponde a Dios. La acusación contra Jesús no ha sido una calumnia perversa, ni su juicio y condena una expresión de maldad alborotada, como parece suponer más tarde Lucas (Hch 2,23; 3,13ss; 4,10; 7,52), sino exigencia de la misma ley de seguridad nacional de un tipo de judaísmo, que se sentía amenazado por la blasfemia y ruptura de este pretendiente mesiánico galileo. Jesús había desafiado a la autoridad de su pueblo. Lógicamente, la autoridad se defiende y le condena a muerte. Esa autoridad israelita habría comprendido y aceptado casi todo: un asceta duro, como Juan, pregonando el juicio en el desierto; un vidente apocalíptico, anunciando la guerra de Dios; un esenio, opuesto al orden actual del mismo templo; un político celota, comprometido de forma violenta con la liberación del pueblo; un político realista, aliado a Roma... Pero no pudo aceptar a un hombre mesiánico como Jesús, que integraba en el reino de Dios a los infieles y enemigos, corriendo el riesgo de unir a puros con manchados, rompiendo la identidad sagrada del pueblo.

(4) *La paradoja de Jesús. Tenía que morir.* Jesús es un producto genuino de Israel, el mejor de los israelitas. Ha tomado en serio la gracia de la Ley que es don de Dios para superar las leyes de identidad y separación del pueblo (volviendo al principio de la creación, donde se vinculan desde Dios todos los hombres: Gn 1-2). Ha retomado en su mensaje y gesto las más hondas profecías de Israel (el perdón, la acogida de los pobres y expulsados). Pero, al mismo tiempo, él ha puesto en riesgo la vida de la nación, pues ha prescindido de aquellos rasgos que permiten construir a un pueblo como diferente: leyes sociales de pureza, tradiciones familia-

res, exigencias jurídicas que ha codificado la Misná (siglos II-III), poniendo así las bases del Israel eterno. Los judíos nacionales pueden afirmar que Jesús tiene razón en un sentido abstracto, pero añaden que una sociedad concreta no se puede mantener a ese nivel de gratuidad y perdón, superando el plano de las instituciones. Los mayores *maestros judíos* del siglo XX (J. Klausner, G. Vermes) tienden a decir que Jesús era justo y tenía razón, pero que el eterno Israel no pudo (ni puede) seguirle, pues ello hubiera supuesto el fin del pueblo sagrado y separado. Además, a pesar de las curaciones de Jesús, seguía habiendo enfermos y expulsados, oprimidos y aplastados sobre el mundo, lo que indica que no había llegado todavía el Reino. Lo único firme era el pueblo, el buen pueblo elegido, mientras que Jesús era sólo un carismático iluso, un hombre bueno pero peligroso. Y en estos casos ya se sabe: es preferible que muera un hombre para que se salve el pueblo (cf. Jn 11,50). Los cristianos, en cambio, descubren que en Jesús ha comenzado el Reino.

(5) *Le han ejecutado los romanos por rebelde*. La razón fundamental de su condena fue política, como muestra el cartel de la sentencia: «Rey de los judíos» (Mc 15,26). La tradición sinóptica supone que Jesús procuró ocultar (o matizar) su condición mesiánica, por las ambigüedades nacionalistas y militares que implicaba. Sin embargo, parece totalmente seguro que, al final de su carrera, Jesús ha mantenido firme su actitud, no se ha vuelto atrás, sino que se ha presentado como Mesías\*, sin negar las implicaciones político-sociales de su misión. Es muy posible que algunos tomaran a Jesús como un descendiente de David. Él mismo debió presentarse al final como «mesías davídico», elevando su pretensión mesiánica en Jerusalén, sin armas, ni soldados, al servicio de los pobres y excluidos de la sociedad. Con esa certeza, en un momento determinado, en el contexto de la pascua\*, es decir, de la fiesta de la liberación de los hebreos y de la revelación salvadora de Dios, subió a Jerusalén a fin de presentar abiertamente su mensaje. Todo nos permite suponer que subió expresamente decidido a «forzar la ruptura», a provocar a las autoridades con una se-

rie de acciones públicas que expresaran una pretensión real de tipo davídico (entrada en Jerusalén, purificación del templo). No subió en las fiestas del Yom Kippur o de la expiación\* para pedir perdón a Dios por los pecados. Tampoco subió en un contexto pentecostal\* de renovación de la ley (aunque en su vida y obra hay elementos pentecostales, vinculados con la fiesta de la vida). Subió precisamente en pascua, con la pretensión de ofrecer un nuevo nacimiento para el pueblo. Ciertamente, esa pretensión no era política en el sentido militar y nacionalista. Pero tenía elementos sociales y políticos muy marcados, que las autoridades entendieron como una provocación. En ese sentido, ni Caifás, sacerdote judío, ni Pilato, gobernador romano, fueron injustos o asesinos al condenarle a muerte. Ellos supieron lo que se estaba jugando en el fondo del mensaje y de la provocación de Jesús. Por eso, humanamente hablando, en aquellas circunstancias, no tuvieron otra salida que condenarle a muerte. Para ellos, Jesús era un profeta popular, un líder de masas. Ciertamente, él no era externamente peligroso, pero su movimiento, en un momento de entusiasmo popular como el de las fiestas de pascua, podía convertirse en rebelión armada. Lógicamente, le condenaron a muerte y lo hicieron en un tiempo de relativa calma, con la ley en la mano. La propuesta de Jesús, definida por una «política radical» de gratuidad, de no violencia activa, de superación de los sistemas sacrales y sociales de imposición y opresión, era peligroso para los sacerdotes de Jerusalén y para Roma.

(6) *La condena de Jesús no fue una equivocación de Roma*. Jesús tenía un proyecto y camino (estrategia) de Reino que no concordaba con los métodos (y presencia) de Roma en Palestina. Por eso ha criticado el funcionamiento básico de las instituciones políticas (sociales) cuando describe y condena el poder como dominio de los unos sobre los otros (cf. Lc 22,25-27; Mc 10,42-45). Por otra parte, Jesús había proclamado un movimiento de Reino al servicio de los desclasados (pobres, excluidos...), creando así una situación de riesgo en el frágil equilibrio político de Palestina, especialmente por su entrada pública en Jerusalén. Finalmente, Jesús se sentía avalado por Dios, de-

clarando así, implícitamente, que el Dios de los romanos (del imperio militar) era un ídolo falso. Respondiendo a todo esto, los romanos le mataron porque era un perturbador del orden divino de Roma, porque había puesto en riesgo el equilibrio frágil de la violencia sagrada del imperio. Ciertamente, en un sentido, Jesús había separado religión e imperio, las cosas del César y las cosas de Dios (cf. Mc 12,27), pero, de hecho, su forma de anunciar y preparar la llegada del reino de Dios iba en contra del orden de Roma. Había que decidirse entre Jesús o este imperio concreto. Lógicamente, Pilato se decidió por el imperio. Desde un punto de vista humano tenía razón, pues como dirá más tarde el mismo Flavio Josefo, comentando la guerra del 67-70, Dios había dado su poder a Roma. Así lo entendieron los sacerdotes de Jerusalén, que se beneficiaban de los privilegios nacionales y sagrados, económicos y sociales que les concedía la paz del imperio. Roma era muy tolerante, siempre que se aceptara su visión religiosa de la paz política, pero era implacable cuando veía en peligro su imperio. La muerte de Jesús fue la garantía de que no se producirían desórdenes...

(7) *¿Fue Jesús inocente?* El problema de la inocencia en cuanto tal era secundario; lo que importaba era el orden imperial de Roma, que había pactado con el orden nacional de los sacerdotes judíos. El imperio sagrado de Roma y la santidad del templo de Jerusalén se vinculaban: en ambos casos, Dios se expresa a través de la violencia del sistema. Pues bien, frente a ese Dios del sistema, que es violencia organizada, ha elevado Jesús el reino de Dios Padre. En el mensaje de Jesús hay lugar para el César, pero el César no es Dios ni su imperio es el Reino. También puede haber un lugar para los sacerdotes, pero tampoco ellos son Dios, ni su templo es la casa donde se pueden reunir en fraternidad todos los hombres. Por eso, Jesús no quiere mejorar un poco el sistema del imperio o del templo, sino que busca la conversión total del hombre, más allá de imperio y templo. No es un reformador, sino un profeta y pretendiente mesiánico, que anuncia y prepara, primero en Galilea y después en Jerusalén, la llegada del reino de la gracia, que no viene por armas (Roma), ni por sacrificios

sagrados (templo), sino por la gracia de Dios y por la comunión de vida de los enfermos y pobres, de los expulsados y excluidos del sistema. Soldados imperiales y sacerdotes del templo no tuvieron más remedio que condenarle a muerte, porque sintieron miedo ante la palabra y proyecto de gracia de Jesús. Ellos fundaban su seguridad sobre un Dios de seguridad y violencia. Por eso tuvieron miedo ante el camino de Jesús y resolvieron matarle. Ellos condenaron a Jesús con la ley del sistema, una ley que es buena en el nivel de la razón político-religiosa, pero que es incapaz de aceptar la nueva comunión del Reino que Jesús propone, un Reino donde nadie se impone sobre nadie, en comunión de gratuidad, perdón y fiesta de la vida (sin violencia o poder de unos sobre otros). De igual modo siguen condenando a Jesús (y a los pobres del mundo) todos los poderes que se imponen con violencia, los que ponen sus derechos por encima de la vida de los pobres, los que intentan sostener sus privilegios económico-sociales a costa de los otros, los que en función de cualquier tipo de razones condenan o subyugan al hombre, sacralizando de esa forma su violencia. Eso significa que el proceso de Jesús no ha terminado. Ante el estrado de su juicio nos seguimos alzando todavía.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005; J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona 1991; P. MEIER, «Del profeta como Elías al mesías real davídico», en D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004, 109-110; *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2006; G. VERMES, *Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1997; P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983.

## MUERTE

### 3. Dios y muerte de Jesús

Según Platón, Sócrates murió lleno de paz, como un héroe de la filosofía: sabe adónde va (su alma es inmortal) y por eso se despide de sus amigos como triunfador: todo se ha cumplido conforme a lo previsto. Jesús, en cambio, no cree en la inmortalidad del alma, sino en el reino de Dios y parece que el Dios de ese Reino le abandona; por eso, su muerte es un fracaso y así muere como perdedor.



(1) *El grito de la Cruz*. El Nuevo Testamento afirma que ha sufrido la muerte con dolor y dureza (cf. Heb 5,7; Mc 14,34; 15,34-37; Lc 12,50), elevando desde la cruz su grito de angustia (Mc 15,34.37 par), que muchos interpretan como un invento de la Iglesia (los crucificados mueren por asfixia y son incapaces de gritar) y otros entienden como un signo apocalíptico del fin del mundo (cf. la voz de Mc 1,11). Algunos suponen, en fin, que se puede tratar de un grito desesperado, de angustia y terror ante el fracaso final de su mensaje: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (*Eloi, Eloi. Lema Sabaktani*, Mc 15,34). Pensamos que ese grito constituye un recuerdo histórico: precisamente, porque los crucificados no suelen gritar, la tradición cristiana ha conservado el recuerdo de ese grito, a pesar de los problemas que podía plantear a la experiencia de los creyentes. La tradición sabe que Jesús no ha muerto en medio de una desesperación total, pues en ese caso no podría haber mantenido su recuerdo salvador. Pero sabe también que, en un sentido, la muerte en cruz es un fracaso. Pues bien, mirado desde una perspectiva más alta, ese fracaso es signo y principio de salvación. Un mesías victorioso se situaría en la línea de los vencedores del sistema, de los soldados y sacerdotes, de los ricos y los fuertes, de los prepotentes. Un Jesús triunfador no podría ser mesías de los pobres, de los expulsados y asesinados. Para ellos y con ellos ha proclamado e iniciado Jesús el camino del Reino. Lógicamente, ha muerto con ellos, como un fracasado, un perdedor. Sólo quien sabe perder puede amar de verdad a los demás y acompañarles. Los que quieren ganar siempre y siempre tienen razón acaban siendo dictadores, al servicio del sistema. Pues bien, teniendo eso en cuenta queremos añadir que el grito de muerte de Jesús (Mc 15,37) requiere aclaración, como sabe Mc, que ofrece dos interpretaciones diferentes para entenderlo. Suponemos que en su forma actual Mc 15,34 refleja la conciencia de la Iglesia que ha leído la pasión a la luz del Salmo 22.

(2) *Dos interpretaciones*. Pensamos que en el fondo de Mc 15,37 hay un grito histórico que ha podido interpretarse de dos formas: como llamada a Elías y como invocación a Dios. (a) *Algunos*

presentes suponen que Jesús está llamando a Elías, para que venga y le ayude (15,35). Esta opinión se sitúa en la línea del mismo Jesús, que se había presentado en forma de profeta-como-Elías y en la línea de aquellos que pensaban que el mismo Elías avalaba su obra profética (cf. Mc 6,15 y 8,28). Entendido así, este grito podría ser signo de fracaso: Jesús llama al profeta de los milagros y de la justicia salvadora, pero el profeta no acude a liberarle. Pero también puede entenderse en un sentido positivo: Jesús llama a Elías y Elías vendrá, de una forma u otra, avalando así la misión profética de Jesús, en la línea que había iniciado Juan Bautista. (b) *La Iglesia* ha escuchado en ese grito las palabras dolientes del salterio: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). De esa forma, los cristianos entienden el grito de Jesús como palabra de llamada al Padre. El personaje principal de la agonía de Jesús no es Elías, sino Dios. Ciertamente, quedan pendientes otros protagonistas: los discípulos que le abandonan, sacerdotes y romanos que le condenan... Pero el motor y principio de su vida ha sido el mismo Dios que le ungió diciéndole: ¡Tú eres mi Hijo querido, en ti me he complacido! (Mc 1,11). Ese Dios del Reino parece abandonarle ahora; por eso le invoca, confiado y dolido, desde la angustia de la cruz, diciendo con el Sal 22,2: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». No parece abandonarle Elías, sino Dios. Por eso le llama, elevando su última palabra, haciendo suyo el grito de los condenados que pueden asumir las palabras del Salmo 22, donde el creyente invoca al Dios del pacto, en intimidad y confianza suma, descubriendo al mismo tiempo que ese Dios está lejano: ha desviado el rostro y abandona en dolor y soledad precisamente al mismo justo que le invoca. En esta dialéctica de ausencia y cercanía paradójica del hombre angustiado que se refugia (o quiere refugiarse) en aquel mismo Dios que le abandona, está la clave de este salmo que la Iglesia ha utilizado para interpretar la muerte de Jesús, descubriendo en ella el más hondo misterio de alejamiento y cercanía de Dios, de dolor y de confianza. En el fondo de este grito se vinculan presencia de Dios y abandono, gracia suprema y muerte dolorosa. Porque está siempre en su hon-

dura y constituye la gracia y sentido de su vida, ha invocado Jesús a su Dios. Porque se siente inmensamente lejos y no acaba de encontrarle, le ha llamado preguntando ¿por qué me has abandonado? Todos los que quieren resolver con palabras fáciles esta paradoja de la angustia creyente de Jesús ignoran el sentido del fracaso y de la muerte mesiánica.

(3) *Muerte de Jesús, experiencia de Dios.* Jesús ha verificado por su muerte aquello que había proclamado: muestra que es posible amar en plenitud, superar sin violencia la violencia, acoger en amor a todos los humanos. De esa forma nos redime con el propio y más alto testimonio de su vida. Conforme a la ley del sistema, nos hubiera gustado que Dios respondiera con violencia, matando con el rayo de su fuego a los culpables (como se dice de Elías), desclavando a Jesús de la Cruz y burlando de esa forma a los verdugos (como ha creído la tradición musulmana)... Pero eso hubiera sido seguir en la violencia, conforme a la lógica de acción y reacción, de poder e imposición, de nuestra historia. En un nivel de sistema, Dios calla, de manera que la pregunta de Jesús la siguen gritando millones de torturados y angustiados, sin una respuesta en la tierra. Con ellos muere Jesús. Eleva su grito y Dios calla. Llama y nadie la responde. Dios responde en un nivel de Pascua: ama a Jesús, le sostiene en la Cruz y le asiste, haciéndole capaz de entregar hasta el final la propia vida, sin deseo de venganza. En este mundo, en esta orilla de la vida, no existe más respuesta que el silencio del amor dolorido y, sin embargo, confiado. Desde la ribera del Padre, la misma muerte aparece como pascua, misterio salvador, revelación suprema del amor.

(4) *Jesús muere como Hijo de Dios, a favor de los pobres.* No muere simplemente por blasfemo y peligroso, condenado por los jefes de Israel y Roma, sino porque ha cumplido la tarea que Dios le ha encomendado. Así ha expresado su amor a Dios amando y sirviendo a los hombres. Por eso le han condenado los funcionarios del sistema, clavándole en la cruz del abandono máximo de Dios. ¿Podrá responderle Dios desde la cruz donde ha muerto? Ésta es la pregunta teológica suprema. Jesús no ha invocado al Dios cósmico

(filosófico), ni al Dios del Estado (en perspectiva romana), ni a la sacralidad del pueblo (ley judía), sino al Dios de los pobres, al Dios de los enfermos y excluidos, de las prostitutas y leprosos; si Dios le abandona, su mensaje de Reino ha sido vano. Por eso, la respuesta de Dios a Jesús (resurrección) es la respuesta de Dios a los pobres, la confirmación y experiencia de un amor que rompe la ley del sistema, expresando la vida en forma de amor en gratuidad, sobre la ley social y religiosa que expulsa y oprime a los pobres e impuros. Jesús invoca al Dios de los pobres, al Padre de la vida. De esa forma apela, llamando al Dios de su evangelio, poniéndose en sus manos. Porque es su Dios, porque confía en su presencia por encima de todas las violencias y negruras de la tierra, Jesús le ha suplicado: «Dios mío, Dios mío». Porque no puede entenderle, porque ignora su camino y su respuesta, porque sufre su silencio continúa: «¿Por qué me has abandonado?».

(5) *Dios ama a Jesús en la muerte y no quiere su muerte, sino la vida de todos.* La tradición cristiana sabe que Jesús no ha muerto simplemente porque le han matado, sino porque él mismo ha dado la vida: «Ha muerto por nuestros pecados» (1 Cor 15,3); «se ha entregado por nosotros» (cf. Gal 1,4; 2,20; Mc 10,45); «ha derramado por nosotros su sangre» (cf. Lc 22,19-20 y par; 1 Cor 11,23-26). Pues bien, Dios no necesita la sangre de Jesús para aplacarse. Al contrario, Dios expresa su amor y se revela como fuente de gracia allí donde Jesús entrega su vida para liberar a los hombres (cf. Mc 10,45). En ese sentido, utilizando un lenguaje sacral del Antiguo Testamento, se podría decir que ha muerto como *víctima expiatoria*, siempre que precisemos con cuidado ese término: no ha muerto para aplacar a Dios, sino precisamente para todo lo contrario, para revelar y realizar sobre la tierra el misterio de un amor gratuito que justifica y salva a los hombres. Sólo por eso decimos que derrama su sangre por nosotros (Lc 22,20) o por muchos, es decir, por todos los hombres (Mc 14,24). A lo largo de su vida y de una forma condensada y radical en el momento de su muerte, Jesús vive y muere por los hombres. Este ser para los otros constituye su verdad más radical, la revelación de

Dios sobre la tierra. A través de su vida de entrega gratuita de amor, Jesús ha realizado el gesto redentor por excelencia: ha vinculado en amor gozoso y esperanza de Dios a los hombres. Jesús ha muerto por nosotros: ha entregado su vida al servicio del Reino, para que así podamos compartir la vida, en amor gozoso, en perdón y no violencia. Ahora descubrimos que Dios no necesita que le aplaquen, sino todo lo contrario: nos redime y reconcilia, nos aplaca él a nosotros.

(6) *Dios expía por nosotros. La paz del crucificado.* No tenemos que aplacar a Dios, sino que ha sido el mismo Dios quien nos aplaca y pacifica en Cristo. De esa forma se invierte el lenguaje ordinario de las religiones: no son los hombres los que han de servir a Dios, sino que es Dios Padre quien sirve y libera a los hombres, de manera humilde y gozosa, fuerte y desbordante, por medio de su Hijo Jesucristo. No somos nosotros para Dios (para honrarle y servirle), sino Dios para nosotros: para honrarnos y liberarnos, dándonos su amor y libertad en Cristo. No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre. No es el hombre para el sistema, sino el sistema para el hombre (si es que puede, pues de lo contrario debe ser destruido). ¿Qué hace Dios en la cruz? ¡Ser Dios! Dios ama a Jesús: le sostiene su dolor y lo recibe en su vida. Al mismo tiempo, ama a los humanos, ratificando y expresando de esa forma la verdad del Evangelio. Allí donde los poderes de la historia han matado a Jesús, Dios viene a presentarse como vida y Evangelio. Para quien haya seguido el camino de Jesús, la gloria de Dios no estará ya nunca en la ley de un judaísmo centrado en los sacrificios del templo, ni en el poder de Roma, sino en la vida y mensaje pascual del crucificado. Por encima de la *Pax Romana*, que acaba acudiendo a la violencia (poder del sistema), se desvela por Jesús la gracia de Dios Padre, es decir, la posibilidad de un encuentro de amor entre todos los hombres. Por encima de la *Paz Iudaica*, que impone sobre todos un tipo de ley sagrada, viene a desvelarse en Cristo la libertad en el amor abierto a todos los hombres. Por encima de la *paz del sistema* actual, marcado por el capitalismo, que impone su violencia sobre todos, se eleva la gracia de los hombres que son capaces de vivir y morir por los demás. Esta *paz de la cruz* es la única

que puede vencer al mundo, como sabe san Pablo y como desarrolla de forma impresionante el Apocalipsis de san Juan, cuando evoca el signo del *milenio* y anuncia el triunfo y reino de los degollados, es decir, de los crucificados de la historia humana. Destruída la ciudad de la prostitución, vencidos los reyes violentos y las Bestias a través de la Palabra del Mesías (Ap 19,11-21), podrá instaurarse por mil años el reino de aquellos que regalan la vida y dialogan entre sí, porque son capaces de morir por los demás, construyendo de esa forma un mundo sin opresión ni lucha, el reino de la abolición de todas las violencias y de la destrucción de todas las opresiones del sistema. Se cumplen así las promesas de Lc 4,18-19 («me ha enviado para anunciar la libertad a los presos...») y el mensaje de la Madre de Jesús: «derriba del trono a los poderosos y eleva a los oprimidos» (Lc 1,52-53).

(7) *Apéndice. El Apocalipsis.* La muerte es un elemento clave del Apocalipsis, que se estructura en torno a ella. Éstos son sus sentidos principales. (a) *La muerte (thanatos) pertenece a la forma de vida del hombre en el mundo.* Así aparece vinculada al cuarto jinete, culminando los males de la historia (Ap 6,8). El miedo y deseo de muerte domina y angustia a los malvados (9,6; 18,8). (b) *Cristo estaba muerto (nekros) y sin embargo vive (1,18; 2,8), siendo el primogénito de entre los muertos (1,5).* Su victoria sobre la muerte (es Cordero degollado y vencedor: 5,6) le define como *viviente* verdadero, que tiene las llaves del Hades\* y la muerte (1,18). (c) *Hay una muerte primera y otra segunda. Cristo ha vencido a la primera:* sus poderes (Dragón, Bestias y Prostituta) han sido arrojados al estanque de fuego, que es la muerte segunda o perdurable (cf. 20,6.14; 21,8), es decir, sin fin: propia de aquellos que no acogen la vida del Cordero (20,13-14). Los vencedores de Jesús no sufren la muerte segunda, es decir, la condena y destrucción tras esta vida: viven por siempre en la ciudad del Cordero, donde todo es nuevo y viviente (21,1. 4), de forma que no puede dañarles la muerte segunda (2,11).

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005; J. P. MEIER, *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2006; J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; H. SCHÜRMANN, *¿Cómo en-*

tendió y vivió Jesús su muerte?, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004; H. URS VON BALTHASAR, *El misterio pascual*, en *MS III*, 2, 143-336; *Teodramática IV. La Acción*, Encuentro, Madrid 1995.

## MUJER 1. Memoria de otros

( $\lambda$  *Eva, semen, varón y mujer, memoria*). Eva, la mujer, aparece en Gn 3 como expresión básica de humanidad: es impulso original (fuente histórica de vida, deseo de absoluto) y signo del gran riesgo del hombre que desea adueñarse por sí mismo de la vida. Por eso, lo que ordinariamente se llama condena o ratificación de su caída puede entenderse como canto de reconocimiento a la mujer por parte de los otros dos grandes protagonistas reales de la historia (Dios y el varón) y como expresión y sentido de su condición histórica.

(1) *Deseo de varón, necesidad de hijos...* (Gn 3,16). La mujer histórica aparece como maternidad doliente: su gestación y alumbramiento está vinculado al dolor más intenso (*'atsab*, dos veces repetido). La vida es sufrimiento que ella acepta y en algún sentido desea: quiere ser madre (comer de forma humana del árbol del conocimiento/vida) y sólo puede serlo en las fronteras del dolor, en los límites del riesgo. Para la mujer, dar la vida significa situarse en las cercanías de la muerte. Por otra parte, el deseo de maternidad pone a la mujer en manos del varón. Antes era el varón el que deseaba en gozo e igualdad a la mujer (Gn 2,23-24). Ahora es ella la que quiere al varón, pero no en sí mismo, sino para tener hijos. Lo que ella ha deseado de verdad no es el varón, sino la vida total, en gesto de autodivinización imposible (Gn 3,1-6). Ahora, al descubrir que no puede apoderarse de la vida por sí misma, desde su propia y fuerte necesidad de descendencia (quiere ser madre), ella se pone en manos del varón. Aquí está su grandeza, aquí su ruina. Desea ansiosamente al varón como padre que pueda darle hijos. Quiso hacerse diosa y tiene que entregarse a un varón para cumplir su deseo más profundo: tener hijos. Pues bien, el varón al que desea la domina o regula (*mashal*) en palabra de doble sentido (significa «dominar y regular»). Evidentemente, el varón se aprovecha de ella: no la recibe ya como igual (en la línea de Gn 2,23-24), sino

como subordinada a la que *mashal*, gobierna o administra. Así viene a imponerse sobre el mundo el pensamiento instrumental o posesivo del varón que utiliza en favor propio el deseo y debilidad maternal de la mujer (su afecto condensado en el engendramiento de los hijos). De todas formas, la palabra *mashal* significa también «concordar, regularse mutuamente»: el varón necesita de la mujer para cumplir su deseo posesivo (de gozo dominador); la mujer necesita al varón para tener hijos. Ambos, varón y mujer *mashal*: se completan y ajustan (como los dos versos de un proverbio), en camino de fragilidad donde termina dominando el más violento (el varón), conforme al primer sentido de la palabra. Aquí emergen los principios más hondos de la antropología: la mujer representa el poder del amor abierto hacia la maternidad; el varón, que en el fondo siente envidia de esa maternidad, se venga de la mujer, dominándola y creando con su propia fuerza de violencia un mundo de opresiones.

(2) *Mujer al servicio de la memoria del varón* (memoria\*). El varón aprovecha la debilidad materna de Eva (Gn 3,15-16) para imponerse sobre ella y darle paradójicamente su nombre verdadero: Eva, *Jawah*, fuente de la vitalidad (Gn 3,20). La mujer había estado buscando su propia identidad en camino conflictivo queriendo hacerse diosa, pero ahora tiene que dejar que sea el mismo varón quien le ponga su nombre verdadero: *Jawah*, la Viviente, vinculada a Yahvé, El que es. Los dos nombres están relacionados (*jawah/jayah*). Ciertamente, Eva no es Dios, ni madre tierra... divina y fecundante. Pero ella como madre de los vivientes está cerca de Dios y así aparece en Gn 4,1-2, imponiendo un nombre a Caín y Abel, pero después, desde entonces, ella pasa a un segundo plano, de tal manera que el texto bíblico la pone al servicio de la memoria humana, que es memoria de varón. Significativamente, *varón y memoria* se dice en hebreo con la misma palabra (*zakar*). Por eso, acostarse como varón (con una mujer) y acostarse para dejar memoria del varón (*le mishkab zakar*) significan en el fondo lo mismo. La mujer en sí no deja memoria. Como hemos señalado, el Génesis recuerda la memoria de Eva\*, portadora de una descendencia que se oponía a la descendencia de la serpiente

(protoevangelio\*: cf. Gn 3,14-15); pero después, en el conjunto de la historia israelita, las mujeres no tienen descendencia, no dejan memoria, no valen como personas, sino simplemente como propiedad y como medio para que los hombres expandan su semen o memoria. En ese contexto se entiende la guerra de las tribus federadas contra los benjaminitas, que han abusado de la «concubina» del levita y se entiende la guerra contra los habitantes de Jabes Galaad, para raptar a las mujeres que no han sido todavía «utilizadas», con el fin de que los benjaminitas derrotados puedan sembrar en ellas su memoria, porque las ya «utilizadas» por otros (maridos o amantes) no valen para expandir la memoria de los maridos-varones (mujer\* 2; cf. Jc 21,1-15). Esta mujer no es persona (no es realidad valiosa en sí misma), sino que ella está bajo el poder del marido, para que así pueda dejar su memoria a través de los hijos de ella. (3) *Para memoria de la mujer*. Al final del relato de la mujer del vaso de la unción, Jesús proclama unas palabras centrales en las que define su figura y misión: «En verdad os digo: en cualquier lugar donde se anuncie el Evangelio en todo el cosmos se dirá también lo que ella ha hecho, para memoria (*mnêmosynon*) de ella» (Mc 14,9). En este contexto podemos recordar que algunos textos de la última cena presentan la eucaristía como *anamnesis* o *memoria* de Jesús (Lc 22,19; 1 Cor 11,23-25): el pan compartido es memoria de su vida entregada en favor de los hombres. Ciertamente, las dos palabras (la *anamnesis* de Jesús, el *mnêmosynon* de la mujer) tienen matices distintos, pero ambas provienen de la misma raíz (*mna*: pensar en, recordar). Mc 8,18 ha insistido en el recuerdo (con *mnêmoneuein*) de las *multiplicaciones*, es decir, del pan compartido de Jesús, que nos permite superar la levadura\* mala de Herodes y de los fariseos. Pues bien, empleando esa misma palabra, Mc 14,9 insiste en el recuerdo de la acción de mujer, integrada en la memoria de Jesús que define el Evangelio. Los discípulos han tenido dificultades en conservar la memoria de Jesús. Algunos han querido fijarla en una tumba, que así aparecería como *mnemeion* o *mnêma*, recordatorio sepulcral del crucificado (cf. Mc 16,3; Lc 24,1). Pues bien, en contra de eso, el evangelio de Marcos ha vinculado la memoria de Jesús con la vi-

da y acción de esta mujer, que aparece así como expresión y testimonio vivo de la pascua, a diferencia del sepulcro, que es un lugar de recuerdo vacío.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry, The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; M. NAVARRO, *María, la mujer: ensayo psicológico-bíblico*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1987; *Ba-rro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.

## MUJER

### 2. Violencia de género

(↗ *concubina*, *Aksah*). Las mujeres están vinculadas desde antiguo con la violencia, desde diversas perspectivas: ha habido guerras por mujeres, raptos de mujeres y cantos de victoria de mujeres.

(1) *Guerra por mujeres* (Jc 20–21) (*Aksa*, *cultura\**, *concubina\**). La violación de la «concubina del levita» ha dado lugar a una durísima guerra de venganza, en la que la federación\* de tribus de Israel se enfrenta contra Benjamín. Ésta es una guerra paradójica: para vengarse de los varones de Benjamín, los federados de Israel han matado a todas sus mujeres y a sus hijos (¿qué culpa tienen ellos?), mientras ellos, los varones, siguen vivos. Pues bien, aplacada ya la venganza, se escucha el llanto de los federados de las tribus (¡todos varones!), que se solidarizan con los varones de Benjamín, que han perdido a sus mujeres y a sus hijos. No lloran por las mujeres y los niños, sino por el riesgo de muerte de la tribu, que desaparecerá, si es que sus hombres no tienen descendencia. Ésta es la compasión de unos varones por otros varones, que corren el riesgo de morir sin descendencia, pues no tienen mujeres. Los federados han jurado no darles mujeres y no pueden romper su juramento. Por eso tienen que buscar la manera de que los benjaminitas viudos y sin hijos puedan encontrar mujeres, sin quebrantar su juramento. Entonces descubren que los hombres de Jabes Galaad no habían participado en la guerra contra Benjamín, como debían haber hecho, según pacto. Esos hombres merecen ser ajusticiados por desleales a la alianza y sus hijas vírgenes podrán ser ofrecidas como esposas a los benjaminitas ya vengados: «Enton-

ces la asamblea mandó allí a doce mil hombres valerosos y les dieron órdenes diciendo: Id y matad al filo de la espada a todos los habitantes de Jabes Galaad, incluidos mujeres y niños. Y obraréis de esta manera: ¡Exterminaréis a todo varón y a toda mujer que haya conocido varón acostándose con él! Y encontraron entre los habitantes de Jabes Galaad cuatrocientas jóvenes vírgenes (= capaces de ser madres) que no se habían acostado con varón (= no habían yacido con él para dejar memoria). Y las llevaron al campamento de Silo... (Y la Asamblea de Israel se las dio a los benjaminitas...)» (Jc 21,10-14). Esta guerra tiene dos fines: vengarse de la ciudad desleal a la alianza y raptar a las muchachas mujeres casaderas. (a) La venganza cae sobre *varones y niños y sobre mujeres que han conocido varón*. Es evidente que mujeres y niños no son responsables de la posible infidelidad del pueblo, pero no cuentan por sí mismas y mueren con los hombres (a cuyo servicio de semen/memoria se encuentran). (b) Por el contrario, *las mujeres casaderas que no han conocido varón* son raptadas y entregadas como esposas a los benjaminitas. Han de ser jóvenes (*ne'ara*) y vírgenes (*betulah*), es decir, sexualmente maduras, y no haber conocido varón. Nadie les pregunta si quieren o no, nadie pide su consejo. Unas mujeres son asesinadas, lo mismo que los hombres (las mujeres casadas o sexualmente utilizadas), otras son raptadas para entregarlas a los benjaminitas, violadores derrotados, perdonados, para que así quede *memoria* de la tribu. Ellas son mujeres para la memoria.

(2) *Rapto de mujeres* (Jc 21,15-25). El tema de la guerra continúa en el relato folclórico y simbólico del rapto de mujeres en las fiestas de la vendimia, en torno al santuario de Silo\*. Las cuatrocientas mujeres de Jabes Galaad no han bastado para todos los benjaminitas. Por eso, la asamblea de las tribus aconseja a los restantes y les muestra la manera en que pueden raptar a las muchachas que necesitan: «He aquí que es la fiesta anual de Yahvé en Silo... Id y esconded entre las viñas. Mirad, y cuando las hijas de Silo hayan salido para danzar en corro saldréis de las viñas y raptaréis cada uno una mujer de entre las hijas de Silo y os iréis a la tierra de Benjamín. Y si vienen sus padres o sus hermanos a querellarse ante nosotros

les diremos (les diréis): Sed benignos... pues no fuimos capaces de tomar una mujer para cada uno en la guerra» (Jc 21,19-22). Los mismos ancianos de la federación de tribus de Israel aprueban la violencia que los hombres deben realizar para conseguir mujeres: si no logran conseguirlas de otra forma, pueden (deben) acudir al rapto. Es evidente que en el fondo del relato hay una especie de folclore, una leyenda de la fiesta de Yahvé, relacionada a la vendimia y el baile de las viñas en otoño. Danzan las muchachas no casadas y se esconden en las cepas los guerreros, para salir luego y llevar cada uno a la que quiere o puede conseguir por fuerza. Estrictamente hablando aquí no hay guerra, sino robo. Es la fiesta de Yahvé, celebración de la vida al final de verano. Se puede suponer que habrá guerreros mirando con deseo tras las cepas. Este baile de muchachas en otoño viene a presentarse como tiempo de guerra nupcial, de rapto sagrado. La mujer nace y se educa para ser robada, en una fiesta de Yahvé, muy vinculada a la guerra. Año tras año salen y bailan sobre el campo, entre las viñas, las muchachas de Silo (y de otros lugares) en gesto que expresa el gozo de la vida. Pero los varones guerreros piensan que ellas danzan precisamente para ser vistas y robadas. No les preguntan si quieren, no les piden permiso. Piensan que la ley de violencia de la guerra se puede imponer sobre el gozo vital de las mujeres danzantes. Por eso van, hacen guerra fácil contra ellas, las roban, con el consentimiento de padres o hermanos, que aparecen así como responsables y cómplices de esta *guerrafiesta de Yahvé*, dirigida contra las mujeres a quienes se dirá que es un honor y gloria ser raptadas, para que perdure la memoria de los varones guerreros (violadores, ladrones) sobre el mundo.

(3) *Mujeres para la guerra y la paz. Cantos de victoria*. Como en muchos pueblos, los cantos de guerra y victoria de la historia de Israel han sido atribuidos a mujeres. Los tres fundamentales de la historia antigua son los siguientes: (a) El Canto de Débora\* (Jc 5) evoca la guerra entre el ejército de carros de los reyes cananeos y los voluntarios/campesinos de Israel que combatían a pie animados por su fe en el Dios Yahvé, Señor de las batallas (cf. Jc 4). Sobre las aguas de un llano, convertido en lodazal o gran pantano por la lluvia,

los israelitas se sintieron superiores, tomaron el control sobre el territorio, se hicieron nuevos amos... Vieron así que la victoria (el nuevo cambio social en Palestina) era efecto de la presencia de Yahvé. La victoria militar, entendida como triunfo de los campesinos libres, vino a ser interpretada como teodicea, es decir, como expresión de la ayuda de Dios que protege a los suyos desde el cielo, derrotando a los dioses de la tierra de Canaán, vinculados a la estructura jerárquica y militarizada de sus ciudades. (b) El Canto de María\* (atribuido después a Moisés: Ex 15) interpreta el tema de la guerra desde las antiguas tradiciones del éxodo de Egipto. La guerra de los israelitas es una continuación del éxodo, de manera que un pueblo sin ejército, un grupo de oprimidos fugitivos, logran vencer, con la ayuda de Dios, a los soldados de Egipto. Estrictamente hablando, aquí no hay guerra, pues los israelitas no tienen estructuras militares, ni pueden enfrentarse con los enemigos sobre el campo de batalla. Los únicos soldados son los otros, los carros y caballos del Faraón de Egipto, que combaten apoyados por la protección de sus dioses; frente a ellos se alza Yahvé y vence sin ejército, empleando el juego de poderes de la naturaleza puesta ya al servicio de los pobres/fieles. (3) El Canto de Ana\* (1 Sm 2) continúa en esa línea, expandiendo el tema de la guerra de los israelitas en clave más social que militar, en línea de cambio humano, de revolución popular (económica, política). Frente al orden antiguo, controlado por los grandes poderes de este mundo (ejército, riqueza, número de gente), se eleva el orden nuevo de los débiles, pobres, poco numerosos. Dios les ayuda y ellos pueden heredar la tierra. Éste es el Dios de aquellos que carecen de fuerza, garantía de riqueza (pan) y de abundancia; es el Señor que actúa y vence desde el mismo reverso de la historia. (cf. Judit\*, Magnificat\*).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 622-623; M. BAL, *Death and Dissymetry, The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; N. K. GOTTFWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; X. PRKAZA, *Violencia y Guerra en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; J. W. WATS, *Psalms and Story*, JSOT SuppSer, Sheffield 1992, 82-98.

### MUJER 3. Mujeres de Jesús

(↗ *sepulcro, resurrección, Iglesia, María Magdalena, María, madre de Jesús*). El movimiento de liberación mesiánica de Jesús ha superado aquellas estructuras donde el *padre-patriarca* varón se elevaba con autoridad de género y ha creado una familia de hermanos y hermanas en corro, alrededor del mismo Jesús, para escuchar, dialogar y cumplir juntos la voluntad de Dios (Mc 3,31-35). El orden social dominante ponía al padre sobre el hijo, al varón sobre la mujer, al rico sobre el pobre, al sano sobre el enfermo, etc. En contra de eso, Jesús ha ofrecido de manera provocadora el don del Reino a enfermos, expulsados, niños, pobres... Aquí evocamos algunas mujeres de la vida de Jesús. El tema continúa y debe estudiarse en otras entradas, sobre todo en sepulcro y resurrección. Es allí donde se expresa plenamente el sentido y lugar de las mujeres en la tradición del Evangelio.

(1) *Mujeres en el entorno de Jesús*. En esa compañía se sitúan las mujeres, no sólo como necesitadas (menores) que deben ser amadas y ayudadas de forma caritativa, sino como personas, capaces de palabra, servidoras del Evangelio. (a) *Escuchan y siguen a Jesús*. Muchos rabinos las tomaban como incapaces de acoger y comprender la Ley, y el dato resulta comprensible, pues no tenían tiempo ni ocasión para estudiarla. Pero Jesús no ha creado una escuela elitista, sino un movimiento de humanidad mesiánica, dirigido por igual a mujeres y varones. Por eso, ellas le escuchan y siguen sin discriminaciones (cf. Mc 15,40-41; Lc 8,13). (b) *Sirven*. Varones y mujeres (cf. publicanos y prostitutas: Mt 21,31) podían hallarse igualmente necesitados: obligados a vender su honestidad económica (varones) o su cuerpo (mujeres) al servicio de una sociedad que les oprime, utiliza y desprecia. Pero varones y mujeres pueden hallarse igualmente unidos en un mismo camino de gracia (perdón) y servicio mesiánico. Jesús no es reformador social, sino profeta escatológico: no quiere remendar el viejo manto israelita, ni echar su vino en odres gastados, sino ofrecer un mensaje universal de nuevo nacimiento (cf. Mc 2,18-22). No distinga a varones de mujeres, sino que acoge por igual a todos, ofreciéndoles la

misma Palabra personal de Reino y la misma tarea de servicio a favor de los demás. (c) *Jesús no ha distinguido funciones por género o sexo*. Los moralistas de aquel tiempo (como los códigos domésticos de Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pe 3,1-7; etc.) distinguían mandatos de varones y mujeres; pero el Evangelio no lo hace (no contiene un tratado *Nashim*, como la *Misná*), ni canta en bellos textos el valor de las esposas-madres, pues su anuncio va dirigido simplemente al ser humano. El mensaje del Reino (gratuidad y perdón, amor y no juicio, bienaventuranza y entrega mutua) suscita una humanidad (nueva creación), donde no se oponen varones y mujeres por funciones sociales o sacrales, sino que se vinculan como personas ante Dios y para el Reino.

(2) *Serán como ángeles de Dios*. Un día le preguntaron según Ley quién de los siete maridos que había tenido en este mundo una mujer sería su marido en el momento de la resurrección final. Él respondió diciendo que la lógica del Reino es diferente y las mujeres no son objeto poseído por varones: ellas quedan liberadas del dominio de los hombres, para convertirse simplemente en lo que son, personas, como los ángeles del cielo (cf. Mc 12,18-27). Jesús ha superado la lógica de dominio, abriendo un camino de Reino donde cada uno (varón o mujer) vale por sí mismo y puede vincularse libremente con los otros. Sólo en este contexto se puede hablar de eunucos por el Reino Mt 19,12, de manera que esa expresión pueda aplicarse por igual a varones y mujeres en un sentido positivo, superando la estructura de poder patriarcalista: la posible renuncia al matrimonio iguala en libertad a varones y mujeres; ya no están determinados por el sexo, ni obligados a casarse por naturaleza, sino que pueden escoger lo que más quieren. Libres son varón y mujer para el celibato o matrimonio, en igualdad personal. Todo intento de legislar de nuevo sobre esos temas desde imperativos patriarcales (de autoridad social o sexo) va contra el Evangelio. No hay desigualdad, ni primacía de unos sobre otros o viceversa. Por eso, lo mejor del Evangelio sobre las mujeres es que apenas trate de ellas, en cuanto tales.

(3) *La sirofenicia, una mujer al encuentro de Jesús (Mc 7,24-30)*. Entre las

personas de la historia de Jesús ocupa un lugar muy especial una mujer pagana, cuya religión formal parece secundaria, pues no importan los dioses que ella adora, sino su dolor como madre de una hija enferma y su fe en Jesús. Tiene un problema familiar: no es capaz de mantener la vida de su hija, que parece constituir su único tesoro (el texto no alude a su posible marido, ni tampoco al resto de sus familiares). Así la presenta el texto: «Una mujer, cuya hija estaba poseída por un espíritu impuro, oyó hablar de él, e inmediatamente vino y se postró a sus pies. La mujer era griega, sirofenicia de origen, y le suplicaba que expulsara de su hija al demonio. Y él le dijo: ¡Deja que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos! Pero ella dijo: Es cierto, Señor, pero también los perrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los niños» (Mc 7,24-30). Ésta es la lección mesiánica de una madre pagana (sirofenicia) que hace cambiar de opinión a Jesús, para que cure a su hija enferma. Como buena maestra, ella le hace ver algo que estaba implícito en su mensaje, pero que él no había descubierto ni desarrollado expresamente: la curación de los paganos. No necesita ser judía para enseñar a Jesús. Le basta con ser mujer y madre de una hijita (*thygatrion*) enferma (cf. 7,25-26). En un primer momento ella parece una representante de aquellos pueblos del entorno de Israel que a lo largo de siglos habían combatido a los fieles de Yahvé en su misma tierra. Es figura de las razas, religiones y culturas que se han enfrentado a Israel desde los tiempos más antiguos, en los años de los jueces y Elías (del XII al VIII a.C.), siendo rechazadas en la restauración de Esdras-Nehemías y en las guerras de los macabeos (siglos V-II a.C.); es la gentilidad, que parece oponerse al judaísmo, pero comparte el mismo sufrimiento de los judíos. Ella es una madre que sufre por su hija, de manera que el evangelio de Marcos puede presentarla al lado de unos padres judíos, que también padecen por sus hijos enfermos, pidiendo a Jesús que les sane: el padre Jairo, archisina-gogo triste, cuya hija se muere de soledad a los doce años (cf. Mc 5,21-43), y el padre incrédulo del niño endemoniado mudo que está esperando una



palabra de reconocimiento (cf. Mc 9,14-29). Pues bien, al lado de los dos padres judíos, como signo de la humanidad, en un contexto pagano, aparece esta mujer que no logra transmitir vida a su hija; ellas dos, madre e hija enferma, son símbolo de todos los pueblos y naciones de la tierra. La buena ley israelita las habría expulsado del pueblo de la alianza, porque ellas contaminan a los puros judíos, conforme a una ley de pureza y separación terrible, estricta (cf. Esd 9-10).

(4) *La siriofenicia, maestra de Jesús.*

Pero el Evangelio presenta a esta madre como signo mesiánico: ella enseña a Jesús la verdad de su dolor, la miseria de una humanidad que espera salvación. Ante su dolor de madre resultan secundarios otros rasgos que serían esenciales para un judaísmo (o cristianismo) legalista: su idolatría (adora a dioses falsos), su ideología política, su situación personal (¿casada?, ¿madre soltera?). Sólo importa su fe, su necesidad y la forma que ella tiene de relacionarse con Jesús, como irá mostrando el texto: Jesús llega a los confines de Tiro y se refugia en una casa, no queriendo hablar con nadie (7,24). Este ocultamiento empieza a formar parte de su estrategia mesiánica, pues él acaba de rechazar un tipo de ley del judaísmo (7,1-23) y tiene que esconderse; pero el mismo ocultamiento se convierte en principio de nueva revelación, pues una madre pagana le conoce y viene, pidiendo curación para su hija enferma (7,25-26). Jesús le responde con la ley oficial del judaísmo: «Deja que primero se sacien los hijos. No es bueno tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos» (7,27). Primero han de comer los judíos; sólo después podrá extenderse la hartura a los gentiles. Ésta es la palabra de la tradición israelita, que Jesús asume y dice, en nombre del pueblo elegido y de su Ley. Lógicamente, esta mujer y su hija tendrán que esperar. No forman parte de la familia de Dios; son sencillamente unos perrillos que ladran, separados de la mesa de la casa. Pero ella encuentra un argumento: «¡Señor!, también los perrillos comen las migajas que caen debajo de la mesa...» (7,28). Acepta la razón de Jesús, pero la invierte, recordándole al Señor (*Kyrios*) de Israel que su banquete es abundante, que sobra pan (se desbor-

da de la mesa), que es tiempo de hartura universal. No pide para el futuro (cuando se sacien los hijos...), sino para el presente, ahora, suponiendo que los hijos (si quieren) pueden encontrarse ya saciados. Jesús se deja vencer por la mujer, descubriendo que su necesidad y el dolor de su hija están por encima de todas las leyes sagradas de Israel, y así le responde: «Por esta palabra que has dicho ¡Vete! Tu hija está curada» (7,29). De esa forma, enriquecido por las razones de una mujer pagana, Jesús avanza hasta las últimas consecuencias de su mensaje: el banquete de pan compartido, la mesa abundante de nueva familia (la Iglesia) ha de abrirse desde ahora para todos. Así supera o rompe el muro que escindía a judíos y gentiles. *Jesús aprende de una mujer.* En una casa de frontera, entre Galilea y Fenicia, Jesús ha recibido la lección de la madre pagana y ha venido a mostrarse como Mesías universal. Su primera respuesta (¡deja que se sacien los hijos!...: (7,27) reflejaba la teología oficial del judaísmo, que Jesús empezaba asumiendo. Pero ella resulta insuficiente ante la petición y fe de la madre que se introduce en la estrategia de Jesús, para recordarle lo que implica su mensaje. Si se quiere entender el Evangelio hay que pasar a la otra orilla, hay que salir del propio pueblo y ver las cosas desde la mirada y sufrimiento de los «gentiles». La mujer argumenta desde su maternidad frustrada, que es más importante que todas las leyes de Israel. Ella sabe que el camino de su maternidad (sea o no según ley) tiene sentido y que Jesús, Mesías de Israel, debe ayudarle en la maduración de su hija. Ante ese dato pasan a segundo plano los argumentos de pureza e impureza, de buen pueblo y mal pueblo. Si Jesús ha ofrecido pan multiplicado para los hijos (han sobrado doce cestos de *migajas*: cf. 6,43) debe haber comida para los perrillos. Éste es un argumento de madre: su hija necesita «pan del Reino» y si Jesús es Mesías se lo tiene que ofrecer. Sólo una madre pagana puede formular este argumento. Ella sabe algo que los grandes escribas de Israel, fundados en la ley de los presbíteros varones (cf. 7,1-7), ignoraban, por hallarse dominados por su pretendida superioridad patriarcal. Aquí, en el momento clave de la historia, cuando se rompe el nacionalismo

religioso israelita y el pan del Reino se abre a los gentiles (los perrillos), ha sido necesaria una pagana. Ella es la exegeta de Dios y sabe que ha llegado el momento de compartir la comida mesiánica, superando la ruptura entre hijos (que comían el pan sobre la mesa) y perrillos (que quedaban fuera).

(5) *La mujer de la unción, perfume de Jesús* (Mc 14,1-11). Una de las figuras más enigmáticas y significativas del movimiento de Jesús es aquella que le unge como Mesías, iniciando su camino de entrega (muerte) y anticipando la experiencia pascual del sepulcro convertido en casa de perfume y vida, de amor regalado y compartido: «Y estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, recostado [a la mesa], vino una mujer llevando un vaso de alabastro lleno de un perfume de nardo auténtico, muy caro. Rompió el vaso cerrado y derramó el perfume sobre su cabeza. Algunos estaban indignados y comentaban entre sí: ¿A qué viene este despilfarro de perfume? Se podía haber vendido por más de trescientos denarios y habérselos dado a los pobres. Y la injuriaban. Jesús, sin embargo, replicó: Dejadlo. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho conmigo una obra buena. A los pobres los tenéis siempre con vosotros y podéis socorrerlos cuando queráis, pero a mí no siempre me tendréis. Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura. En verdad os digo: en cualquier lugar donde se anuncie el Evangelio en todo el cosmos se dirá también lo que ella ha hecho, para memoria de ella». Jesús había curado a un leproso, mandándole que fuera a presentarse ante los sacerdotes, según la ley; pero él no lo hizo, no fue a los sacerdotes, ni volvió al espacio de la sacralidad antigua, hecha de leyes de muerte (Mc 1,40-45). Pues bien, aquí aparece otro leproso, en el momento clave de la entrega de Jesús, recibiendo en su casa, mientras los sanedritas (símbolo del templo) deciden matarle. Por eso, frente al templo\* impuro, se eleva ahora la casa de este puro leproso, ante cuya mesa está recostado Jesús, con tiempo para dialogar, en gesto gozoso de comunicación y comida compartida. Entonces vino una mujer con un (vaso de) alabastro con perfume de nardo... (Mc 14,3). Ella no actúa como criada, sirviendo la comida, sino que, en lugar de una bandeja de alimentos,

trae un vaso (frasco) de cristal sellado con perfume muy caro, de fiesta y gozo, para ungir y perfumar a Jesús. Así actúa como profetisa, derramando sobre la cabeza de Jesús el perfume de muerte y de gloria, completando el signo y función del Bautista, que le había ofrecido el agua del Bautismo (Mc 1,1-8). El Evangelio no dice su nombre. Sólo sabemos que es (tiene que ser) una mujer. El texto la identifica por el perfume que lleva en la mano y por la acción que realiza: «rompiendo el [vaso de] alabastro derramó [su contenido] sobre su cabeza» (Mc 14,3). Así unge a Jesús como a rey (1 Sm 10,1; cf. 1 Sm 16,13; 1 Re 1,39), ofreciéndole su palabra y asistencia con perfume. Los comensales reaccionan de forma negativa y le molestan diciendo: «¿A qué viene este derroche?» (14,4-5). Razonan desde claves económicas de compraventa. Ciertamente, lo hacen en actitud externa de servicio, señalando que el perfume se podía haber vendido por más de trescientos denarios (jornales), para dárselo a los pobres. Entienden el camino de Jesús en claves monetarias y piensan que sólo se puede ayudar a los pobres (darles de comer) con dinero. Según ellos, el mesías debería ser inmensamente rico, para resolver así los problemas de la tierra. Pero ricos de este mundo son los sacerdotes y ellos emplean su dinero para comprar y matar a Jesús (Mc 14,11). Esta mujer, en cambio, no tiene más que perfume y lo ofrece (se ofrece) por Jesús.

(6) *Mujer del perfume. El Evangelio como memoria de mujer*. En la tradición bíblica el perfume está vinculado al incienso del templo (Ex 30,35), que se emplea de un modo especial en la gran fiesta de la Expiación\* (Lv 16,12-13). Según 1 Cr 6,49, junto al gran altar de los holocaustos, ante el tabernáculo\* de Dios, había un altar de perfumes, donde se quemaba sin cesar incienso para Dios. En esa línea, los sacrificios que se queman sobre el altar producen un olor que es agradable a Dios (cf. Gn 8,21; Ex 2,41). En la Biblia se pone también de relieve el olor del hombre (y sobre todo el de la mujer), que es olor de amores (cf. Cant 1,3.12; 2,13; 4,10-11; 7,8). En ese contexto podemos entender la importancia del perfume en este pasaje de la mujer que viene con un frasco (alabastro) con perfume de nardo puro, que es de mucho valor

(Mc 14,3), como sabe el Cantar de los Cantares (cf. Cant 4,14). Pero, como evoca el mismo Cantar, el nardo puede ser el mismo cuerpo de la mujer que expande su aroma de amor (Cant 1,12). Más que el perfume externo importa ella. Su aroma pertenece al banquete de Jesús, que de esa forma se vuelve banquete de amor y comunicación personal. Ella forma parte de la comida y camino de Jesús, pero no a modo de adorno (un buen jarrón de flores, un incienso), sino como agente esencial de la trama. Parece que los demás (incluido Simón Leproso) ignoran lo que pasa: sólo ella sabe, sólo ella hace. Con su frasco de perfume en la mano, ella simboliza y desencadena el proceso de la entrega de Jesús, la verdad del Evangelio. Su misma vida se hace gesto (gesto de ella, gesto de Jesús): «Rompiendo el [frasco de] alabastro lo derramó sobre su cabeza (de Jesús)». El evangelista no dice más, pero resulta claro que el gesto de romper el frasco (que es como una ampolla, cuyo contenido sólo puede verse quemando su parte más débil o cuello) está aludiendo a la muerte de Jesús: rota la ampolla no se puede ya recomponer (es de cristal, no tiene tapón); así Jesús debe romperse para que se expanda su perfume. La mujer unge a Jesús en la cabeza, actuando como reina o profetisa (1 Sm 10,1; cf. 1 Sm 16,13; 1 Re 1,39), no en los pies como pecadora (cf. Lc 7,36-50). Lo hace en el centro de un rito de *comida*, anticipando de esa forma aquello que Jesús dirá en la cena siguiente, la última cena, cuando ofrezca el vino del banquete, que expresa (= simboliza) su sangre (Mc 14,22-26). Ella derrama (*kata-kheô*) su perfume, Jesús derramará (*ek-khynnô*: 14,25) su sangre. Esta mujer del perfume prepara así el gesto de la Cena de Jesús. Ella dice a Jesús con su frasco de perfume aquello que Jesús ha de ser y ha de hacer, cuando entregue su vida como perfume de pascua, muriendo por los hombres. Los críticos quieren convertir el mesianismo de Jesús en cuestión de dinero (con la excusa de unos pobres a los que no están dispuestos a servir de verdad). Pero Jesús defiende a la mujer: «¡Ha hecho conmigo una obra buena...!» (Mc 14,6). Frente a los discípulos que lo interpretan todo en plano monetario, ella ha entendido rectamente a Jesús y se lo ha dicho, ofreciéndole de un modo abun-

dante (¡con derroche!) lo más grande que tiene (su perfume), como para decirle que él mismo es el perfume de pascua. Ella ha iniciado en Jesús (y con Jesús) un gesto de ayuda, de presencia, que se puede traducir y se traduce con perfume, de manera que la muerte viene a convertirse en pascua. En este contexto, ampliando una palabra de la tradición israelita (Dt 15,11), Jesús dice: «Siempre tendréis pobres entre vosotros, a mí no siempre me tendréis» (Mc 14,7). Lo ha dado todo por ellos (por los enfermos, marginados, hambrientos) y ha subido a Jerusalén, dispuesto a morir para ofrecerles el reino de Dios. Pero ahora se atreve a añadir: «a mí no siempre me tendréis». Él es el pobre, enfrentado ante la muerte. Ella, la mujer, lo ha comprendido y por eso le ha ungido, como a esposo de bodas, como a rey salvador, ofreciéndole su amor hecho perfume, y Jesús lo acepta, recibe el don de la mujer y responde como representante de los pobres: lo que ella ha hecho con él pueden y deben hacerlo todos con los pobres. Ya no se puede hablar de dos maneras de servir: a unos (como a Jesús) con perfume; a otros (a los pobres) con dinero. Esta mujer ha vinculado a Jesús con los pobres, ofreciéndole una ayuda de perfume (de gozo y aroma), mostrando así que la muerte a favor de los demás es principio de vida, que la tumba se vuelve casa de pascua.

(7) *Unción pascual. Tradición de Juan.* Esta mujer ha comprendido la misión de Jesús, «ungiendo su cuerpo para la sepultura, es decir, para la pascua». Ha ungido a Jesús de tal forma que su sepulcro no será ya lugar de podredumbre y muerte, sino espacio de perfume que se expande por toda la casa (casa de Simón, casa de la resurrección\*). Entendida así, esta escena aparece como relato de pascua\*. En realidad, Jesús ya ha muerto, está ungido: ha entregado su vida en favor de los pobres y leprosos, de manera que dentro de la Iglesia (en casa de Simón Leproso) se extiende ya, por obra de esta mujer, el perfume de pascua. Los otros hablan de dinero de muerte. Esta mujer habla de muerte para la vida, de cuerpo hecho perfume que se extiende por la casa (cf. Jn 11,3). Por eso resulta esencial su memoria en la Iglesia: «en cualquier lugar donde se anuncie el Evangelio en todo el cosmos se dirá también

lo que ha hecho, para memoria de ella». Este Jesús, ungido por la mujer, es ya un *Jesús pascual*, hecho perfume de vida y esperanza para todos, por medio de la Iglesia. Por eso, el recuerdo de Jesús está vinculado a la memoria de esta mujer, que puede y debe integrarse en la memoria eucarística de la Iglesia (cf. Lc 22,19; 1 Cor 11,23-25). El evangelio de Juan ha recreado la tradición anterior de Mc 14,3-9 (y quizá también la de Lc 7,36-50) indicando de una manera expresa que María unge los pies de Jesús en gesto específico de anuncio pascual. No es la profetisa de Mc 14,3-9 que unge a Jesús en la cabeza para coronarle rey mesiánico, en nombre de Dios. No es tampoco la pecadora de Lc 7,36-50 que lava y unge los pies de Jesús en amor agradecido porque ha sido perdonada. Según Jn 12, María es la creyente amiga que acompaña a Jesús en el camino de entrega, ungiendo su cuerpo entregado por los hombres en gesto que anticipa y cumple el misterio de la pascua. Ante aquellos que la critican por el derroche de perfume, Jesús la defiende diciendo que la dejen porque «ha guardado el perfume para el día de su sepultura verdadera, el día de su entrega por los otros» (cf. Jn 12,1-8). Todo nos permite suponer que ella ha culminado ahora el camino del discipulado, como Marta lo había hecho en 11,27, al confesar a Jesús como resurrección y vida. Esta unción está llena de fe pascual. El tema continúa en sepulcro\* y resurrección.

Cf. E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003; M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Mineápolis 1994; X. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Presencia Teológica 98, Sal Terrae, Santander 1999; B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge University Press 1984.

## MUJER

### 4. Pablo: mujeres mesiánicas

(↗ *María, madre de Jesús, Eva, ministerios, carismas, amor, Pablo*). Las referencias de Pablo a la mujer son muchas y de diverso tipo. Entre ellas queremos escoger dos, una sobre la mujer que ha engendrado a Jesús y

otra sobre el ministerio de las mujeres en la Iglesia. En principio, Pablo ha querido crear unas iglesias donde «no hay hombre ni mujer, pues todos son uno en Cristo» (cf. Gal 3,28). Pero las iglesias paulinas posteriores han vuelto a sancionar un tipo de patriarcalismo\*.

(1) *Nacido de mujer, nacido bajo la Ley*. En el momento clave de su discurso sobre la novedad cristiana, Pablo afirma que «al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido (*genomenou*) de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que alcanzásemos la filiación» (Gal 4,4-5). Pablo no alude a la madre de Jesús como persona individual, sino que evoca su función engendradora, afirmando que ella pertenece al misterio liberador del nacimiento del hijo de Dios. En esa perspectiva se entienden sus momentos o funciones. Es evidente que la madre está sometida a la Ley, lo mismo que su Hijo, y lo está de un modo especial como mujer, según ha precisado con enorme detalle la legislación judía (cf. Lv 12,15; Misná, *Nashim*). En ese aspecto, la madre del Hijo divino es una mujer sometida a la norma legal israelita que regula de forma minuciosa lo tocante al sexo femenino (menstruación, matrimonio, parto...). Esta mujer es símbolo de la humanidad generadora, conforme a un dicho común, que define al ser humano como nacido de mujer (Job 14,1; 15,14; 25,4; cf. también Mt 11,11; Lc 7,28). La madre de Jesús aparece en la línea de Gn 3,20 como fuente de vida. Más allá de cualquier ley religiosa o nacional (de toda vinculación israelita), ella es signo de la humanidad que puede crecer y multiplicarse (cumpliendo así la palabra de Gn 1,29). Por otra parte, ella está especialmente vinculada con Dios y con su Hijo. Pablo sabe que Dios carece de mujer en plano teogámico y de hijo en el ámbito de la generación cósmica, pero, al unir Dios, mujer e Hijo, él evoca unos símbolos míticos (paganos) de gran fuerza en todo el mundo antiguo. En su acción misionera, Pablo ha desarrollado la relación entre el Dios de Cristo y la Ley israelita. Pero este pasaje desborda la perspectiva puramente israelita, situándonos ante el Dios a quien, por medio de Jesús, su Hijo, nacido de mujer, podemos invocar diciendo ¡Abba! ¡Oh Padre! (Gal 4,6). Tanto el Padre como el Hijo resultan implícita-

mente masculinos. Es evidente que en este contexto la mujer de la que nace el Hijo, engendrado/enviado por el Padre, recibe especial importancia.

(2) *Nacido de mujer, nacido de David.* Partiendo de la tradición israelita, Pablo podría haber formulado el nacimiento del Hijo de Dios desde el esquema de Rom 1,3-4, definiéndole como: «nacido del esperma (*genomenon ek spermatos*) de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad, por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3-4). Los paralelos con Gal 4,4 son evidentes y en ambos casos se emplea la palabra *genomenon* (*genomenou*), engendrado-nacido. Ciertamente, Rom 1,3-4 ha distinguido el nivel histórico (¡hijo de David!) y escatológico (¡hijo de Dios por la resurrección!), pero los ha vinculado en el mismo *Kyrios* Jesucristo de manera que, al menos en la redacción actual, supone que el hijo histórico (mesiánico) de David es el mismo Hijo de Dios. De un modo muy significativo, el Dios engendrador (que no recibe título de Padre masculino) actúa de manera patriarcal: realiza su paternidad a través de la promesa y acción generadora de David, varón mesiánico. En el nivel de la carne (= humanidad), el Hijo Jesucristo nace de la semilla o esperma de David. Es evidente que el esperma se toma en sentido simbólico fuerte, sin cerrarse en el plano del líquido seminal, como saben los comentaristas. Pero la imagen que está en el fondo del término sólo resulta significativa en un contexto patriarcal donde el padre/varón instaura con su fuerza generante activa la genealogía. Parece que no influyen las mujeres: se limitan a recibir un semen masculino, sin definir de forma expresa el nacimiento del niño. Éste es el nivel más israelita del surgimiento de Jesús: un padre humano (David) aparece como mediador y signo del origen/envío del mismo Hijo divino. Expresión de Dios es el padre-varón, no la madre. La misma acción genealógica, patriarcal del varón viene a presentarse como manifestación visible (histórica) del misterio engendrador de Dios. Pues bien, en contra de eso, Gal 4,4 afirma que Dios ha enviado a su Hijo «nacido de mujer».

(3) *La mujer de la que nace el Hijo de Dios.* Según Gal 4,4, esa mujer no es salvadora por sí misma; su gestación y alumbramiento no pueden entenderse

como *pascua*, es decir, como paso definitivo del nivel de sometimiento de la ley (esclavitud y carne) al plano del Espíritu (gracia universal y nueva filiación). De todas maneras, mirado en el contexto más extenso del mesianismo de Jesús, el gesto de su madre (su gestación y maternidad) pertenece al camino salvador del despliegue de la vida. En un sentido, la mujer de Gal 4,4 se encuentra bajo la condena del pecado (o, al menos, de la Ley), pues Dios ha enviado a su Hijo para liberar a los que estaban sometidos a la Ley. Pero desde su misma limitación, como mujer que vive bajo el yugo de la ley, la madre de Jesús es capaz de ponerse al servicio de la vida. Rom 1,3-4, asumiendo quizá una fórmula de los judeocristianos de Roma, afirmaba que Jesús había nacido del *sperma* de David, según la carne, dentro de un contexto mesiánico israelita que debe superarse. Gal 4,4 afirma, en cambio, que ella ha nacido de mujer, situándose de esa manera en un contexto de esperanza universal, manifestada por la misma Ley. El mesianismo de David (Rom 1,34) pertenece a la carne, pero es carne abierta de algún modo al Espíritu. La maternidad de María (Gal 4,4) pertenece al plano de la Ley, pero es una Ley que, de algún modo, se abre a la gracia. Según eso, la madre de Jesús es «Ley», pero es una Ley que se desborda a sí misma, pues a través de ella envía Dios a su Hijo. De esa forma se relacionan la acción de Dios que envía a su Hijo y la acción de la mujer que lo engendra, aunque esa mujer se encuentra todavía «en el plano de la Ley». Eso significa que, a diferencia de lo que dirá Lc 1-2 y la tradición mariológica posterior de católicos y ortodoxos, Pablo no ha visto a María como signo de mujer cristiana. A los ojos de Pablo, la Madre de Jesús (lo mismo que David) pertenece al plano del Antiguo Testamento, al mesianismo de la Ley o de la carne.

(4) *Pablo. Virginitad. Liberación de la mujer.* La misma madre de Jesús pertenecía, según Pablo, al plano de la Ley. Pero tras la pascua todo se ha vuelto diferente: la mujer ya no es Ley, sino gracia; no es carne, sino espíritu. Todo lo que Pablo dice sobre la vida cristiana y los ministerios eclesiales, desde la perspectiva de los carismas y del amor (cf. Rom 12,4-16; 1 Cor

12-14), prescindiendo de la glosa posterior de 1 Cor 14,33b-36 (que es un retorno a una ley de tipo apocalíptico), vale igualmente para varones y mujeres, esclavos o libres, griegos o judíos (cf. Gal 3,28). Por exigencia de la creación y por novedad cristiana, varones y mujeres son, por igual, portadores del carisma de Jesús y así debía haberse expresado en la Iglesia. Ciertamente, una tradición paulina posterior ha dado marcha atrás, como muestran las pastorales (1 Tim, Tit), reservando los ministerios de la presidencia eclesial a los varones, dentro de un esquema de honores que es propio de un tipo de judaísmo precristiano (¡ni siquiera del buen judaísmo rabínico!) y de un entorno religioso grecorromano, que va en contra del Evangelio. Pero las cartas y textos auténticos de Pablo no discriminan en ningún momento a la mujer, sino que igualan a varones y mujeres en la vida y ministerios de la Iglesia. Pablo no puede resolver todos los temas y, por eso, algunas de sus afirmaciones más audaces han podido ser manipuladas después por una tradición patriarcalista. Entre ellas está su defensa del celibato\* o virginidad de las mujeres en 1 Cor 7. Pablo vive en un entorno en el que, de hecho, las mujeres casadas corren el riesgo de convertirse en siervas de sus maridos. Por eso, él desea que las mujeres permanezcan solteras, para ser libres, para dedicarse «a las cosas del Señor». El encomio paulino de la virginidad de la mujer constituye una de las páginas más hondas de la historia de la liberación cristiana de la mujer: Pablo quiere que las mujeres sean lo que ellas quieran «en el Señor», que no se sometan a los maridos, que vivan en libertad, para el conjunto de la Iglesia. Una tradición posterior ha convertido el estado oficial de virginidad de las mujeres (cierto monacato y vida religiosa) en estado de sometimiento a los varones ministros de la Iglesia. La vuelta al celibato paulino de la mujer implica una vuelta a la libertad de la mujer, para que ella pueda ser cristiana como lo desee, desde el centro de una Iglesia donde ya no hay varones ni mujeres. Por eso, en un primer momento, todas las mujeres (igual que todos los varones) han de ser célibes, es decir, libres. En un segundo momento podrán decidir si son célibes-libres en virginidad

no matrimonial o en vinculación matrimonial, según ellas (y ellos) quisieran, dentro de la Iglesia.

(5) *Pablo. Mujeres mesiánicas. Ministerios y mujeres.* Desde ahí han de entenderse las referencias de Pablo a los ministerios de las mujeres, especialmente las que hallamos en Rom 16,1-15, donde hay tantas o más mujeres realizando labores ministeriales que varones. Significativamente, las mujeres-ministros de Rom 16 pueden ser «vírgenes no casadas» (en la línea de 1 Cor 7), pero pueden ser también «vírgenes casadas», es decir, mujeres que conservan y despliegan su libertad en el matrimonio, que viene a presentarse así para ellas como estado muy adecuado para realizar los ministerios cristianos: «Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la Iglesia que está en Cencre, para que la recibáis en el Señor, como es digno de los santos, y que le ayudéis en cualquier cosa que sea necesaria; porque ella ha ayudado a muchos, incluso a mí mismo. Saludad a Priscila y a Áquila, mis colaboradores en Cristo Jesús... Saludad también a la iglesia de su casa. Saludad a Epeneto, amado mío, que es uno de los primeros frutos de Acaya en Cristo. Saludad a María, quien ha trabajado arduamente entre vosotros. Saludad a Andrónico y a Junia, mis parientes y compañeros de prisiones, quienes son muy estimados por los apóstoles y también fueron antes de mí en Cristo... Saludad a Herodión, mi pariente. Saludad a los de la casa de Narciso, los cuales están en el Señor. Saludad a Trifena y a Trifosa, las cuales han trabajado arduamente en el Señor. Saludad a la amada Pérsida, quien ha trabajado mucho en el Señor. Saludad a Rufo, el escogido en el Señor; y a su madre, que también es mía. Saludad a Filólogo y a Julia, a Nereo y a la hermana de él, a Olimpás y a todos los santos que están con ellos» (Rom 16,1-15). En ese contexto se sitúa también la referencia a «Evodia y Síntique... que han combatido conmigo, a favor del Evangelio» (Flp 4,2-3). Estos pasajes indican que Pablo no está aislado, sino que anima, acoge y asume como propio un grupo de colaboradores en el que predominan las mujeres: *Febe* es diaconisa de la iglesia en Cencre (Rom 16,1-2). *Prisca* (y su esposo *Áquila*) son colaboradores de Pablo y presiden una iglesia en su casa (16,3-5). *María* ha trabajado

mucho por los cristianos de Roma (16,6). *Junia* y Andrónico (¿su esposo?) son parientes de Pablo y le han precedido como apóstoles (16,7). *Trifena* y *Trifosa* y *Pérsida* han trabajado (se han fatigado) por el Señor (16,12). Estas mujeres son *apóstoles* (testigos de Jesús, creadoras de iglesia), servidoras de la comunidad y dirigentes (presidentes) de iglesias domésticas. Esta situación concuerda con la situación de las comunidades de Galilea e incluso con la de Jerusalén, donde María, madre de Marcos, daba nombre a la comunidad reunida en su casa (Hch 12,12). Estos y otros ministerios, compartidos por varones y mujeres, han brotado de un modo normal, según las necesidades apostólicas y organizativas de la Iglesia, por iniciativa de Pablo y sus comunidades, conforme al carisma del Espíritu Santo. Eso significa que las mujeres han asumido y realizado en el principio diversos ministerios eclesiales.

Cf. P. BONNARD, *Galates*, CNT IX, *Neuchâtel* 1972; R. E. BROWN (ed.), *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1986; E. W. BURTON, *Galatians*, ICC, Edimburgo 1980; H. SCHLIER, *Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; K. JO TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997; B. WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press 1988.

## MUJER 5. Apocalipsis

(↗ *dragón, satán, Eva, pecado, ángeles, celibato, ciento cuarenta y cuatro mil*). El Apocalipsis es uno de los libros simbólicamente más ricos y ambiguos en referencia al tema de las mujeres, que aparecen interpretadas de diversas formas. Aquí nos fijamos de un modo especial en la mujer celeste, con sus diversos cambios, para estudiar luego el tema de los que «no se han manchado con mujeres».

(1) *Una Mujer en el cielo*. En el mismo centro del Apocalipsis aparece la figura de una mujer que da sentido al conjunto del libro: «Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Estaba encinta y gritaba en la angustia y tortura de su parto. Entonces

apareció en el cielo otra señal: un enorme Dragón de color rojo con siete cabezas y diez cuernos y una diadema en cada una de sus siete cabezas. Con su cola barrió la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. Y el Dragón se puso al acecho delante de la Mujer que iba a dar a luz, con ánimo de devorar al hijo en cuanto naciera. La Mujer dio a luz un Hijo varón, destinado a regir todas las naciones con vara de hiero; y su Hijo fue raptado (= elevado) hasta Dios y hasta su Trono. Mientras tanto, la Mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada durante mil doscientos sesenta días» (Ap 12,1-5). Esta mujer forma parte del mito originario de la gran madre divina: es «Mujer, vestida de Sol, con la Luna bajo sus pies y una Corona de doce astros sobre su cabeza» (12,1). Posiblemente debamos vincularla con Virgo, un signo del zodiaco. Pero ella es más que un simple signo del zodiaco: es la expresión de la fuente de la vida: En el principio del gran drama de la historia, como expresión de Dios y sentido del surgimiento de la realidad aparece ella. Pero ésta es una mujer especial: «Está encinta y grita en la angustia y tortura del dar a luz» (12,2). Para entender mejor su sentido empezaremos situando su figura en el despliegue del conjunto del Apocalipsis. Después volveremos a evocar algunos de los rasgos míticos que más han influido en la interpretación posterior del Apocalipsis.

(2) *Perspectiva dinámica. Los momentos de la mujer del Apocalipsis*. (a) *Madre celeste* (Ap 12,1-5). En su origen es un signo de la Gran Diosa Madre, potencia engendradora que se sitúa en un lugar celeste (como la Reina del Cielo de Jr 44,17-25). Pero, en perspectiva israelita, ella es también la Mujer Sión\* (Madre, Viuda, Virgen), que ha dado a luz al salvador escatológico. Evidentemente, la tradición cristiana podrá identificarla con María, la madre de Jesús. (b) *Mujer terrestre-perseguida, Iglesia* (Ap 12,6-19,21). La Mujer madre celeste ha dado a luz al Hijo salvador, que ha sido «arreatado» hasta el Trono de Dios, en gesto de triunfo que se identifica, sin duda, con la pascua cristiana. Su Hijo ha triunfado, pero ella se descubre expulsada y fugitiva, como simple Mujer de la tierra, perseguida

por el Dragón y sus Bestias. «La Mujer huyó al desierto, al lugar preparado por Dios, donde la alimentan 1.260 días», es decir, el tiempo de la gran crisis histórica de la humanidad y de la Iglesia (Ap 12,6). Su Hijo ha triunfado ya, pero ella debe sufrir la gran prueba, amenazada, en el desierto de la historia. Frente a ella se elevan por obra del Dragón las dos grandes Bestias (cf. Ap 13) y la Mujer Prostituta\* (Ap 17), que son signo de los poderes destructores, antihumanos, de una humanidad cuya perversión se condensa en Roma. La mujer-madre perseguida, que mantiene su fidelidad esponsal y materna, contra los poderes de las Bestias y la Prostituta, es indudablemente la Iglesia. Del cielo engendrador ha descendido a la tierra, asumiendo de esa forma el camino de Jesús, Cordero sacrificado. (c) *Novia final*, esposa del Cordero (Ap 21-22). El Apocalipsis puede definirse como el libro de las metamorfosis de la Mujer. Ella empezaba siendo Madre celeste. Ha seguido mostrándose como fraternidad de perseguidos. Sólo al final se mostrará en su pleno esplendor, como Novia del Cordero sacrificado, que viene a mostrarse ya como esposo amante y triunfador. Es como si la historia se invirtiera y, en vez de pasar de la Virgen a la Madre anciana, nos hiciera venir de la Madre primera a la Novia final. En el principio está la Madre, al final la Prometida, es decir, la juventud dichosa y el amor que se expresan en las Bodas del Cordero. En el camino que lleva de un estadio al otro emerge la persecución, con la exigencia de fidelidad de los creyentes.

(3) *Perspectiva mítica*. Volvemos al texto de Ap 12,1-5 para evocar algunos de los signos religiosos que están en su fondo. (a) La Mujer vestida de sol (12,1) empieza siendo una figura o realidad astral. Está en el centro del mundo de los astros, porque todos (o los más valiosos: sol, luna y estrellas) se encuentran a su servicio, valiéndole de adorno. Probablemente es Virgo, rodeada por (o formando parte de) las doce constelaciones del Zodíaco: el sol la cubre con sus rayos una vez al año y la luna, al pasar debajo de ella, le sirve de escal. Virgo es una diosa que se identifica con la Magna Mater de Cartago y Siria; ella presenta grandes semejanzas con Isis y Latona, madres del héroe vencedor que han sido persegui-

das por el Dragón. (b) *El Dragón celeste* (12,3) recuerda al monstruo babilonio del caos (Tiamat\*) al que el Dios Marduk ha derrotado en el principio. Con nombres diferentes (Leviatán\*, Tannín\*...) aparece en el trasfondo del Antiguo Testamento como enemigo de Dios (cf. Job 26,13; Is 27,1; Ez 29,3). También se le conoce en Irán, Egipto, Grecia... Su habitación y fuente de poder es casi siempre el agua primitiva del gran caos (cf. 12,15), que se hallaba al principio sobre el cielo y que ahora amenaza desde el fondo de la tierra. (c) *El Hijo divino* (12,5) aparece como héroe triunfador que, una vez crecido, derrota al Dragón y libera a la Madre amenazada. Nuestro pasaje relata su nacimiento: perseguida con furor por los poderes del caos y tiniebla (Dragón), la Mujer celeste ha dado a luz al Hijo divino que un día destruirá a los poderes del caos, haciendo que toda la historia culmine en las bodas del cielo, en amor perdurable. Las dos figuras opuestas (Mujer y Dragón) aparecen como dualidad originaria, signos del enfrentamiento apocalíptico. En un primer momento se podría hablar de Mujer-buena y Varón-malo (si entendemos al Dragón como masculino y no como ser neutro), en una dualidad en la que se vinculan los aspectos sexuales (mujer, varón) y los morales (bien, mal). Pero el mito tiende a ser triangular de tal forma que podemos y debemos buscar un tercer personaje: el Padre oculto (¿quién ha fecundado a la mujer?) o el Hijo que ha de nacer. Así sucede en el mito egipcio donde Isis, esposa de Osiris, de quien ha concebido, que se encuentra amenazada por el Dragón (Typhon o Seth), que ha matado a Osiris; pero Isis logra escapar y se refugia en los pantanos del delta del Nilo, dando a luz a Horus, Hijo vencedor, que más tarde luchará contra Seth-Typhon para derrotarle. En la cultura helenista la mujer es Latona y el Dragón es Pythón, que persigue a la mujer pero es incapaz de impedir que ella dé a luz a Apolo y que después Apolo le destruya. Es evidente que en el fondo del Apocalipsis resuena el mito, pero un mito que ha sido poderosamente recreado por el cristianismo.

(4) *Los que no se han manchado con mujeres* (ciento\* cuarenta y cuatro mil; guerra santa, celibato, Sión). Uno de los textos más escandalosos y difíciles



de la Biblia es el que alude a los que acompañan sobre el monte Sión al Cordero: «Éstos son los que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes» (Ap 14,4). Éstos son los soldados del Cordero victorioso, que se definen como aquellos que han sido «redimidos» (comprados), como primicias de la tierra. Pues bien, en ese contexto se añade que no se han manchado con mujeres, pues son vírgenes. Esta expresión resulta actualmente extraña y desafortunada. Por eso debemos precisar su sentido. (a) *La mancha*. Dentro del conjunto del Apocalipsis, lo que mancha no es la mujer como sexo o género, sino el pecado de hombres y/o mujeres. La palabra *mancharse* se puede aplicar por igual a varones y mujeres, pues Ap no los distingue al hablar de reino y sacerdocio (cf. Ap 1,6; 5,10) y cuando sigue diciendo que hay una profetisa mala (Jezabel\*: Ap 2,20) supone que hay mujeres (profetisas) buenas en la Iglesia. La resistencia que Juan pide a los cristianos se aplica por igual a todos los llamados a la fidelidad y al martirio. Por eso, las mujeres con quienes los cristianos no deben mancharse se entienden aquí como signo del Imperio impuro, reflejado en Ap 17 por la Prostituta (formada por varones más que por mujeres) donde culminan los males de la historia, que amenazan también dentro de la Iglesia (cf. Jezabel: 2,20-23). Según eso, la frase discutida (¡no mancharse con mujeres!) puede aplicarse por igual a hombres y a mujeres en la Iglesia. (b) *Soldados vírgenes*. Por otra parte, la aplicación de la virginidad a soldados en principio varones resulta paradójica, pues ésta suele ser una «nota propia de mujeres». Pues bien, ella se aplica ahora a todos, sin que deba entenderse por tanto en sentido biológico, pues el varón no puede perder la virginidad en un plano biológico. Nuestro pasaje invierte y transforma el sentido de la virginidad, cambiando por tanto la visión de las mujeres. Por eso, la pureza de la que habla y la expresión «mancharse con mujeres» ha de entenderse de un modo simbólico. Pero, dicho eso, debemos añadir que (a pesar de la paradoja del fondo del texto) estas palabras poseen su propia dinámica y suponen una visión pesimista de la mujer, a la que vinculan con la mancha o la impureza. Según ella, los hombres limpios deben

evitar la impureza femenina. Sabemos por toda la tradición, y especialmente por Mc 5,24.34 par (hemorroísa\*), que los evangelios han superado esta visión, de manera que Jesús no podría haber utilizado un lenguaje como éste (*mancharse con mujeres*), pues ellas no tienen ninguna impureza especial, ni por actitud humana, ni por sexo. La visión general del Ap concuerda (o puede concordar) con el evangelio de Jesús en este campo. Pero el lenguaje inmediato de Ap 14,4 resulta ambiguo y acaba siendo peligroso en su formulación (por más paradójica que sea); por eso, en virtud de su misma dinámica martirial (fidelidad a Jesús), debemos superarlo.

(5) *Ángeles violadores*. En la raíz del lenguaje de Ap 14,4 hay un fondo mítico que es propio de todos los apocalípticos: los ángeles\* violadores que han manchado a las mujeres (o se han manchado con mujeres). En ese contexto, lo que mancha no es la mujer, sino el deseo pervertido de los grandes espíritus (simbólicamente masculinos) que se rebelaron contra Dios y que hacen algo que es opuesto a su más honda verdad: se pervierten con mujeres a las que violan y someten. En el fondo de la frase (¡los que no se han manchado con mujeres!) está latiendo la tradición apocalíptica del descenso de los violadores, formulada de manera clásica por *1 Hen\** 6-36. Según ella, los hombres de este mundo (y en especial las mujeres) no son culpables, sino víctimas: el pecado original es obra de los Espíritus insaciables que bajaron a la tierra para violar (= manchar) a las mujeres. No mancharon las mujeres a los Varones-Ángeles, sino al contrario: los Ángeles (¿varones?) se mancharon a sí mismos, rompiendo el orden de Dios y violando-utilizando a las mujeres. Ellos bajaron como ejército de sangre (guerra y deseo sexual) al monte Hermón (no a Sión, como Jesús), para introducir sobre el mundo la perversión (la mancha) en el nivel del sexo y sangre. Las mujeres no fueron violadoras, sino violadas, no fueron las que mancharon, sino las que fueron «manchadas» por ángeles (*1 Hen* 6-7). Por eso, el Henoc más antiguo no las acusa a ellas, sino a los invasores angélicos perversos (más varones que mujeres), que fueron portadores de la mancha y violencia sobre la humani-

dad (cf. 1 Hen 15). Ellos, el mal ejército de los ángeles invasores, son causa del pecado, principio de mancha. Según esto, podríamos decir que los 144.000 soldados vírgenes de Cristo forman el reverso de los ángeles violadores: son la nueva humanidad reconciliada, fiel al Cordero, capaz de guardar la fidelidad que consiste en no romper el orden sagrado de la vida, en no utilizar ni oprimir a las mujeres (que suelen ser siempre las víctimas de los soldados). Son ellos los que «no se han manchado» porque no han violado a mujeres. Son soldados que no violan, triunfadores que no han logrado su victoria raptando y poseyendo mujeres a la fuerza, sino respetando toda forma de vida. Por eso, al decir que «no se han manchado con mujeres», no se quiere indicar que hubieran sido ellas las que les habrían manchado, sino ellos mismos los que se habrían manchado violando mujeres.

(6) *Abstinencia sexual*. La reflexión anterior es bíblicamente correcta y nos hace ver que no son las mujeres las que manchan a los varones, sino los varones-soldados-diablos los que se han manchado violando mujeres. Pero, una vez formulado, y en especial dentro de un contexto antifeminista como el de la gnosis griega, es evidente que ese texto ha contribuido a entender a las mujeres como mancha, como peligro para los varones-ascetas-abstinentes, conforme a una visión que ha seguido influyendo en la Iglesia católica en diversos lugares. Por otra parte, debemos recordar que en el fondo del texto se está evocando también la práctica de la abstinencia sexual para la guerra\* santa. Así lo indica el texto clásico de la visita de David\* al templo de Nob, donde pide panes para comer y le dan los panes santos (de la Proposición), que los soldados podrán comer sólo si están en estado de pureza\* ritual, es decir, si no han tenido relaciones previas con mujeres (1 Sm 21,1-6). Tanto los sacerdotes antes de officiar los sacrificios como los soldados de la guerra santa antes de la lucha tenían que abstenerse de relaciones sexuales, pues ellas implicaban un tipo de impureza ritual (por el derramamiento de semen). En ese sentido simbólico, estos soldados del Cordero aparecen como ritualmente puros, dentro de un contexto donde la pureza tenía un sentido distinto al que

tiene para Jesús de Nazaret y para nosotros. Por eso, tomado al pie de la letra, lo que se dice de ellos (son vírgenes, pues no se han manchado con mujeres) nos resulta hoy extraño.

Cf. R. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Gabalda, París 1971; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Labor et Fides, Ginebra 1981.

## MULTIPLICACIÓN Panes y peces

( $\rightarrow$  panes, peces, milagros, eucaristía). El tema de la multiplicación de los panes y los peces está bien anclado en la tradición de los evangelios y expresa de forma privilegiada el sentido de la vida y obra de Jesús. Aparece dos veces en Marcos (6,30-44; 8,1-10), dos veces en Mateo (cf. 14,13-21; 15,32-39) y una en Lucas (9,10-17) y en Juan (6,1-14). Aquí nos fijamos en el primer relato de Marcos (Mc 6,30-44), que viene después de la narración del banquete de Herodes, con el asesinato de Juan\* Bautista (6,14-29), aunque tendremos también en cuenta el segundo (Mc 8,1-10) con los paralelos de Mt, Lc y Jn. Frente al banquete bien programado de Herodes, donde sólo están invitados los grandes del reino (Mc 6,21) y se decide la muerte de Juan, el Evangelio expone aquí el banquete de los discípulos de Jesús, al que pueden asistir todos los que quieran y vengan a buscarle, sin limitaciones de raza, poder o religión. La narración ofrece un esquema eucarístico, con dos partes principales, una más vinculada a la palabra, otra a la comida.

(1) *La Palabra compartida y compasiva* (Mc 6,33-35). Jesús ha querido descansar, en un lugar ameno y solitario, con un grupo de discípulos. Pero, más que su descanso, le importa la necesidad de las gentes que acuden. Ésta es la ley suprema de su vida: siendo enviado del Dios misericordioso (cf. Ex 34,6-7; Jonás 3,3), siente compasión de los hombres, a quienes debe guiar como buen pastor (cf. Nm 27,17; Jr 23,4; Ez 34,23), ofreciéndoles así, en el campo abierto, la palabra de Dios, sin distinciones ni limitaciones. Había por entonces diversas escuelas judías, pero tendían a ser elitistas, propias de los puros (esenios, fariseos...), con largos años de aprendizaje, de tal forma que sólo al-

gunos podían escuchar y entender la palabra, mientras otros seguían siendo ignorantes (dependientes). Jesús, en cambio, ofrece su enseñanza a todos, en la universidad de la vida y de la calle. En ese sentido podemos hablar de una multiplicación de la palabra compartida, que es anterior a la comunicación del pan («pues no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra...»: Mt 4,4).

(2) *Liturgia de la comida: eucaristía de los panes y los peces.* Los discípulos de Jesús no se han opuesto a que regale abiertamente la palabra, pero se oponen cuando él les pide que alimenten a la muchedumbre con sus propios panes y peces. Para Bano\* y Juan\* Bautista era esencial una comida de pureza cósmica (silvestre). Para los fariseos\* y esenios\* era esencial una comida limpia. A Jesús en cambio le importa ante todo la comida compartida: abierta a los que vienen, superando las normas de pureza elitista. Éste es su signo: el don de los panes\* y los peces\* compartidos, a partir de los mismos discípulos, que dan lo que tienen para todos, sabiendo que allí donde se comparte lo que hay pueden sobrar y sobran doce cestos (cf. Mc 6,43) que son signo de las doce tribus de Israel o siete cestos (Mc 8,8) que son signo de una comida que debe compartirse con todos los pueblos de la tierra.

(3) *Las multiplicaciones son comida histórica y pascual.* Ciertamente, el texto recoge y relata un recuerdo de la historia de Jesús, que comparte lo que tienen (él y sus discípulos) con todos los que han ido a su encuentro, en gesto generoso de abundancia, de palabra y comida fraterna. Pero, al mismo tiempo, este recuerdo ha sido recreado desde la experiencia pascual, de manera que los cristianos se pueden definir como aquellos que comparten la comida y que, al hacerlo, descubren a Jesús resucitado, a quien los textos de la eucaristía\* presentan como pan compartido. El problema de la humanidad antigua y moderna no es la carencia (falta de producción), sino el reparto y comunión de bienes y vida. Por eso, el «milagro» de las comidas de Jesús no está en la multiplicación física del pan y de los peces (como en el pan y carne del cuervo de Elías, o en la harina y aceite de Eliseo: cf. 1 Re 17,1-16; 2 Re 4,1-7; 4,42-44), sino en la comunicación y comunión de los bienes humanos. Los que hoy desta-

can sólo el aspecto milagrero externo de las multiplicaciones, proyectando sobre ellas problemas de biología o física (ampliación o producción instantánea de nuevos alimentos), olvidan el auténtico tema: los evangelios no hablan de física, sino de solidaridad humana y esperanza mesiánica.

(4) *Las multiplicaciones expresan el carácter universal concreto del mensaje y vida de Jesús.* Todo resulta natural en ellas, no hay nada «sagrado» en su despliegue: no hacen falta sacerdotes especiales, ni ceremonias de pureza, ni templos, ni ritos culturales, pues el rito es la misma vida, comunicación humana, en cuanto palabra y alimento. Por eso, los relatos de multiplicaciones, superando la barrera de la diferencia israelita, nos conducen a un lugar donde pueden encontrarse todos los humanos, judíos y gentiles, cristianos y no cristianos, creyentes religiosos y simples hambrientos de pan y palabra, sobre el ancho campo de la vida. Religiones y ritos nacionales separan, ideologías y políticas sacrales distinguen. Jesús, en cambio, acoge y reúne a todos en el ancho campo (desierto\* de todos), para ofrecerles la palabra y el pan que se comparten. De esa forma, el signo del Dios de Jesús es la mesa universal: sus discípulos no pueden preparar una comida exclusivista, no se reúnen en torno a un pan y vino de pureza, para separarse de los transgresores de la ley (como en Qumrán), sino al contrario: ofrecen a todos los que vienen sus panes y sus peces. Estos judíos mesiánicos (cristianos de Galilea), seguidores del profeta nazareno, acogen a todos y los distribuyen, sobre la hierba verde, bajo el ancho cielo, *en grupos de cincuenta o cien* (Mc 6,39-40), en corros de comunicación humana, para que así puedan conocerse, compartir la mesa y dialogar desde el Reino. Son multitud (cincuenta mil o cuatro mil: Mc 6,44; 8,9), pero se vinculan en comunidades o grupos menores, para comer y compartir el pan, de un modo personal, formando la iglesia del campo abierto de la vida. No son cristianos en el sentido confesional posterior, pero lo son en un sentido todavía más profundo de comunicación de vida.

Cf. R. FOWLER, *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Scholars, Chico CA 1981; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000.

## MÚSICA

Según la Biblia, la música aparece desde el mismo comienzo de la historia, con Yubal, hijo de Lamec, que fue padre de aquellos que tocan el arpa y la flauta (Gn 4,21). El músico más famoso de la Biblia fue David, que aparece tocando el arpa para Saúl (1 Sm 16,16); la tradición le hace autor de salmos que deben ser cantados en el culto. Tras el exilio, el orden de los cantores se vuelve de los más im-

portantes del templo (cf. 1 Cr 9,33; Neh 7,44). En el Nuevo Testamento, el libro que más se interesa por la música es el Apocalipsis, que nos habla de las arpas o cítaras del culto sagrado, propias de los veinticuatro ancianos (Ap 5,8) y de todos los triunfadores que cantan la gloria de Dios (cf. Ap 14,2; 15,2). Las trompetas, por el contrario, son instrumentos de guerra, anuncio de juicio. Son siete y van trazando los momentos básicos del drama escatológico (8,1-11,15).



## NACIMIENTO

(↗ *anunciación, concepción por el Espíritu, María, madre de Jesús*). La Biblia sabe que el hombre tiene un carácter natal y mortal: es ser que nace y muere, y ambos momentos definen su existencia. La teología cristiana ha puesto más de relieve el carácter mortal, centrándose en la confesión de la muerte\* de Jesús y en su resurrección\*. Pero la Biblia ha destacado también el carácter salvador del nacimiento y lo ha hecho, de un modo especial, en los evangelios de la infancia (Mt 1-2 y Lc 1-2), abriendo así un camino para la experiencia cristiana posterior de la Navidad. Según eso, el cristianismo es experiencia natal y pascual: nacer desde Dios, morir en manos de Dios. De manera paradójica, una de las personas que mejor han captado el carácter natal de la vida ha sido la antropóloga judía H. Arendt, cuando dice que las dos aportaciones fundamentales del cristianismo a la cultura humana han sido el descubrimiento del valor infinito de cada nacimiento y la capacidad del perdón. Ahora insistimos en el primer rasgo, poniendo de relieve el carácter salvador del nacimiento de Jesús, que ha de aplicarse a todo nacimiento humano.

(1) *Nacido de María Virgen*. El credo de la Iglesia afirma que Jesús nació de la virgen María (cf. Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25). Esta afirmación, que algunos han interpretado como puro mito de evasión, constituye uno de los signos privilegiados de la irrupción salvadora de Dios en la historia. Algunos teólogos muy reconocidos (como W. Pannenberg) han pensado que el tema del nacimiento virginal de Jesús (que sería de origen pagano) se encuentra, por su contenido, en una contradicción insoluble con la fe en la encarnación del Hijo (que sería de origen cristiano), de manera que los relatos de Jn 1,1-8 (encarnación) y los de Mt 1 y Lc 1 (nacimiento virginal) no podrían compaginarse. En contra de eso, hay que afirmar que preexistencia y concepción por el Espíritu son símbolos (¡no conceptos!) complementarios, que sirven para destacar el único misterio de la presencia de Dios desde perspectivas distintas: la preexistencia acentúa el hecho de que Cristo brota de la eternidad de Dios, naciendo en el tiempo; la concepción y nacimiento virginal muestran que el Cristo nace de la historia (de María), proviniendo del misterio generador del Espíritu divino. Ambos símbolos se implican y complementan: precisamente porque nace sobre el

mundo siendo preexistente, el Hijo de Dios rompe, desborda, el plano puramente cósmico del nacimiento; como representante y principio de la humanidad reconciliada, Jesús nace desde Dios, por el Espíritu Santo.

(2) *Jesús, humanidad de Dios.* Todo nacimiento es un signo de perdón, es decir, un nuevo comienzo desde Dios, que ofrece a los hombres la oportunidad de comenzar su existencia, no desde el pecado y la violencia que parecen dominar toda la tierra, sino desde el mismo despliegue de la Vida de Dios. Así lo ha querido destacar el evangelio de Juan, lo mismo que los grandes himnos y testimonios de la teología paulina (cf. Flp 2,6-11; 1 Cor 15,42-43; Rom 5,12-21). Sobre esa base, partiendo de los textos del nacimiento evangélico (¡del nacimiento como evangelio!), la Iglesia ha visto a María, gravida de Dios, como signo de maternidad virginal, presencia del poder de Dios que engendra y suscita la Vida en Amor, venciendo al Dragón o serpiente venenosa de la muerte. Ésta es una forma simbólica de expresar una experiencia que está en el fondo de los textos israelitas del Emmanuel (¡una doncella concebirá!: Is 7,14) y de los grandes símbolos de la mujer\* del Apocalipsis (Ap 12,1-4). En ese sentido, el nacimiento virginal (¡es decir, no manchado!) de Jesús expresa la fuerza creadora de la Vida de Dios que se introduce en la misma vida humana. Jesús cumple así lo que parecía imposible: nace como hombre, en plena y total humanidad, dentro de la más dura violencia de la historia (en un mundo convulso), naciendo del amor de Dios. Este nacimiento de Jesús nos introduce en un nuevo y más alto umbral de realidad. En medio de un mundo que parece condenado a interpretarlo todo en claves de violencia y pecado, de sistema imperial y exclusión de los pobres, naciendo en debilidad total, Jesús es signo de la fuerza de Dios, como sabe el Libro del Emmanuel, que los cristianos han aplicado a su nacimiento: es el príncipe de la paz (Is 9,6) y en su tiempo, cuando su palabra se expanda por el mundo y todos puedan nacer como él, «habitarán juntos el lobo y el cordero» (Is 11,6).

(3) *Fe y amor de madre.* Los relatos de la infancia de Jesús afirman que María, su madre, concibió por obra del Es-

píritu Santo. Esa afirmación no puede tomarse en un sentido puramente biológico, pues entendida así la virginidad sería algo vacío: nacer sólo de mujer es menos perfecto que nacer del encuentro de un hombre y una mujer que se aman, y amando hacen posible el despliegue de la vida de Dios. Por eso, entender el tema de la virginidad maternal sólo en clave de ausencia de varón o soledad femenina es, al menos, peligroso. No es que en el nacimiento de Jesús falte algo: lo que falta es un varón patriarcalista y dominador que entienda el despliegue de la vida como una continuación de su dominio sobre ella. En el fondo de los relatos del nacimiento Jesús se va mostrando, al lado de María, su madre. Pero en ese contexto emerge un varón creyente, que escucha la voz de la Vida de Dios y que se pone a su servicio, al lado de la madre. Sólo el diálogo personal de María con la Palabra de Dios hace que ella sea virgen madre de la Palabra de Dios hecha carne (cf. Lc 1; Jn 1,14). Sólo el diálogo con Dios, es decir, el amor gratuito, al servicio de la gracia de la vida, hace a José virgen padre (cf. Mt 1,18-25). Al dialogar con Dios, al presentarse como Sierva del Señor, para volverse templo de su Espíritu (cf. Lc 1,35.38), María empieza a ser la virgen cristiana por la mente (por el corazón), en gesto de afirmación personal en que se incluye el mismo «vientre»; ella es virgen por ser madre creyente, que ofrece a Jesús una vida abierta al amor que se expresa en la solidaridad con los pobres. En esa línea, la Iglesia ha logrado vincular la fiesta del nacimiento de Jesús con el signo de la Madre de Dios. Pero esa misma Iglesia, al menos por ahora, no ha logrado integrar el sentido y figura de José, padre virginal, quizá porque la figura de los padres varones sigue estando mucho más vinculada a la violencia de la historia, que Jesús ha venido a superar.

(4) *Nacimiento e historia de Jesús.* Jesús no se define sólo por su referencia a José, padre legal judío, representante de la Ley y del mesianismo de este mundo, que le habría encerrado en la cadena de generaciones siempre repetidas de Israel (cf. Heb 9), sino que ha superado ese nivel, para situarnos allí donde la vida se abre hacia todos los hombres, en amor universal. En ese sentido no podemos llamarle, por ahora, sin más *Yoshua ben Yosef* (hijo de José), porque el

viejo signo de José, hijo de David (cf. Mt 1,20), sigue demasiado vinculado al mesianismo de los triunfadores. Por otra parte, el nacimiento virginal de Jesús ha de entenderse como encarnación plena del Hijo del Dios creador, en una línea abierta a todos los hombres, pues, como sabe Jn 1,12-13, todos y cada uno de los creyentes nacen de Dios, superando el nivel de la pura carne y sangre, de la voluntad de poder del varón y de la ley del mundo. Todo nacimiento humano es (ha de ser) en esa línea un nacimiento virginal: Dios mismo nace en cada ser humano, de manera que, si se quiere utilizar ese lenguaje, todos los padres y madres que engendran y acogen la vida en amor son vírgenes. Esto no niega, sino que potencia la maternidad virginal de María.

(5) *Navidad y superación de la injusticia.* Parece que la ley de evolución de los vivientes hace triunfar a las especies que mejor se adaptan al ambiente, imponiéndose por encima de las otras. También la historia humana se vincula a la victoria de los fuertes, de manera que nacen y se desarrollan los que mejor se adaptan y vencen en la lucha de la historia. Algo de eso había presentado una tradición cristiana que interpretaba todo nacimiento como expresión de violencia carnal y pecado, pues «el mayor pecado del hombre es haber nacido» (así parecen afirmar san Agustín y Calderón de la Barca, los gnósticos antiguos y muchos budistas). Pues bien, en contra de eso, la concepción y nacimiento de Jesús nos sitúan en el lugar de la gran inversión de la historia: allí donde la vida se concibe y expande en gratuidad de amor, no en deseo violador. Aquellos cristianos que, de un modo o de otro, han entendido la concepción y nacimiento en línea de pecado siguen en la línea del dualismo apocalíptico, donde todo nacimiento es violación diabólica (como supone la tradición de Henoc\*). En contra de eso, la Iglesia sabe que Jesús no ha nacido por violación, sino por presencia amorosa del Espíritu de Dios, de tal manera que, como dice su madre, abre un espacio y camino de vida para los pequeños y los pobres, los hambrientos, derrotados y aplastados de la historia (cf. Lc 1,46-55); con ellos nace, a favor de ellos quiere vivir, para que todo nacimiento humano sea nacimiento desde Dios. Jesús nace con los

exiliados de la historia, como sigue sabiendo el relato de Mt 2,13-15, cuando añade que José tuvo que refugiarse en Egipto, con María y el niño, para librarse y librarles de la política oficial de los que sienten amenazado su trono cuando nace el verdadero rey.

(6) *Navidad, una mala nueva para los opresores del mundo.* Nació Jesús de la gracia de Dios y de la gracia de María su madre (de sus padres), para que todos los hombres y mujeres puedan nacer en un mundo de paz, abiertos a la vida del amor y al despliegue generoso de la Vida. Así lo puso de relieve H. Arendt, superviviente del holocausto nazi, pues sabía que sólo si aprendemos a nacer de un modo distinto, no para la seguridad y consumo del sistema homicida (Herodes), seremos capaces de sobrevivir, pues de lo contrario moriremos todos en los campos de concentración de los nuevos sistemas, que sólo nos dejan nacer como esclavos del consumo. Éste es el evangelio del nacimiento del Hijo de Dios, que Lc 2,8-14 ha proclamado con palabras que evocan y superan los nacimientos imperiales del viejo mundo que se empeña en engañarse y matarse. Mirada de esa forma, la celebración de la Navidad, fiesta de padres y niños que engendran y nacen en amor, puede y debe convertirse en mala noticia para los representantes del sistema que, hoy como antaño, no quieren que nazca Moisés (Ex 2,1-8), ni tampoco Jesús (Mt 2). En esa línea, en el Libro del Emmanuel, que ha servido a la Iglesia para entender el nacimiento de Jesús, se dice no sólo que ha nacido el Príncipe de la paz (Is 9,5), sino que él ha roto la vara del opresor, el yugo de su carga (Is 9,3). Como suele suceder con frecuencia, los opresores de este mundo quieren adueñarse de la Navidad, convirtiéndola en un momento más de su gran feria de opresiones, al servicio de su consumo. Pero el Dios que nace en Jesús y en cada niño amado es más fuerte que todas las opresiones. Por eso, la Navidad puede y debe convertirse en mala noticia para los que se valen de todos los medios, incluso de los religiosos, para oprimir a los pobres.

Cf. H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bil-

bao 1978; W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Mariología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1991; I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996.

## NARRACIÓN, NARRATOLOGÍA

(↗ *crítica bíblica, historia*). La Biblia en su conjunto es un libro de historia que se narra, no de esencias que se demuestran (filosofía) o de leyes que se imponen para que los hombres vivan sometidos a una norma divina. Desde la perspectiva cristiana, ella constituye un gran metarrelato, que empieza con la creación del hombre (Gn 1-3) y culmina con la nueva creación (Ap 21-22). Dentro de ese relato, que abarca la totalidad de la historia, centrada en el camino de Israel y en la vida de Jesús de Nazaret, se inscriben diversos elementos que no tienen carácter narrativo (leyes y plegarias, cantos de amor y proverbios); pero el conjunto del libro es una narración en la que se cuenta la historia del hombre desde Dios. El hecho de que la Biblia sea un gran relato que consta de muchos relatos unidos exige un tipo de método especial que ha empezado a llamarse narratología: ciencia o arte del estudio de las narraciones. Es un método que se ha aplicado ya con éxito a los cuentos y leyendas, lo mismo que a la historia de los pueblos antiguos y a las nuevas narraciones históricas y de ficción (novelas). Es un método y un arte que se ha empezado a aplicar también a la Biblia, aunque todavía no se ha desarrollado plenamente. Exige un conocimiento de técnicas y perspectivas (narrador y narrario, autor y actores...) que tienen que precisarse con cuidado. Pero, sobre todo, implica atención a la trama narrativa que aparece por sí misma como una expresión de la «verdad bíblica»: el Dios de Jesús no se revela a través de unas proposiciones teóricas, de tipo más o menos ideológico, sino en el despliegue de una narración en la que se incluyen los cristianos. La comprensión ideológica y dogmática de la Biblia, más propia del «genio» griego, ha dificultado y sigue dificultando la comprensión de la Escritura como libro de la historia del Dios que actúa en la acción de los hombres.

Cf. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; M. NAVARRO, *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica*, SM, Madrid 2003; W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003; G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974.

## NAZAREO, NAZARENO

Los nazareos eran dentro de Israel personas consagradas de Yahvé: se abstentían de vino, se dejaban el pelo largo y se entregaban a la causa de Yahvé, como soldados de la guerra\* santa. La ley del nazareato ha sido desarrollada en Nm 6,1-21. El nazareo más famoso fue Sansón\*, guerrero carismático (cf. Jc 13,5,17; 16,17). Quizá son también nazareos los soldados del canto de Débora, si es que empieza diciendo «por los que sueltan los cabellos en Israel» (según una posible traducción de Jc 5,2). El hecho de que se abstengan de vino tiene quizá para ellos un sentido mesiánico: no ha llegado la hora del Mesías, que ofrecerá a los suyos el «vino nuevo» del Reino (cf. Mc 14,25).

(1) *Juan Bautista, nazareo*. En ese sentido, ellos pueden ser precursores, como Juan\* Bautista. Así lo ha visto Lucas, que utilizando quizá una fuente judeocristiana ha entendido la figura de Juan en clave de nazareato, utilizando para ello el modelo de Samuel, cuya madre, Ana, ora así: «si miras la humillación de tu sierva y te acuerdas de mí y das a tu sierva un hijo varón, lo dedicaré ante ti (el Señor) hasta el día de su muerte, y no beberá vino ni bebida fermentada y la navaja no pasará por su cabeza» (LXX 1 Sm 1,11). En esa línea, el ángel de la anunciación dice a Zacarías\*, padre del Bautista: «Tu esposa Isabel concebirá un hijo... Y será grande ante el Señor y no beberá vino ni bebida fermentada» (Lc 1,13-15). Juan aparece así como nuevo Samuel, prometido (dedicado) a Dios, recorriendo un camino de austeridad y ayuno (de nazareato), para preparar la llegada de uno más grande (Samuel precede y prepara el camino de David; Juan precede el de Cristo). De esa forma presenta Lucas al Bautista como nazir o nazareo de Dios, hombre austero, que rechaza y niega los valores de la vida social, condensados en el vino festivo de la comunión gozosa, para hacerse testigo de

Dios. Es posible que Juan haya sido más que un nazareo; su rechazo del vino se inscribe dentro de una negación más profunda de los valores de la vida social, que él considera contrarios al juicio de Dios que se avecina y que él anuncia como profeta\* escatológico.

(2) *Le llamarán nazareo, nazareno.* La referencia pertenece al evangelio de Mateo, que termina el relato de la infancia diciendo que, al volver de Egipto, muerto ya Herodes, y sabiendo que en su lugar reinaba Arquelao, «José tuvo miedo y, habiendo recibido en sueños una revelación, fue a vivir a la región de Galilea, a una ciudad llamada Nazaret, a fin de que se cumpliera lo que dicen los profetas: «será llamado nazareo» (Mt 2,22-23). Se trata de una cita enigmática por dos causas: porque relaciona nazareno con nazareo y porque no existe ningún lugar del Antiguo Testamento donde se diga con claridad que el Mesías deba ser nazareo. Se pueden buscar una referencia en Jc 13,5; 16,17 (Jesús sería un nuevo Sansón); pero la alusión más importante es la de Is 11,1, donde se dice que brotará un retoño (*netzer*) del tronco de Jesé. Mateo retoma así el motivo clave del nacimiento, evocando otra vez el libro del Emmanuel (¡una virgen concebirá!: Is 7,14; cf. Mt 1,23) y diciendo que ese niño que ha nacido es el verdadero *netzer* o *nazir* de Dios. Las dos palabras (*nazir*-nazareo y *netzer*-retoño) tienen raíces distintas, pero su pronunciación es semejante, lo mismo que la pronunciación de nazareo y nazareno. Mateo aprovecha esa semejanza para presentar a Jesús como nazareo, pero no en la línea de los abstemios de Israel, sino en la línea del retoño mesiánico de Jesé, el padre de David. Ese método de interpretación por semejanza era común en el judaísmo del tiempo de Mateo y así debemos tomarlo. Jesús no es nazareo porque rechaza el vino o se deja crecer el pelo, sino porque cumple de un modo nuevo las promesas davídicas. De esa forma, su mismo lugar de origen (Nazaret) toma un sentido simbólico.

Cf. U. Luz, *El evangelio de Mateo I*, Sígueme, Salamanca 1944, 172-185.

## NEGACIÓN

En el conjunto de las narraciones bíblicas destaca la afirmación de la vida y la fidelidad personal interpretada

como compromiso a favor de los hombres. Pero la Biblia pone de relieve, al mismo tiempo, las negaciones de los hombres, que se expresan en forma de violencia y de rechazo de los otros, desde una perspectiva de egoísmo. En el principio de las negaciones bíblicas se encuentra el asesinato\* de Abel (Gn 4). Al final hallamos la serie de negaciones vinculadas a la muerte de Jesús, entre las que destaca, en línea cristiana, la de Pedro, que niega su vinculación con Jesús en el juicio, quizá por miedo\* personal, quizá por influjo del sistema religioso que le condena a muerte.

## NETZAJ

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea que significa «esplendor y dignidad, grandeza e inmensidad», tanto en el aspecto temporal (*netzaj* es lo perenne, lo eterno), como en el aspecto espacial (es lo inabarcable, lo infinito). Así aparece en diversos textos, en sentido absoluto (cf. 1 Sm 15,29; Am 1,11); pero suele emplearse de manera más frecuente con la partícula *lamed* (*lenetzaj*) para significar «eternamente», de un modo definitivo. Con ese matiz ha elaborado la Cábala este concepto, convirtiendo la *Netzaj* en una de las *sefirot\** o atributos de Dios. Está en el principio de la tríada inferior (*Netzaj*, *Hod*, *Yesod*) y corresponde de algún modo a la *Hesed\** de la tríada anterior (*Hesed*, *Din*, *Tifereth*). Es como la *Hesed* (misericordia infinita), pero en sentido más cósmico, vinculado al espacio y al tiempo, es decir, al conjunto de la creación. En esta perspectiva podríamos decir que para el pensamiento hebreo de la Cábala, Dios mismo se expresa como *Netzaj*, majestad infinita, que todo lo llena. Si esa majestad no fuera contenida y modelada por el *Hod\** no podría hablarse de mundo, es decir, de realidad creada. Sólo porque Dios contiene o reduce su majestad puede surgir el mundo no divino.

## NICOLAÍTAS

Seguidores de un posible Nicolás (= *pueblo vencedor* en griego), partidarios de la doctrina de Balaam (= *pueblo vencedor*, o también *no pueblo*, en hebreo), que alude quizá a una persona concreta (Nicolás-Balaam), iniciadora de la doctrina condenada por el Apocalipsis. Pero esa palabra (nicolaítas)



puede aludir, quizá más probablemente, a un movimiento cristiano, sin líder o fundador personal conocido. Parece que sus miembros pertenecen, con Jezabel\*, a la rama gnóstica del cristianismo: ellos permiten los idolocitos\* y la prostitución\*. Son por tanto enemigos del profeta Juan\* del Apocalipsis (cf. Ap 2,6.14-15.20).

## NIÑOS

(↗ *Emmanuel, grandeza, nacimiento*). En el conjunto del Antiguo Testamento, los niños tienen importancia en cuanto hijos o herederos; de esa manera aparecen como signo de Dios; pero en el contexto del primer judaísmo ellos sólo alcanzan autoridad si cumplen la Ley y las normas sacrales, como muestra el Código esenio de Damasco (CD 10,6) y las leyes de Qumrán. Los niños sólo se vuelven valiosos cuando alcanzan la edad para celebrar la liturgia de los adultos y puros, cumpliendo los ritos correspondientes; las niñas, en cambio, adquieren valor por su maternidad. Pero ya el Antiguo Testamento recuerda algunas historias de niños, vinculados a los patriarcas (cf. Gn 21,9-17) y al nacimiento de Moisés (cf. Ex 1-2). Ellas no permiten profundizar en el tema.

(1) *Niño divino, Emmanuel*. Los textos más significativos sobre el tema de los niños en el Antiguo Testamento aparecen en el Libro del Emmanuel (Is 7-11), donde, al lado del anuncio del nacimiento del niño (Is 7,14), encontramos sus propiedades: «Porque un Niño [*yeled*] nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado. Lleva en su hombro el principado, y es su nombre: Maravilla de Consejero, Dios fuerte, Padre perpetuo, Príncipe de la Paz, para dilatar el Principado con una paz sin límites, sobre el trono de David y sobre su reino» (Is 9,5-6). Este Emmanuel, Dios con nosotros, Hijo que nace para reinar, ha recibido los atributos básicos del poder y paternidad de Dios. Sólo el Dios Rey es Padre verdadero sobre el cielo, en el principio de los tiempos. Lógicamente, su Hijo será Padre (signo de poder, fuente de concordia) sobre el mundo; será representante de Dios y ejercerá su reinado en la tierra, ayudando a los humanos. Éstos son sus atributos. (a) Es *Consejero sabio*. Tiene, por tanto, un conocimiento capaz de salvar a los hom-

bres; evidentemente posee la sabiduría divina y por ella, por el Buen Consejo, puede triunfar en la tierra. (b) Es *Dios fuerte*, héroe valeroso, vencedor en la batalla. Conforme a la visión israelita, el varón se hace fuerte (*gibbor*) venciendo en el combate, la mujer siendo madre. Pues bien, Dios transfiriere aquí su fuerza a este Hijo-Niño. (c) *Padre perpetuo*. No es simplemente Niño, sino representante y portador de la paternidad divina sobre el mundo, de manera que puede presentarse como Padre guardando y cuidando, guiando y protegiendo a los hombres para siempre. (d) *Príncipe de la paz*, portador del *Shalom* supremo. Esa paz mesiánica aparece ahora como signo final del Dios niño, hijo de Dios sobre la tierra. Esta constelación de imágenes (Consejero, Fuerte, Padre, Pacificador) define la imagen central de la *Paternidad de Dios*, que se aplica ahora al Niño Mesiánico, Heredero del Trono de David. Sigue siendo central la promesa de la distinción de funciones entre Dios Padre y el Rey Hijo que había trazado 2 Sm 7,14 (¡Yo seré para él un Padre y él será para mí un Hijo!), pero ahora se ha producido una especie de fusión o contaminación de horizontes, de manera que se unifican las funciones de Dios y su Mesías-Niño. Cuando ese Dios Niño ahora nacido (que es Padre Emmanuel) actúe sobre el mundo como Dios fuerte (Consejero, Príncipe de la paz) cesará la violencia anterior, no sólo en un plano social (Is 13,3-4: ¡Juzgará a los pobres con justicia, destruirá al violento con la vara de su boca!), sino también en el plano cósmico. Por eso, como culminación de todo lo anterior, allí donde se promete que «brotará un renuevo del tronco de Jesé-David», se añade: «Morará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito; el becerro y el león pastarán juntos, y un muchacho los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el buey comerá paja. Y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Yahvé, como las aguas cubren el mar» (Is 11,6-9). El signo supremo de Dios es un niño que reina, un niño que juega sobre un mundo reconciliado. Frente a la violencia actual del

mundo, fundado en los poderes opresores y en la lucha homicida entre los hombres, se establecerá el reinado de la paternidad divina y de la paz humana, paz del hombre-niño, reconciliado con todos los vivientes.

(2) *Los niños en el movimiento de Jesús: Mc 9,33-37*. Los evangelios de la infancia del Nuevo Testamento (nacimiento\*, Mateo\*) recogen la figura del Emmanuel, que ha definido la liturgia de la Navidad. Pero en el conjunto del Nuevo Testamento tiene más importancia la relación del Jesús adulto con los niños, tal como aparece sobre todo en el evangelio de Marcos. Un día, Jesús y sus discípulos «llegaron a Cafarnaún y, una vez en casa, Jesús les preguntó: ¿De qué discutíais por el camino? Ellos callaban, pues por el camino habían discutido sobre quién era el más grande. Y sentándose llamó a los Doce y les dijo: El que quiera ser el primero, hágase el último de todos y el servidor de todos. Luego tomó a un niño, lo puso en medio de ellos y, abrazándolo, les dijo: Quien reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, no me recibe a mí, sino al que me ha enviado» (Mc 9,33-37). Jesús había acabado de anunciarles que será entregado, añadiendo que se nieguen a sí mismos y que tomen la cruz para seguirle (Mc 9,30-32; cf. 8,34-9,1). Los suyos no quieren ni pueden entenderle. No es que sean torpes (ignorantes) ni perversos, sino todo lo contrario. Son precavidos, responsables, realistas. Lógicamente, saben que todo proyecto necesita un liderazgo, una autoridad que pueda aunar esfuerzos y vencer resistencias. Conocen la situación; por eso quieren organizarse como han hecho siempre los hombres. Por eso, a escondidas de Jesús, han empezado a conspirar, para decidir de esa manera quién tomará el mando de su movimiento. No tenemos derecho a criticar su *sed de mando*. Están siguiendo a Jesús, y eso supone que aceptan de algún modo su proyecto de Reino. Pero, como hombres, deben traducirlo en cauces de poder. Hacen lo que han hecho y siguen haciendo religiones e Iglesia. Por eso conspiran a su espalda, para bien de Jesús, introduciendo un correctivo en su proyecto de Evangelio. Pero Jesús desenmascara el falso realismo de sus seguidores,

para decirles que sólo superando la lógica y deseo de poder se puede edificar el Reino. Desde esa base se entienden los tres momentos del pasaje. (a) *Principio: inversión* (Mc 9,35). Jesús se sienta en la cátedra de su magisterio, convoca a los Doce (poder eclesial) y dice: «¡Quien quiera ser primero hágase el último...!». Pretenden construir la Iglesia sobre bases de poder, desde el mayor y primero. Pero él no necesita mayores ni primeros, busca últimos y servidores; quiere personas que sepan ponerse al final, para ayudar desde allí a los otros, superando la lógica del mando y las mismas estructuras de una sociedad que se edifica en función de los poderosos. (b) *Gesto simbólico* (9,36). Los discípulos se creen importantes porque pueden ordenar la estrategia del Reino: para que un grupo humano funcione hacen falta dirigentes. Por eso, donde mandan ellos, los inútiles (los niños) quedan en segundo plano. Para invertir ese modelo, Jesús toma a un niño, realizando con él dos signos. Uno de autoridad: le pone en medio. Buscaban los discípulos el centro, pero está ocupado por el niño a quien Jesús coloca en pie, en medio del corro, como jerarquía. Buscaban los discípulos poder, habían empezado a conspirar. Pues bien, Jesús descubre y vence su conspiración ofreciendo amor (abrazando) a un niño, que es importante porque está a merced de los demás y necesita cariño. (c) *Enseñanza conclusiva* (Mc 9,37). Interpreta los momentos anteriores, mostrando que el servicio (ser último, hacerse servidor) implica acoger a los niños. Estamos en un mundo donde los niños sufren las consecuencias de la lucha por el poder: son el último eslabón de una cadena de opresiones, de forma que al final quedan sin casa (sin familia, sin comunidad). Contra esa situación habla Jesús: «¡Quien reciba a uno de estos niños...!». Ellos son signo mesiánico, expresión de autoridad, presencia de Dios sobre la tierra.

(3) *La Iglesia, un hogar para los niños*. Este relato nos lleva del ámbito privado de un pequeño hogar (con unos padres que se ocupan de sus hijos) al espacio comunal de la Iglesia donde los niños (unas veces con padres, otras sin ellos) aparecen como centro de identidad del grupo entero. La misma Iglesia viene a presentarse de

esta forma como ámbito materno, casa en que los niños encuentran acogida, siendo honrados, respetados y queridos. La Iglesia no es un espacio de poder donde se escalan paso a paso los peldaños de la gran pirámide de influjos y competencias que regulan la vida de sus miembros. Conforme a este pasaje, la Iglesia es ante todo hogar para los niños, espacio donde encuentran acogida y valor los más pequeños. (a) Los niños *no tienen que hacer nada*. No deben conseguir ninguna meta; no tienen que esforzarse por lograr influjo por encima de los otros. Su valor está en su propia pequeñez. (b) Esa misma debilidad de los niños suscita un *compromiso*. Los miembros de la casa cristiana han de ponerse al servicio de esos niños. (c) La Iglesia ha de mostrarse como grupo especializado *en recibir a los niños*, que no importan ya por ser judíos (de buena raza) o cristianos (iniciados, bautizados), sino porque son débiles y dependen de los otros. Jesús supera así todo sacralismo eclesial y toda autoridad interpretada como signo de Dios (en la línea que propugnan los discípulos). Frente a una sociedad de presbíteros, padres patriarcales, donde los hombres y mujeres importan por aquello que aprenden y saben (por sexo, ley, función), surge aquí una sociedad de madres que se ocupan ante todo del bien y la felicidad más honda de los niños (necesitados). Es evidente que Jesús funda su iglesia como hogar materno para ellos. El mismo niño aparece así como autoridad, signo del Mesías (¡quien le recibe a mí me recibe!). En el espacio central de la iglesia, abrazado a Jesús, encontramos a un niño. Ambos, Jesús y el niño, forman la verdad mesiánica. Con esta imagen desaparecen los modelos de dominio. El mayor y primero es el niño. A partir de ahí se puede hablar de Iglesia, como sigue diciendo otro texto del mismo evangelio de Mateo: «Y le llevaban niños para que los tocara, pero los discípulos se lo impedían. Jesús, al verlo, se indignó y les dijo: Dejad que los niños vengan a mí; no se lo impidáis, pues de los que son como ellos es el reino de Dios. Os aseguro: quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él. Y, abrazándolos, los bendecía, imponiéndoles las manos» (10,13-16). Le traen niños para que los toque y los discípulos lo impiden: no pueden permitir que

Jesús pierda su tiempo, que abandone sus misiones importantes, para dedicarse a los niños, en tarea que parece poco digna, propia de mujeres. De esa forma elevan en torno a él (como escolta de protección o policía) una guardia pretoriana o círculo de seguridad, impidiendo que traigan a los niños. En contra de eso, Jesús sigue diciendo: «Dejad que los niños vengan a mí...» (10,14-16). Frente a la comunidad de los que quieren convertirse en grandes, Jesús reivindica el valor primario de los niños: son signo del Reino, los más importantes; no hay tarea más valiosa que acogerles, tocarles, bendecirles, reconociendo de esa forma que ellos son la autoridad mayor de la Iglesia.

Cf. J. D. CROSSAN, «Kingdom and Children. A Structural Exegesis», *JBL SemPap*, 1982, 63-80; V. K. ROBBINS, «Pronouncement Stories and Jesus Blessing of the Children. A Rhetorical Approach», *JBL SemPap*, 1982, 407-435; X. PIKAZA, *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús* BEB 75, Sígueme, Salamanca 1993, 133-143.

## NOCHE

### Targum de las cuatro noches

(*↗ pascua*). Es uno de los testimonios más significativos del Targum\* de Jerusalén. El texto base está formado por Ex 12,41-42: «Aquella noche en que salvó Yahvé a Israel y le sacó de la tierra de Egipto, será noche de vigiliias en honor de Yahvé... por todas las generaciones». El Targum amplía e interpreta el tema de esta forma:

(1) *Creación. Primera noche*: «Aquella en la que Yahvé se manifestó en el mundo para crearlo. El mundo estaba desierto y vacío. Y la tiniebla estaba esparcida sobre la faz del abismo». Ésta es la noche originaria o de la creación, en que actúa Dios, con su Palabra. La celebración pascual judía y cristiana pretenden recuperar ese origen, para situarse en el comienzo de todas las cosas.

(2) *Alianza. Segunda noche*: «Fue cuando se manifestó a Abrahán, anciano ya de cien años, y Sara su mujer tenía noventa años: ¿Es que Abrahán de cien años va a poder engendrar o Sara de noventa va a poder dar a luz? Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar. Los cielos se abajaron y descendieron. Isaac vio las perfecciones. Sus ojos se oscurecieron por esas perfecciones». Ésta es la no-

che del encuentro de Dios con los hombres. Dios no se limita a crear, sino que debe recrear, colaborando con los hombres, en este caso con Abraham. Según *Jub* y Rom 4, el principio y centro de la alianza es la fe de Abraham, vinculada a la ofrenda de su hijo, sustituido por el carnero. Una tradición eucarística muy extendida ha interpretado la ofrenda pascual de Jesús a la luz de la ofrenda de Isaac.

(3) *Liberación. Tercera noche*: «Fue cuando Yahvé se manifestó contra los egipcios en medio de la noche (cf. Ex 12,29; Sab 18). Su mano mató a los primogénitos de los egipcios y protegió a los primogénitos de Israel, para cumplir las palabras de la Escritura: Mi primogénito es Israel (Ex 4,22)». Ésta es la noche de la salvación; en lugar del carnero de Isaac mueren (son sacrificados) los primogénitos de Egipto. Es noche de sangre y destrucción de los perversos, tiempo de venganza de Dios contra los enemigos de su pueblo, como destacaban en tiempo de Jesús muchos esenios y celotas.

(4) *Parusía. Cuarta noche*: «Será cuando el mundo cumpla su fin para ser disuelto. Los yugos de hierro serán quebrados, y las generaciones impías, aniquiladas. Y Moisés saldrá del desierto. Es la noche de Pascua por el nombre de Yahvé. Noche fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel». Ésta es la noche de la esperanza escatológica, con la manifestación salvadora del Dios de Israel, que destruye a los enemigos de su pueblo y libera para siempre a sus elegidos. Es noche de esperanza: ceñidos los lomos comen los buenos judíos, aguardando el paso de Dios, la destrucción de todos los perversos, la salvación del pueblo, a partir de la experiencia del éxodo: «Cada generación judía ha de sentirse como si ella misma hubiera sido liberada de Egipto» (cf. Misná, *Pes* 10,5).

(5) *La pascua de las cuatro copas*. Conforme a la interpretación anterior, la pascua\* es ante todo la fiesta del recuerdo y de la actualización del éxodo, fiesta de nacimiento para el pueblo. En ese contexto se pueden recordar también las cuatro copas\*: «Los sabios decían: responden a las cuatro copas de castigo que el Santo hará beber un día a los pueblos del mundo... y a las cuatro copas de consuelo que, a su vez, hará beber también un día a Israel» (Joma,

*Pes* 10,37b). Las cuatro noches y las cuatro copas interpretan el conjunto de la historia a la luz de la pascua o paso de Dios. Ellas evocan de un modo especial el entusiasmo escatológico (mesiánico) de gran parte de las comunidades más comprometidas (esenios, fariseos, celotas...) del tiempo de Jesús, que celebraban la pascua esperando la inmediata derrota de los enemigos y la salvación de los judíos. El aspecto más político de ese entusiasmo fue desapareciendo tras el 70 y, sobre todo, tras el 135 d.C., con el fracaso de los movimientos nacionalistas, pero se mantuvo y se mantiene en un plano simbólico y espiritual. También lo mantuvieron y mantienen muchos grupos de cristianos que interpretan la pascua de Jesús, actualizada por la eucaristía, como anticipo y presencia de la plenitud escatológica.

Cf. R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, AnBib, Roma 1963; P. DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie*, AnBib 132, Istituto Biblico, Roma 1994; D. RUIZ LÓPEZ, *De la tarde a la mañana. Estudio del término «Layla» en el Antiguo Testamento*, CEDEP, Murcia 1999.

## NOÉ

Héroe bíblico, vinculado al diluvio\* y al perdón de Dios, que le salva, con su familia y los animales, en el arca\*. La Biblia vincula su nombre (*Noah*) a la misericordia (*Hen*) por la que Dios le liberó del diluvio (Gn 6,8). Noé aparece de esa forma como el Agraciado, fundador de la nueva historia humana que se apoya en la misericordia de Dios que «no volverá a maldecir a la tierra por causa del hombre, porque la tendencia del corazón del hombre es mala desde su juventud» (Gn 8,21-22). Su recuerdo está vinculado al primer sacrificio y a los mandamientos que suelen llamarse noáquicos (cf. Gn 9,1-17), es decir, de Noé.

(1) *Sacrificio*. Antes del diluvio, hombres y animales eran en principio vegetarianos, a pesar del sacrificio de Abel, que ofrecía a Dios los primogénitos de las ovejas (Gn 4,4); por eso, los diversos animales podían convivir sin destruirse en el vientre reducido del arca. Ahora, en cambio, se expresa la violencia de una forma universal. Desde esa perspectiva se entienden los dos rasgos del texto: (a) Por un lado, Dios es gracia y perdona a los hombres de un modo gratuito y les permite vivir por su mise-

ricordia, manteniéndoles su amor, a pesar de la violencia que han desencadenado, prometiendo que habrá siembra y cosecha, frío y calor, invierno y verano, y a pesar de que ellos tengan un corazón pervertido (Gn 8,22; cf. Mt 5,45). (b) Por otro lado, Dios pide sacrificios\* y por eso Noé le ofrece en el altar la grasa de los animales: Dios aspira el suave aroma y se aplaca, en gesto que la Biblia interpreta como principio de todos los rituales sagrados de la historia (Gn 8,20-21). A través del sacrificio de animales los hombres reconocen que la vida pertenece a Dios: por eso se la ofrecen sobre el ara, quemando todo o parte del cuerpo sacrificado.

(2) *Mandamientos*. En este contexto se suele hablar de los primeros mandamientos noáquicos, vinculados de un modo muy intenso con los sacrificios: «Creced, multiplicaos, y llenad la tierra... Todo lo que se mueve y vive, os servirá para mantenimiento: así como las legumbres y plantas verdes, os lo he dado todo. Pero no comeréis la carne con su vida, que es su sangre... A quien derrame sangre de hombre otro hombre derramará la suya; porque a imagen de Dios ha sido hecho el hombre» (Gn 9,1-6). Aquí se pueden distinguir cuatro mandamientos, dos positivos y dos negativos. (a) Positivos: creced (multiplicarse) y dominar la tierra; comed no sólo los frutos de las plantas, sino también la carne de los animales. (b) Dos negativos: no comer sangre de animales; no derramar sangre humana. Estos cuatro mandamientos expresan el poder y la limitación del hombre; un poder que se extiende sobre todo, pero que debe pararse ante la sangre, para no comerla (sangre de animales), para no derramarla (sangre de hombres). El mandamiento de no comer sangre (carne con sangre) ha estado en el fondo de la primera disputa intracristiana, de la que trató el Concilio\* de Jerusalén, donde se liberó a los pagano-cristianos del cumplimiento de las leyes de Moisés, pero se les pidió que cumplieran estos mandamientos noáquicos: «que se abstengan de la carne ahogada (= no bien sangrada) y de la sangre» (Hch 15,20), a los que se añaden otros dos mandamientos, centrados en la superación de la idolatría: «que se aparten de las contaminaciones de los ídolos y de la fornicación» (que parece vinculada con un tipo de idolocitos\*). Significativamente, los mandamientos

noáquicos sobre la sangre siguen cumpliéndose en el judaísmo y el islam (donde se prohíbe también comer sangre y carne mal desangrada). Los cristianos, en cambio, dejaron de cumplirlos bastante pronto, manteniendo firme sin embargo el principio del no-matar (no derramar sangre humana).

## NOMBRE

(↗ *Yahvé, Dios*). El hombre bíblico es alguien que tiene un «nombre», es decir, un valor individual, no sólo ante Dios (dador de todo nombre), sino también ante los otros. En esa línea, el judaísmo posterior tiende a presentar a Dios como «El Nombre» (*Ha-Shem*), es decir, como aquel que no siendo nombrable (¡Soy el que soy! ¡No tomarás el Nombre de Dios en vano!: Ex 3,14; 20,7), es fuente y sentido de todos los nombres.

(1) *Sentido del nombre*. El hombre bíblico constituye una realidad relacional: no está en la línea del autopensamiento solitario (¡pienso luego soy!), sino de la vinculación social; cada uno tiene (es) el nombre que le han dado y con el que se relaciona con los otros. Dentro del Nuevo Testamento, el nombre recibe una importancia especial en el Apocalipsis. (a) *El nombre es signo de identidad*: en el principio está el nombre de Dios, objeto de blasfemia para los perversos (Ap 6; 16,9) y de veneración (herencia suprema) para los fieles de Jesús (3,12; 14,1). (b) *Hay un nombre que es signo de división*. En este mundo sólo pueden comprar y vender aquellos que llevan el nombre o marca de la Bestia (Ap 13,17; 14,11; 15,2); los que no llevan el nombre de la Bestia son perseguidos, pero recibirán como herencia el Nombre de Jesús (Ap 3,12; 14,1), de manera que su propio nombre (el de los perseguidos) quedará inscrito para siempre en el Libro de la vida (3,5; cf. 13,8; 17,8). (c) *El nombre de Dios es signo y principio de victoria*. Únicamente pueden triunfar en la gran guerra del mundo los portadores del Nombre de Dios (y/o de Cristo, *Palabra* de Dios y *Rey de reyes*: Ap 19,13-16), un Nombre que sólo él conoce (Ap 19,12) y ofrece a sus amigos vencedores (cf. 2,17).

(2) *Antiguo Testamento, nombres de Dios*. El nombre del Dios de Israel es Yahvé\*, que los israelitas tomaron quizá de los madianitas nómadas. Pero la

Biblia recuerda, al lado de ése, otros nombres, entre los cuales podemos recordar los que siguen: (a) *El, Elohim*. Significa «lo divino», sea de forma singular (*El*) o plural (*Elohim*). Posiblemente, en su principio, evoca la majestad o grandeza sagrada del mundo, pero en el contexto bíblico expresa sin más lo divino, tal como es conocido en Israel y en los pueblos del entorno. Esos nombres permiten que los israelitas dialoguen con otras religiones y culturas: *Ilu* es Dios para los cananeos, *Allah* (de *Al-Allah*) para los árabes, sean o no musulmanes. Dentro de la tradición israelita, este nombre ha recibido matices y concreciones, vinculadas con las tradiciones y santuarios a los que se ha vinculado el culto de El-Elohim: Así se puede hablar del «Dios de los padres» o de los antepasados, de Abrahán, Isaac y Jacob (cf. Ex 3,6; cf. Gn 31,53). En este mismo contexto se puede hablar del Fuerte de Jacob (cf. Gn 49,25; Sal 132,2; Is 60,16) o del Terror de Isaac (Gn 31,42). (b) *Baal*, Señor. Yahvé ha empezado siendo un Baal\* de la Montaña sagrada, Señor de las potencias cósmicas y de los procesos de la vida. Pero más tarde, los judíos reservan ese nombre Baal (Señor) de forma casi exclusiva a las divinidades cananeas de la fertilidad, concebidas de manera masculino-femenina y vinculadas a los ritos de la fecundidad. El recuerdo de los diversos baales nos sitúa en el contexto donde se cruzan y fecundan las diversas concepciones del Dios cananeo y del Dios israelita, de tal forma que muchas veces es difícil distinguir si el texto se está refiriendo a un Baal asimilado a Yahvé o a un Baal contrario. Cf. *Baal-Berit*: Jc 8,33; 9,4; *Baal-Zebub*: 2 Re 1,3-16; *Baal-Safón*, etc. (c) *Adonai, Kyrios*, Señor. Al decir «Soy-quien-Soy» y llamarse Yahvé, Dios indica que su Nombre es Sin-Nombre, de forma que nadie puede manejarle. Es Sin-Nombre pero se revela y libera a los oprimidos. Lógicamente, la tradición judía ha querido destacar este misterio indecible de Yahvé y ha preferido dejarlo en silencio, renunciando incluso a escribirlo (poniendo, por ejemplo, Y\*\*E o incluso D\*\*S), de manera que los fieles deben buscar otra palabra (*Adonai, Kyrios, Dominus*, Señor), para evocar, sin pronunciarlo, su misterio.

(3) *Nombres judíos de Dios*. Los textos judíos, a partir de la Misná\*, siguen apli-

cando a Dios los mismos nombres antiguos, pero con la peculiaridad de que tienden a sustituir más rigurosamente el nombre de Yahvé, poniendo en su lugar perífrasis o cualidades, entre las que se encuentran las siguientes: (a) *Maqom*. Significa en la Biblia hebrea «lugar» y termina refiriéndose por antonomasia al templo o espacio de Sión donde habita Dios. La Misná vincula a Dios con ese Lugar y por eso interpreta la mesa de Yahvé como mesa del Maqom (*Abot* 3,3) de manera que los israelitas son hijos del Maqom (*Abot* 3,14), herederos o portadores del valor y santidad de Sión. Ellos mismos, los israelitas que estudian la Torah, constituyen la verdad del templo; son el santuario o Lugar privilegiado de la presencia de Dios, son el Maqom del que se alimentan y nacen. (b) *Shekiná o Presencia* viene de *sakan*, habitar, en palabra que está relacionada con el Dios que habita en el templo o Tabernáculo. El Dios que se hacía presente en el Maqom o Templo viene a mostrarse ahora como Presencia; ellos mismos, los judíos, son Presencia de Dios cuando estudian la Torah (*Abot* 3,6). (c) *Qados, el Santo*: ¡Santo, Santo, Santo! Así cantaban a Dios los serafines de Is 6,3. Pues bien, lo que antes era un adjetivo se vuelve nombre propio de Dios: cuando un hombre se ocupa de la Torah entra en contacto con el Santo: su meditación y estudio de la Ley cobra así la misma densidad que tenía la palabra de los serafines de Isaías. (d) *Shem, el Nombre*. Se ha vuelto la denominación más usada de Dios en el judaísmo moderno. Dios se identifica desde tiempo antiguo con el Nombre, como saben ya los relatos de la teofanía del Nombre (Ex 3,13.15), lo mismo que los mandamientos (Ex 20,7). Los cristianos, comprometidos a santificar el Nombre divino (cf. Mt 6,9), lo identifican con Jesús (cf. Flp 2,10). (e) *Poder, Grandeza...* El judaísmo, lo mismo que el primitivo cristianismo, conoce también otros apelativos de Dios, entre los que podemos citar: el Poder (Mc 14,62), la Majestad (Heb 1,3; 8,1) y, sobre todo, el Cielo, como muestran las referencias al reino de los cielos, que es reino de Dios, sobre todo en el evangelio de Mateo (cf. Mt 3,2; 5,3.10.19.20; etc.).

Cf. T. N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994; A. JUKES, *Nombres de Dios en la Sagrada Escritura*, Clie, Terrasa 1988.

## NÚMEROS

(↗ *ciento cuarenta y cuatro mil, seis-seis-seis*). A lo largo de la Biblia, los números tienen un valor simbólico vinculado al orden de la creación, en la perspectiva del tiempo (siete días, siete astros), del espacio (cuatro puntos cardinales) y de la organización social (doce tribus...). Especial importancia recibe el siete, relacionado con los días de la semana y las obras de Dios, trascendidas en el sábado, que está más allá de todo número. Una parte considerable de la especulación de los apocalípticos (como *1 Henoc\** y *Jubileos*) y de los textos de Qumrán está relacionada con cálculos numéricos y la fijación de tiempos sagrados. En el Nuevo Testamento el libro que más ha insistido en los números ha sido el Apocalipsis. (1) *Uno*. Significa excelencia y autoridad y puede aplicarse a *Dios* (que Es, Era y Viene: Ap 1,4.8) y a *Cristo* (Primero y último...: Ap 1,17; 2,8; 22,13). (2) *Dos*. Implica cooperación, tanto positiva (en los profetas: Ap 11,1-13) como negativa (en las bestias: Ap 13,1-18). (3) *Tres y medio* (= mitad de siete). Es tiempo que pasa, momento breve de persecución de los fieles. Partiendo de cálculos tomados de Dn 7,25; 12,7; Juan lo identifica con *un tiempo* (= año), *dos tiempos* y *medio tiempo*: los 42 meses o 1.260 días simbólicos de la crisis final (Ap 11,9-13; 12,14). (4) *Cuatro*. Es el mundo perfecto y peligroso: cuatro son los Vivientes del cielo (4,6.8; 5,6; etc.), los caballos destructores de la historia (6,1-8), los elementos cósmicos (8,7-12; 16,1-9), los ángulos del mundo con sus ángeles y vientos (7,1-3; cf. 9,14-15; 20,8), lo mismo que los cuernos del altar (cf. 9,13) y los ángulos o muros de la Ciudad nueva (21,16). (5) *Seis*. Es la imperfección del mundo (del hombre) que, oponiéndose al siete de Dios y su mesías, acaba encerrándose en sí mismo, en violencia destructora. Es número de la Bestia: 6.6.6 (13,18) y del 6º emperador, que ahora reina (tras los cinco pasados), incapaz de permane-

cer, pues no puede hacerse siete (cf. 17,10-11). (6) *Siete*. Es la plenitud divina que se expresa en los espíritus (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6), ángeles (1,20; 8,2.6), candelabros (1,12.20; 2,1), astros (1,16.20; 2,1), iglesias (1,4.11.20) y en los cuernos y ojos del Cordero, que reflejan su poder (5,6). Siete son también los acontecimientos finales que marcan el juicio de Dios sobre el mundo: sellos (5,1.5; 6,1), trompetas (8,2.6), truenos (10,3.4) y copas destructoras (15,1.6.7). Hay también un siete negativo que se expresa en las cabezas del Dragón y de la Bestia (12,2; 13,1; 17,3.7), en las colinas (de Roma) que forman el asiento de la Prostituta, en los reyes perversos de la historia (17,9) y, sobre todo, en el 7º emperador, que permanece poco tiempo; cuando él desaparezca volverá como octavo uno de los anteriores, pero Cristo lo destruirá (17,10-11). (7) *Diez*. Es número del poder perverso: los cuernos del Dragón y de la Bestia (13,3; 13,1; 17,3.7), los reyes de la tierra (17,12.16) y los días de prueba que Daniel y compañeros han de padecer porque no aceptan la comida impura del imperio (2,10). Se opone probablemente al doce de la perfección israelita y cristiana. (8) *Doce*. Número perfecto de los cielos, como muestran las estrellas de la corona de la Mujer (12,1), y de la historia mesiánica, que se expresa por los hijos de Israel y los apóstoles del Cristo, vinculados a los ángeles de Dios y a los cimientos y puertas de la Jerusalén perfecta (21,12-14), con sus medidas y piedras preciosas (21,16.21). Desde ahí han de entenderse sus múltiplos: los 24 Ancianos (dos por doce) que forman la corte de Dios (4,4) y los 144.000 triunfadores (doce mil por doce mil) del monte Sión (14,1; cf. 7,4). (9) *Mil*. Es signo de una gran multitud (millares de millares forman la muchedumbre incontable de los ángeles, 5,11). Se emplea de un modo especial para indicar *el milenio*: los años del tiempo del reino de los elegidos; frente al breve tres y medio de la persecución se eleva el mil de gloria de los elegidos (20,2-7).

# O

## OBRAS

(↗ *gracia, milagros, fe*). El tema y disputa de las obras como expresión o medio de justificación se sitúa en el centro del Nuevo Testamento. Podemos distinguir, de un modo general, entre obras de la ley y obras mesiánicas.

(1) *Obras de la Ley*. Como Pablo ha destacado, la Ley israelita implica unas obras que, en principio, se han tomado como expresión de fidelidad a Dios y como signo de cumplimiento de la alianza. Jesús no ha discutido sobre el tema de las obras, aunque ha puesto en el centro de su atención el servicio gratuito a los necesitados, por encima de las normas establecidas por un tipo de Ley sagrada. (a) *Pablo*. Siguiendo en la línea de Jesús, el mensaje de Pablo contiene una fuerte controversia entre las obras de la Ley, que son incapaces de salvar al hombre (porque le sitúan en un nivel de cumplimiento, encerrándolo en sí mismo), y la gracia de Cristo, que se ofrece en fe a todos los creyentes, por encima de la separación anterior entre judíos y gentiles: «Ningún hombre será justificado ante Dios por las obras de la Ley; porque por medio de la Ley se nos ha dado el conocimiento del pecado. Pero ahora, fuera de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la Ley y por los profetas, la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él» (Rom 3,20-23). La oposición entre las obras de la Ley (entendidas en forma de sistema sagrado) y la gracia que se expresa en el amor que se dirige hacia todos los hombres constituye el tema básico de la carta a los Gálatas (Gal 2,16-3,5). (b) *Santiago*. Evidentemente, la Iglesia judeocristiana ha podido responder y ha respondido, situando en otra perspectiva la relación entre la fe y las obras: «Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe, y no tiene obras? ¿Podrá la fe salvarle? Y si un hermano o una hermana están desnudos, y tienen

necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma. Pero alguno dirá: Tú tienes fe, y yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin tus obras, y yo te mostraré mi fe por mis obras. Tú crees que Dios es uno; bien haces. También los demonios creen, y tiemblan. Pero ¿quieres saber, hombre vano, que la fe sin obras es muerta? ¿No fue justificado por las obras Abrahán nuestro padre, cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿No ves que la fe actuó juntamente con sus obras, y que la fe se perfeccionó por las obras?... Porque como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta» (Sant 2,14-26). Evidentemente, Santiago\*, el hermano del Señor, o quien fuere el autor de esta carta escrita en su nombre, está respondiendo a san Pablo, situando sus afirmaciones en otra perspectiva, aunque sin negarlas. Pablo y Santiago no se oponen, pero sus enfoques y matices son distintos, aunque a veces ello se ha ignorado en la controversia entre católicos y protestantes sobre el tema. Pablo rechaza unas obras entendidas en sentido legalista; Santiago defiende las obras como expresión de fe, en el más hondo sentido del Antiguo Testamento, a la luz de Ley real del amor (Sant 2,8).

(2) *Obras mesiánicas, obras del Cristo*. Pues bien, por encima de esas obras, que encierran al hombre en el nivel de talión, en el que domina la muerte, el evangelio de Mateo recuerda y propone las *obras de Cristo* (*erga tou Khristou*: Mt 11,2; cf. Lc 7,19-20), vinculadas a la identidad del *erkhomenos*, es decir, de aquel que ha de venir). En este contexto se sitúa la respuesta de Jesús, en la que expone de un modo ejemplar sus obras mesiánicas: «Id y anunciadle a Juan lo que habéis oído y habéis visto: Los ciegos ven y los cojos andan, y los leprosos quedan limpios y los sordos



oyen y los muertos resucitan y los pobres son evangelizados y bienaventurado aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11,4-6; cf. Lc 7,18-32; 4,18-19). Al formular así sus obras, desde la perspectiva de Is 35,5-6; 42,18, Jesús ofrece el más perfecto esquema mesiánico, vinculando unas experiencias que en principio pueden parecer inconexas (curación, evangelización, resurrección), aunque están muy relacionadas. Así las presentamos, cambiando ligeramente el orden del texto: (a) *Los ciegos ven y los cojos andan y los sordos oyen* (milagros en un nivel de comunicación). Ciegos, cojos y sordos forman parte de una humanidad que no puede comunicarse: ver, oír, dirigirse a los demás. En esa línea, el verdadero milagro consiste en que los hombres y mujeres puedan vivir y relacionarse en libertad unos con otros. Ceguera, sordera y cojera eran como una cárcel que tenía a muchos hombres encerrados. (b) *Los leprosos quedan limpios*, es decir, pueden comunicarse también con los demás. Este milagro tiene un carácter aún más social que los anteriores, pues los leprosos estaban expulsados de la sociedad, que los rechazaba y marginaba por motivos religiosos, encerrándoles en la cárcel de su propia enfermedad. Para que un leproso se cure han de cambiar las estructuras de separación de una sociedad que les expulsa, con el fin de proteger así su propia limpieza. No hacía falta una cárcel física, ni una leprosería como las modernas. Aquella sociedad expulsaba a los leprosos sin necesidad de cárceles, ni policías. Jesús les reintegra en una sociedad nueva, capaz de acoger a los que antes parecían impuros, irrecuperables. (c) *Los pobres son evangelizados* (liberación por el mensaje). En un plano, la palabra *pobres* alude a los mismos enfermos anteriores, pero en otro recibe un sentido más amplio, pues incluye a todos aquellos que no tienen o reciben buenas noticias en la vida. Evangelizar a los pobres no es darles sólo un mensaje espiritual, independiente de la vida, sino cambiar su vida, haciendo que ellos pueden desplegar aquella riqueza personal que les permite vivir en plenitud humana. Por eso, más que exponer una teoría, evangelizar es promover la vida entera o, quizá mejor, despertar el potencial de vida que está oculto en los más pobres, haciendo que ellos mis-

mos puedan desarrollarlo. Es evidente que entre los pobres se encuentra Juan, el encarcelado, como puede verse en el fondo de Lc 4,18-19. (d) *Y los muertos resucitan* (nivel escatológico). En un plano, Jesús puede aludir y alude a las personas que él ha resucitado, según la tradición de los evangelios (la hija de Jairo, la hija de la viuda de Naím o, incluso, Lázaro). Pero aquí la resurrección implica mucho más. Es la esperanza y la experiencia de la superación de la muerte, tal como aparece de una forma privilegiada por la pascua, al final del Evangelio. Ésta es también la esperanza y experiencia que ha de hallarse en el fondo de todos los que escuchan y acogen el Evangelio, dejándose transformar por su potencial de resurrección. Este anuncio cobra aquí todo su sentido: sólo allí donde se ofrece evangelio a los pobres y se cura a los enfermos puede hablarse de resurrección, es decir, del Dios que resucita a los muertos. (e) *Y bienaventurado aquel que no se escandalice de mí* (nivel cristológico). Juan Bautista está en la cárcel y desde allí pregunta por la vida que ha de venir. Jesús le responde estando en libertad, pero lo hace desde una situación que puede producir escándalo. Ciertamente, es poderoso: cura a los enfermos, anuncia buena nueva a los pobres; pero, al mismo tiempo, es un hombre discutido y rechazado por muchos que buscan otro tipo de libertad, otra forma de respuesta a los problemas de la vida y de la sociedad. El escándalo es el gesto de aquellos que tropiezan y caen, que no son capaces de acoger el camino de Jesús, más aún, que le rechazan porque juzgan que no es bueno, que no conviene al pueblo, que necesita otros liberadores.

(3) *Obras de Cristo, obras de los cristianos*. Las obras del Cristo sitúan a sus discípulos ante la exigencia de una decisión mesiánica, que ellos sólo pueden asumir en perspectiva de gracia. Estas obras mesiánicas de Jesús se sitúan en la línea de las que ofrece Lc 4,18-19, pero Lucas incluye el tema de la liberación de los cautivos y encarcelados (año sabático\*, jubileo\*), tema que aquí no aparece. Sea como fuere, todo lo que Jesús dice en este pasaje va en la línea de la liberación de los oprimidos y de la comunicación gratuita entre los hombres, formulada en otro plano por Mt 25,31-46. En este contex-

to no se puede hablar de oposición entre fe y obras.

Cf. R. SCHNACKENBURG, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; C. SPICO, *Teología moral del Nuevo Testamento I-II*, Eunsa, Pamplona 1970-1973.

## OFICIOS

La Biblia, sobre todo el Antiguo Testamento, es un libro espejo donde se reflejan casi todos los aspectos de la vida humana, entre ellos los diversos trabajos y faenas de la vida.

(1) *Génesis. Primera división de oficios.* Comienza con Caín y Abel, que representan los dos trabajos más significativos del campo: uno es agricultor, otro pastor; ambos se enfrentan y luchan por la supremacía (Gn 4,1-17). La Biblia presenta después los oficios vinculados a la línea de Caín, constructor de la primera ciudad, en cuyo entorno aparecen no sólo los pastores nómadas, sino también los músicos y los herreros (Gn 4,17-22).

(2) *Eclesiástico. La supremacía de los escribas.* Desde el siglo II a.C. se elevó en Israel una «casta» de sabios-escribas, que serán después los verdaderos representantes del judaísmo entendido como «religión del libro» (de la Biblia\*, la Misná, el Talmud...). «La sabiduría del escriba exige mucho tiempo y sólo el poco ocupado llega a sabio. ¿Cómo se hará sabio el que agarra el arado y se gloria en blandir la aguijada...? Tampoco podrá ser sabio el obrero y el artesano que trabajan día y noche... ni el herrero, colocado junto al yunque que mantiene su atención en trabajar el hierro, ni el alfarero, sentado a su trabajo, que hace girar el torno con sus pies... Todos los que así trabajan ponen su confianza en las manos y cada uno es sabio en su oficio. Sin ellos no podría edificarse una ciudad... Pero no se les busca para el consejo del pueblo, no sobresalen en la asamblea, ni se sientan en el estrato del tribunal, ni deliberan sobre la justa sentencia; ni destacan por su educación o discernimiento ni son autores de proverbios, aunque son ellos los que dan firmeza a la creación del mundo» (Eclo 38,24-34). Este pasaje ratifica la superioridad de una sabiduría vinculada a la organización de la sociedad, y en ese sentido puede

dividir ya y distinguir dos tipos de trabajos: unos liberales (de hombres libres, que piensan y organizan con su mente la vida social) y otros serviles (de esclavos o gentes que trabajan con las manos). Esa división, más helenista que bíblica, ha determinado gran parte de la visión social de la cultura de Occidente, casi hasta nuestros días.

(3) *Oficios y trabajos en el Evangelio.* Jesús proviene del mundo de los trabajadores manuales, de tal forma que es un *tectôn* (herrero, albañil o carpintero) y no un intelectual o escriba (cf. Mc 6,3). Jesús ha dejado su trabajo manual para anunciar la llegada del reino de Dios, pero sus parábolas y comparaciones evocan los diversos oficios del campo (de labradores, pastores y pescadores), con el trabajo de las mujeres de casa (amasar el pan), de los comerciantes y de los que administran la sociedad (reyes, sacerdotes), etc.

Cf. E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

## OFRENDAS Y LIBACIONES

( $\rightarrow$  pan, vino). Ordinariamente se vincula el templo de Jerusalén a los sacrificios\* animales (cf. Lv 3-4; 16). Pero el culto israelita incluye también ofrendas vegetales, especialmente de pan\*, vino\* (y aceite\*). «El mes primero, día catorce, entre dos luces, será la Pascua de Yahvé. Ofreceréis durante siete días *manjares quemados* a Yahvé» (Lv 23,5.8). «Cuando seguéis la mies, en la tierra que os daré, llevaréis una gavilla al sacerdote, como primicias de vuestra cosecha... Y sacrificaréis un cordero de un año, sin defecto, como holocausto a Yahvé, junto con su oblación de *dos décimas de flor de harina* amasada con *aceite*, como manjar quemado de calmante aroma para Yahvé. Su libación de vino será la cuarta parte de un hin [algo más de un litro]. No comeréis pan ni grano tostado ni grano tierno hasta ese mismo día, hasta traer la ofrenda de vuestro Dios» (Lv 23,12-14). «Celebraréis durante siete días la fiesta de las Tiendas en honor a Yahvé... Habéis de convocar reunión sagrada para ofrecer *manjares quemados* a Yahvé, holocaustos y oblaciones, víctimas y libaciones, cada cosa en su día...» (Lv 23,33-35). El

ritual incluye sacrificios animales, pero ellos están acompañados por ofrendas vegetales (tortas de pan amasadas con aceite) y libaciones de vino. El fuego del altar es signo del Dios, que acoge (huele, recibe) los dones que sus siervos le preparan. Desde el fondo de la tierra sube, en ofrenda a Dios, la primicia de unas comidas, que los hombres toman después en sus casas (o junto al templo). Estas normas alimenticias han sido precisadas por Nm 28–29. Los sacrificios animales (corderos, terneros) van acompañados de pan (amasado en aceite) y de vino, dos alimentos fundamentales de la tierra de Canaán. Este esquema se va repitiendo, desde el sacrificio cotidiano, hasta la gran fiesta de la Expiación. «Tendréis cuidado de traer a su tiempo mi ofrenda, mi alimento, manjares míos quemados de calmante aroma» (Nm 28,2). «Un cordero en holocausto por la mañana, y otro entre dos luces; y como oblación, una décima de medida de flor de harina, amasada con un cuarto de *hin* de aceite virgen... Y la libación correspondiente: un cuarto de *hin* por cada cordero. La libación de bebida fermentada para Yahvé la derramarás en el santuario» (Nm 28,4-7). «El sábado, dos corderos de un año, sin tacha, y como oblación dos décimas de flor de harina amasada con aceite, y su correspondiente libación» (Nm 28,9). «Los primeros de mes ofreceréis un holocausto a Yahvé... Y como oblación: tres décimas de flor de harina amasada en aceite por cada novillo (dos por el carnero). Las libaciones serán: medio *hin* de vino por novillo, un tercio por carnero» (Nm 28,11-14) «Dos novillos, un carnero, siete corderos de un año, sin tacha. La oblación correspondiente de *flor de harina* amasada con aceite: tres décimas por novillo, dos décimas por el carnero... además del holocausto perpetuo y de su libación (23,16-25). Éstos son vuestros sacrificios... aparte de vuestras ofrendas votivas y espontáneas: holocaustos, oblaciones, libaciones y sacrificios de comunión» (Nm 29,39). He citado el sacrificio cotidiano, semanal, mensual y pascual, omitiendo otras fiestas (cf. Nm 28,26–29,38), que repiten el mismo esquema: con los sacrificios animales, los israelitas deben ofrecer a Dios los productos de la tierra: pan (amasado con aceite) y vino, es decir, la ofrenda y libación. Significativamente, Jesús renunciará a los sacrifi-

cios animales, vinculando su mensaje y vida (pascua) al pan y el vino. Sus seguidores no quemarán en holocausto carne muerta, ni le ofrecerán pan exclusivo o libaciones de licores, sino que comerán y beberán con gozo agradecido (recordando al Cristo) todo el pan y vino de la ofrenda.

Cf. X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000.

## OLIVOS Y CANDELABROS

( $\nearrow$  *profetas, candelabro, luz*). La visión de los dos olivos con el candelabro sagrado forma parte de la simbología más representativa de Zacarías\*: «El ángel que hablaba conmigo volvió y me despertó... Y me preguntó: ¿Qué ves? Yo respondí: Veo un candelabro todo de oro... y sobre él dos olivos, uno a la derecha, y otro a la izquierda» (Zac 4,1-3). El candelabro\* con sus siete brazos es, sin duda, la *menorah*, siempre encendida ante Dios. Los olivos, que dan aceite para mantener encendidas las luces son los dos ungidos (Josué y Zorobabel: sacerdote y príncipe), encargados de promover el culto del templo de Jerusalén tras la vuelta del exilio, entre el 539 y el 515 a.C. El Apocalipsis ha recreado la escena, pero convirtiendo los dos olivos en profetas o testigos de Dios e identificándolos con el candelabro, de manera que ahora tenemos dos candelabros: «Yo mandaré a mis dos testigos, y ellos profetizarán por 1.260 días, vestidos de cilicio. Ellos son los dos olivos y los dos candelabros que están delante del Dios de la tierra» (Ap 11,3-4). En un texto anterior (Ap 1,12.13.20; 2,1), los portadores de la luz de Dios (candelabros) eran siete iglesias. Ahora, su verdad se condensa en dos olivos-candelabros que ofrecen su luz ante los pueblos, en liturgia misionera: son profetas como Juan, autor del Apocalipsis (cf. Ap 10,11 y 11,3), creadores de iglesia; son dos, como pide la tradición israelita para los testigos (Dt 15,5; cf. Ap 11,3) y la cristiana para los enviados de Jesús (Mc 6,7, Lc 10,1). A lo largo del tiempo de la Iglesia (1260 días), ellos realizan el culto de Dios (son luz de la tierra). (1) *Esos dos profetas son como Elías\* y Moisés* (Ap 11,5-6). Fiel a su estilo de cumplimiento y recreación israelita, Juan presenta a estos profetas con los

rasgos propios de Elías (dominan sobre fuego y lluvia: 2 Re 1,10; 1 Re 17,1) y los de Moisés (convierten el agua en sangre: plagas, Ex 7,17-20), siguiendo la tradición de la Iglesia que ha vinculado a estos dos personajes en su catequesis de la Transfiguración\* (cf. Mc 9,2-8 par). (2) *En un sentido más profundo, ellos podrían ser Pedro\* y Pablo* (o quizá mejor Santiago y Juan zebedeo: cf. Mc 10,38-39), representantes de toda la iglesia de Juan profeta y de sus amigos los profetas (cf. Ap 22,6.9): tienen el poder verdadero sobre el agua y fuego. (3) *Estos dos testigos/profetas reflejan la misión cristiana:* traducen como palabra y testimonio el Libro que Juan ha comido (Ap 10,2-11). Ello son de alguna forma los dos rostros del mismo autor del Apocalipsis, la verdad doble de su profecía.

## OPRESIÓN

(↗ *ángeles, éxodo, magia, pecado, grito*). La Biblia es un libro donde se exponen las opresiones de los hombres, describiéndose, al mismo tiempo, el camino de su libertad. Podemos distinguir, de un modo general, tres tipos de opresión.

(1) *Antiguo Testamento canónico. Los hebreos en Egipto:* «Después de mucho tiempo, murió el rey de Egipto y los israelitas clamaban desde su servidumbre y el grito que nacía de su servidumbre, subió a Elohim. Y Elohim escuchó su clamor y se acordó de su alianza con Abrahán, con Isaac y con Jacob» (Gn 2,23-25). El sometimiento y esclavitud de los hebreos en Egipto constituye el primero de los grandes modelos de opresión humana y se encuentra en el fondo de toda la historia bíblica, como confiesa el creyente liberado cuando presenta sus ofrendas ante Dios: «Un arameo errante era mi padre, que descendió a Egipto con unos pocos hombres. Allí creció y llegó a ser una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos afligieron y nos impusieron una dura servidumbre. Entonces clamamos a Yahvé, el Dios de nuestros padres, y Yahvé oyó nuestra voz y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión... y nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido...» (Dt 26,5-9).

(2) *Literatura apocalíptica. Los ángeles invasores.* El libro de *1 Henoc* ha

destacado la opresión de los hombres bajo los vigilantes\* perversos, que violaron a las mujeres e impusieron sobre todos (varones y mujeres) las diversas formas de sometimiento: conocimientos religiosos falsos: ensalmos, conjuros, encantamientos, astrología... (cf. *1 Hen* 7,1; 8,2-3); ciencias mágicas y superstitiosas: «recoger raíces y plantas» (*1 Hen* 7,1); violencia militar: «Azazel enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas...» (*1 Hen* 8,1). El mundo que en Gn 1 Dios había creado bueno (espacio de hermosura y alabanza) se ha venido a convertir en objeto de deseos enfrentados, campo de batalla. Lógicamente, los hombres deberían haber sido destruidos, como consecuencia de un tipo de anti-gracia: la vida hecha engaño y conquista de muerte. Pues bien, respondiendo a esa opresión, de la misma manera que habían hecho los hebreos en Egipto, los hombres «clamaron en su ruina y llegó su voz al cielo» (*1 Hen* 8,4). El libro de Henoc\* aplica y desarrolla este grito de un modo consecuente, distinguiendo tres niveles. (a) La tierra grita y se queja de los perversos (cf. *1 Hen* 7,6), como sabía ya Gn 4,11-12 cuando afirma que ella clamó contra Caín, el asesino. La misma tierra quiere de algún modo libertad, como dirá Pablo en Rom 1,18-23, evocando el gemido de la creación que llama a Dios su creador. (b) Los hombres «clamaron desde su ruina y llegó su voz al cielo» (*1 Hen* 8,4), como decían las tradiciones del Éxodo de Egipto (Ex 2,23-25). Los esclavos y oprimidos del mundo, sometidos a una fuerte corrupción, piden y esperan también la libertad en las tradiciones de Henoc. (c) Finalmente, el texto supone que gritan las almas de los muertos: se quejan las almas de los hombres» (*1 Hen* 9,3). «Claman las almas de los que han muerto, se quejan ante las mismas puertas del cielo, y su clamor ha ascendido y no puede cesar ante la injusticia que se comete sobre la tierra» (*1 Hen* 9,9).

(3) *El Evangelio, voz de los oprimidos.* En el origen y centro del cristianismo se encuentra la experiencia de Jesús, que «recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, predicando el evangelio del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. Se difundió su fama por toda Siria, y le tra-

jeron todos los que tenían dolencias, los afligidos por diversas enfermedades y tormentos, los endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los sanó» (Mt 4,23-24). «Al ver las multitudes, Jesús tuvo compasión de ellas, porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,36). Ésta es la experiencia suprema de Jesús, que asume y hace propios los dolores y dolencias de los hombres (cf. Mt 8,17), de manera que ha podido decir en el juicio «tuve hambre, fui extranjero, estuve encarcelado...», como alguien que ha sido capaz de experimentar en su persona y en su vida el dolor y opresión de todos los hombres y mujeres de la historia (Mt 25,31-46). Desde ese fondo de evangelio vuelve a escucharse la voz de los asesinados: «Vi bajo el altar las almas de los que habían muerto a causa de la palabra de Dios y por su testimonio. Y clamaban a gran voz, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, tardarás en venir y vengar nuestra sangre de los habitantes de la tierra?» (Ap 6,9-10). Esta voz de los asesinados constituye uno de los temas primordiales de la esperanza de Occidente.

Cf. I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; P. JARAMILLO, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Monografías ABE-Verbo Divino, Estella 1992.

## ORACIÓN

(↗ *Padrenuestro, cantos, salmos*). La Biblia en su conjunto es un libro de oración: no es sólo historia de las relaciones entre Dios y los hombres, ni es sólo palabra de Dios a los hombres, sino también, y sobre todo, palabra que los hombres elevan a Dios.

(1) *Oraciones bíblicas*. Entre las fórmulas de oración de la Biblia se encuentran algunas que han marcado hasta el día de hoy la experiencia sacral y religiosa de Occidente. (a) *Antiguo Testamento*. Está lleno de plegarias, formuladas desde diversas circunstancias, por orantes muy distintos. Pero, en conjunto, hay dos libros especialmente dedicados a la oración: el *Levítico*, que ofrece el más perfecto manual de ritos y sacrificios de la historia antigua de Occidente; y los *Salmos*, en las que se recogen fórmulas de oración individual y/o colecti-

va, que se emplean en las celebraciones del templo. El *Levítico* con sus sacrificios ha perdido para nosotros gran parte de su valor práctico. En cambio, el libro de los salmos sigue siendo guía y manual de oración para millones de creyentes. (b) *Nuevo Testamento*. Recoge el testimonio de la oración de Jesús y de los primeros cristianos. Algunos de sus formularios e himnos (*Padrenuestro\**, *Magníficat\**, *Benedictus\**), con las palabras del ángel e Isabel a María (*Ave María*: Lc 1,38.42) y las bendiciones y alabanzas de Pablo o del Apocalipsis siguen siendo la base de la oración de los cristianos. Especial importancia tienen las palabras con las que Jesús invoca al *Abba-Padre* en *Getsemaní* (Mc 14,36) y con las que llama a Dios desde la Cruz (Mc 14,34). Esas palabras, con la experiencia de la pascua, son para los cristianos el centro de la Biblia.

(2) *El espíritu de la oración bíblica*. La novedad bíblica en el campo de la oración no está en las fórmulas, sino en el modo de orar, que va unido al descubrimiento de la trascendencia personal de Dios y a la experiencia histórica de la salvación. La oración no es, por tanto, un gesto de magia\*, por el que los fieles quieren manipular a Dios, porque Dios, siendo cercano, no puede ser manejado por los hombres. La oración no es tampoco un ejercicio de simple interiorización mística, pues lo divino no se identifica sin más con la interioridad del hombre (con el no deseo), sino que Dios es Persona creadora (*Padre*). El rasgo distintivo de la oración bíblica es la vinculación a Jesús, es decir, el despliegue mesiánico de la vida, tal como se expresa en un tipo de «contemplación» de la historia de Jesús, vinculada al seguimiento y a la comunicación personal, que se expresa en la eucaristía\*. Ciertamente, el cristianismo ha podido desarrollar un monacato, parecido al monacato de otras religiones (hinduismo, budismo); pero la finalidad de los monjes cristianos no es el simple ejercicio de la interiorización ascética o mental, sino el despliegue pascual del amor, vivido en alabanza y comunicación personal. La oración bíblica, en especial la cristiana, es el descubrimiento y despliegue de la obra creadora y salvadora de Dios, que se expresa por Jesús en los creyentes. Por eso, es oración de escucha (*shemá\**) y de agradecimiento

compartida por la vida (confesión\* de fe y eucaristía).

Cf. O. CULLMANN, *La oración en el Nuevo Testamento. Ensayo de respuesta a las cuestiones actuales a la luz del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999; A. GONZÁLEZ, *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1968; *La oración de la Biblia para el hombre de hoy*, PPC, Madrid 1997; A. HAMMAN, *La Oración I-II*, Herder, Barcelona 1967; L. MONLOUBOU, *La prière selon S. Luc*, Cerf, París 1976; X. PIKAZA, *La oración cristiana*, Verbo Divino, Estella 1992.

## OSEAS

(*λ profetas, amor*). El primero y quizá el más grande de los profetas del amor de Dios. Vivió en el reino del Norte (Israel) en torno al año 760 a.C. y fue un testigo privilegiado de los riesgos, valores y exigencias del yahvismo, tanto en perspectiva social como personal. Supo oponerse al riesgo del culto de Baal\*, pero no con violencia, como el rey Jehú\*, sino con una palabra y experiencia más profunda de fidelidad a Dios. Conoció bien lo que implicaba el símbolo del matrimonio sagrado, interpretado en línea cananea: Baal, Dios esposo de los cielos, ofrece el agua de la vida y la fertilidad a su esposa Astarté\*-Anat, figura de la tierra. Ellos, Baal y Ashera, son el signo y riqueza de la vida: representan el proceso de la fertilidad, el ritmo de las estaciones, la abundancia del vino/trigo/aceite. Muchos pensaban que Yahvé se hallaba lejos: era signo del desierto, Dios austero, de leyes que se imponen con fuerza, sin capacidad para ofrecer a sus devotos una vida amante, la abundancia de la tierra. Eran muchos los que corrían el riesgo de convertirse a los baales, apostando así por una especie de visión sacral del cosmos. En contra de esta apostasía se elevó el profeta.

(1) *Mensaje y vida*. Como fiel yahvista, Oseas supo que Dios no es un proceso hierogámico: no es unión de esposo/esposa, no es la vida inmanente de este cosmos. Y, sin embargo, Dios ama al hombre desde su propia trascendencia, con afecto tierno, fuerte, generoso. Dios no es el destino cósmico, no es un tipo de necesidad vital. Es persona y como tal dialoga con los hombres, a pesar de que ellos le abandonan. Desde esa base se ilumina la vida del mismo Oseas, profeta casado con Gomer, una mujer infiel a la que,

sin embargo, él ama, descubriendo en su vida el signo del Dios que ama al pueblo infiel. Al expresar de esa manera su experiencia y al presentarla como signo de Dios, Oseas representa un comienzo radical (una nueva etapa) en la visión del hombre y en su forma de abrirse a lo divino. Parecía hasta ahora que los dioses (baales) eran una necesidad cósmica, expresión del despliegue de la vida. Yahvé estaba alejado, como Señor que sólo actúa en ciertos gestos de la historia. Pues bien, en contra de eso, Yahvé aparece ahora como trascendente (existe por sí mismo), siendo muy cercano (es amigo que dialoga con los hombres, sus amigos).

(2) *Dios esposo, Dios padre*. El Dios de Oseas asume y personaliza los elementos básicos del Dios Baal de los cananeos, pero desde una perspectiva de trascendencia y libertad, que se vinculan con el compromiso ético de fidelidad a los mandamientos de la alianza. De esa forma, Dios se libera de la necesidad cósmica (que aparece siempre repetida, año tras año, en muerte y nacimiento, en verano y en invierno) y viene a presentarse como una persona capaz de dialogar de forma amorosa con los hombres. Éste es el Dios que dice a los israelitas: «Pleitead contra vuestra madre, pleitead, porque ella no es mi mujer, ni yo soy su marido. Que quite de su cara sus fornicaciones, y sus adulterios de los pechos... Por tanto, mira, voy a seducirla, la llevaré al desierto, hablaré a su corazón, le entregaré allí sus viñedos y el valle de Desgracia será puerta de Esperanza. Me responderá como en su juventud, como el día en que subió de Egipto... Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en justicia y derecho, en misericordia y compasión, me casaré contigo...» (Os 2,4.16.21). Primero acusa a su mujer, luego la llama, con la lógica propia de las relaciones personales. Eso significa que Dios no es ya una cosa, no es un proceso cósmico, sino una persona ante la que podemos y debemos reaccionar como personas. Desde esta perspectiva reciben un nuevo sentido los signos más antiguos de la religión cananea, donde El-Elohim es padre y Baal esposo. El Dios de Israel es ambas cosas, padre-creador, esposo-amante, pero en línea de libertad y trascendencia, dialogando con los hombres.

(3) *Padre materno, esposo femenino*. Los símbolos antiguos reciben con

Oseas nuevo contenido. Es como si empezaran a emplearse ahora por primera vez. El mismo Dios-esposo, sin dejar de serlo, empieza a presentarse como Dios-padre-materno, un Padre que no impone su poder con la fuerza del castigo, sino que llama con amor: «Cuando Israel era niño, yo lo amé y desde Egipto llamé a mi Hijo. Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí: ofrecían sacrificios a los baales» (Os 11,1-4.8-9). Dios no apela a su poder para imponerse sobre el hijo, ni utiliza palabras de castigo, sino que se presenta en debilidad e impotencia, como alguien que sabe ceder y perder por amor. Un padre que educa al hijo en amor, dejándole libre, un esposo que llama de nuevo a la esposa, renunciando a castigarla por sus adulterios (¡como la ley exigiría!; cf. Lv 20,10; Dt 22,22-24), éste es el Dios de Israel. No triunfa por su fuerza, sino por su debilidad amorosa. De esa forma proclama su nueva palabra religiosa y humana el gran profeta Oseas en el siglo VIII a.C., en un momento en que empiezan a cambiar todas las circunstancias sociales y culturales de Oriente, con el avance de los guerreros asirios que ya no cesará por siglos y siglos (vendrán después los babilonios, los persas, los macedonios... hasta el día de hoy). Frente al dios de los imperios, sobre el Dios de la naturaleza, ha sabido descubrir la presencia del Dios-Amor, que es ante todo una persona. El descubrimiento y despliegue consecuente de ese Dios de Oseas ha hecho posible la historia posterior de Israel y el surgimiento del mismo cristianismo.

Cf. J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, Verbo Divino, Estella 1990; J. MEJÍA, *Amor, pecado, alianza. Una lectura del profeta Oseas*, UCA, Buenos Aires 1975; H. SIMIAN-YOFRE, *El desierto de los dioses: teología e historia en el libro de Oseas*, El Almendro, Córdoba 1993; H. W. WOLFF, *Oseas hoy. Las bodas de la ramera*, Sígueme, Salamanca 1984.

## OVEJAS Y CABRAS

( $\lambda$  pastor, juicio, cordero, chivo). Mt 25,31-45 compara el juicio final con la acción de un pastor que, al terminar el día, separa ovejas y cabras (*probata* y *eriphia*). Su gesto es normal: llegada la noche, los pastores de rebaños mixtos suelen separar su ganado para ofrecer mejor refugio a las cabras, más sensibles al frío, y para que las ovejas pue-

dan descansar más tranquilas. El hecho en sí es claro; el problema está en el simbolismo. ¿Por qué ha escogido Mt el signo de las ovejas y las cabras? ¿Sólo porque el pastor suele separarlas al llegar la noche? ¿De dónde provienen sus sentidos simbólicos?

(1) *Ovejas y cabras*. *Probata* significa propiamente «oveja» y estrictamente hablando significa sólo «ovejas hembras»; pero puede tomar un sentido más general, de manera que, en un rebaño de *probata*, ovejas, puede haber también carneros; además, en algunos casos, un rebaño de *probata* puede incluir todo el ganado menor (ovejas y cabras). Por su parte, *eriphos-eriphion* tiende a significar cabra-cabras, aunque también puede aludir a los machos cabríos, como sucede generalmente en el Antiguo Testamento (cf. LXX Gn 37,31; 38,17.20). Mt 25,32 emplea el término positivo *eriphos*, mientras que Mt 25,33 emplea el diminutivo *eriphia*, que en principio significa «cabrito-cabritos» (las crías de las cabras). De todas formas, en el tiempo del Nuevo Testamento los dos términos tienden a ser equivalentes, de manera que los traductores vacilan: unos ponen «ovejas y cabras», otros ovejas y machos cabríos (cf. Lagrange), y otros, en fin, ovejas y cabritos. Sea como fuere, en el primer caso (*probata*) parece que predominan las ovejas (hembras); en el segundo caso puede tratarse de machos de cabras (bucos, boques), pero también de cabras hembras (e incluso de machos cabríos y carneros). En este último caso, el pastor reuniría por un lado a las hembras (ovejas y cabras), para ordeñarlas, y pondría aparte a los machos (carneros y machos cabríos), para que descansaran tranquilos a lo largo de la noche. Desde el punto de vista lexicográfico, esa traducción es posible, aunque resulta simbólicamente muy improbable, pues los rebaños de oriente constaban y constan sobre todo de animales (adultos) hembras; por eso, una separación de hembras-ovejas (que serían la gran mayoría) y de machos-carneros (poco numerosos, quizá uno o dos) no podría servir de base simbólica para la división universal donde todo el ritmo de la escena quiere marcar el paralelismo de posibilidades de derecha e izquierda (de condenados y salvados).

(2) *Sentido simbólico*. Suelen aducirse varias pruebas para indicar que las

ovejas representan el costado bueno (salvados) mientras que las cabras reflejan lo perverso (condenados). Se prefiere a las ovejas por blancas (inocencia), por dóciles, sumisas y porque parecen ser de más valor para los hombres. Por el contrario, las cabras aparecen como negras o rojizas, salvajes, desobedientes y sin tanto valor para los dueños y pastores. Pero esas razones no convencen del todo, pues había también ovejas negras; además, debido a su mayor independencia, las cabras resultaban menos gravosas, pues no requerían tanto cuidado como las ovejas. Por otra parte, las ovejas no son más valiosas que las cabras; en cierto sentido, en las condiciones climáticas del oriente mediterráneo, sucedía más bien lo contrario. Por eso, la división entre las ovejas (derecha, salvados) y las cabras tiene que responder a razones simbólicas, como muestra el conjunto de la tradición bíblica, donde las ovejas son signo de los buenos israelitas, que escuchan la voz de Dios y reciben salvación, mientras que las cabras o machos cabríos están asociados bastante estrechamente a la visión de lo diabólico.

(3) *Las ovejas*. Unidas en rebaño, ellas son para el Antiguo Testamento un signo del pueblo israelita (2 Sm 24,17; Sal 76,21 LXX; Nm 27,17). Así lo muestra de un modo especial Sal 73,1, LXX: «¿Por qué... está ardiendo tu cólera contra las ovejas de tu rebaño (*probata nomês mou*)?». Ez 34,31 asegura: «Vosotros... sois ovejas de mi rebaño, *probata poimniou mou*, y yo soy vuestro Dios». La literatura rabínica y apocalíptica utiliza el mismo simbolismo, sobre todo en *1 Hen* 89-90, donde se cuenta toda la historia de Israel partiendo de la imagen de las ovejas del rebaño de Dios. En esa perspectiva se mantiene el Nuevo Testamento y de manera especial el evangelio de Mt, que utiliza siempre *probaton* de un modo metafórico. Mt 12,11-12 podría ser una excepción, pues habla del cuidado de un dueño que saca a su oveja del pozo donde ha caído en sábado. Pero aun en este caso la oveja es un signo del hombre enfermo o en peligro. En esa línea simbólica, Mt afirma que las gentes que escuchan y acogen la palabra de Jesús son «como ovejas sin pastor» (Mt 9,36; cf. Ez 34,5). Sus discípulos reciben el encargo de acudir «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt

10,6; 15,24). Pasando ya al plano eclesial, Mt compara al creyente en peligro con una oveja que se pierde y puede perder (Mt 18,12). Por su parte, el misionero es como oveja en medio de lobos (Mt 10,16). Llega a tanto la fuerza de la comparación que se dice que los falsos discípulos son como «lobos con piel de oveja», es decir, creyentes fingidos (Mt 7,15; cf. 26,31). Esta visión de Mt podría ampliarse con otros pasajes del Nuevo Testamento (cf. Jn 10,1-17; Heb 13,30; 1 Pe 2,25). Todo eso permite suponer que las ovejas del juicio final (Mt 25,31-46) tienen un sentido metafórico: ellas constituyen el auténtico Israel, la nueva comunidad escatológica. Por eso reciben un lugar a la derecha del gran Rey, en ámbito de Reino.

(4) *Las cabras*. Por comparación con las ovejas, podemos suponer que también las cabras-cabríos de Mt 25,31-46 tienen un sentido metafórico y negativo. Así lo confirma el análisis del campo semántico de *eriphos*, tanto en la cultura griega como en el Antiguo Testamento y en los mitos de otros pueblos. La mitología griega asocia la cabra con el sexo y la vida libertina, poniéndola en relación con el culto de Dionisos (Pan), de los sátiros y faunos. Pan, antiguo dios de los pastores, tiene cuerpo inferior de macho cabrío y un carácter que puede llamarse caprino: irascible, lascivo, retozón. Su figura ha impresionado a los poetas alejandrinos tardíos, que le asocian a lo demoníaco. El culto de Dionisos incluye sátiros o silenos, representados en forma de machos cabríos, dotados de un fuerte poder sexual, cercano al de Pan. Mirada en perspectiva griega, la figura de Pan y de los sátiros pudiera llamarse positiva, pues ellos simbolizan la fuerza vital de la pasión y la embriaguez del sexo. Pero un observador israelita o protocristiano destacaría los rasgos negativos de su culto, asociados a veces con lo diabólico. Un trasfondo en parte semejante puede hallarse en el Antiguo Testamento, donde una especie de demonios reciben el nombre de *sa'ir*, machos cabríos o cornudos: «No inmolarán sus víctimas a los sátiros con los que se han prostituido» (Lv 17,17). Por otra parte, 2 Cr 11,15; Is 13,21 y 34,14 parecen evocar también una asociación ente machos cabríos y sátiros-demonios: la desolación de Babilonia o las naciones enemigas será tal que en medio de las



ruinas brincarán varias especies de animales salvajes (dragones, cuervos) y demonios: *Lilit* (espíritu femenino) y los *sa'ir* o sátiros velludos. Probablemente, esos «sátiros» se encuentran asociados con Azazel, a quien debe enviarse un chivo\* o macho cabrío cada año (cf. Lv 16,7-10.20-23). Este último simbolismo tiene mucha importancia: aquí encontramos un macho cabrío cargado con los pecados del pueblo, simbolizando, por tanto, el aspecto maléfico de Israel, para ser enviado al desierto de Azazel, esto es, arrojado a la condena de un espíritu adverso o demoníaco. De manera semejante, las cabras de Mt 25,32, significando el mundo pecador, son arrojadas o enviadas al fuego del diablo y de sus ángeles. Ciertamente, los términos empleados en ambos casos son distintos: el macho cabrío de Lv 16,7s aparece en los LXX como *khúmaros*, mientras que Mt 25,32 habla de *eriphos*. De todas formas, la asociación de la cabra, y so-

bre todo del macho cabrío, con lo demoníaco depende de su figura animal y no de la palabra que se emplea al describirlo. Por otra parte, la relación entre el macho cabrío y los poderes mágico-demoníacos constituye un dato anterior al Evangelio. Pudiera suponerse que la presencia del macho cabrío en el aquelarre y en otras representaciones semejantes depende de los símbolos cristianos, ligadas a Mt 25,32. Sin embargo, la constancia de la figura y su aparición desde los tiempos prehistóricos nos hacen pensar en lo contrario. Estamos ante un tema precristiano, que Mt 25,31-46 se limita a recibir de su entorno cultural, dentro del Mediterráneo oriental.

Cf. J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid 2003; G. PARRINDER, *La brujería*, Buenos Aires 1965, 54-55; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*. Mt 25,31-46, Sígueme, Salamanca 1984.



## PABLO 1. Conversión

(↗ *helenistas*, Pedro, Santiago, *resurrección*). Pablo es el hombre mejor conocido de la Iglesia (y quizá de toda la historia judía y romana, entre el 30 y 70 d.C.). Algunos le toman como un impostor fanático, inventor del cristianismo organizado con una iglesia propia, en línea de poder (en contra de Jesús). Otros le oponen a Pedro y a los representantes de la Iglesia jerárquica romana, tomándole como defensor de una libertad evangélica intimista (en línea protestante). Ambas posturas tienen algo de verdad, pero son exageradas y acaban siendo falsas. Se llamaba Saúl o Saulo, como el primer rey israelita; pero más tarde cambió su nombre o puso un sobrenombre latino *Pablo* (*Paulus*, el Pequeño) con el que se le conoce.

(1) *Fariseo celoso, convertido al Evangelio*. Lo que dice de sí mismo resulta suficiente para conocer los rasgos principales de su vida. Él no inventó el cristianismo, ni creó la Iglesia, sino que asumió el cristianismo de la Iglesia helenista, a cuyos partidarios había perseguido, por pensar que destruían la unidad e identidad nacional del judaísmo. Su historia está descrita en Hch 9-28, pero él mismo la ha narrado de un modo bien directo: «Ya conocí mi conducta anterior en el judaísmo, cómo perseguía con fuerza a la Iglesia de Dios y la assolaba. Y aventajaba en el judaísmo a muchos de los contemporáneos de mi pueblo, siendo mucho más celoso de las tradiciones de mis padres. Pero cuando Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, quiso re-

velar en mí a su Hijo, para que lo predicara entre los gentiles... no consulté con nadie el tema... sino que fui a Arabia y volví de nuevo a Damasco. Después, pasados tres años, subí a Jerusalén para ver a Pedro y permanecí con él quince días; pero no vi a ninguno de los demás apóstoles, sino a Santiago» (Gal 1,13-19). Nada nos permite afirmar que se hallaba angustiado dentro del judaísmo o que tenía mala conciencia, sino todo lo contrario: «Yo podría confiar en la carne. Si alguno cree tener de qué confiar en la carne, yo más: circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, irreprehensible. Pero las cosas que para mí eran ganancia, las he considerado pérdida a causa de Cristo. Y aún más: Considero como pérdida todas las cosas, en comparación con lo incomparable que es conocer a Cristo Jesús mi Señor. Por su causa lo he perdido todo y lo tengo por basura, a fin de ganar a Cristo y de ser hallado en él; sin pretender una justicia mía, derivada de la Ley, sino la que es por la fe en Cristo, la justicia que proviene de Dios por la fe» (Flp 3,4-9). No tenía problemas de conciencia, podía haberse mantenido en el judaísmo, cuya «carne» (ley nacional) quería defender. Pero en el fondo de esa seguridad se escondía una inseguridad más grande, que se expresaba en la misma violencia con que perseguía a la Iglesia. En ese contexto se inscribe su experiencia de Jesús resucitado, que él presenta en forma de confesión pascual.

(2) *Conocimiento de la Iglesia, confesión pascual.* Pablo interpreta su encuentro con Jesús en forma de confesión pascual y la sitúa dentro de una lista más de «apariciones del resucitado». Cristo se había aparecido ya a otros (a Pedro, a los Doce, a quinientos hermanos, a Santiago, a todos los apóstoles). Pues bien, «al final de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí. Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, y no soy digno de llamarme apóstol, porque he perseguido a la Iglesia de Dios. Pero por la gracia de Dios soy lo que soy y su gracia en mí no ha sido en vano, sino que me he fatigado más que todos ellos, no yo sino la gracia de Dios conmigo. Sea yo, sean ellos, así predicamos, así cree-

mos» (1 Cor 15,8-11). Pablo ha interpretado su experiencia de Jesús a la luz de los testigos anteriores (Pedro, los Doce...) y, sobre todo, a la luz de todos los apóstoles entre los que se incluye. No comienza de la nada, sino que se introduce en un camino que ya existía, en un camino donde él también ha encontrado al Cristo, culminando la lista de apariciones anteriores. Nada nos permite suponer que todas fueran iguales: habría en cada caso rasgos distintivos. Pero esos rasgos han pasado aquí a segundo plano; lo que importa es aquello que todas tienen en común: se les aparece Jesús resucitado. Eso significa que Pablo asume los momentos de la historia pascual precedente. Sabe de algún modo lo que han visto los otros testigos, especialmente «todos los apóstoles», que son, sin duda, los misioneros helenistas\*. Conoce lo que dicen (¡se les ha aparecido Jesús!). Sólo de esa forma puede interpretar e interpretar aquello que él ha visto y ha sentido «en el camino de Damasco» (cf. Hch 9). Eso significa que, antes de haberse convertido, él conocía de algún modo la experiencia pascual de los discípulos; sabía que ellos predicaban la presencia y poder de un Jesús resucitado a quien llamaban Cristo universal, culminación del judaísmo. Precisamente por eso les odiaba y perseguía, pensando que su forma de entender al Cristo y su manera de extender el mesianismo a los gentiles destruía las bases y la esencia del pueblo israelita.

(3) *El último de los apóstoles.* Odiar es una forma invertida de conocer; perseguir es un modo contrario de amar. Odiando y persiguiendo al Cristo pascual de los primeros cristianos, Pablo estaba mostrando un gran interés por la Pascua. Podemos decir que, en el fondo, Jesús ya le había transformado por dentro. Sin haberle visto, Pablo sabía que Jesús era fuente de unidad y salvación para todos los hombres, superando las fronteras de la nación sagrada de Israel. Precisamente por eso, desde sus principios de judío observante de una ley particular o nacional, le odiaba y perseguía al perseguir a sus apóstoles, entre los que se incluirá después, tras la experiencia pascual. Pero Pablo no se siente uno más. Sabe que Jesús le ha encargado una misión y tiene que cumplirla. Por eso se presenta, de manera muy significativa, como el

último de todos (1 Cor 15,8). De esa forma cierra y culmina un proceso pas-cual que se hallaba todavía en camino. Había empezado en Pedro, se había expresado en los Doce, pero sólo ahora se completa y llega a su final, precisamente en Pablo: «Pues quien ha actuado en Pedro, para hacerle apóstol de los judíos ha actuado también en mí, para hacerme apóstol de los gentiles» (Gal 2,8). Mirada sólo en la línea de Pedro, la pascua podía correr el peligro de cerrarse y formar una experiencia intrajudía. Pues bien, asumiendo y completando la visión y obra de Pedro, Pablo ha descubierto y expandido el carácter universal del evangelio de Jesús. Por eso cuenta su experiencia, por eso se defiende una y otra vez: «¿No soy apóstol?, ¿no he visto a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9,1). Lógicamente, desde su perspectiva de celoso fariseo, defensor de la identidad legal del judaísmo, él debía haber perseguido a la iglesia de Jesús con todo celo, es decir, por fidelidad a la ley judía (Flp 3,6). Pues bien, el mismo Jesús a quien él perseguía en sus fieles le ha salido al encuentro: «Pero cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos...» (Gal 1,11-17). Perseguida a los cristianos porque veneraban a un Mesías crucificado (un buen cristiano no puede haber muerto de ese modo) y porque tenían un mensaje universal (destruyendo el valor del judaísmo como pueblo aparte, elegido y distinto). Pues bien, en un momento determinado, por un cambio interior muy profundo, Pablo vio que Dios le hablaba precisamente a través del mismo Cristo a quien él estaba persiguiendo. Él no quería escuchar lo que ha escuchado y ver lo que ha visto, al menos en un sentido externo. Él había comenzado queriendo otra cosa, pero Dios le ha mostrado su rostro verdadero en Cristo. Ciertamente, influye en su visión todo lo que él sabe de Jesús a través de los cristianos. Pero él está absolutamente convencido de que el mismo Jesús ha salido a su encuentro y le ha llamado.

(4) *El Cristo de Pablo*. Es evidente que el Cristo que le llama es el mismo que ha llamado a Pedro y a los otros cristianos a quienes ha perseguido. Pero ahora ese Cristo viene a presentarse para él de un modo muy radical, como

su propio Cristo, el Señor de su experiencia resucitada. Por eso se retira, iniciando en «Arabia» (en la actual Siria o Jordania) su nuevo camino. Ha sentido un cambio fuerte, una especie de convulsión interior, que ha transformado todas las coordenadas de su vida. Ha seguido luego un proceso largo de expansión y explicitación en el que ha ido verificando su nueva experiencia, pues «todas las cosas que eran para mí ganancia (fariseísmo, ley...), las consideré pérdida por Cristo. Ciertamente, las considero todas como pérdida, a causa de la excelencia del conocimiento de Jesucristo, mi Señor, por el cual todas las cosas se me han vuelto pérdida y las considero como estiércol en orden a ganar a Cristo...» (Flp 2,7-9). Así ha cambiado su visión de Dios. Pablo había considerado a los cristianos como blasfemos: decían que Dios se manifiesta en un crucificado; añadían que la alianza propia de Israel estaba superada, de manera que la gracia de Dios se extendía a todas las gentes, rompiendo así el cercado de la ley o muro sacral que defendía al judaísmo. Pues bien, en un momento dado, Pablo advierte que esos cristianos tienen razón, que Dios se manifiesta precisamente en Cristo y, así, Dios se le ha manifestado también a él, como el Dios de Jesucristo, transformando su visión del judaísmo: ha descubierto que el Mesías es Hijo de Dios, siendo, al mismo tiempo, un hombre muerto y resucitado (Jesús de Nazaret). La verdad de Dios y la esperanza israelita ha culminado precisamente en Cristo. Eso significa que la ley de Israel ha terminado (ha cumplido su función). Eso significa, al mismo tiempo, que el Cristo de Israel es Salvador universal: hay que anunciar su misterio a todos los pueblos, para que lo conozcan y lo acepten. Conocer y aceptar a Jesús como Cristo universal, eso es la pascua (cf. Flp 3,2-11); ser conocido por Jesús, eso es la plenitud de la resurrección.

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1997; J. BECKER, *Pablo, el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996; G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 1987; J. GNILKA, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998; L. O. KUSS, *San Pablo*, Herder, Barcelona 1975; H. RIVAS, *San Pablo. Su vida, sus cartas, su teología*, Lumen, Buenos Aires 2001.

## PABLO 2. La Iglesia

(↗ *Iglesia, misión*). Pablo había cumplido fielmente los mandatos de la tradición judía, queriendo imponerlos por la fuerza sobre aquellos que dejaban de cumplirlos, imponiendo de esa forma su violencia contra aquellos que intentaban romper el judaísmo. Pues bien, cuando descubre la razón de los perseguidos, da un giro a su vida, poniéndose al servicio de la misión universal del Cristo: haber conocido a Jesús (ser conocido por él) significa anunciar su salvación a los gentiles. (1) *Conversión y vocación misionera*. En sentido estricto, la «conversión» de Pablo ha de entenderse como misión: «Quiero que sepáis, hermanos, que mi evangelio no es de origen humano. Pues no lo recibí de humanos..., sino por revelación de Jesucristo. Porque habéis oído mi conducta antigua en el judaísmo... Pero cuando el Dios, que me eligió desde el vientre de mi madre... quiso revelarme a su Hijo para que lo anuncie a los gentiles, no consulté con nadie, ni subí a Jerusalén, a los apóstoles anteriores, sino que fui a Arabia, y otra vez a Damasco» (cf. Gal 1,11-17). En el principio está una revelación de Dios, que recuerda las llamadas proféticas (cf. Is 6,1-11; Jr 1) y la vocación de Jesús en su bautismo (Mc 1,9-11 par). Se trata de una revelación misionera, de manera que el mismo Dios de Jesucristo le encarga una tarea apostólica, haciéndole misionero de su Hijo entre las gentes. Sólo en un segundo momento, pasados tres años, «subí a Jerusalén para conversar con Cefas y estuve con él quince días. Pero no vi a ningún otro de los apóstoles, sino a Santiago, el hermano del Señor» (Gal 1,18-19). Ciertamente quiere contrastar su experiencia con Cefas (= Pedro, Piedra), que es la referencia central de la Iglesia; pero no pide que le ordenen (que le hagan presbítero u obispo, en el sentido posterior de la palabra), sino que le acepten en la comunión de los que viven y anuncian el Evangelio, lo mismo que a Pedro\*, lo mismo que a Santiago\*. (2) *Un lugar en la Iglesia*. Pablo no ha negado la autoridad de Pedro (o de Santiago), ni habría ido en contra lo de que Mt 16,17-19 o Jn 21 dirán sobre Pedro tras su muerte. Más aún, en el momento de conflicto entre las varias tendencias de la Iglesia (cf. Gal 2,9), apeló a su comunión con «las columnas», que eran San-

tiago, Pedro y Juan. Pero él habría tomado (y tomó) la autoridad de esas columnas de Jerusalén como fuente de comunión, no de imposición de unos sobre otros. Por eso dialogó siempre con las demás iglesias (cf. Gal 2,1-14; 1 Cor 15,37), pero sin someterse a ellas, sin pensar que hubiera alguien (como Pedro o Santiago) que tuviera autoridad para decirle lo que debía hacer y predicar, ni la forma en que debía organizar sus comunidades, llena de riquísimos ministerios\* (cf. 1 Cor 12-14), aunque sin presbíteros u obispos. La Iglesia era a su juicio un don de Cristo (su Cuerpo), una comunión de gratuidad, no un imperio gobernado por potestades superiores, siempre ambiguas (Rom 8,38; cf. Ef 6,12; Col 1,16; 2,15). Juzgó esencial mantener la comunión con Pedro y con Santiago, pero sin dominio de unos, ni sometimiento de otros. Desde aquí se entiende su visión de las iglesias. (3) *Varias iglesias, una Iglesia*. Pablo sabe que hay varias iglesias, fundadas sobre el testimonio pascual de Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15,3-9). Ellas no nacieron por sometimiento a la Ley (como supone un judaísmo o cristianismo posterior), ni forman una *oikumene* definida por el Imperio romano y la cultura helenista, ni se fundan en un orden social o militar, ni en los dictados de una determinada raza superior, sino que expresan y expanden la gracia y comunión de Cristo, que se concretiza siempre en grupos de comunicación concreta de la vida. Pero, al mismo tiempo, hay una Iglesia universal, que no surge de la suma de iglesias particulares, sino por don común de Dios en Cristo. Esa Iglesia no se construye dictando una ley superior sobre todos (un código romano), ni aplicando una mejor economía o apelando a un ejército más fuerte o a una ciencia más certera, sino que brota de una experiencia de gratuidad que sólo puede darse y expandirse allí donde cada uno renuncia a su justicia y triunfo propio, para aceptar de forma amorosa la vida de los otros, sin que se distingnan judío ni griego, varón ni mujer, esclavo ni libre (Gal 3,28). Los grandes imperios (Babilonia, Persia o Roma) habían logrado ciertas formas de unidad, pero en línea de imposición o espada (cf. Rom 13,1-7). En contra de eso, Pablo presentó a la Iglesia como principio de universalidad por gracia. Nadie había formulado así las cosas. (4) *El amor, fuente de*

*universalidad*. Ciertamente, había retóricas de unión mundial, de tipo filosófico, jerárquico y clasista (como en la Estoa o el platonismo), visiones imperiales que apelaban a la fuerza de las armas o a la superioridad de la cultura grecorromana (con sometimiento de esclavos y vencidos). También había esperanzas de unificación profética de la humanidad (en el judaísmo). Pero sólo Pablo propuso un camino concreto de unificación para todos los hombres desde la pequeñez y pobreza (desde Jesús crucificado), a través de la gratuidad, es decir, de la comunión no impositiva de los hombres. Todo lo que dijo Pablo se hallaba implícito en Jesús y en los cristianos helenistas anteriores, pero sólo él lo desarrolló de un modo consecuente, apareciendo así como promotor de la unidad humana. Ésta es su grandeza, ésta la aportación que él pudo formular, porque era buen romano (hombre de ecumene) y buen griego (muy racional), siendo, al mismo tiempo, un buen judío (hombre profético), en la línea de Jesús, Mesías de Dios crucificado y resucitado, que vincula por gracia a todos los hombres de la tierra. El amor de Cristo le llevó a crear iglesias o comunidades concretas donde hombres y mujeres de origen muy distinto fueran capaces de convivir y comunicarse, superando las barreras de tipo religioso y legal, económico y político, desde una gracia de amor que vincula a todos. Pablo y sus compañeros sabían que llegaba pronto, que estaba ya llegando, el cumplimiento de la espera, la comunión final de los salvados por el Cristo. Por eso, para acelerar el fin, fueron creando por doquier iglesias o comunidades muy concretas, donde los hombres de diverso origen podían empezar ya compartiendo su vida, en gesto de comunicación abierta a todos. Eran iglesias *provisionales*, hasta que llegara el futuro de la gracia en Cristo. Pero su mismo carácter provisional las hacía *duraderas*, capaces de superar las divisiones de poder que habían defendido, entre otros, los sacerdotes judíos y los soldados romanos. Nadie se había atrevido a crear nada semejante, a no ser en teoría (como algunos estoicos). Pablo y sus compañeros lograron algo que antes había sido imposible: judíos y paganos podían unirse en Jesús (por la gracia de Jesús) sin tener que «convertirse» en el sentido externo (sin que el judío se hiciera romano, ni el ro-

mano judío). Unos y otros podían unirse en amor, por encima de las diferencias de origen, de raza o cultura. (5) *Iglesia misionera*. Animado por este convencimiento (¡llega el Reino!) y empeñado en crear comunidades donde pudieran compartir la vida judíos y gentiles (hombres y mujeres), Pablo quiso llevar su misión\* hasta Hispania (fin del mundo conocido) pasando por Jerusalén y Roma (cf. Rom 15). Es muy dudoso que llegara a Hispania, pero pasó a Jerusalén y los sacerdotes le prendieron como a enemigo de la singularidad judía. Estando en la cárcel (en Cesarea) tuvo ocasión de presentar su defensa ante el procurador romano y el reyezuelo Agripa, quien cerró la discusión diciendo: «¡Estás loco, Pablo! Tantas Escrituras han trastornado tu juicio» (Hch 26,24). Pero esa «locura» de Pablo fue más sabia que la sabiduría de los sacerdotes de Jerusalén y de los procuradores y reyes vasallos de Roma, ciudad adonde Pablo llegó (Hch 28), siendo ajusticiado, lo mismo que Pedro en torno al año 64 (dos años después de Santiago). Había creado muchas iglesias «provisionales» que aún siguen existiendo; había iniciado un camino de encuentro universal por el que seguimos caminando todavía, aunque con dificultades, pues nos cuesta aceptar su experiencia radical: sólo en libertad pueden unirse los hombres y mujeres, sólo por gracia pueden vincularse, siendo diferentes, desde la pequeñez y pobreza de Jesús resucitado. Sólo si nos dejamos contagiar por la «locura» de Pablo (cf. 1 Cor 1,23) podremos vencer desde Cristo la enfermedad mortal de un mundo amenazado por el capitalismo salvaje y el riesgo de la destrucción de este planeta.

Cf. A. BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona 1999; L. CERFAUX, *La Iglesia en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1955; J. HUARTE OSACAR, *Evangelio y Comunidad. Estudio de teología paulina*, San Esteban, Salamanca 1983; M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978.

## PABLO

### 3. Perseguidor y perseguido

(↗ *violencia*). Pablo había perseguido a los cristianos y Lucas ha situado su conversión en el contexto de la lucha de ciertos judíos celosos contra Esteban y los otros helenistas (Hch 7,68-

69). En ese contexto podemos evocar algunos rasgos de su conversión y persecución consiguiente.

(1) *De la persecución a la conversión.* Pablo, judío legalista, pensaba que ante el derecho de Dios cesan los derechos de los hombres: «Saulo, respirando aún amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, fue a ver al Sumo Sacerdote y le pidió cartas para la sinagoga de Damasco, autorizándole a llevarse detenidos a Jerusalén a todos los que seguían aquel camino, hombres y mujeres. En el viaje, cerca ya de Damasco, de repente una luz celeste relampagueó en torno a él. Cayó a tierra y oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Preguntó el: ¿Quién eres, Señor? Respondió la voz: Soy Jesús, a quien tú persigues» (Hch 9,1-6). Lucas ha narrado esta escena otras dos veces (cf. Hch 22,6-16; 26,12-18), destacando siempre la intervención de Dios, como afirma el mismo Pablo, cuando habla de ella en primera persona: «Dios quiso revelar en mí a su Hijo... Se me ha aparecido el Señor resucitado» (Gal 1,15-16; 1 Cor 15,7-9; cf. Flp 3,7ss). Dios se le manifiesta en Jesús como Señor y como perseguido. Para la conciencia anterior de Pablo, Jesús era un hombre fatídico y sus discípulos unos mentirosos. Pero las palabras que escucha, «soy Jesús a quien tú persigues», le descubren la gloria mesiánica del crucificado y su presencia salvadora en los creyentes, asociados a su propio sufrimiento. Este descubrimiento le hace abandonar su empeño de perseguidor y le identifica con aquellos a los que ha perseguido, cuya suerte tendrá que compartir como sigue diciendo el mismo Cristo: «Le enseñaré cuánto tiene que sufrir por mí» (Hch 9,16). La conversión de Pablo es la inversión de un perseguidor que desde ahora correrá siempre el peligro de ser perseguido.

(2) *Los trabajos de Pablo. 2 Cor 11.* La conversión de Pablo sucedió en torno al año 34 d.C. y después dedicó casi treinta años a la expansión del Evangelio, en medio de grandes dificultades, exteriores e interiores, pues algunos de aquellos cristianos a quienes él había ofrecido el mensaje de Cristo acabaron acusándole y diciendo que era un aprovechado y que su evangelio era falso. Ante esa acusación, para defender su mensaje, Pablo tiene que defenderse a sí

mismo y lo hace en la segunda carta a los Corintios, escrita en torno al año 55-57 d.C. «Son tantos los que presumen de títulos humanos que también yo voy a presumir... Pues en lo que otro se atreva, y hablo neciamente, me atrevo yo también. ¡Que son Hebreos! También yo. ¡Que son linaje de Israel! También yo. ¡Que son descendientes de Abrahán! También yo. ¡Que sirven a Cristo! Voy a decir un desatino: yo más. Les gano en fatigas, les gano en cárceles, en palizas sin comparación y en peligros de muerte con mucho. Los judíos me han azotado cinco veces, con los cuarenta golpes menos uno; tres veces he sido apaleado, una vez me han lapidado, he tenido tres naufragios y pasé una noche y un día en el agua. ¡Cuántos viajes a pie, con peligros de ríos, peligros de bandidos, peligros entre mi gente, peligros entre paganos, peligros en la ciudad, peligros en despoblados, peligros en el mar, peligros con los falsos hermanos, muerto de cansancio, sin dormir muchas noches, con hambre y sed, a menudo en ayunas, con frío y sin ropa! Y aparte de esas cosas externas, la carga de cada día, la preocupación por todas las comunidades. ¿Quién enferma sin que yo enferme? ¿Quién cae sin que yo padezca fiebre?» (2 Cor 11,18-19,21-29). Pablo evoca varias clases de riesgos. Algunos parecen casuales y pertenecen a la misma condición del mensajero que atraviesa zona de peligro, mares agitados, tierras de dificultades. Pero hay otros que son claramente intencionados y provienen de una persecución anticristiana. (a) Los treinta y nueve azotes rituales eran el castigo con que el judaísmo de la sinagoga castigaba a quienes rechazaban los principios de la vida israelita. Ciertamente la relación de Pablo con las gentes de su pueblo ha sido tensa y dolorosa; no cabe duda de que ha sido azotado. (b) Cuando dice que ha sido apaleado tres veces está aludiendo al castigo de azotes que imponía la autoridad romana (cf. Hch 16,22ss). Jurídicamente estaba prohibido azotar a ciudadanos romanos como Pablo, pero esa prohibición se pasaba muchas veces por alto. No parece que se pueda dudar seriamente de que Pablo ha recibido ese castigo. (c) Más difícil resulta concretar el fondo histórico de las palizas y la lapidación. Es probable que se trate de castigos recibidos en motines populares informales en los que Pablo se veía en-

vuelto con frecuencia. (d) El texto habla finalmente de cárceles, en plural, como aquella que aparece de forma simbólica en Hch 16,16-40. A las cárceles de Pablo aluden las cartas a los Filipenses y Filemón (a las que pueden añadirse Colosenses y Efesios).

(3) *Estoy en la cárcel por cristiano.* Flp 1,13. No sabemos exactamente cuál fue la causa, pero Pablo se encuentra encarcelado, probablemente en Éfeso, pues sólo desde allí se explican sus contactos con Filipos y Colosas (carta a Filemón), las idas y venidas de sus auxiliares y el conjunto de la escena. Probablemente le han encarcelado porque su forma de obrar «atenta contra el orden y paz del imperio». Quizá han intervenido judeocristianos recelosos. Lo cierto es que se encuentra preso en las dependencias imperiales (o en los bajos del palacio del gobernador), esperando una sentencia que presumiblemente será positiva, entre el 55 y el 58 d.C. En esta situación escribe su carta a los Filipenses y les dice que está en la cárcel por seguidor de Jesús, como han podido ver los servidores del palacio imperial y los cristianos de la ciudad, fortalecidos por su testimonio (Flp 1,12-14). Así lo deben comprender los fieles de Filipos, a los que Pablo tiene presentes no sólo en su prisión, sino también en la «defensa y confirmación del Evangelio» (Flp 1,7). De manera sorprendente, su cárcel se ha vuelto signo misionero: «Quiero que sepáis, hermanos, que mis asuntos han servido para que se expanda más el Evangelio, de tal forma que mi encarcelamiento por causa de Cristo se ha hecho manifiesto en todo el pretorio y ante todos los restantes, de tal forma que la mayor parte de los hermanos en el Señor, confiados en mis cadenas, se atreven, sin miedo, a expandir con más fuerza la Palabra» (Flp 1,12-14). Su misma prisión, que podía ser un signo de fracaso, se ha convertido en argumento a favor del Evangelio, una señal discutida pero fuerte del poder de Cristo: «Unos proclaman al Mesías por envidia y antagonismo hacia mí; actúan por rivalidad, jugando sucio, para hacer más penoso mi encarcelamiento. Otros predicán con buena intención...» (Flp 1,15-17). No sabemos quiénes son los que actúan así, quizá judeocristianos o cristianos de tendencia distinta, que quieren oponerse a la obra de Pablo encarcelado.

Ciertamente, le hacen sufrir; pero más que su persona le importa el Evangelio (Flp 1,18-19). Desde ahí evalúa sus posibilidades: «Ésta es mi expectación, ésta mi esperanza, de manera que en ningún caso saldré fracasado, dado que, viva o muera, lo mismo ahora que siempre, se manifestará públicamente en mí la grandeza de Cristo... ¿Qué elegir? No lo sé. Las dos cosas tiran de mí: deseo morirme y estar con Cristo (y esto es con mucho lo mejor); sin embargo, quedarme en este mundo es más necesario por vosotros» (Flp 1,20.23-24). Como hombre de Cristo, Pablo no tiene preferencias: se ha puesto en las manos del Señor y en ellas permanece. Ciertamente, quiere seguir misionando, pero también le atrae la muerte (estar con Cristo). En este contexto, utilizando un lenguaje litúrgico judío e interpretando el sacrificio de un modo simbólico, Pablo se presenta a sí mismo como una víctima e incluye su sangre dentro del sacrificio cristiano, que se centra en la fe de los creyentes. Eso significa que tiene muy en cuenta la posibilidad de que le maten, de manera que su sangre vendrá a unirse al sacrificio litúrgico cristiano: «Aun suponiendo que mi sangre deba derramarse, rociando el sacrificio litúrgico de vuestra fe, yo sigo alegre y me asocio a vuestra alegría; también vosotros, estad alegres y asociaos a mi alegría» (Flp 2,18). Está dispuesto a morir, pero piensa que aún debe quedarse en el mundo con el fin de ayudar a los cristianos. Esto le lleva al convencimiento de que los jueces le absolverán: «Siento que me quedaré y estaré a vuestro lado, para que avancéis alegres en la fe, de modo que vuestro orgullo de cristianos rebose a causa mía, cuando me encuentre de nuevo entre vosotros» (Flp 1,25-26). No sabemos exactamente lo que pasó después, aunque al escribir esta carta Pablo esperaba obtener la libertad. Seguramente la obtuvo, de manera que pudo acabar su misión en oriente, subir a Jerusalén (colecta\*) y culminar su tarea en Roma, como supone la carta a los Romanos (Rom 15) y como saben los capítulos finales del libro de los Hechos. Pero ésa fue también una misión llena de persecuciones.

Cf. E. COTHENET, *Las cartas pastorales*, CB 72, Verbo Divino, Estella 1991; J. JEREMIAS, *Epístolas a Timoteo y a Tito*, Fax, Madrid 1970; J. REUSS, *2 Timoteo*, Herder, Barcelona 1970.

## PACTO

(↗ *alianza, violencia, pena de muerte, tierra*). Resulta muy difícil separar el sentido de *pacto* y *alianza* (pues en el fondo hay un mismo término, *berit* en hebreo, *diathékê* en griego). Pero hemos querido hacerlo para distinguir mejor algunos matices. Con el término *alianza* hemos evocado algunos rasgos específicos de la identidad de Israel, recreada por el cristianismo a través de la eucaristía\*. Con el término *pacto* aludimos a otros rasgos importantes y contrapuestos de la historia israelita: la posibilidad de un compromiso de conquista violenta de la tierra y la exigencia de un rechazo de los pactos militares con los imperios del entorno. Esos dos aspectos del tema marcan las dos posibilidades opuestas de la historia israelita.

(1) *Línea de violencia. Pacto de conquista de la tierra.* Varios textos antiguos, internamente emparentados (Ex 23,20-33; 34,10-16; Dt 7 y 20; Jc 2,1-5), presentan la conquista de la tierra de Canaán por parte de los israelitas dentro de un contexto de pacto guerrero en el que se incluyen dos cláusulas correlativas: Dios ofrece su ayuda a los invasores israelitas y les asegura que podrán ser dueños de todo Palestina; los israelitas se comprometen a obedecer los mandatos de Dios, matando a los pueblos conquistados, «para que no os contaminen con su idolatría», como indican los textos que siguen. La inclusión o identidad israelita exige, por tanto, una fuerte exclusión: (a) «*Voy a hacer contigo un pacto...* Cumple lo que hoy te mando y yo arrojaré de ante tu faz al amorreo, cananeo, hitita, fereceo, jeveo y jebuseo. No hagas alianza con los habitantes del país donde vas a entrar, porque sería un lazo para ti. Derribarás sus altares, destrozará sus estelas, talarás sus árboles sagrados... No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses y cuando les ofrezcan sacrificios te invitarán a comer de las víctimas. Ni (tomes) a sus hijas por mujeres para tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituyen con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses» (Ex 34,10-16). El pueblo de Dios se considera, por ley sagrada, dueño de la tierra que piensa que Dios le ha concedido y por lo tanto puede arrojar o destruir a sus antiguos

habitantes, para que no le contaminen con su idolatría. Se trata de una persecución social y religiosa (derribarás sus altares, destrozará sus estelas, talarás sus árboles sagrados...) por la que se pretende que los pueblos de Canaán queden sin base sacral, sin posibilidad de ejercer su culto. Esa persecución se traduce en una prohibición de todo contacto humano: no hagas pacto con ellos ni recibas sus hijas por mujeres... Derrotados en la guerra y privados del más elemental de los derechos de la vida, los pueblos cananeos se convierten en cautivos y víctimas, sin más delito que haber nacido y vivido desde antiguo en esa tierra que Yahvé «concedió» a los israelitas. (b) «*He aquí que envío un ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga entrar en el lugar que te he dispuesto. Acátale, escucha su voz, no le resistas, pues no perdonará tu rebelión...* Si escuchas su voz y haces cuanto yo te diga, seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman. Mi ángel irá delante de ti y te introducirá en la tierra del amorreo, del hitita y pereceo, del cananeo, jeveo y jebuseo a quienes yo exterminaré. No adores entonces a sus dioses ni les sirvas, no fabriques lugares de culto como los suyos. Al contrario, destruirás y derribarás sus piedras sagradas... Los habitantes del país los pondré en tus manos y tú los echarás de tu presencia. No harás alianza con ellos ni con sus dioses y no les dejarás habitar en tu país, no sea que te arrastren a pecar contra mí, adorando a sus dioses, que serán para ti una trampa» (Ex 23,20-23). El texto es semejante al anterior, pero añade algunos datos: Yahvé se manifiesta por su ángel\* y aniquila a los antiguos dueños de la tierra, pues la guerra de conquista es guerra santa y los enemigos de Yahvé carecen en su tierra de derecho a la existencia. Yahvé, el antiguo Dios de libertad, que saca a los hombres (hebreos) de la esclavitud y miseria de Egipto, aparece ahora como Señor guerrero que lucha para establecer y sostener a sus fieles en la nueva tierra, haciendo así que mueran sus antiguos habitantes. (c) «*Cuando el Señor, tu Dios, te introduzca en la tierra...* y expulse a tu llegada a pueblos más grandes que tú —el hitita, gírgasita...—, cuando el Señor, tu Dios, los entregue en tu poder y tú los venzas, los consagrarás sin remisión al exterminio. No pactarás



con ellos ni les tendrás piedad... Demolerás sus altares, destruirás sus estelas... quemarás sus imágenes. Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; él te eligió para que fueras el pueblo de su propiedad, entre todos los pueblos de la tierra» (Dt 7,1-6; cf. 7,17-26). En este contexto se introduce la palabra *herrem*\* (exterminio, anatema sagrado). Los viejos pueblos de Canaán aparecen como enemigos de Yahvé y son por tanto indignos de existir sobre una tierra donde debe habitar el pueblo santo, cerca de Dios, sin poder mancharse con las costumbres religiosas de los otros pueblos. El descubrimiento de la propia identidad ha suscitado una reacción correlativa de rechazo por la que se niega el derecho de la vida a quienes no tienen otra «culpa» que haber nacido diferentes. La misma fe conduce en esta línea a la violencia.

(2) *Condena de los pactos militares.* La misma alianza israelita (*berit* inclusivo) exige la exclusión de los pactos militares, no por razón de una violencia superior (como en el caso anterior), sino para superar la violencia que esos pactos implican. Las circunstancias anteriores han cambiado de manera drástica, tras varios siglos de presencia de Israel en Palestina. Con realismo político, incapaces de garantizar su defensa, los reinos de Israel y de Judá firmaron diversos pactos con los imperios del entorno (Asiria, Egipto, Babilonia...), pero los profetas los rechazaron como contrarios al Dios israelita, pidiendo al pueblo que renunciara a la defensa armada de la tierra (cf. Os 5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; Is 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,18.36-37; Ez 16,26-29; 23,1-27). Los profetas no condenaron esos pactos y alianzas por miedo a que el culto se contaminase en sentido sacral o porque implicaban una invocación de los dioses paganos, sino porque iban directamente, en sí mismos, contra el primer mandamiento («no tendrás otros dioses frente a mí»: Ex 20,3), es decir, porque al pactar con los imperios se estaba suponiendo de hecho que ellos eran «dios», pues ocupaban el lugar de lo divino. A través de esos pactos, los imperios venían a elevarse de hecho como dioses que suplantaban a Yahvé, como lo había suplantado antes Baal\*. Esos pactos atribuyen a las armas lo que sólo pertenece a Dios (la capacidad de sostener, pacificar y culminar la vida hu-

mana) y expresan la *idolatría de la política* centrada en la divinización de un Imperio al que los pueblos deben fidelidad y sometimiento (cf. Dn 2-3). En contra de eso, la fe yahvista exige el desarme militar y el rechazo del imperalismo sagrado. La salvación del hombre está en la fe de Dios y/o en los preceptos de su alianza. La misma fe se vuelve así principio de utopía\* y de transformación social, fuente de reconciliación por la que se proyecta para el fin (plenitud) de los tiempos el ideal del paraíso (cf. Gn 1-2). Ésta es quizá la mayor aportación de Israel a la experiencia y tarea de la no violencia activa.

Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, AnBib, 20, Roma 1963; J. L. SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979.

## PADRE

(> *Abba, familia*). En el principio de la Biblia destaca la figura de la mujer-madre\* (Eva), pero después recibe prioridad el varón, entendido sobre todo como padre. Gran parte de la Biblia recoge el fondo cultural patriarcalista del entorno, pero ya en muchos pasajes del Antiguo Testamento, y de un modo especial en el Nuevo, encontramos los principios de una superación del patriarcalismo. Ciertamente, Jesús llama a Dios Padre, pero lo hace en un sentido no patriarcal. En esa línea, Jesús no actúa y redime a los hombres como padre superior (o como esposo), sino simplemente como un «hijo\* de hombre», un hermano o compañero que ha ofrecido su vida al servicio del Reino, es decir, de la fraternidad entre varones y mujeres, entre libres y esclavos (como sabe Gal 3,28). Sobre esa base queremos evocar la figura de los padres en el Antiguo Testamento, para ofrecer después dos ejemplos de la visión del padre en el Nuevo Testamento.

(1) *Antiguo Testamento y judaísmo.* El judaísmo puede entenderse como religión genealógica\*. Por eso, los representantes y transmisores principales de la religión judía son los padres (especialmente el padre), no los ministros de la comunidad creyente, como suele suceder en el cristianismo. Los padres dirigen el rito de la circuncisión, presiden la fiesta de pascua y transmiten su identidad nacional a los hijos (cf. Ex 13,14; Dt 5,7; etc.). En este sentido po-

demos añadir que el judaísmo es una religión de «buenas familias» que mantienen y cultivan la tradición de los antepasados. La primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob y sus doce hijos), que garantizan la elección de Dios y las promesas: ellos definen el surgimiento del pueblo. Los padres de familia formaban el consejo de ancianos (*zequenim*), que fueron y son representantes de estirpes y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo. Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en perspectiva genealógica. En esa línea, entre los mandamientos básicos de la Ley israelita está el de «honrar a tu padre y a tu madre» (Ex 20,12; Dt 5,16), manteniendo de esa forma la tradición de la familia. Jesús ha matizado de manera poderosa esa exigencia familiar, poniendo el reino de Dios (la apertura a los pobres) por encima de la defensa y mantenimiento del orden genealógico (cf. Mt 8,21; 10,37; 19,39 par). En ese sentido, se podría decir que el judaísmo es religión de los padres, mientras que el cristianismo es más religión de los pobres.

(2) *Evangelio. Conversión del padre del hijo lunático* (Mc 9,14-29). La función básica del padre en el Nuevo Testamento está unida a la fe, como muestra de forma paradigmática el ejemplo de José, que aparece como padre de Jesús por la fe, porque acepta a María, la madre, y se pone al servicio del hijo (anunciación\*, nacimiento\*). Al lado del padre José resultan ejemplares otros dos padres del evangelio de Marcos: uno el archisnagogo (Mc 5,21-43), otro el padre del hijo lunático (Mc 9,2-29); en ambos casos, el padre tiene que aprender a creer, para así curar (educar) a los hijos, de manera que pasamos del plano del padre-patriarca genealógico, con poder sobre los hijos, al padre-creyente, con responsabilidad de amor ante ellos. Podemos destacar el segundo caso (Mc 9,14-29): la curación del padre del hijo lunático. La escena entera se sitúa en el contexto de la transfiguración y se despliega en tres niveles: (1) Arriba, en la montaña de la gloria, está Jesús con Moisés y Elías y sus tres discípulos privilegiados (Pedro, Santiago y Juan) que quieren quedarse

allí por siempre, como si no hubiera problemas en el mundo (Mc 9,2-8). (2) En medio queda el camino que une altura y valle, un camino que han de hacer esos discípulos, descubriendo el sentido de su entrega al servicio de los demás (Mc 9,9-13). (3) Abajo están los nueve discípulos restantes, discutiendo con los escribas, incapaces de ayudar y curar a un niño enfermo, hasta que llega Jesús (Mc 9,14-29). Es aquí abajo donde se sitúa más en concreto el relato sobre el padre del hijo enfermo: «Cuando llegaron a donde estaban los otros discípulos, vieron mucha gente... y un hombre le dijo: Maestro, te he traído a mi hijo, pues tiene un espíritu mudo. Cada vez que se apodera de él, lo tira por tierra, y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes hasta quedarse rígido. He pedido a tus discípulos que lo expulsaran, pero no han podido...» (Mc 9,17-18). Mientras siguen arriba los tres privilegiados y discuten abajo los nueve restantes, este padre es incapaz de dialogar con su hijo enfermo, poseído por un demonio mudo: «Y, cada vez que el espíritu le agarra, le arrastra, le hace echar espuma y golpear los dientes y le seca» (9,18). De esa forma, el niño malvive en gesto de violencia corporalizada. Su silencio es causa y consecuencia de agresividad. No escucha a nadie, en nadie puede confiar, nunca le han dicho o no ha sentido que le digan ¡Eres mi hijo, yo te quiero! (la palabra que Jesús ha escuchado en la montaña de la gloria: cf. Mc 9,7). Por eso sufre y su vida es como un deseo de muerte que él va somatizando desde niño (9,21), dominado por un «espíritu» que «le arroja muchas veces al fuego y al agua, para perderle» (9,22). El niño habita en un conflicto que parece connatural a su existencia de silencio con el padre. Es claro que finge matarse (se echa al fuego y al agua), pero sin matarse de verdad; de esa manera quiere hacer sufrir al padre, para decirle que se ocupe de él, para pedirle ayuda, en el borde de una vida dominada por la muerte. Sobre esta base ha de entenderse la intervención de Jesús, que comienza pidiendo al padre que explique y asuma la enfermedad de su hijo. Después, de manera consecuente, Jesús empieza curando al padre (¡haciéndole padre!), para que su misma fe paterna cure al hijo. El relato supone que el padre es

causante de la enfermedad de su hijo, de manera que Jesús debe cambiarle, haciéndole capaz de creer en Dios, creyendo y dialogando con su hijo. Éste es el milagro: Jesús ha penetrado en el infierno de ruptura y opresión donde el hijo es incapaz de abrirse al padre y el padre de comunicarse con el hijo. De esa forma puede presentarse como terapeuta o creador de familia. Dialoga con el padre, no le acusa ni humilla. Simplemente le escucha, deja que se vaya desahogando y al final le lleva al lugar donde la fe (en Dios, en sí mismo) le permite curar al hijo enfermo. En ese contexto, como sabe la tradición israelita (cf. Gn 18,14) y como Pablo ha desarrollado (Gal 2-4; Rom 1-5), dice al padre: «¡todo es posible para el que cree!» (Mc 9,23). Por su parte, el padre acepta el reto de Jesús y responde «creo, pero ayuda mi incredulidad» (9,24), en palabra que invierte el orden normal de las relaciones familiares. Se afirma de ordinario que los hijos deben creer en los padres, obedeciéndoles sumisos. Aquí es el mismo padre quien, creyendo en el Dios de la vida (gran Padre), puede y debe confesar su fe en el hijo. En un sentido, Marcos sabe que sólo Dios es Padre verdadero, de manera que en la comunidad cristiana no hay lugar para los «padres» en cuanto figuras dominantes (sólo así se explica su ausencia en Mc 3,31-35; 10,28-30). Pero, en otro sentido, imitando a Dios, este padre tiene que aprender a creer en su hijo, para así curarle. Los escritos no han podido enseñarle a ser padre (Mc 9,14), porque han colocado la estructura de su ley sobre los problemas de la vida humana (cf. Mc 2,1-12; 2,23-3,6; 3,22-30; 7,1-23). Tampoco los discípulos del llano le han curado, porque no han escuchado la voz del Padre Dios sobre el Tabor (cf. 9,14-18). Sólo Jesús y aquellos que han acogido con él esa voz pueden curar al hombre de poca fe, enseñándole a ser padre, para que su hijo viva.

(3) *Nuevo patriarcalismo cristiano*. Conforme al texto anterior, Jesús ha venido a curar al padre, para situarle en un contexto de evangelio, donde no existe lugar para los padres-patriarcas antiguos, como suponen varios textos paradigmáticos de Marcos, donde la comunidad está formada por hermanos-hermanas-madres (Mc 3,31-15) o por hermanos-hermanas-madres-hijos, en

ambos casos sin padres (Mc 10,30); en el segundo caso es muy significativo el hecho de que el seguidor de Jesús tiene que dejar a padre y madre, pero después, en la comunidad, sólo encuentra madres, no padres. En la misma línea se sitúan otros pasajes de ruptura con un tipo de padre al que hay que abandonar para ser cristiano (cf. Lc 9,59); por eso dice Jesús: «no llaméis a nadie padre en el mundo, porque sólo uno es vuestro padre, el del cielo» (Mt 23,9). Pues bien, a través de un proceso que resulta lógico, al institucionalizarse como grupo social honorable, dentro de una cultura patriarcal como la helenista, los cristianos han tenido que recurrir a la buena figura del padre dirigente, aplicándola de un modo especial a los ministerios eclesiales. Por eso se vuelve a decir a los hijos que obedezcan a los padres, suponiendo que ellos, los padres, son la autoridad definitiva (cf. Ef 6,1-4; Col 3,20-21). Por eso se supone que la autoridad del padre sobre mujer, hijos y criados es el presupuesto para ejercer una buena autoridad en la Iglesia (cf. 1 Tim 3,1-4.12; Tit 1,6).

Cf. M. DALY, *Beyond God the Father. Toward a philosophy of womans's liberation*, Boston 1973; F. X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; M. GÓMEZ-ACEBO, *Dios también es madre*, Paulinas, Madrid 1994; R. HAMERTON-KELLY, *Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Fortress, Filadelfia 1979; J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19a, Roma 1971; W. MILLER, *Biblical Faith and Fathering. Why we call God Father*, Paulist, Nueva York 1990; E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981, 151-180; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.

## PADRENUESTRO

(→ *Abba, oración, perdón*). Oración fundamental de Jesús y de sus seguidores, conservada en dos versiones, una más breve (Lc 11,2-4) y otra más larga (Mt 6,9-13). En su forma externa es (o podría ser) una oración judía, de manera que todas sus palabras pueden y deben entenderse en perspectiva israelita. Pero es, al mismo tiempo, una oración cristiana (¡ella define el cristianismo!) y universal, pues la pueden

asumir y emplear todos los que creen en Dios y le pueden invocar con el símbolo *padre*. No hay en esta oración nada específicamente judío (nombre de Yahvé, patriarcas, Moisés, Ley, templo, ciudad/terro sagrada, expiación ritual, tradiciones nacionales, alimentos puros, purificaciones, fiestas o mesías especiales...). Tampoco hay en ella nada específicamente cristiano (Jesús, Iglesia, Espíritu Santo, eucaristía). Todo es universal en la oración de Jesús siendo, al mismo tiempo, muy judío, muy cristiano, muy humano, lo mismo que en otros textos básicos del Nuevo Testamento (Magnificat\*, Mandato fundamental de Mc 12,28-34 par). En su forma extensa, recreada, sin duda por la iglesia de Mateo, dice así (Mt 6,9-13): «Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, venga tu Reino, hágase tu voluntad, como en el cielo también en la tierra. Nuestro pan cotidiano, dónosle hoy; y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos hagas entrar en tentación, mas líbranos del mal (Malo)» (Mt 6,9-13). La oración consta de una invocación introductoria, a la que siguen dos grupos de peticiones (peticiones tú y peticiones nosotros), que concluyen con una llamada escatológica de liberación.

(1) *Invocación: Padre nuestro que estás en los cielos* (Mt 6,9). El paralelo de Lc 11,2 es más sobrio y reza simplemente *Patêr* ¡Padre! A Jesús le basta así. Ha dejado a un lado los restantes títulos y nombres de Dios, vinculados a la tradición de Israel (Yahvé, Dios de patriarcas o templo, de Ley o pueblo) y pone de relieve aquello que le vincula con todos los hombres que empiezan diciendo: ¡Padre! Por situarse en un contexto más litúrgico, Mt ha querido ampliar la invocación: «¡Padre nuestro que estás en los cielos!». De esa forma se acerca a los modos de orar del judaísmo, pues resulta posible, aunque no frecuente, que palabras como estas aparezcan en textos rabínicos que empiezan *Abinu she-ba-shamayim* (¡Nuestro Padre de los cielos!) o, de un modo más usual, *Abinu Malkenu* (¡Padre nuestro, rey nuestro!), como en la plegaria de las *Dieciocho Bendiciones*\*. El orante de Lucas dice simplemente «Padre», en actitud de confianza radical, en gesto de nuevo nacimiento. Es co-

mo si la historia anterior hubiera desaparecido o no hiciera falta: cada ser humano empieza desde Dios, está en manos de su Padre. Las palabras que Mt añade explicitan el sentido del Padre: (a) *Nuestro*. Algunos judíos habrían entendido el término de un modo nacional conforme al principio del *Shemá* («Escucha Israel, Yahvé, nuestro Dios...»), es decir, el Dios de los israelitas: Dt 6,4). También algunos cristianos han podido entender ese «nuestro» como referido a ellos, los cristianos. Pues bien, aquí falta toda especificación, tanto israelita como cristiana: el nosotros de la oración, el nosotros de Dios, son todos los hombres a los que Jesús ofrece el reino de Dios, especialmente los pobres y expulsados de todas las «buenas» sociedades del mundo. En unión con ellos quiere Jesús que vivamos y oremos. (b) *Que estás en los cielos*. El Dios judío de las *Dieciocho Bendiciones*\* estaba vinculado a la historia israelita: a patriarcas, pueblo, Ley, ciudad y templo. Este Dios de Jesús deja a un lado esas referencias. No es que las niegue, pero las toma como secundarias, situándose en el «cielo», es decir, en su propia divinidad, en su trascendencia salvadora. Este Dios del cielo es, sin duda, el Dios cósmico; pero, al mismo tiempo, y de forma mucho más precisa, es el Dios de la esperanza de los hombres, aquel que les ofrece con su propia vida una garantía de humanidad, sin distinciones ni fronteras.

(2) *Peticiones tú*. Están dirigidas de manera directa a Dios, para que él mismo actúe y realice su obra que consiste en santificar su Nombre y traer su Reino (el paralelo de Mt 7,10 añade cumplir su Voluntad). (a) *Santificado sea tu Nombre (hagiasthêtô to onoma sou)*. Éste es un tema tradicional israelita, que aparece ya en Ez 36,23, donde el profeta le pide a Dios que manifieste su santidad liberando y salvando a los judíos oprimidos bajo el orgullo y prepotencia (¡impureza!) de otros hombres. También aquí se pide a Dios que ofrezca pan, perdón y libertad a los hombres. *Santificar significa ofrecer reverencia, honrar, glorificar y alabar*. Eso es lo que hace Jesús: pide a Dios que manifieste su honor y su gloria, la gloria que aquí se pide es directamente del Padre (aunque un judío puede leer Yahvé y un hindú otro apelativo). Que

santifique su nombre de Padre significa que muestre en plenitud su realidad creadora-engendradora, amando y liberando de un modo especial a sus hijos más oprimidos. Evidentemente, quien así pide se compromete a querer que el rostro del Padre se exprese y revele como santidad salvadora en el mundo. (b) *Venga tu Reino (elthetô hê basileia sou)*. La tradición judía conoce ya la relación entre Santidad y Reino. Ella se expresa aquí de un modo directo, pues la revelación de la santidad de Dios es precisamente su reino de Padre. No se pide que llegue el reino de un rey poderoso en línea militar, de imposición o prepotencia, sino el reino del Padre, que ofrece a todos su vida engendradora y amorosa. Este Dios Padre a quien se pide el Reino, es Padre-Madre que expresa y expande su vida en los hombres; no es un padre/rey, patriarca impositivo que triunfa con violencia; no es un padre/nacional que protege los intereses de un determinado grupo, sino el Padre-Madre de todos los vivientes. (c) *Hágase tu Voluntad, como en el cielo también en la tierra (genethêtô to thelêma sou...)*. Posiblemente no era necesaria esta petición (que no aparece en Lc 11,2), pues se encuentra incluida en las dos anteriores, pero el texto de Mateo la ha explicitado y de esa forma nos enraíza en el principio de la *creación*, cuya primera palabra es la misma que se emplea aquí, conforme a los LXX: *genêthêto* (hágase). Dios fue diciendo «hágase» y todo se hizo. Ahora se le pide también que su voluntad de amor se abra y exprese plenamente. Pero el que dice *genêthêto* (¡hágase!) ya no es Dios, sino el mismo ser humano, situado por Jesús en el centro del proceso creador, el hombre que eleva su voz y se dirige a Dios con fuerza, diciéndole: ¡haz ya del todo, actúa según eres! Esta petición nos introduce en la intimidad del Padre. Existen diversos tipos de *thelêma* o voluntad, como sabe Jn 1,13, pero, en perspectiva de Nuevo Testamento, la voluntad fundante es la de Dios. Por eso, la tarea principal del cristiano está en cumplirla (cf. Mt 7,21; 12,50; 21; 31), poniendo su vida en las manos del Padre, como hizo Jesús en Getsemaní (cf. Mt 26,42), cuya palabra y gesto de oración asume de esta forma el Padrenuestro, identificando así a los cristianos con su Cristo, pero de un modo velado, sin nombrar-

lo. Desde una perspectiva radical, esta petición (hágase tu voluntad), parece más cercana a las grandes oraciones musulmanas, centradas en el «Dios lo quiere», que a las cristianas.

(3) *Peticiones nosotros*. Están dedicadas a las necesidades principales de la vida sobre el mundo: el Pan cotidiano, que constituye el alimento básico, y el Perdón de los pecados, vinculado a la gratuidad, culminando con la llamada de libertad escatológica. (a) *Danos hoy nuestro pan cotidiano (ton arton hêmon...)*. Del *Padre nuestro* pasamos al *pan nuestro*, es decir, al alimento compartido. El primer signo del Padre Dios no es la Ley, Torah de Israel, ni es la Iglesia cristiana, ni ningún tipo de institución religiosa, sino el pan\* universal y fraterno, es decir, la comida compartida, nuestra. Si no buscamos el «pan nuestro» no podemos decir «padre nuestro», porque el primer deseo del Padre es que los hijos puedan alcanzar y compartir el pan. Jesús nos hace pedir por el pan (*arton*), que es la comida\* elaborada, hecha de trigo que se siembra y de harina que se muele, en una serie de procesos colectivos de cultivo y producción cultural, en contra del Bautista que sólo comía saltamontes y miel silvestre (Mc 1,6), es decir, alimentos puramente naturales. Por eso, al decir a Dios que nos conceda el «pan nuestro» nos estamos comprometiendo a cultivarlo, elaborarlo y compartirlo, en un proceso de comunicación que no es sólo económica, pero que es también económica. (b) *Perdónanos nuestras deudas... (aphes hêmin ta ophelêmata hêmôn...)*. Del pan pasamos al perdón\*, entendido como principio de solidaridad social. La oración supone que en la vida surgen deudas, no sólo en la relación entre los hombres, sino también en la relación con Dios. Por encima de todas las leyes y normas concretas, de tipo social o religioso, esta oración ha puesto sólo de relieve el principio del perdón, como experiencia de amor\* originario, donde se vinculan Dios y los hombres. *Dios perdona por sí mismo* antes de toda *metanoia* o conversión humana, sin necesidad de un ritual de sacrificios\*, sin necesidad de ritos religiosos especiales. Por eso le decimos que perdone nuestras deudas (*ophelêmata*), en las que se incluye todo (pecados, ofensas, omisiones); le decimos a Dios que no

nos exija nada, que no utilice con nosotros ningún talión, ninguna ley, sino sólo su amor de Padre, haciéndonos capaces de ser hijos suyos. Por eso añadimos: «como nosotros perdonamos». La comunidad que surge en torno a Jesús tiene como ley suprema el perdón, tanto en plano religioso como social, personal como económico, pues la palabra *deudas* incluye todo lo que enfrenta a unos hombres con otros. Llevada hasta el final, esta ley del perdón iguala a judíos y gentiles, a creyentes y no creyentes, a hombres religiosos y a no religiosos, de manera que pide a todos sólo que se perdonen unos a otros. Ésta es la religión de Jesús, éste su culto. No hay otro mandamiento ni otro rito, sino sólo el amor mutuo expresado en el pan compartido y el perdón interhumano. En principio no hay lugar para ritos e iglesias, para ceremonias ni poderes religiosos especiales: el Dios del Padrenuestro es el Dios de la oración que se expresa en forma de perdón universal (cf. Mc 11,22-26). (c) *Y no nos hagamos entrar (mê eisenenkês) en tentación, mas líbranos del mal (Malo)*. El texto resulta difícil de traducir. Si el *mê eisenenkês* se toma de forma activa, le decimos al Padre que no nos introduzca en la tentación: lo normal sería que lo hiciera, como hizo en el principio (Gn 2-3); pues bien, nosotros, débiles humanos, le decimos que no ponga a prueba nuestra vida, que no nos lleve al *peirasmós*, entendido aquí a manera de *tribulación escatológica*. En el fondo pediríamos a Dios que nos libere del gran cáliz que Jesús debió beber en la hora de su tentación (cf. Mt 26,39-41). Pero el texto se puede interpretar en clave permisiva: *no nos dejes (no nos hagamos caer) en la tentación*. Se supone que existe tentación, que hay prueba; pero el Padre puede y quiere ayudarnos; por eso le pedimos que no nos abandone ni rechace en medio de ella. Posiblemente las dos traducciones resultan semejantes. En este contexto, ha añadido Mt 6,13 su nueva petición «más líbranos del mal (Malo o Maligno)», destacando el carácter apocalíptico del mensaje de Jesús y su plegaria. Pero el texto de Lucas, que parece más fiel al mensaje original del Evangelio, se contenta con hablar del *peirasmós* «no nos dejes caer en la tentación» que amenaza a los humanos, con sus dos problemas prin-

cipales, que son la comida compartida (nuestro pan) y la comunicación social (nuestro perdón). Sólo el Padre Dios, que se revela como Santidad y Reino, abriendo a los hombres un camino de pan y perdón compartido, puede liberarnos de la gran tentación o prueba apocalíptica que había puesto de relieve Juan Bautista.

Cf. A. APARICIO (ed.), *El padrenuestro*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999; O. CULLMANN, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999; L. A. MONTES PERAL, *El Padrenuestro. La oración trinitaria de Jesús y los cristianos*, Verbo Divino, Estella 2001; X. PIKAZA, *La oración cristiana*, Verbo Divino, Estella 1996; S. SBUGAL, *Abba'. La oración del Señor*, BAC 467, Madrid 1985; C. DI SANTE, *El Padre Nuestro: la experiencia de Dios en la tradición judeocristiana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1988, H. SCHÜRMANN, *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982.

## PALABRA 1. Prólogo de Juan

(↗ *Luz, Juan Bautista, Vida*). El tema de la Palabra constituye el principio y centro de la Biblia, que comienza hablando del Dios que lo ha creado todo por su Palabra (Gn 1) y sigue hablando del Dios que revela su Palabra a los profetas, para culminar en Jesús que es Palabra encarnada (Jn 1,14), desembocando en la victoria de Cristo Palabra en el Apocalipsis (Ap 19,13). Jn 1,1-2 ha definido a Dios como Palabra, es decir, como principio de toda comunicación. Pues bien, en esa línea, el hombre se define también como palabra, pues es capaz de escuchar y responder a Dios. Desde ese fondo podríamos definir la revelación bíblica no sólo como una historia de la gracia, sino también como una *historia\* de la palabra*, es decir, del diálogo encarnado de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cf. Jn 1,14). Aquí desarrollamos el tema comentando algunos elementos básicos del prólogo de Juan (Jn 1,1-18), que entendemos así como uno de los ejes de sentido de la Biblia cristiana. Todo este diccionario, que lleva el subtítulo de «historia y palabra», quiere ser una explicación y expansión del sentido de la Palabra de Dios, que aquí se ha expresado de forma ejemplar.

(1) *El entorno de la Palabra. Introducción teórica al prólogo de Juan*. Desde la perspectiva del Nuevo Testamen-

to, el tema se centra en Jn 1,1-18, donde se empieza diciendo que al principio era la Palabra para decir que ella se ha encarnado, a lo largo de la historia, hasta venir a presentarse de manera total en Jesucristo. Pero Juan dialoga con la Biblia y con la cultura de su entorno, de manera que su visión de Dios como Palabra encarnada en Cristo viene a presentarse como signo y centro de una experiencia total de la realidad. (a) *Jn dialoga con la Palabra (Logos-Dabar) del Antiguo Testamento*, remitiendo al comienzo del Génesis: «en el principio (cf. Gn 1,1 y Jn 1,1) creó Dios el cielo y la tierra» y lo hizo a través de una Palabra que proviene de su abismo original y puede concebirse, a veces, de manera subsistente, como si fuera una realidad autónoma (cf. Sal 33,6; Is 55,10s). Pues bien, la Palabra que en Gn 1 era expresión de la obra y presencia de Dios entre las cosas se ha vuelto en Jn el título clave de Jesús, el Cristo. (b) *Jn dialoga con el judaísmo sapiencial*, reflejado en Prov, Eclo y Sab, donde la Sabiduría (*Sophia*) ha recibido rasgos personales y aparece junto a Dios como imagen de su acción sobre la tierra, en forma de *Logos* (de aquí en adelante, remitiendo al texto griego de Jn 1, pondremos preferentemente *logos*, en vez de palabra). Esa visión culmina en Filón de Alejandría que vincula *Sophia*-Sabiduría y *Logos*-Palabra. Filón concibe la *Sophia* como un momento interno del ser de lo divino (plenitud de su autoconocimiento), presentando al *Logos*, también divino, como guía que conduce a los hombres hacia la Sabiduría de Dios. Pero Jn no distingue entre *Logos* y *Sophia*, sino que atribuye al *Logos* los rasgos de la antigua Sabiduría (de Prov y Sab): la misma Palabra encarnada en Jesús es signo de Dios, verdad del mundo y camino que lleva del hombre a Dios, como la Ley (Torah) del judaísmo rabínico. (c) *Jn dialoga con el helenismo* (que se ocupa del *Logos* divino) y quizá de un modo especial con unas tendencias gnósticas que se estaban extendiendo ya y en las que Dios aparece enviando su Palabra creadora y salvadora para iluminar (liberar) a los hombres perdidos sobre el mundo. Algunos autores afirman que en el fondo de la *Sophia* judeohelenista se encuentra el viejo mito oriental de un Dios que envía a su delegado y salvador al mundo y que ese mito influye también en Jn 1. Éste sería un dato religio-

so común al oriente (religiosidad griega, judaísmo helenista y gnosís). En ese contexto habría venido a situarse Jn, asumiendo el tema de un salvador divino que viene al mundo, para interpretarlo después de una forma distinta, al identificarlo con Jesús de Nazaret. (d) *Novedad de Jn*. Identifica al *Logos* con la persona de Jesús. Eso significa que Jesús es transparencia de Dios, pero no en forma de discurso racional o conversación teórica, sino de existencia personal y de comunicación vital con los otros hombres y mujeres que le han precedido y que le siguen. El *Logos* existe en Dios abriéndose al mundo, en comunicación liberadora. De esa forma, su inmanencia (eternidad) se vuelve economía salvadora en la misma vida de los hombres. Visto así, el *Logos* no es un título filosófico, que se impone artificialmente desde fuera, ni un concepto que pueda separarse del conjunto de la vida de Jesús, sino al contrario, una forma de entender la experiencia y vida concreta de Jesús. Sobre esa base, la experiencia de Jesús como Palabra de Dios puede y debe entenderse también en la línea de los sinópticos que presentan a Jesús anunciando o sembrando la Palabra (cf. Mc 4), es decir, expresándose a sí mismo, como semilla de Dios en el mundo.

(2) *Palabra creadora, pecado humano* (Jn 1,1-5). Teniendo en cuenta lo anterior podemos pasar ya al prólogo del evangelio de Juan, desde sus primeros versos: «En el principio era la Palabra, y la Palabra era con Dios, y la Palabra era Dios. Ésta era en el principio con Dios. Todas las cosas por ella fueron hechas, y sin ella nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella». La Palabra se encuentra, por un lado, *vertida a Dios* (Jn 1,1-2) y por otro está *abierta hacia un mundo* (Jn 1,3-4) que no le ha recibido (Jn 1,5). Quizá pudiéramos decir así, desde el principio, que ella es relación: es comunicación como principio de todo lo que existe. La tradición israelita afirma (cf. Dt 4,11-20) que a Dios no se le puede contemplar, pero los fieles escuchan su palabra para vivir según ella. En esa línea se situará el final del prólogo de Juan, diciendo que *a Dios nadie le ha visto* (Jn 1,18), pero que él

nos habla, de manera que su Palabra, que está en el seno del Padre, como Hijo unigénito, nos lo manifiesta. Sobre esa base presentamos los tres elementos del texto. (a) *Jn 1,1-2: Palabra divina*. Juan no empieza ofreciendo especulaciones: no teje una teoría general sobre el carácter lógico o dabárico (de *dabar, palabra*) del conjunto de la realidad; no tiene intereses especiales en filosofía, ni especula en claves de experiencia mística. Pero afirma que en el principio (*arkhê*) era la Palabra: era límite y fuente de todo lo que existe, de manera que, en algún sentido, ella se identifica con Dios. Del silencio fontal de Dios emerge la Palabra como sentido de toda realidad. Ella es principio de la creación, pero está vuelta o dirigida (*pros*) hacia Dios, por origen y tendencia. En ese sentido se puede afirmar que la Palabra es Dios, en frase densa donde el sujeto es la Palabra (*ho logos*) y el predicado es Dios (*Theos* sin artículo). Eso supone que el *Logos* o Palabra personal (*ho Logos* con artículo) es Dios (*Theos* sin artículo) pero no es el Dios (*ho Theos*, con artículo). Esta distinción y relación entre el Dios que es Padre y la Palabra/Dios que es Hijo adquiere todo su sentido al final del prólogo de Juan (Jn 1,14.18), pero aparece ya evocada desde el principio del texto (Jn 1,1-2). Es claro que por ahora (si prescindimos de Jesús, que sólo aparece en Jn 1,14-18) se pueden hacer y se han hecho mil especulaciones sobre la relación que hay entre Dios (entendido como persona) y la Palabra (vista como inteligencia originaria o facultad de autoexpresión de Dios). Una parte considerable de la filosofía y pensamiento religioso del tiempo de Juan (platónicos y estoicos, judíos helenistas con Filón y precursores de gnósticos y herméticos) quisieron entender y resolver este misterio. A ese nivel, Juan no ha querido ofrecer ninguna novedad significativa. Plantea un tema que otros planteaban; asume un presupuesto que otros supusieron y exploraron: al principio de todo se encuentra la Palabra en relación con Dios. Eso le basta y le permite dialogar con la experiencia religiosa y la filosofía de su entorno. En algún sentido, este pasaje (Jn 1,1-2) sigue el mismo esquema de Heb 1,1-3 y Hch 17,24-27. Según eso, siendo lo más nuevo (afirma que Dios se encarna en el hombre

Jesús), el mensaje cristiano asume lo más antiguo, empalma con la *arkhê* o principio, donde se encuentra la Palabra surgiendo de Dios y tornando a Dios. (b) *Jn 1,3-4: revelación creadora*. Todas las cosas fueron hechas por ella (*di autou*), es decir, a través de la Palabra, como lo resaltan los dos esticos (frases) paralelas de Jn 1,3: la primera en clave afirmativa (todas las cosas fueron...), la segunda en clave negativa (sin ella no se ha hecho nada...). No hay nada sin sentido en el conjunto de la realidad, nada irracional o errante; no hay nada que exista por aislado y no sea expresión de la Palabra de Dios, aún oponiéndose a ella. La Palabra es presencia vital, de manera que formando parte del misterio de Dios, ella es Vida\* y Luz\* para los hombres (cf. Hch 17,28: en Dios vivimos, existimos, nos movemos...). En ese sentido podemos afirmar que toda la realidad pertenece al despliegue de Dios. (c) *Rechazo y tiniebla* (Jn 1,5). Pero la tiniebla (entendida aquí como humanidad) no ha recibido la Palabra. De esa forma establece Juan el contraste entre el don de Dios (Palabra que se hace Vida-Luz) y los hombres que la rechazan (prefiriendo la muerte y la oscuridad). La realidad no es por tanto una armonía entre Dios y los hombres, sino que en el fondo de ella ha venido a establecerse una ruptura, un rechazo, que ha de entenderse en línea de pecado de los hombres y no de tragedia divina. El texto no nos sitúa ante un «Dios caído», como piensa la gnosis\* y gran parte de las sabidurías orientales (incluido el platonismo), sino ante un hombre desobediente que no escucha la Palabra (en la línea de la tradición israelita). De esa forma, el texto pone de relieve la bondad de Dios, que se comunica (no se oculta, no se aleja) y la libertad de los hombres, que no le han recibido. De todas formas, el texto no habla expresamente de los hombres, sino de la tiniebla, añadiendo que ella no ha recibido a Dios. La tiniebla puede interpretarse de muchas formas: algunos tenderán a personalizarla, trazando así un dualismo gnostizante, parecido al de Qumrán, pensando que Jn 1 ha trazado una oposición entre el Dios/Luz y Satán/Oscuridad; otros podrán ver en ella la fuerza del destino, los poderes cósmicos... Pero Jn no cree necesario definirla. Asume la tradición



bíblica y sabe (con Jesús y los cristianos más antiguos), que los hombres se han opuesto al plan de Dios: se han hecho tiniebla. Éste es el lugar y triunfo de la debilidad: Dios se manifiesta y actúa como divino (*phainei*: brilla) precisamente allí donde los hombres no le acogen. Dios Expande su misterio, ofrece su Palabra (hecha Vida, abierta en Luz) a pesar de que los hombres prefieran encerrarse en su propia oscuridad, convirtiéndose en tiniebla.

(3) *La Luz: revelación de la Palabra* (Jn 1,6-13). De la creación y el pecado, presentados de un modo general, pasamos a la revelación de la Palabra, que se expresa como un despliegue de Luz. «Hubo un hombre enviado de Dios, el cual se llamaba Juan. Éste vino para testimonio, para que diese testimonio de la Luz, a fin de que todos creyesen por él. No era él la Luz, sino para que diese testimonio de la Luz. Aquella Luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, por la Luz; pero el mundo no le conoció. A los suyos vino, y los suyos no le recibieron. Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios; los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios». Este pasaje se puede dividir en tres momentos. (a) *Juan Bautista, testigo de la Luz* (Jn 1,6-8). Estructuralmente debería aparecer aquí Moisés, conforme a la dinámica de conjunto de todo el Antiguo Testamento. Pues bien, llevando hasta el límite una línea de interpretación cristiana de la historia, que aparece ya en Mc 1,1-15, Juan evangelista ha condensado el Antiguo Testamento (Ley y Profetas) en la figura de Juan Bautista, al que presenta como enviado de Dios para dar testimonio de la Luz (es decir, de Cristo). En el fondo de este pasaje podría haber una polémica contra unos posibles discípulos del Bautista que han querido absolutizar la figura de su maestro, presentándolo como verdadera Luz. Pero en su conjunto, este pasaje resalta el aspecto positivo de Juan Bautista, a quien el Evangelio presenta como testigo de la Luz, como expresión y cumplimiento de todo el camino israelita. (b) *Luz revelada, Luz rechazada* (Jn 1,9-10). Esta Luz es sin duda la misma Palabra de

Dios presente en el mundo; ella puede expresarse y revelarse de un modo especial en Israel, pero el evangelio de Juan ha destacado su carácter universal y de esa forma nos sitúa ante una revelación que se expresa en todos los pueblos, pues está vinculada a la misma creación humana. Así se dice que la Luz existe en sí misma (no es Juan Bautista) y alumbra a todo hombre viniendo al mundo. La frase tiene un doble sentido: así puede indicar que la Luz existe y alumbra a los hombres que vienen al mundo; o puede indicar también que es la misma Luz la que viene y alumbra a los hombres. Sea como fuere, el texto nos pone ante una revelación universal de la Luz que desborda el plano israelita y nos sitúa (se sitúa) ante el conjunto de la humanidad, que aparece así como capaz de Dios (a través de sus religiones y filosofías). Desde aquí se entiende la paradoja que estamos indicando: la Luz viene y lo hace todo, pero el mundo no la ha recibido. Antes se hablaba de la *tiniebla* que no había recibido la Luz (Jn 1,5); ahora se habla del *mundo*, entendido también como tiniebla, que no ha conocido la Luz. Ésta es la paradoja: sólo porque la Luz que es Dios se expande, surgen cosas, tienen sentido los humanos; y sin embargo, los que nacen de esa Luz pueden rechazarla, es decir, no conocerla. (c) *Luz que viene, Luz que se niega* (1,11-13). De la revelación general, abierta a todos los hombres (Jn 1,9-10), pasamos aquí a la venida especial: la Luz alumbra a los suyos y los suyos no la han recibido. ¿Quién son aquí los «suyos», es decir, aquellos que pertenecen al misterio más íntimo de la Luz? Es evidente que pueden ser los israelitas; en ese caso, nuestro texto hablaría del gran rechazo de Israel, como lo ha hecho la parábola de los viñadores\* homicidas (Mc 12,1-11). Pero también puede hablar de los cristianos, aludiendo de un modo especial a los grupos eclesiales que no han recibido plenamente la Luz de la Palabra. Sea como fuere, el texto vuelve a situarnos ante la paradoja del Dios que alumbra y no le acogen, que habla y no le responden. Ésta es la experiencia de la debilidad del Dios que se arriesga al fracaso de la comunicación y sigue comunicando amor (Palabra, Vida, Luz) donde le expulsan y niegan. Pero el rechazo no es total,

pues hay personas que le han recibido, de manera que pueden llamarse y son hijos\* de Dios.

(4) *Jesús, encarnación de la Palabra* (Jn 1,14-18). De la Palabra divina y la Palabra revelada pasamos a la encarnación de la Palabra y, a fin de presentarla, el evangelio de Juan ha tenido que abandonar el lenguaje filosófico/religioso de su entorno (helenismo, judaísmo, gnosis...) para ofrecer la aportación específicamente cristiana que, en otros contextos, como Rom 4,24 y Hch 17,31, se expresaba en un lenguaje de resurrección\* y que aquí aparece en lenguaje de encarnación\*. «Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad. Juan dio testimonio de él, y clamó diciendo: Éste es de quien yo decía: El que viene después de mí, es antes de mí; porque era primero que yo. Porque de su plenitud recibimos todos, y gracia sobre gracia. Pues la ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo. A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer». Dividimos el texto en cuatro partes. (a) *Afirmación básica. La Palabra se hizo Carne* (Jn 1,14). En el comienzo de su prólogo, Juan decía que el *Logos* era (*ên*) en Dios (1,1). Ahora se añade que se ha hecho (*egeneto*): ha entrado en el tiempo, haciéndose vida humana, humanidad concreta. Sólo ahora, en el momento de total abajamiento (cf. Flp 2,1-11), la Palabra y Dios, vinculados antes de un modo general (Jn 1,1-2), reciben nombres personales: Dios se llama Padre y su Palabra el Unigénito. No se cita todavía a Jesús, pero se habla de Unigénito que se ha hecho Palabra/Carne, dentro de la misma historia humana, recibiendo toda la *doxa* o gloria de Dios, como gracia personal (*kharis*) afirmación plena (*aletheia* o verdad). (b) *Juan Bautista, testigo de la Palabra de gracia* (Jn 1,15-16). El anuncio anterior del Bautista (cf. Jn 1,6-7) recibe en 1,15 su expresión histórica concreta. Jesús ha llegado después, pero es anterior, porque es portador de la gracia de Dios y la gracia es lo primero. (c) *Jesús y Moisés* (1,17). Sólo ahora plantea Juan el tema de la relación entre la Ley, que se pone de relieve en el judaísmo rabínico, y la Gracia y la Verdad, que

constituyen el centro del mensaje cristiano. De esa manera asume y distingue dos elementos que se hallan presentes a lo largo de todo el Antiguo Testamento y que definen la herencia israelita: dentro de la tradición rabínica, Moisés aparece vinculado a la Ley\*, como ha destacado el evangelio de Pablo. Pero dentro del Antiguo Testamento hay algo más profundo, que pertenece a la revelación de Dios: la *kharis kai aletheia* (gracia y verdad) que asumen y expresan los elementos básicos de la misericordia\* y verdad (*hesed wa emet*) que constituyen el centro y culmen de la revelación israelita (cf. Ex 34,6-7). Los temas principales (gracia y verdad) habían aparecido ya en Jn 1,14; pero sólo ahora se encuentran asociados al nombre concreto de Jesucristo. Sólo ahora, cuando la revelación llega a su meta, cuando la *doxa* o gloria de Dios se desvela (cf. Jn 1,14), superando el nivel de la Ley de Moisés, se puede pronunciar y se pronuncia el gran Nombre de Jesucristo. (d) *Dios desconocido, Dios Unigénito, Palabra de Dios* (1,18). Aquí culmina el tema de la encarnación de la Palabra, interpretada en forma de conocimiento vital, es decir, de comunión con Jesucristo (Jn 1,18).

(5) *Conclusión: la Palabra de Dios es el Hombre Jesús, la vida humana*. Hemos venido hablando de Dios, pero ahora, al final del camino, podemos y debemos afirmar que no sabíamos nada de él: no le habíamos visto, ignorábamos su rostro; sólo el Hijo que viene del seno del Padre nos lo ha manifestado. Hemos venido hablando también de la Palabra, pero debemos añadir que tampoco sabíamos lo que era, de tal forma que podíamos confundirla con especulaciones espirituales o filosóficas. Ahora sabemos que la Palabra de Dios es el Hombre Jesús y, en Jesús, todos los hombres y mujeres de la tierra. Eso significa que conocer la Palabra es compartir la Vida de Jesús, en comunión personal, compartiendo la vida de los hombres y mujeres de la historia, en gracia y verdad, es decir, en transparencia. Desde este final puede plantearse el tema del *Logos* o Palabra de Dios, poniendo de relieve los dos caminos, uno descendente (más filosófico) y otro ascendente (más vinculado a la historia de la salvación). (a) *En línea descendente*, que puede vincularse con la teología de la preexistencia\*, el punto de partida

estaría al comienzo del prólogo, en las formulaciones iniciales de Jn 1,1-5, entendidas en perspectiva filosófico/religiosa: hay un Logos de Dios, una Palabra/Vida/Luz que alienta en todo lo que existe: en esa Palabra/Luz de Dios que se expresa en Jesucristo existimos y somos los hombres. (b) *Por el contrario, en línea ascendente*, es decir, en perspectiva de historia\* de la salvación, el punto de partida del conjunto del prólogo de Juan estaría en su final (en Jn 1,18), de manera que tenemos que empezar hablando de Jesús, entendido como Hijo de Dios, y sólo desde Jesús podríamos subir hacia Dios Padre y conocerle como fuente de toda Palabra. *El camino descendente* empieza por el Logos o Palabra de Dios para llegar al hombre. *El camino ascendente* empieza por el hombre Jesús para llegar a Dios. En el lugar donde se unen ambas líneas (descenso y ascenso) podemos hablar de revelación de Dios en Cristo. En un nivel externo, el evangelio de Juan ha seguido un camino descendente, para dialogar mejor con la filosofía y religión de su entorno (judaísmo helenista, gnosís). Pero en su sentido más profundo, a partir del Logos hecho carne (Jn 1,14), el evangelio puede y debe entenderse más bien en sentido ascendente.

Cf. M. E. BOISMARD, *El prólogo de san Juan*, AB, Fax, Madrid 1967; R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca 1987; *El evangelio según Juan I-II*, Cristianidad, Madrid 2002; R. BULTMANN, *Johannesevangelium*, Vandenhoeck, Gotinga 1968; A. DESTRO y M. PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 2002; C. H. DODD, *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristianidad, Madrid 1977; X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan I-IV*, Sígueme, Salamanca 1992-98; X. PIKAZA, *Dios es palabra. Teodicea bíblica*, Sal Terrae, Santander 2003; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan I-III*, Herder, Barcelona 1980.

## PALABRA 2. Apocalipsis

(↗ jinete, Apocalipsis). Tiene en el Apocalipsis tres sentidos fundamentales. (a) Es palabra de la profecía que Juan profeta transmite y que expresa en el Libro\* que escribe con fidelidad (Ap 1,2; 19,9; 21,5; 22,7.18.19). (b) Es palabra de testimonio y entrega de la vida, propia de los mártires que muer-

ren al decirla o por su causa (Ap 3,8; 6,9; 12,11; 20,4). (c) La palabra se identifica con el mismo Cristo vencedor, que derrota a las Bestias y a todos los perversos con la espada (= palabra) que sale de su boca (Ap 19,13.21; cf. 2,12.16). Después de todas las batallas y luchas de la historia, en las que parece que los agentes decisivos han sido ángeles y demonios, poderes bestiales y enemigos míticos, el Apocalipsis identifica al vencedor final con la Palabra: «Vi después el cielo abierto y apareció un caballo blanco y el Sentado encima de él se llama Fiel y Verdadero, y juzga y combate con justicia. Sus ojos son como llamas de fuego y su cabeza está adornada por múltiples diademas. Lleva escrito un Nombre que sólo él conoce. Va envuelto en un manto empapado de sangre y su Nombre es este: ¡Logos (= Palabra) de Dios! Los ejércitos del cielo, con sus jinetes vestidos de lino blanco purísimo, galopan tras sus huellas sobre blancos caballos. De su boca sale una espada afilada, para dominar a las naciones, y él las pastoreará con vara de hierro... Y sobre su manto y su muslo lleva escrito este Nombre: Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 19,11-16). Los reyes y la Bestia habían matado y comido a la Prostituta, en una guerra civil de dimensiones mundiales. Pues bien, ahora que parecen invencibles, se revela desde el cielo un ejército distinto, que no lucha con armas, sino con el amor y la palabra, el ejército de los seguidores del Jinete del caballo blanco, que había aparecido quizá de forma velada (o antitética) en un pasaje anterior (cf. Ap 6,1-2) y que ahora se presenta claramente como Mesías de Dios, envuelto en el manto de su sangre, esto es, de su entrega a favor de los hombres. No vence quien mata, sino quien se deja matar: vence el Cordero degollado, vence el Hijo del Hombre (cf. Ap 5,6; 1,13), vence la Palabra, que cabalga invicta, como Capitán de Dios, a favor de la verdad y la justicia (cf. Sal 45,5), para mostrar la fuerza de la vida (Ap 19,11; cf. Sal 9,9) y culminar el camino del amor. Éstos son sus rasgos principales, estos sus nombres. (1) *Es divino*. Lleva escrito en su cabeza o frente (cf. Ap 9,4; 14,1; 22,4) un nombre que sólo él conoce y que probablemente forma parte de la disciplina del arcano de la tradición israelita, YHWH, las Cuatro

Letras de Tetragrama, que le vinculan con el misterio de Dios. (2) *Es el Logos*, Palabra de la creación primera y victoriosa (Gn 1). Las armas terribles de la Bestia\* y de los reyes (del imperio o sistema) de la vieja tierra pierden al fin su poder y acaban por volverse inútiles. Para recorrer y vencer la travesía de la vida es necesario otro poder, un arma diferente: la palabra de Dios que se expresa en el diálogo entre los hombres. (3) *Es el Rey*. En su manto y en su muslo lleva escrito un nombre: Rey de Reyes y Señor de Señores (19,16; cf. Dt 10,17). Sólo aquel que da la vida y que dialoga, entregándose por otros, es rey y señor verdadero. En este contexto se sitúa y se realiza la inversión de la violencia. Bestia y Reyes han matado y comido a la Prostituta conforme a los principios y leyes del sistema que excluye y oprime, encarcela y devora. Por el contrario, el Cordero degollado, hecho Jinete vencedor, ha derrotado a las bestias con su sangre y su palabra, esto es, con el don de su vida creadora, dialogante, pues como el texto sigue diciendo «de su boca sale una espada\*...», que no es arma de guerra militar, sino la misma Palabra de Dios que, según la mejor tradición israelita (cf. Is 11,4; Sal 17,24,27; Sab 18,15) y cristiana (Heb 4,12), es el principio de toda creación y salvación. Ésta es la vara de hierro del Mesías, su arsenal guerrero: la Palabra que jamás será vencida, ni tampoco encadenada (como aparece en 2 Tim 2,9); éste es el Jesús que entrega la vida por aquellos que le matan, vencedor por la Palabra.

## PALOMA

En el Antiguo Testamento aparece como ave incauta (Os 7,1), cuyo arrullo se asemeja al llanto (Is 38,14). Se utiliza para diversos sacrificios de menor importancia (cf. Lv 1,14; 5,7; 5,11; etc.) y es famosa como símbolo de amor (Cant 5,2; 6,9), pero, sobre todo, porque en Gn 8,8-14 ella responde como ave doméstica, aliada de Noé y sus familiares, a quienes anuncia el fin del diluvio, en contra del cuervo salvaje que se despreocupa de ellos y no vuelve al arca. Así se muestra como señal de la bendición y vida de Dios sobre las aguas. Ese mismo simbolismo retorna en el Nuevo Testamento en el relato del bautismo de Jesús: «Aconteció en

aquellos días que Jesús vino de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y, en seguida, mientras subía del agua, vio que los cielos se abrían y que el Espíritu descendía sobre él como paloma. Y vino una voz desde el cielo: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia» (Mc 1,9-11). Juan\* Bautista anunciaba la llegada de las aguas de un nuevo diluvio destructor, con el gran viento y el fuego de Dios, que vendrían como portadores y signo del gran juicio final sobre la historia de los hombres pecadores (cf. Mt 3,1-12). Pues bien, el diluvio ha llegado con el bautismo de Jesús, que sale de las aguas; pero en vez del huracán y fuego de la ira de Dios viene el Espíritu, en forma de paloma, anunciando el final del cataclismo y la venida del tiempo de paz, con Jesús como Hijo de Dios. De aquí derivan los dos grandes simbolismos de la paloma en la tradición occidental: la paloma de la paz, con el ramo de olivo en el pico (Gn 8,11); y la paloma del Espíritu Santo, descendiendo sobre Jesús mientras sale del agua (Mc 1,10).

## PAN 1. Profano y sagrado

( $\rightarrow$  *eucaristía, templo*). El pan, elaborado básicamente con trigo, pero también con centeno, cebada, espelta, avena y otros cereales o semillas (cf. Misná, *Pesah* 2,5) constituye uno de los alimentos fundamentales de la humanidad. Su cultivo proviene de la cuenca mediterránea (en el entorno de Israel) y ha definido la cultura sedentaria de los pueblos de occidente.

(1) *Los israelitas, cultura del pan profano. No hay mito del pan*. En contra de los intentos más conservadores de grupos como los recabitas\*, en Israel ha triunfado la cultura del pan (vino y aceite), definiendo su vida y religión, vinculada a los núcleos habitados y ciudades. Los agricultores de trigo acaban estando vinculados a un campo que siembran y siegan (o dejan en barbecho) rítmicamente, año tras año. Ellos dependen de su trabajo, pero también de las condiciones del campo y de la lluvia. En un momento dado, pueden recoger y almacenar los excedentes en graneros (en ánforas de barro cocido). Por otra parte, ellos deben elaborar el trigo (trillararlo, molerlo, amasarlo con agua, cocerlo) para que sirva de ali-

mento, en un proceso que muchas veces se ha entendido de forma religiosa. Significativamente, en contra de lo que sucede en otras culturas, la Biblia no ofrece un mito del cultivo y elaboración del pan, como el de Baal\* entre los fenicios y cananeos: año tras año perece Baal, vencido por Mot, poder de muerte, siendo enterrado, como semilla en las entrañas de la tierra; pero su hermana Anatu lucha contra la muerte: «con el cuchillo le partió; con el biello le biello, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo lo diseminó» (*Textos de Ugarit* 1.6. II, 26-34). Esta escena de siega y trilla distingue y vincula en el mismo Dios muerte y vida: muere Baal, señor de la lluvia y trigo, para renacer, en la cosecha anual, encarnado en el pan de la comida; vuelve Baal de la muerte, sigue el verano al invierno, la cosecha florece en el campo antes yermo. Trigo y vino son «dios» y sustentan la vida de hombres y mujeres en la tierra. En esa línea se sitúa el mito griego de Deméter y Perséfone: el Dios del subsuelo ha raptado a Perséfone, hija de la Tierra, para que habite seis meses cada año a su lado, haciendo así posible que la siembra (sepultada por un tiempo en tierra) nazca multiplicada cada año, en forma de rica cosecha. Estas religiones desarrollan un esquema de sacralidad cósmica, vinculada al proceso de la vegetación y a la comida. Para ellas todo pan (o torta vegetal) es sacramento divino, tanto por su origen (viene de Dios), como por su apertura cósmica (es signo de la tierra y del agua, expresión de la lucha de la vida) y su vinculación humana (es producto del trabajo). En contra de eso, la Biblia no conoce un mito del pan, aunque lo ofrece a Dios como veremos. Su pan es, ante todo, un pan profano.

(2) *Pan ofrecido a Dios. Panes de la Proposición.* El pan israelita empieza siendo pan profano: no es cuerpo de Deméter o Baal, sino producto de la tierra y del trabajo de los hombres. Pero los panes ázimos y las espigas tostadas de la primera comida de los hebreos en la tierra prometida (*Gilgal\**; Jos 5,11) pueden verse como un signo de la importancia que tendrá el pan en su culto sagrado. Por otra parte, Melquisedec\*, rey de Salem, presentó ante Abrahán los dones de su templo de Jerusalén (pan\* y vino\*: cf. Gn 14,18); los sacer-

dotes posteriores del mismo templo de Jerusalén conservaban y ofrecían también vino para las libaciones (cf. Jr 35,2-10; Misná, *Men* 8,7; Lv 23,11; Nm 28,7.14). Pero la ofrenda principal será el pan. (a) *Los panes del templo de Nob.* Los sacrificios animales eran pasajeros y cíclicos (semanas, novilunios, equinoccios...). Por el contrario, el pan estaba siempre ofrecido ante Dios, servido y dispuesto día y noche sobre su mesa o altar: «Llegó David a Nob, donde el sacerdote Ajimélec... y le dijo: El rey me ha dado una orden... Así pues, ¿qué tienes a mano? Dame cinco panes o lo que haya para mis muchachos (soldados)». Respondió el sacerdote a David: No tengo a mano pan profano, pero hay pan consagrado, si es que los muchachos se han abstenido al menos del trato con mujeres... Y el sacerdote le dio panes consagrados, porque allí sólo había el Pan de la Proposición, retirado ya de la presencia de Yahvé para colocar pan reciente el día señalado» (1 Sm 21,2-7; cf. espigas\*: Mc 2,23-28). El sacerdote no tiene carne sagrada (que suele comerse de inmediato, tras los sacrificios), sino sólo unos panes que han estado ofrecidos a Dios por un tiempo, posiblemente una semana, encima del altar, y que, tras ser sustituidos por otros recién cocidos, se guardan con respeto, para comida de los sacerdotes: son Panes de la Proposición (propuestos ante Yahvé) o de la Presencia divina, que David y sus soldados pueden comer, pues están puros, ritualmente limpios, como soldados de una guerra santa. Entre las causas de impureza ritual se destaca aquí la relación con mujeres, pues se piensa que el acto sexual masculino, por su derrame de semen, impurifica a quienes lo realizan. Los panes consagrados a Dios se han vuelto santos y sólo pueden comerlos, participando de su santidad, los ritualmente puros, de tal forma que David y sus soldados los comen como sacerdotes impolutos. (Esta relación entre pan consagrado y pureza ritual está en el fondo de muchas formulaciones judías y cristianas sobre comidas y ritos, influyendo incluso en la exigencia del celibato de los celebrantes, entendido como ausencia de impureza sexual). (b) *Templo de Jerusalén, un sagrario de panes.* Los Panes de la Proposición son un elemento importante del ajuar sagrado del templo de Jerusalén, para el que de-

be construirse «la mesa de madera de acacia, y los utensilios de oro que habían de estar sobre la mesa: fuentes, vasos, tazas y jarros para las libaciones» (Ex 25,23-29; 37,10-16). Ésa es la mesa de la Presencia sobre la que han de ponerse fuentes, copas, tazas y jarros de libación, con el pan que estará perpetuamente encima de ella (Nm 4,7). «Tomarás flor de harina, y cocerás con ella doce panes. Los colocarás en dos filas, seis en cada fila, sobre la mesa pura en la presencia de Yahvé. Pondrás sobre cada fila (de panes) incienso puro, que hará del pan un memorial, manjar abrasado para Yahvé. Se colocarán en orden cada sábado, en presencia continua ante Yahvé, de parte de los israelitas, como alianza perpetua» (Lv 24,5-8). La mesa de acacia es, por tanto, un altar para los panes y las ofrendas\* y libaciones (para las que se requieren fuentes, copas, tazas, etc.). Estos panes, colocados de forma solemne y perpetua ante Dios, con vino e incienso, constituyen un memorial, en el doble sentido de la palabra: son un recuerdo de lo que Dios hace por el pueblo (al que concede tierra y panes); son un recuerdo y signo de fidelidad que el pueblo eleva sin cesar ante su Dios, ofreciéndole lo mejor de su comida.

(3) *Tentación del pan*. Volvamos al pan profano, primer alimento de los hombres y mujeres de la Biblia. El gran problema del hombre es el hambre, la primera acción mesiánica será ofrecer comida (pan), seguridad económica. A ese nivel nos situaba Gn 2-3; Eva sintió «hambre» de un pan especial (del fruto del conocimiento pleno); también a Jesús le llega el hambre, necesita saciar su deseo. Ésta es la tentación principal de nuestro tiempo: saciar para siempre a los hombres (como sabe en otro contexto Jn 4,15). Parece evidente que sólo es verdadero Mesías aquel que ofrece a los hombres el pan, en programa integral de transformación económica. En este contexto se sitúa el diablo de las tentaciones\* que dice a Jesús: «si eres Hijo de Dios, di que esas piedras se conviertan en pan» (Mt 4,4; Lc 4,3). Ser Hijo de Dios significa aquí imponerse sobre el mundo, convirtiéndolo todo en objeto de consumo, un tipo de comida. En ese sentido, el verdadero Mesías sería aquel que cumple los deseos de los hombres, dándoles de comer todo lo que necesitan. És-

te es el pan de la tentación, el pan diabólico, que no es para compartir y agradecer (como el pan de las multiplicaciones\* y de la eucaristía\*), sino para dominar a los demás. Éste es el pan que sacia y nos encierra dentro de nosotros mismos, el pan que nos haría dioses (¡hijos de Dios!), pero en la línea del diablo. La humanidad actual sabe producir, de forma que parece estar capacitada para realizar el deseo satánico: convertir la piedra en pan, saciar el hambre. En conjunto, la cultura de occidente, con su desarrollo científico y técnico, puede resolver el problema de la producción, consiguiendo cantidades ingentes de alimento. Pero lo ha hecho en clave de imposición de unos sobre otros y no de gratuidad. Éste es el pan del diablo, el dinero capitalista que destruye a quien lo tiene (le hace perder la gratuidad) y que deja en el hambre a los pobres. En ese sentido podríamos decir que el diablo de Mt 4,4 es diablo panadero o capitalista: produce panes suficientes, pero no sabe (no quiere) compartir ni dialogar, pues compartir es amar, dialogar es cultivar la libertad en plano de palabra. En contra de eso, Jesús viene a presentarse como Mesías de la *palabra*, es decir, de una producción que recibe su sentido (se hace mesiánica) allí donde se pone al servicio de la comunicación gratuita interhumana. Sólo donde pasamos del puro pan (que se puede hacer *mamóna*) a la palabra del diálogo gratuito, en libertad fraterna y entrega de la vida, puede hablarse de Jesús como Mesías, Hijo de Dios.

Cf. E. NODET y T. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI 1998; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000; D. ROURE, *Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26. Trasfondo bíblico, intertestamentario y rabínico*, AnBib 124, Istituto Biblico, Roma 1990.

## PAN 2. Eucaristía

( $\rightarrow$  *multiplicaciones, eucaristía, vino*). El pan compartido constituye un elemento central del mensaje y de la vida de Jesús, tal como aparece en el relato de las multiplicaciones, donde es el pan normal de la comida, ofrecido a todos los que vienen y consumido con ellos, sobre el campo abierto, sin diferencias religiosas o sociales de pureza.

(1) *Las palabras del pan que se hace cuerpo*. Sólo a partir del pan compartido de la vida de Jesús se entiende el pan de la eucaristía ritual de la última cena, cuyos relatos (que ahora leemos básicamente desde Mc 14,22-23) asumen y culminan toda la acción de Jesús en Galilea, recreando de forma personal y escatológica algunos elementos importantes de la tradición de su pueblo. (a) *Tomó pan (arton)*. No necesita un signo extraño: del origen de la historia de su pueblo (y de los pueblos de occidente) le ha llegado el pan, que ha estado siempre en el centro de sus gestos y mensaje (multiplicaciones\*, Padrenuestro\*, tentaciones\*...). Ha sido profeta del pan compartido. Con el pan en la mano le hallamos ahora, no necesita cordero pascual, ni panes ázimos\* de pascua, sino el pan normal de la vida diaria. (b) *Pronunció la bendición, lo partió y se lo dio*. Este signo (bendecir, partir y dar el pan) aparecía en la multiplicación de los panes (cf. Mc 6,41; 8,6), como signo universal humano. Jesús no ha tenido que inventarlo. (c) *Y dijo: ¡tomad!* No quiere imponerse sobre los comensales con el pan (como quería el Diablo de Mt 4 y Lc 4), sino que les invita a tomarlo, dirigiéndose a ellos como a personas capaces de entender y acoger su gesto. No empieza exigiéndoles un tipo de pureza, no les separa del mundo, ni les impone ninguna obligación, sino que quieren acoger con gozo y libertad el pan de su fraternidad (alianza) de Reino. (d) *Esto es mi cuerpo (sôma)*. La mujer\* de la unción había perfumado a Jesús sin decir nada, pero su gesto resultaba suficientemente claro, de manera que él pudo responder «ha ungido mi cuerpo para la sepultura». Pues bien, ahora es Jesús el que dice, ofreciendo el pan, no un perfume (¡que está de hecho incluido en su gesto!): esto es mi cuerpo. (e) *¿Dado por vosotros?* La tradición de Marcos y Mateo no añade estas palabras: el signo es claro; al decir *cuerpo* se está diciendo todo y quien no entienda no sabe escuchar y entender, descubrir y expresar los más hondos misterios de la vida. Cuerpo es la primera señal: señal de enamorada y madre que alimentan y dan vida, señal de padre, amigo, compañero... Jesús lo ha ofrecido, lo da en el pan compartido de la fiesta. No hace falta decir más. Por eso, los textos que como Pablo (1 Cor 11,24) añaden

por vosotros (*to hyper hymôn*) o como Lucas (Lc 22,19) *dado por vosotros (to hyper hymôn didomenon)* expresan algo que estaba incluido en el signo más amplio del cuerpo ofrecido y comido, compartido y gozado, en el borde de la muerte, como pan que funda la amistad y convivencia humana. Esa palabra (éste mi Cuerpo) y ese gesto (partir y compartir el pan) constituyen la esencia afectiva y social del mesianismo cristiano, que Jesús ha expresado y ratificado con su vida. El signo y presencia de Jesús es el pan de cada día (Padrenuestro), pan compartido entre todos los hombres, no el alimento de las purificaciones y los ázimos rituales (que comen separados los buenos judíos), sino el pan de cada día, al que alude el Padrenuestro: la comida que se ofrece a los pobres, se comparte con los pecadores y se abre de forma universal. Éste es el pan que puede concretarse y definirse como cuerpo, es decir, como vida expandida, sentida, compartida. Este cuerpo del pan de Jesús es identidad y comunión, individualidad y comunicación, la vida entera alimentada por el pan. En este contexto, *cuerpo* no es aquello que se opone al alma, exterioridad de la persona, sino persona y vida entera. Cuerpo es el mismo ser humano en cuanto comunicación y crecimiento. Al decir *tomad y comed*, Jesús viene a definirse en forma de *alimento*: no vive para aprovecharse de los otros y comerlos (haciendo que le sirvan), sino, al contrario, para ofrecer su vida (cuerpo) en forma de comida, a fin de que otros se alimenten y crezcan con ella.

(2) *Sermón del Pan de Vida (Jn 6,22-69)*. El sermón del pan de vida, que forma el núcleo eucarístico del evangelio de Juan, está vinculado de un modo muy significativo a la multiplicación\* de los panes y los peces (Jn 6,1-15), mostrando de esa forma la relación más íntima que existe entre el don del pan (la comida compartida) y el descubrimiento de Jesús como pan de vida, y a la manifestación pascual de Jesús andando sobre el lago, en medio de la noche, mientras sus discípulos se afanan contra el viento adverso (Jn 6,16-21). Éste es para Juan el verdadero lugar de la eucaristía, es decir, el descubrimiento de la relación que existe entre la vida y pascua de Jesús y el pan compartido (el misterio mesiánico del pan de Dios). Por eso, en contra de los

sinópticos, Juan evangelista no ha sentido la necesidad de introducir un relato de institución eucarística en el contexto de la última cena, entre un pequeño grupo de iniciados (sus discípulos finales), porque el tema eucarístico pertenece al diálogo y controversia de Jesús con diversos grupo judíos y cristianos de su tiempo que, sin duda, entienden de formas distintas el sentido del pan. Éstos son los cinco elementos esenciales del relato. (a) *Eucaristía y maná* (Jn 6,30-34). Parte de los oyentes le dicen: «Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: Les dio a comer pan del cielo». Jesús les responde. «No fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo». El tema de la eucaristía se sitúa en un ámbito de disputa con un tipo de judaísmo que, a juicio de Juan, está anclado en un pan que no ofrece comida de vida, pues sigue dejando morir a los humanos. Además, el verdadero autor de aquel maná, que es un primer pan del cielo, no fue Moisés, sino el Padre de Jesús, que ahora quiere ofrecer y ofrece el verdadero Pan del Cielo, que será el mismo Jesucristo. (b) *Pan vivo* (Jn 6,35). «Entonces le dijeron: Señor, danos siempre de ese pan. Jesús les dijo: Yo soy el pan vivo (= de vida). El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed». Jesús aparece como un Pan vivo (personal, humano) que sacia un hambre distinta, hambre de Dios y de reino, que atormenta a los hombres desde el mismo principio de los tiempos. En ese sentido se identifica con el árbol de la vida (Gn 2-3) y con el vino de las bodas definitivas de los hombres con Dios (cf. Jn 2,1-11). (c) *Carne viva* (Jn 6,41-51). «Los judíos murmuraban de él, porque había dicho: Yo soy el pan que ha bajado del cielo... Jesús les respondió: No murmuréis entre vosotros... Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le daré, es mi carne para vida del mundo». Ciertamente, los hombres y mujeres comen pan externo y se alimentan de alimentos materiales mientras están en el mundo, con las plantas y animales. Pero sólo les sacia una comida humana, el cuerpo y sangre (el amor, la vida) de otros seres personales. Sólo un hombre puede saciar a otro huma-

no, como sabe todo enamorado. La vida se vuelve así amor, cuerpo mesiánico centrado y culminado en Cristo. (d) *Carne* (Jn 6,52-57). «Discutían entre sí los judíos y decían: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne? Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del Hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros...». Toda la vida de Jesús y de los hombres se entiende así desde la metáfora de la carne (es decir, de la vida) compartida. Cuando Jesús dice «esto es mi Cuerpo», cuando pide a los suyos «que coman su carne y beban su sangre», no les ofrece ni pide algo inaudito: simplemente les revela su inmersión en el misterio de Dios, que es vida regalada y compartida: cada persona existe en la medida en que recibe y regala lo que tiene, en gesto de comida mutua. Cada uno vive de los otros y haciendo vivir a los otros. (e) *Disputa* (Jn 6,66-69). «Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él. Jesús dijo a los Doce: ¿También vosotros queréis marcharos? Respondió Simón Pedro: Señor ¿dónde iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios». Este discurso del pan, es decir, de la vida compartida, en corporalidad intensa, suscita una disputa eclesial, que aquí se halla centrada en Pedro y en los Doce. Muchos se van: no aceptan la forma que Jesús tiene de entender y proponer la unión entre él y sus discípulos, entre los hombres y mujeres entre sí. Pedro y los Doce se quedan, aunque no acaban de entender la novedad eucarística de Jesús. Ellos son para el discípulo\* amado, es decir, para el evangelio de Juan unos discípulos iniciales, que aún no han logrado entender la hondura eucarística de su misterio. Pero están en camino, forman parte de la Gran Iglesia.

Cf. R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BEB 43, Sígueme, Salamanca 1987; J. L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980; X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid 1967; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000; J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación*, BAC, Madrid 1983.



## PARÁBOLAS

(↗ *Jesús, palabra, arte, Reino*). Relatos breves, de carácter figurado, que sirven para entender la realidad desde una perspectiva imprevista, rompiendo de esa forma el orden usual del conocimiento ordinario y obligando a los oyentes o lectores a situarse de un modo distinto ante la realidad. Aparecen en formas distintas en casi todos los pueblos y culturas, donde se vinculan con los enigmas y los cuentos, los *ahikus*, los *koan* y las paradojas, los poemas breves y las adivinanzas, los apólogos y las alegorías. Tienen algo de juego y de enigma, de curiosidad y de eclosión imaginativa. Han sido especialmente cultivadas en el mundo bíblico, donde Salomón, el sabio por excelencia, aparece como autor de tres mil proverbios y de cien poemas (cf. 1 Re 4,32; cf. también Prov 1,1; 10,1). Otro gran autor de enigmas y proverbios fue el Eclesiastés, llamado también Qohelet (cf. Qoh 12,9), a quien se identifica también con Salomón (Qoh 1,1). De todas formas, las mejores parábolas y enigmas de la Biblia aparecen como obras de personas que están fuera de las estructuras del poder, de personas que rompen los esquemas establecidos de la sociedad y que de esa forma obligan a pensar las cosas de otra forma: así podemos citar a Natán (2 Sm 12,1-4), a la mujer sabia de Técoa (2 Sm 14,2-7) o a Jotán, autor del apólogo famoso sobre el rey de los árboles (cf. Jc 9,8-15). En tiempos del Nuevo Testamento había en el judaísmo buenos contadores de parábolas, como recuerda la tradición rabínica, pero ninguno tan sobresaliente como Jesús.

(1) *Jesús, contador de parábolas*. Ha sido quizá el mayor creador de parábolas de todos los tiempos, al menos en la historia de Occidente. Él no ha tenido la sabiduría oficial de los letrados, ni ha sido filósofo de corte o escuela. Pero ha contado parábolas, en medio de la plaza, y ha logrado iluminar con ellas la vida de los hombres y mujeres de su pueblo. Más aún, él mismo ha venido a presentarse como una parábola viva, expresión de la palabra de Dios que irrumpe en la historia de los hombres. De esa forma, cuando ha querido expresar su tarea y función ha contado parábolas. Con ellas se ha «dicho» a sí mismo, con ellas ha ido trazando y

mostrando su camino, en una historia fuerte de gestos y palabras mutuamente entrelazadas. Nadie, ni en la Biblia ni en la historia de Occidente, ha logrado decir y vivir algo semejante. Éstos son algunos de los temas de sus parábolas, que abarcan los diversos elementos de la vida de su tiempo. (a) *Parábolas de tierras, trabajos y campos*. Tratan del lago donde lanzan su red los pescadores (Lc 5) y del campo donde siembran los labriegos (Mc 4; Mt 13), de la semilla que crece por sí misma y del grano de mostaza (Mc 4) o del trigo y la cizaña mezcladas en el campo (Mt 13) y de la higuera estéril (Mc 11). (b) *Parábolas de trabajos*. Hay una mujer que amasa el pan con levadura (Mt 13) o que busca la moneda que ha perdido (Lc 15); hay también un comerciante experto en perlas finas (Mt 13), un agricultor rico que va contratando jornaleros a lo largo del día (Mt 20) y un viñador que arrienda renteros (Mc 12). (c) *Los personajes de las parábolas* no son en modo alguno ejemplares: así encontramos administradores injustos (Mt 18; Lc 16), reyes crueles (Mt 22) o esposos desconsiderados (Mt 25), lo mismo que levitas y sacerdotes que desatienden al herido del camino (Lc 4). (d) *Experiencias desconcertantes*. En el fondo de casi todas las parábolas hay un rasgo que desconcierta, una paradoja que rompe los esquemas usuales de la vida: el comerciante en telas finas lo vende todo (¿de qué vive?), el padre recibe en su casa y vuelve a dar sus bienes al hijo que los ha malgastado (Lc 15), el amo de la viña envía desarmado al hijo querido poniéndole en manos de los sangrientos viñadores (Mc 12), el sembrador malgasta su semilla en el camino y entre zarzas (Mt 4). Las parábolas parecen hablar de un mas allá, como en el caso del rico epulón (Lc 16) y del juicio del Hijo del Hombre (Mt 25), pero en realidad están hablando del más acá: de la forma de ayudar al pobre Lázaro que sufre a la puerta de la casa o al hambriento que vive a nuestro lado. A través de las parábolas ha ido trazando Jesús el sentido de su vida, haciendo que los hombres puedan entenderle y entenderse, superando el nivel de las seguridades oficiales de la ley y el templo.

(2) *Jesús, parábola personal*. El arte de Jesús se expresa en la belleza creadora de sus parábolas-palabras, que só-

lo tienen realidad en la medida en que se dicen y se acogen, abriendo un espacio de comunicación que no se puede objetivar como la estatua de un templo, o como las leyes de un sacrificio. Las parábolas expresan la experiencia suprema de la vida que nunca se puede fijar en un esquema general, por encima del tiempo, sino que se encarna en la vida misma, que se dice y escucha, que se acoge y transforma a los oyentes. La parábola es palabra de belleza y vida encarnada, es decir, histórica. Así fue en el caso de Jesús, contador de parábolas. Algunos le tomaron como ingenuo, poeta fracasado: contaba cuentos que carecen de entidad o peso, historias que se pierden, pues las lleva el viento. Pero sus palabras rompían el orden oficial del templo, la seguridad de los sacerdotes, la razón de los escribas, poniendo a todos los hombres y mujeres del pueblo ante la exigencia y el gozo de Dios. Así podemos entenderle como poeta mesiánico, portador de las palabras más hondas de la urgencia y presencia de Dios, que él presentaba en forma de parábolas, que no quieren expresar lo eterno en un plano de ideas (como intentaban los griegos), sino que sitúan a los hombres ante la revelación y despliegue del tiempo de Dios. El evangelio de Juan (Jn 1,1-4) confiesa con Gn 1 que Dios ha creado todo lo que existe sembrando su Palabra\*, para que los hombres puedan asumirla y dejarse transformar por ella. En ese mismo fondo ha interpretado Mc 4 el mensaje de Jesús como poeta-profeta de la palabra.

(3) *Parábola central: sembrador de la palabra.* Parecen haberle preguntado ¿quién eres, qué haces? Jesús responde presentando su parábola central, aquella en la que todo viene a desvelarse en su verdad como palabra: «Salió el sembrador a sembrar. Y sucedió que al sembrar cayó semilla en el camino, y vinieron los pájaros y la comieron. Otra parte de semilla cayó sobre un terreno pedregoso que no tenía tierra suficiente; y brotó pronto, porque la tierra era poco profunda; y cuando salió el sol quemó las plantas, que por no tener buenas raíces se secaron. Otra parte cayó entre espinas; y crecieron las espinas y ahogaron la semilla y no dio fruto. Otra parte cayó en tierra buena y dio fruto... El sembrador siembra la palabra» (Mc 4,3-4.14). Esta parábola es

muy precisa, ni una palabra de más, ni una de menos; ningún adorno o comentario moralizante... Austeramente describe Jesús lo que sucede a la semilla, empleando las experiencias normales de la agricultura de su tiempo, un ejemplo concreto del trabajo de los campos, de manera que todos los oyentes pueden entenderlo. Todo es normal, prosa concreta, sin atisbo de poesía erudita (que sería propia de una corte de reyes, de un palacio de nobles, de una escuela de sabios). Todo es normal, de tal forma que todos, especialmente los hombres y mujeres del campo, pueden entenderlo. Ésta es una «literatura para vivir», no para escribir, una metáfora que sólo se entiende allí donde se escucha y cumple teniendo en cuenta los matices del que habla, la actitud de los oyentes. De pronto todos se descubren inmersos en ella, como si estuvieran construyendo juntos la parábola, buscando su sentido. Si la escuchamos de esa forma descubriremos que ella es paradójica, de forma que desafía todas las convenciones sociales, poniendo en movimiento nuestra vida, pues ella habla de nosotros, de lo que somos y hacemos. Así aparece como extraña, siendo transparente, como una llamada a nuestra propia creatividad.

(4) *Sembrador generoso. Abundancia de la palabra.* La parábola es extraña, paradójica. Un buen sembrador suele sembrar sólo en buena tierra y no «desperdicia» grano ninguno entre las piedras y las zarzas. Éste, en cambio, parece empeñarse en sembrar sobre suelos que ni están preparados, ni pueden prepararse, pues no son apropiados para la semilla (camino, pedregal, zarzal). Es evidente que, en clave de lógica económica, está derrochando semilla. Pues bien, si miramos la escena desde otra perspectiva, descubrimos la razón más alta de este sembrador de Reino en toda tierra. No podemos definir de antemano lo que es buena y mala tierra, ni poner coto a la palabra, pues es ella la que viene a mostrarse creadora, transformando de esa forma el suelo de los hombres. La parábola evoca la fuerza y belleza, pero, sobre todo, la abundancia creadora de Dios, que dice su palabra por medio de Jesús y lo hace de un modo desbordante, expandiendo la buena semilla en todas las tierras del mundo. El científico, hombre de sistema, busca eficacia y

calcula, piensa de antemano y escoge la tierra más fértil y buena; sabe dónde están las espinas y piedras; por eso no malgasta la semilla. Pero Jesús, sembrador de parábolas del Reino, sabe que hay una lógica más alta, la del poeta creador, que introduce su semilla de palabra en toda tierra. Ésta es la lógica de la gratuidad y la abundancia, que se expresa en el gesto generoso del buen sembrador de palabra de Reino. La parábola es verdad dialogada, de manera que los mismos oyentes han de entrar en ella y entenderla (interpretarla) con su vida. En eso se distingue de una estatua, que está hecha, realidad objetiva, y de un discurso o libro de teoría, que dice por sí mismo lo que dice, de manera que el lector ha de acogerlo de un modo pasivo. En contra de eso, las parábolas no han sido terminadas por Jesús, ni pueden entenderse en actitud pasiva, sino que abren un espacio para que el oyente se introduzca de manera creadora en ellas. Jesús no ha contado las parábolas para divertir con ellas a los curiosos o desocupados de turno, como un bufón de corte a quien se le permite decir algo que a otros les está vedado. Él no teje sus poemas para distraer a los demás, sino para interpelarles y hacerles a ellos mismos creadores.

(5) *La función de las parábolas.* Jesús quiere que los mismos oyentes se conviertan en creadores de sus parábolas, que así aparecen como palabras que sorprenden, revelan, incitan. (a) *Las parábolas sorprenden.* Donde todo parecía normal introducen ellas un signo más alto de interrogación. ¿Se puede arrojar la semilla entre las zarzas? ¿Debe el padre recibir al hijo pródigo y volverle a dar la herencia después que la ha gastado, a detrimento del buen hijo que ha quedado en casa? ¿Es justo el patrono que paga al jornalero de una hora lo mismo que al de un día entero? ¿Puede el comerciante astuto quedarse sin dinero por comprar la perla hermosa, sin pensar en si tendrá después comida? (b) *Las parábolas revelan,* nos abren a la lógica de Dios que es gratuidad, don abundante de la vida, por encima del talión del mundo. Frente a la ciencia que demuestra las cosas por buen razonamiento, ellas superan y rompen el nivel del razonamiento normal, de las leyes ordinarias, diciendo su palabra desde una fuente de gratuidad originaria, creadora. Por

eso, ellas no dicen algo que ya había, sino que hacen que exista, haciendo a los hombres capaces de crearlo. (c) *Las parábolas incitan,* es decir, invitan a comprometerse, de forma que sólo se comprenden allí donde nosotros mismos nos volvemos por ellas creadores, como ha destacado de forma muy fuerte Mc 4,10-12 par. Generaciones de doctores han pasado ante estas y otras parábolas sin resolverlas, pues quieren saber sin comprometerse, de manera que acaban mirando y no ven, oyendo y no entienden (Mc 4,10-12). Por el contrario, aquellos que deciden entrar en su dinámica saben que ellas son verdaderas. No se puede entender la poesía de las parábolas desde una actitud de espectador indiferente y curioso. Por eso, todas las hermenéuticas teóricas (propias de intérpretes que quieren ser neutrales) resultan incapaces de penetrar en su sentido, pues Jesús, como poeta excelso, sólo cuenta su secreto al que se deja interpelar y enriquecer por su palabra, dialogando con él. Jesús nos sitúa ante el poder de la confianza fundante y de la gracia: no demuestra nada en nivel racionalista, pero abre (revela) un campo de realidad y una tarea para aquellos que quieren ver y participar en ella, viviendo como Dios, es decir, siendo portadores de Dios en el mismo despliegue de la vida. (d) *Las parábolas suscitan y esperan una palabra.* Ellas necesitan la *respuesta del lector*, como ha destacado la *reader response theory* (teoría de la respuesta del lector), según la cual sólo comprende la verdad de una poesía o palabra creadora aquel que la escucha y responde de manera personal. Por eso, más que literatura ya hecha, las parábolas son palabra directa de conversación y de vida que se siembra y comparte, en un camino de Evangelio.

(6) *Conclusión. Evangelio como parábola.* La autoridad del Evangelio es la Palabra, que se acoge en buena tierra y fructifica, como origen de comunicación, fuente de vida compartida. Jesús mismo aparece así como portador de la Palabra: iniciador de un diálogo universal donde el contenido de la conversación se identifica con el hecho de conversar, es decir, con el Diálogo de Amor o Palabra compartida en libertad y gracia. Así distinguimos las palabras. En ese contexto, a modo de conclusión, podemos evocar varios tipos de pala-

bra. (a) Hay una palabra mítica. Casi todos los pueblos han querido regir su convivencia desde un mito que impone su verdad original como destino: la fuente suprema de la vida reside en el poder más alto de los dioses. Por eso, los humanos deben acoger el mito como palabra ya contada y repetida, que se impone sobre todos los vivientes, impidiendo que ellos puedan desplegarse como libres. (b) Hay una palabra filosófica. Platón supone que sólo los sabios contemplan la palabra superior que les permite gobernar la República, elevándose así sobre los otros estamentos de la sociedad: custodios o guerreros y trabajadores, ocupados en las cosas materiales. Esa palabra divide, por tanto, a los humanos de un modo elitista: no permite que dialoguen, sino que impone su verdad antecedente, desde arriba. (c) Hay una palabra legal. Cierta judaísmo identifica la Palabra de Dios con una Ley codificada de forma social y sacral, que es gracia (don de Dios) y exigencia (los humanos deben cumplirla). Ella sitúa a cada uno en su lugar, dividiendo la sociedad de un modo sacral y social (sacerdotes y reyes, profetas y simples israelitas...), de forma que ella ha de ser interpretada por escribas o sabios que dedican su tiempo a conocerla. (d) Pero la palabra de Jesús es distinta. Ninguna de las palabras anteriores capacita a los hombres para vivir en libertad creadora y comunión personal. El Evangelio, en cambio, entiende la Palabra desde el Cristo, como principio universal de comunicación, por encima del sistema. Esa Palabra no es un mito eterno (religiones antiguas), ni objeto elitista de contemplación (sabios platónicos), ni Ley escrita o Tradición sagrada (judaísmo sinagoga), sino Diálogo universal y gratuito entre creyentes (que creen los unos en los otros). Jesús no ha creado una casta mejor de sacerdotes (mito), filósofos (platonismo) o letrados (judaísmo), ni ha fundado un sistema escolar o legal que ratifica el poder superior de unos especialistas sobre el conjunto. No necesita mediadores (escribas o filósofos), pues todos los que le escuchan pueden conocerle, conociendo su mensaje. Por eso, la autoridad cristiana se identifica con la Palabra dialogada (alianza interhumana, comunión personal), no con una jerarquía especial que la administra. Ella se expresa

en el Espíritu Santo, que es Amor mutuo, vida compartida en gratuidad entre todos los humanos, fuente y sentido de toda contemplación y de toda acción creadora.

Cf. CH. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2000; B. ESTRADA-BARBIER, *El Sembrador: perspectivas filológico-hermenéuticas de una parábola*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994; W. HARNISCH, *Las Parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989; J. JEREMÍAS, *Interpretación de las parábolas*, Verbo Divino, Estella 1985; E. KAHLEFELD, *Parábolas y ejemplos del evangelio*, Verbo Divino, Estella 1967; D. MAISONNEUVE, *Parábolas rabínicas*, Verbo Divino, Estella 1985; M. PÉREZ, *Parábolas rabínicas. El masal midrástico; o el masal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura*, San Fulgencio, Murcia 1988; J. W. SIDER, *Interpretar las parábolas*, San Pablo, Madrid 1997.

## PARÁCLITO

(↗ *Espíritu Santo, ruah, Juan*). El evangelio de Juan puede entenderse como una catequesis del Espíritu, como dice el mismo Jesús a Nicodemo, maestro de Israel: «En verdad te digo, si alguien no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 2,5). El Evangelio es experiencia de nacimiento: nos hace ver que somos hijos de Dios, con Jesús, en el Espíritu. La religión anterior ha pasado y con ella han pasado los montes sagrados y templos, los cultos antiguos. Llega en Jesús la novedad de una adoración gratuita, abierta a todos: «Créeme, mujer: viene la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Pero llega la hora y es esta en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en Verdad; éstos son los adoradores que Dios busca: Dios es Espíritu, y quienes le adoran deben adorarlo en Espíritu y Verdad» (Jn 4,21-24). Los hombres estaban divididos por sacralidades. Ahora han de unirse en el Espíritu y Verdad universal. Eso lo sabían los judíos helenistas (Filón y Sabiduría), pero no habían podido concretarlo. Muchos cristianos posteriores han seguido encerrados en una cultura o ciudad (nación) particular. En contra de eso, Jesús quiere que todos se vinculen por el Espíritu, que brota como río de su seno: «Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que debían recibir los que creyeran en él; pues todavía no había Espíritu, porque Jesús no había sido aún

glorificado» (Jn 7,39). Jesús resucitado es manantial del Espíritu, que mana en todos los humanos (como las aguas del paraíso: Gn 2,10-14; Ap 22,1-2). En ese contexto se sitúan los textos del Espíritu-Paráclito, como abogado, defensor de los fieles en la prueba (cf. Mc 13,11 par), intérprete y autoridad de Jesús en la Iglesia.

(1) *Rogaré al Padre y os dará otro Paráclito, que esté con vosotros para siempre* (Jn 14,16). Jesús mismo había sido el Paráclito, defensor de sus discípulos. Pero ahora que se va y les deja en un plano físico, pide al Padre otro Paráclito que sea presencia interior y compañía (no os dejaré huérfanos: 14,18). Los del mundo viven en plano de carne, lucha mutua, mentira; los cristianos reciben el Espíritu de Dios por Cristo.

(2) *El Paráclito... os enseñará* todas las cosas y os recordará todo lo que os dije, como Maestro interior divino (Jn 14,26). La Iglesia ha corrido a veces el riesgo de entender la verdad como algo impuesto por fuera, resuelto y enseñado desde arriba. Pero Jesús promete a los suyos un magisterio interior: los cristianos sólo admiten la autoridad del Espíritu-Paráclito, que interpreta y actualiza a Cristo.

(3) *Cuando venga el Paráclito... dará testimonio de mí, y vosotros también daréis testimonio, porque habéis estado conmigo desde el principio* (15,26-27). Jesús no ha prometido según Juan un magisterio externo para dogmas y enseñanzas. Tampoco ha dejado una estructura de poder. Su verdad se expresa en la enseñanza interior del Espíritu, que actúa a través del testimonio de los fieles. Cuando están en riesgo las instituciones, queda y crece ese testimonio.

(4) *Conviene que yo me vaya, porque si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré* (16,7). Una presencia material de Jesús estorbaría, pues él quedaría fuera de la vida de sus fieles. Muchos parecen añorarle así, actuando a través de milagros, apariciones, seguridades exteriores. Pues bien, es necesario que Jesús se vaya, que cumpla su tarea, para que sus fieles asuman la verdad en el Espíritu, que es presencia y experiencia interior de Jesús. Por encima de todas las restantes instancias eclesiales, Jesús apela a la Confianza del Espíritu, Paráclito (Abogado y Consolador) de

los fieles. Es Consolador, pues lo buscamos allí donde nuestras tradiciones patriarcales, de seguridad externa, van envejeciendo. Es Abogado, porque necesitamos defensa en este mundo convulso, en crisis de violencia y muerte. Es el Don pascual de Jesús, que se aparece y habla, dándoles poder de perdonar (= vincular en amor) a todos los humanos: «Dicho esto, alentó sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). Éste es el momento clave de la nueva creación, reverso y cumplimiento de Gn 2,7: el Espíritu de Dios se identifica con el Aliento que Jesús da a los hombres, en el momento cumbre de la pascua, cuando sopla y ofrece su Espíritu a sus discípulos, para que así vivan en gesto de gracia y perdón a todo el mundo.

Cf. H. HEITMANN y H. MÜHLEN (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; F. PORSCH, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes, en el Evangelio de Juan*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1992.

## PARAÍSO ORIGINAL

(↗ *creación, gracia*). La Biblia comienza diciendo que Dios ha querido «colocar» a los hombres en un paraíso, para que puedan vivir en gratuidad gozosa. Toda la historia posterior es un relato de la pérdida del paraíso y de su descubrimiento final. El paraíso escatológico, vinculado a los diversos tipos de mesianismo\*, ha sido interpretado por el Nuevo Testamento como resurrección: para los cristianos el verdadero paraíso es Jesús resucitado, la vida que vence a la muerte, la culminación de la esperanza. Aquí hablamos del paraíso del Génesis.

(1) *Dios plantador*. Así dice el texto: «Y plantó Yahvé Elohim un paraíso para el Adam [hombre de barro de la estepa] allá en Oriente», en la tierra donde nace el sol y la existencia empieza (Gn 2,8-14). Según el relato de Gn 1, daba la impresión de que el mundo valía en sí mismo, aunque luego culminaba en los hombres. Ahora (Gn 2) lo primero que importa es el hombre, al que Dios-alfarero ha modelado del barro con su mano, dándole su aliento (Gn 2,7). Pues bien, ese hombre necesita un espacio para desplegar su propio ser y realizarse. Por

eso, el mismo Dios que antes actuaba como alfarero del hombre viene a presentarse como creador-jardinero que le prepara cuidadosamente un lugar para que viva. No se dice cómo lo ha plantado, no tiene que decirse, aunque podemos suponer que lo ha hecho humedeciendo y regando la tierra con la lluvia y el agua de los ríos, para que así el polvo de la tierra se volviera barro o humus cultivable, para que la estepa pueda ser jardín florido. El Dios alfarero se vuelve *hortelano* o jardinero. Ciertamente, el hombre ha brotado de la tierra seca de la estepa (*adamah*), pero Dios ha hecho llover, le ha dado su aliento y le ha introducido en el jardín. En su entraña misteriosa, el hombre ya no es morador de desierto o montaña, ni salvaje del bosque o nómada del campo, ser perdido en los hielos o calores de la dura tierra, sino un cultivador de huerto, un viviente de cultura que cuida la tierra y goza de ella, un ser de ecología. Frente a la estepa anterior (sin plantas ni agua) emerge un espacio donde la vida se expande en abundancia y crecen los árboles inmensos. Éste es el huerto de los cuatro ríos que definen los cuatro puntos cardinales, huerto de abundancia y belleza infinita, de oro y de piedras preciosas (cf. 2,10-14).

(2) *Paraíso para el hombre*. Todo lo que el hombre puede desear lo posee este huerto que Dios planta y le ofrece para que lo cultive, como un *parque ecológico* extendido por el horizonte, sobre el arco de la tierra, a lo largo del creciente o media luna fértil que se abre desde los ríos de Mesopotamia (Tigris y Éufrates) hasta el Nilo de Egipto, pasando por la franja verde de Siria, Fenicia y Palestina. Fuera del huerto sigue quedando la estepa, pero el hombre se encuentra resguardado, dentro de esta matriz o paraíso de ternura y cercanía de vida abundosa. El hombre no es alguien perdido en el mundo, arrojado en la tierra, sino un ser de parque o jardín: un viviente cultivado que labora la tierra y goza de ella, en compañía de otros vivientes (animales), como irá diciendo el texto. Para descanso y gozo ha creado Dios al ser humano, para ponerle en el *gan*-jardín donde puede vivir y realizarse como humano. Frente a la dureza de la estepa anterior, sin plantas y sin agua (Gn 2,4-6), emerge la delicia de un lugar fecundo donde la vida se

expande en abundancia. No sabemos si llueve, aunque puede suponerse que sí, por los árboles que crecen, por los ríos que lo cruzan, por su inmensa riqueza de oro y piedras preciosas. Todo lo que el hombre puede desear es el jardín: un parque ecológico extendido sin límite sobre el espacio de la tierra... Fuera, muy lejos, sigue quedando la estepa.

(3) *Plantas*. Dios hizo brotar en el *gan* de Edén todos los árboles. Antes no había hierba ni arbustos. Ahora crecen por doquier árboles de abundancia y de belleza. El texto dice expresamente que son *nehmad*, deseables a la vista. Adam, el ser humano, se define antes que nada por sus ojos: quiere ver y gozarse en lo que mira. Estos árboles del jardín sacian su ansia de felicidad y ternura: son objeto del deseo profundo de quien mira. Al mismo tiempo, ellos son *buenos* para comer. En Gn 1,10.12.18 se decía que Dios mismo miraba hacia las cosas, viendo que eran buenas. Ahora son los hombres los que miran y descubren que los árboles resultan deseables-buenos, saciando así la urgencia de belleza y alimento que ellos tienen. Éste es el jardín de la vida gratuita, que se expresa ante todo por la vitalidad constante de las plantas y los árboles. «Dios Hizo brotar en el Edén todos los árboles»... ¿Cómo? El texto no lo dice, pero están allí. Basta que miremos las tierras cultivadas, los huertos feraces que se extienden desde Caldea hasta Egipto. Estamos ante el primer milagro: que este mundo duro pueda convertirse en jardín de felicidad para los hombres, lugar donde crecen árboles y plantas (vegetales) de abundancia y belleza, deseables a la vista (*nehmad*) y apetecibles para la comida (*tob*). Los árboles son lo más propio del jardín: ellos sacian el ansia de felicidad y ternura, de gozo y belleza, siendo, al mismo tiempo, *buenos* para comer.

(4) *Ríos*. Del jardín nacen cuatro ríos grandes que riegan toda la tierra (Gn 2,10-14), de una forma física (evocan las corrientes de agua que conocen los lectores del texto) y simbólica (son los ríos primigenios, condensación y origen de todas las aguas\* buenas, dulces, fecundantes, de la tierra). El mito antiguo había colocado el jardín de Dios en el origen de las aguas (de los dos o cuatro grandes «torrentes» de la tierra). El símbolo bíblico coloca al ser humano

en ese origen. Quizá pudiéramos decir que en algún sentido el mismo Dios viene a mostrarse como fuente de aguas: sobre la tierra desierta del gran yermo ha suscitado Dios las corrientes de la vida, ofreciendo al ser humano su deleite (Edén). En la raíz y origen de las aguas, allí donde la vida se hace fuente de abundancia, habita el hombre.

(5) *Riqueza, belleza.* El paraíso es campo de riqueza, que se expresa sobre todo en las tierras de *Havilá*, que está hacia Arabia (Gn 2,11-12). De allí proceden los tesoros más apreciados: el oro bueno, signo de riqueza; el bedelio, que es un tipo de resina olorosa y curativa, como el ámbar; y también el ónix o piedra preciosa llamada *shoham*, porque adorna y es bella, ofreciendo a los hombres color y dureza (cf. Mt 2,11: oro, incienso y mirra). El Edén viene a expresarse así como espacio de abundancia: lugar donde los hombres tienen todo aquello que desean, en gozo desbordante: la riqueza, el perfume, la belleza. Éste es evidentemente un jardín ecológico, propio de contemplativos y vegetarianos: de seres que han nacido para disfrutar, saciando sus deseos de conocimiento (belleza de los árboles), comida (frutos) y riqueza (oro, piedras preciosas), pues el oro y las piedras pertenecen al plano del adorno, del arte gozoso, más que al comercio centrado en la lucha económica. Es un jardín simbólico, que expresa la condición imaginaria del hombre perfecto y que puede entenderse como símbolo escatológico. Éste es un huerto de riqueza, lugar de oro y piedras preciosas, campo de abundancia, casa donde los hombres tienen todo aquello que desean (comida, perfumes, belleza...). No hay aquí lugar para la muerte: no se matan animales, tampoco han de matarse o morir hombres. Aquí se supone que la vida permanece para siempre.

(6) *La vida y el conocimiento.* Hay en el jardín dos árboles distintos que condensan el misterio del hombre (cf. Gn 2,9). En la línea de lo codiciable (*nehmad*) está el árbol del conocimiento del bien/mal; en la línea de lo comestible, el de la vida. Ellos se alzan en el centro de este huerto humano, como signo de lo apetecible, de aquello que sostiene la existencia, abriendo al hombre hacia un nivel de trascendencia, en clave ecológica de gozo (árbol de vida) y de jus-

ticia o solidaridad moral (árbol del bien y el mal). La relación entre justicia y vida, desde el fondo común del don de Dios, constituye un elemento clave de la existencia humana, hasta la actualidad. Así descubrimos que el huerto de Edén se ha convertido en lugar donde los hombres deben decidirse; la riqueza del mundo es para ellos un principio de responsabilidad. De la estepa (polvo) nacimos y al polvo volveremos (cf. Gn 3,19), pero en el centro queda este huerto, paraíso ecológico de vida y amor que Dios quiso (quiere) ofrecernos, en la fuente de los bosques y las aguas primordiales. A partir de estos árboles se definirá el sentido del hombre. Así los vemos allí, en el centro del jardín, abriendo la vida a todo lo deseable y comestible: dirigiendo al ser humano hacia un nivel de trascendencia, en línea de gozo y de plenitud.

(7) *Una experiencia educativa.* El Dios del paraíso es ante todo un creador/educador. No ha querido (podido) suscitar un hombre ya acabado y realizado desde fuera, sino que le ha hecho capaz de hacerse (= educarse) a sí mismo, a través de una palabra afirmativa (¡puedes comer!) y negativa (¡no comas! cf. Gn 2,17). La prohibición viene a mostrarse como espacio de más alta afirmación, pues un hombre que sólo fuera afirmación se negaría a sí mismo, negando su identidad como ser creado. El hombre se educa a sí mismo desde el bien y el mal, que él no puede dominar y definir a su capricho, haciéndose así dueño exclusivo de todo lo que existe. Sólo en apertura a Dios (dentro de eso que llamamos diálogo de gracia) el hombre puede ir acogiendo lo que es bueno, recibiendo el regalo de una vida que le sobrepasa y superando el riesgo de una muerte que deriva de lo malo. Sobre ese doble espacio de bien/mal, muerte/vida, el hombre sólo puede realizarse plenamente si se abre a lo divino, si recibe el propio ser de un modo agradecido y de esa forma, en gratuidad, empieza a realizarlo. Desde su misma ausencia (no es dueño del bien/mal y de la vida) el hombre puede cultivar y cultiva una presencia superior, haciéndose en verdad humano, en relación de diálogo con algo que resulta más que humano (el don de gracia, lo divino). Las prohibiciones de Gn 2 no son capricho, tentación arbitraria de un Dios que tantea

a los humanos para ver cómo responden. Quizá pudiéramos decir que ellas son prueba esencial de la persona, pues el hombre debe recibir su vida como gracia o se destruye. Por eso, la insistencia máxima del texto no está puesta en el pecado en cuanto crisis moral, sino como principio de destrucción: al cerrarse en sí (queriendo hacerse dueño del bien/mal) el hombre niega su vida, el don de Dios, y cae en manos de la muerte. Esto significa que el hombre se despliega en dos niveles. Por un lado es ser del mundo, hermano de los animales, en círculo de muerte. Por otro es ser abierto al diálogo con Dios, en don de gracia. De esa forma supera el nivel de la muerte.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen I-III*, Schöningh, Paderborn 1977; E. ELORDUY, *El pecado original*, Madrid 1977; J. ERRANDONEA, *Edén y paraíso. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación*, Marova, Madrid 1966; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología de Gn 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969; E. J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, SSN 25, Assen 1989.

## PARUSÍA

(↗ *apocalíptica, Hijo del Hombre, guerra final, Pablo, Tesalonicenses*). Significa «venida» o «manifestación» y así se emplea en sentido normal, refiriéndose a la venida de diversas personas, como Esteban (cf. 1 Cor 16,17) o Tito (2 Cor 7,6.7) o el mismo Pablo (Flp 2,12). Suele aplicarse en un sentido político y religioso especial, aludiendo a la llegada vencedora del emperador o a la manifestación de un Dios. En el Nuevo Testamento se aplica básicamente a la revelación gloriosa de Jesús, que ha de venir, como Hijo del Hombre, de una forma repentina o inesperada (Mt 24,27.37.39; Sant 5,8; cf. 1 Jn 2,28). Pues bien, los textos básicos de la parusía o manifestación final de Cristo, con la llegada de los últimos tiempos, se encuentran en la tradición de Pablo.

(1) *Parusía inminente. Primero resucitarán los muertos (1 Tes)*. Pablo no ha desarrollado ningún libro o texto apocalíptico expresamente destinado a fijar el despliegue del fin de los tiempos, pues el orden general de ese despliegue

había sido ya fijado por el judaísmo apocalíptico, en cuyo fondo se sitúa su mensaje, como recuerda a los tesalonicenses: «Os habéis convertido a Dios, dejando los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero y para esperar a su Hijo, que vendrá de los cielos, al que (Dios) ha resucitado de entre los muertos, a Jesús, que nos ha de liberar de la ira venidera» (1 Tes 1,9-10). Los prosélitos judíos tenían que abandonar a los ídolos y servir a Dios. Pero Pablo añade que los cristianos esperan a Jesús, que vendrá de los cielos... Esta esperanza apocalíptica, modelada sobre un esquema judío (vendrá el Hijo de Hombre...), ha recibido densidad o identidad pascual: el que vendrá es el mismo Jesús resucitado y su tarea consiste en liberarnos de la ira venidera o de la destrucción que brota del pecado. En ese contexto se entiende su afirmación básica sobre el fin de los tiempos: «No quiero que ignoréis, hermanos, lo referente a los que han muerto, para que nos os entristezcáis, como los otros, los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y ha resucitado, de esa forma, Dios tomará también consigo a los que han muerto en Jesús. Pues esto os decimos, como palabra del Señor: que nosotros, los vivientes, los que permanezcamos hasta la venida del Señor no llevaremos ventaja a los que han muerto. Porque cuando suene la orden, a la voz del arcángel y a la trompeta de Dios, el mismo Señor descenderá del cielo y los muertos en Cristo resucitarán primero; después, nosotros, los vivientes, los que permanezcamos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en el aire, y de esa manera estaremos siempre con el Señor. Por lo tanto, consolaos unos a los otros con estas palabras» (1 Tes 4,13-18). Pablo había anunciado ya la cercanía del final (la venida del Señor) y los fieles de Tesalónica pensaron que no morirían, pues parecía que el tiempo se acortaba y quedaban ya sólo unos instantes hasta la parusía del Cristo. Pero algunos cristianos de la comunidad habían muerto y surgió la pregunta: ¿Qué pasa con ellos cuando llegue Cristo? Ésta es la pregunta a la que Pablo quiere responder ahora. Él se sigue incluyendo todavía en la última generación, en la de aquellos que no morirán, pues vendrá a llevarles en persona el mismo



Señor, Hijo de Hombre (cf. Mc 9,1 par). Pero algunos han muerto antes de la llegada de Jesús y hay que saber lo que pasará con ellos. Desde esa base, teniendo en cuenta a los difuntos anteriores, Pablo distingue dos tiempos en la parusía de Jesús. (a) *Primer tiempo*: descenso al lugar de los muertos. El Señor bajará de la altura del cielo, para introducirse en el espacio de aquellos que han muerto y así resucitarles. Parece indudable que este descenso ha de entenderse desde la experiencia de la muerte mesiánica de Jesús, pero Pablo no lo ha explicitado. De todas maneras, entre la pascua de Jesús y su venida final, los hombres siguen estando bajo el riesgo de la destrucción; siguen muriendo los creyentes. Lógicamente, cuando Jesús venga deberá resucitar primero a los que han muerto. (b) *Segundo tiempo*: elevación de los vivos. Dentro de un contexto de apocalíptica judía, Pablo cree que los miembros de la última generación (entre ellos él mismo) no tendrán que morir, sino que serán arrebatados a las «nubes» de la gloria, en el aire celeste, para así recibir el triunfo del Señor. Normalmente, la última generación suele aparecer marcada por las grandes crisis y dolores del fin de los tiempos. En contra de eso, Pablo la presenta como generación gozosa de hombres y mujeres que no mueren, sino que pasan directamente (se elevan) de esta forma de vida terrena a la vida de la gloria. Los diversos motivos del texto (voz del arcángel y trompeta de Dios, descenso del Señor al lugar de los muertos y ascenso de los vivos en las nubes...) pertenecen a la simbología apocalíptica y sólo se pueden contar simbólicamente, superando así el plano de la pura razón existencial o discursiva. La gramática (y semiótica) judía (de tipo apocalíptico) pertenece a la entraña de la predicación cristiana.

(2) *El orden apocalíptico (1 Cor)*. Tanto la tradición judía como la cristiana tienden a ser apofáticas: saben que es necesario el silencio paradójico ante la manifestación final de Dios. Pero ese silencio se puede romper y se rompe en un momento, como hace el mismo Pablo: «Porque así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. Pero cada uno en su orden: la primicia, Cristo; luego los que son de Cristo, en su parusía;

después el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando ya haya destruido todo principado, y todo poderío y potestad... Cuando lo someta todo (al Padre), entonces también el Hijo se someterá al que le ha sometido todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,22-24.28). Pablo sabe ya que todos los hijos de Adán (es decir, los hombres) tienen que morir, rectificando quizá la idea de 1 Tes 4,13-18, donde afirmaba que los miembros de la última generación no morirían. La muerte no proviene del influjo de poderes satánicos (invasión de los vigilantes: *1 Hen* y *Jub*), sino de la misma realidad y pecado (= condición) de Adán, que Cristo ha tomado como propia, para así vencerla. Desde esa perspectiva añade que todos resucitarán: alcanzarán la auténtica existencia, como don de gracia, en unidad con Dios (1 Cor 15,20-21), según un orden o *tagma* que define el proceso apocalíptico cristiano: (a) *Primero Cristo*, como primicia. Los judíos saben que las primicias (primogénitos, primeros frutos) han de ser dedicados a Dios, pues santifican y consagran el resto de la cosecha o familia. La resurrección de Cristo, realizada ya, es punto de partida y comienzo (fundamento) de la resurrección de todos. (b) *Después los que son de Cristo*, en su parusía. Éstos son los que forman parte de su comunidad o cuerpo mesiánico. De alguna forma (como dirán Ef y Col), los que son de Cristo se encuentran integrados ya en su pascua, aunque sólo resucitarán plenamente en su parusía. (c) *Después será el telos* o culminación, entendida como victoria apocalíptica, con la destrucción de los poderes perversos (Principados, Poderíos y Potestades) y la plenitud teológica o reintegración total, por la que el mismo Cristo, como Hijo, vuelve al Padre. Éstos son los elementos fundamentales del despliegue apocalíptico cristiano, donde pueden destacarse dos tensiones paradójicas: una entre el «ya» de la pascua de Jesús (ha resucitado) y el «todavía no» de los suyos (resucitarán); otra entre la destrucción de los poderes adversarios (Principados, Poderíos...) y la inserción o comunión de todo en Cristo. La obra de Jesús se inscribe así dentro de la gran batalla apocalíptica entre el enviado o salvador de Dios y los principios cósmico-satánicos del mal. Todos

los intentos que la teología existencial ha hecho por diluir el carácter apocalíptico de estos símbolos han resultado fallidos: Pablo introduce la obra de Cristo y su culminación en un esquema apocalíptico y desde ahí escribe. Ciertamente, hoy podemos reinterpretar algunos de sus símbolos en categorías más existenciales (como ha hecho desde antiguo la gnosis), pero no los diluimos, pues de lo contrario perdemos su más hondo mensaje.

(3) *Parusía de Cristo: ¿quién detiene al Inicuo? (2 Tes)*. Pablo había sido muy sobrio al evocar los elementos apocalípticos, pero es normal que algunos de sus sucesores hayan destacado el aspecto simbólico del gran *drama* apocalíptico, presentando así de forma imaginativa la batalla final entre Cristo y los poderes de la perdición. El ejemplo más significativo es 2 Tes, carta escrita por un discípulo de Pablo que asume los datos básicos de 1 Tes y quiere recrearlos (y de algún modo invertirlos) desde la más honda certeza de la *parusía* de Nuestro Señor Jesucristo. 1 Tes suponía la venida inminente de Jesús y planteaba el problema de los que ya han muerto: ¿Qué pasará con ellos? ¿Cómo se integrarán con los vivos de la última generación? Por el contrario, 2 Tes ha ensanchado el tiempo, suponiendo que Jesús tarda en venir y por eso invita a los creyentes a la espera, para que se mantengan fieles, sin turbarse ante anuncios engañosos de la vuelta inminente de Jesús. Por eso ofrece un nuevo «orden» final: «Con respecto a la *parusía* de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con Él... No sucederá sin que venga primero la apostasía y se manifieste el Hombre de iniquidad, el Hijo de perdición, el que se opone y se alza contra todo lo que es Dios o es adorado, de manera que se sentará en el templo de Dios haciéndose pasar por Dios. Ahora sabéis Quién lo detiene, a fin de que a su debido tiempo sea revelado. Porque ya está obrando el misterio de la iniquidad, pero debe ser quitado del medio Aquel que ahora lo detiene. Y entonces será manifestado el Inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el soplo (= espíritu) de su boca y destruirá con la epifanía (= resplandor) de su *parusía*. Y la *parusía* del Inicuo es por operación de Satanás, con todo poder, señales y prodigios falsos...» (2 Tes

2,1.3-4.6-9). Este pasaje supone que estamos en un *tiempo* amenazado, definido por la inminencia del Inicuo y el retraso de la ira. Vivimos ya bajo el imperio de la Iniquidad (*anomia*). Lógicamente, la historia debería terminar, destruida por el poder de Satanás. Pero hay alguien que le detiene, un *katejon*, un poder disuasorio, que impide por ahora el despliegue total de lo perverso: ¿Quién es ese *katejon*? ¿La misericordia de Dios, la estructura militar del Imperio romano, la predicación cristiana...? No sabemos. Aquí se produce según 2 Tes el gran milagro, que no consiste en la existencia e influjo del mal (del Perverso), sino en el hecho de que tarde en llegar y en expresar su poder de destrucción. Más que el retraso de la venida de Jesús, nuestro autor destaca el retraso de la *parusía* del perverso (quizá en la línea de Ap 7). Eso significa que podemos seguir viviendo y viviremos por un tiempo, porque Dios impide que el mal se manifieste en toda fuerza. Éstos son los elementos fundamentales de este tiempo de espera: (a) *Apostasía general y parusía del Hombre de la iniquidad (= el Inicuo)*, el Adversario de Dios, que actuará con el poder de Satanás, realizando prodigios, señales y milagros falsos... Esta revelación plena del mal, entendida como paroxismo de violencia y lucha contra Dios, está narrada con signos de la tradición judía (de Dn 11,36; Ez 28,2), recreados desde un fondo cristiano. Frente a Jesús, revelación de Dios, se eleva aquí el Contrario (revelación de Satanás). Nos hallamos ante la batalla final, ante el gran exorcismo aún pendiente. La venida de Jesús ha suscitado, como por contraste, la venida y despliegue del poder satánico, que aquí aparece humanizado, pues el contrario de Jesús (Hombre perfecto, Hijo del Humano) ya no es el Diablo, sino el Hombre perverso (Hijo de la perdición), que aparece como causante de la destrucción final de la historia. Han cambiado evidentemente los signos, pero el esquema es claramente apocalíptico. (b) *Mesianismo satánico, pecado pleno*. Quizá el rasgo más notable del texto está en el hecho de que el Perverso se sentará en el Trono del Templo, haciéndose pasar por Dios. Éste es un tema que proviene de la tradición del libro de Daniel (Antíoco quiere colocar su imagen/altar en el santuario de

Yahvé) y de la historia más reciente de Calígula (el 40-41 d.C.), que quiso elevar su estatua imperial (de Dios del mundo) en el templo de Jerusalén. Este Hombre perverso recibe su fuerza del mismo anti-Dios, pues se dice que actuará «por operación de Satanás». Así aparece como un anti-Cristo: es la violencia del poder absolutizado, el mesías invertido que sólo puede expresarse y se expresa en su total perversión allí donde ha empezado a revelarse el Cristo. Estos temas han recibido un tratamiento más extenso en Ap 13, pero el esquema de fondo es el mismo. Estamos ante el gran pecado, ésta es la maldad más grande de la historia humana. Más allá de ese pecado y maldad sólo existe la muerte. Sobre (en contra de) ese pecado se eleva, de forma salvadora, la parusía del Mesías Jesucristo, que en nombre de Dios destruirá todo el mal del mundo. (c) *Lucha final. Parusía y Victoria de Nuestro Señor Jesucristo...* La venida de Jesús no se narra por sí misma, como suponían 1 Tes y 1 Cor 15, sino que aparece más bien como reacción frente al poder perverso, conforme a un esquema que también encontraremos en el Ap. Cuando parezca que el Contrario se eleva para siempre victorioso, cuando engañe a casi todos los humanos con prodigios falsos, aparecerá el Cristo y le destruirá con *el espíritu de su boca* (con su misma palabra: cf. Ap 19,15; 4 Esd 13,10) y le aniquilará con la epifanía de su parusía, es decir, con la fuerza y gloria de su presencia. Esta lucha final de Cristo contra el Perverso constituye el motivo central de la apocalíptica cristiana. Los hombres vivimos en medio de un gran drama: estamos oprimidos bajo el poder de lo perverso, hay sufrimiento sobre el mundo, la comunidad cristiana sufre amenazada por males exteriores e interiores. Pues bien, el mismo paroxismo del mal, que parece llevarnos a la angustia de la destrucción completa, nos permite abrir los ojos y mirar (descubrir en esperanza) la salvación definitiva. Esos elementos (despliegue del mal, triunfo del Cristo) forman la trama central del *mito apocalíptico cristiano*, que va contrándose en la parusía y lucha de dos figuras centrales: Jesús, el Cristo vencedor, y el Anticristo. De esa manera se personalizan y humanizan, de forma histórica, los signos apocalípticos judíos. Lo pu-

ramente satánico queda en el fondo. La lucha final se ha de dar entre el Cristo resucitado (que es el mismo Jesús de la historia) y los poderes malvados del mundo que se oponen a su manifestación definitiva; en medio de ellos queda la figura misteriosa del *katejon*, de aquel que impide, por ahora, la manifestación perversa del Perverso a quien el Cristo, Mesías de la palabra, destruirá con el aliento (espíritu y mensaje) que proviene de su boca.

Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Gotinga 1962; P. E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'éschatologie*, Desclée de Brouwer, París 1967; J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1971; A. STROBEL, *Kerygma und Apokalyptik. Eine religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage*, Vandenhoeck, Gotinga 1967; H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Mohn, Gütersloh 1959; R. TÜHSING, «Erhöhungsvorstellung und Parusierwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie», *BZ* 11 (1967) 95-108 y 205-222; 12 (1968) 54-80 y 223-240; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982.

## PASCUA 1. Biblia israelita

(> *fiestas, sacrificio, alianza, resurrección*). La Biblia cristiana ha de entenderse desde una perspectiva «pascual». Esto significa que está centrada en el «paso» de Jesús de Nazaret, que la Iglesia ha interpretado desde el trasfondo de la Pascua judía, es decir, de la liberación de los hebreos de Egipto, según el testimonio del libro del Éxodo\*, reasumido y reinterpretado en el conjunto de la Biblia y, de un modo especial, por el libro de la Sabiduría\*. En ese sentido, los cristianos entienden su vida como una experiencia de muerte y resurrección, de manera que ellos se integran en el misterio de un Dios que se manifiesta a través de la pascua de Jesús. Así podemos afirmar que el hombre forma parte del «paso» o despliegue de Dios, es decir, del camino de la vida.

(1) *Origen. Fiesta de pastores y agricultores*. La fiesta israelita de la pascua, en cuyo entorno sitúan los cristianos la muerte y resurrección de Jesús, recoge y vincula la celebración de los antiguos pastores, que mataban los primeros corderos en la primavera, y la celebración de los agricultores, que comían el

pan ázimo, hecho con la harina de las primeras espigas de la cosecha, sin mezclarlo con la levadura de la cosecha precedente. De esa forma se juntan los ritos que Caín (agricultor) y Abel (pastor) mantenían separados, de manera que podemos hablar de una fiesta de concordia de agricultores y ganaderos. Los israelitas posteriores situaron en su centro el recuerdo del Éxodo de Egipto, con la muerte de los primogénitos egipcios. Así quedan sus elementos principales: (a) *Sacrificio de corderos* (Ex 12,2-14; Dt 16,1-2). La pascua ha recogido e incluye un posible rito de paso, celebrado anualmente por los pastores trashumantes hacia el fin de la primavera, cuando dejaban los pastos de invierno, en la zona más familiar de la estepa, para venir con su rebaño de ovejas y/o cabras hacia las tierras cultivadas de Palestina, donde los agricultores les permitían pastar sobre campos de cereales segados (para que así los abonaran). Se trataba posiblemente de un rito apotropaico, que servía para ahuyentar malos espíritus con la sangre de los nuevos corderos o cabritos, que ellos comían después de haberlos ofrecido a Dios. De esa forma celebraban el comienzo de su verano, con el sacrificio de sus animales sagrados. (b) *Comida de los ázimos* (Ex 23,15; Lv 23,6; Dt 16,8). La pascua de los corderos se había vinculado desde antiguo al rito de los agricultores que comenzaban su año nuevo, cociendo pan sin levadura, con harina de trigo recién segado. Así iniciaban un tiempo distinto, de agradecimiento y comida, y se insertaban en los ritmos sagrados (anuales) de la tierra. Comer el nuevo pan ha sido hasta hace poco (y en ciertos lugares sigue siendo) un gesto clave de muerte y nacimiento para los agricultores.

(2) *Unión de ázimos y corderos. Los liberados de Egipto.* La unión de las dos fiestas (de ázimos y corderos) se realizó probablemente en el entorno de Jericó, en el santuario de Gilgal (cf. Jos 5,10-15), y constituye un acontecimiento clave en la historia israelita, pues marcó la reconciliación entre dos culturas, la de Abel (pastores) y la de Caín (agricultores), sin que unos tuvieran que matar a otros, sino todo lo contrario: compartiendo juntos los bienes de la tierra para ofrecérselos a Dios. Los dos grupos se vincularon en el contexto de la fiesta. Este pacto del corde-

ro y el pan, de pastores y agricultores, constituye una de las bases duraderas de la historia israelita y humana. Pues bien, en el fondo ese «pacto» ha venido a situarse, probablemente, en el influjo de la *fiesta nacional* de los liberados de Egipto (cf. Ex 12). En un momento determinado, los hebreos provenientes de Egipto, portadores de un recuerdo de liberación, se vincularon con los que celebraban esta fiesta de corderos y panes ázimos y la interpretaron como recuerdo de una liberación social: de la liberación de los hebreos esclavos, para formar un pueblo de hombres y mujeres libres. Por eso, la fiesta de la pascua se celebra el día de la salida de Egipto, vinculándose con los dones de la nueva tierra de libertad donde todos, pastores, agricultores y hebreos liberados, podían vincularse, formando un mismo pueblo.

(3) *Fiesta nacional, fiesta de nacimiento.* La pascua se instituye así como celebración del nacimiento y de la vida del pueblo, en un contexto de enfrentamiento y muerte. En ese contexto de salida de Egipto se inscribe el más violento de los signos de pascua. Para vivir resguardados y sacralizar su descendencia, dentro de una cultura violenta, muchos padres habían tenido que ofrecer sus primogénitos a Dios (cf. Isaac\*). Pues bien, ahora, al salir de Egipto y celebrar la pascua, los hebreos descubren que no tienen que sacrificar a sus primogénitos, sino todo lo contrario, pues el mismo Dios ha sacrificado a los primogénitos de Egipto, para que ellos, los hebreos, pudieran vivir en libertad (Ex 12). Desde aquí se entienden los elementos básicos de la pascua en la memoria posterior de Israel. (a) *Memoria de libertad.* Los judíos celebran su liberación, reflejada en la sangre del cordero que han sacrificado; la celebran en la noche, haciendo de prisa, en medio de grandes peligros, las hierbas amargas de la prueba y el pan ázimo del nuevo tiempo que debe empezar precisamente ahora. Ellos recuerdan que su libertad va unida a la muerte de los primogénitos de Egipto. Nos movemos, por tanto, dentro de un esquema dual donde la salvación de unos depende del sacrificio de otros. En ese sentido, la pascua es fiesta de las Suertes (*Purim*\*, *Ester*\*), de la inversión y dualidad terrible y salvadora: mueren los hijos de aquellos que que-

rían matar a los hebreos, se salvan los que iban a ser sacrificados. (b) *Sangre salvadora*. Los israelitas se saben protegidos por la sangre del Cordero sacrificado, untada como signo en las jambas de sus puertas, sabiéndose así protegidos de la ira de Dios por la muerte del animal sacrificado. Es fiesta de comida\* y camino, fiesta de un pueblo que se siente amenazado, pero que opta por comer y mantenerse en medio del peligro, con los lomos ceñidos y bien preparados, para iniciar la marcha de la libertad. (c) *Fiesta de muerte*. Se celebra en ella no sólo la muerte de los corderos, sino también de los egipcios, a quienes se acusa de perseguir a los hebreos; ellos aparecen como culpables de haber amenazado a Israel, no cuentan con la protección de la sangre del cordero untada en las jambas de sus puertas. En ese sentido, la pascua es fiesta de muerte y de vida.

(4) *Una fiesta compleja. Elementos*. La pascua, tal como aparecía en la Escritura y se celebraba en tiempos de Jesús, era una fiesta compleja donde confluían muchos rasgos de la vida israelita, que ahora resumimos a partir de lo antes dicho. (a) *Sacrificio de corderos*. Quizá empezó siendo rito *apotropaico*, pero se ha vuelto rito de comunión familiar, en torno al cordero, que es signo de presencia de Dios. Es sin duda un rito de comunión con el mismo Dios que da vida a los hombres. (b) *Comida de ázimos*. Marcaba el comienzo del año agrícola: comer el nuevo pan, éste era (ha sido hasta hace poco) un gesto clave de muerte y nacimiento para los agricultores. (c) *Pacto de pastores y agricultores*. Toda fiesta es pacto, vinculación de gentes de diversa procedencia, intercambio de dones, momento para matrimonios, tiempo de regalos. Toda pascua es pacto al servicio de la vida. (d) *Salida de Egipto*. Se celebraba el nacimiento del pueblo, de cada familia, del conjunto de la nación israelita, que se identificaba con aquellos que habían salido de Egipto, animados y dirigidos por un Dios de libertad, que «perdonaba» la vida de los primogénitos porque amaba a todos. (e) *Hierbas amargas*. Desde el principio de la tradición (cf. Ex 12,8; Nm 9,11) hasta el comienzo del judaísmo rabínico (*Pesahim*), las hierbas amargas que se comen en pascua simbolizan la vuelta a la naturaleza (son silvestres) y el

dolor y riesgo de la vida, en clave penitencial (amargas). (f) *¿Vino?* En principio, el vino no forma parte de la fiesta de pascua, pues el momento y circunstancias de su celebración no lo permitirían (la fiesta del vino se celebra tras la vendimia, en otoño, no en primavera). Pero más tarde, ya cerca del tiempo de Jesús, se ha introducido el vino de pascua, como atestigua *Jubileos* y confirma la Misná, que divide la fiesta con las cuatro copas\*.

(5) *Fiesta de Jerusalén*. A partir de la centralización del culto (templo\* 1), conforme al Deuteronomio, especialmente tras la caída de Jerusalén (el año 587 a.C.), la celebración de la pascua (que antes se podía haber realizado en otros santuarios) se vincula a Jerusalén. Sobre esta base destaca la formulación del tercer gran código israelita (el Deuteronomio), que fija ya los elementos principales de lo que será la pascua posterior, donde los ázimos se unen a la fiesta de los corderos y se interpretan a partir de la salida de Egipto, en un contexto cultural determinado por el templo de Jerusalén: «Guarda el mes de *Abib* y celebra en él la Pascua en honor de Yahvé tu Dios, porque fue en el mes de *Abib*, por la noche, cuando Yahvé tu Dios te sacó de Egipto. Sacrificarás en honor de Yahvé tu Dios *una víctima pascual*... en el Lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre... No podrás sacrificar la pascua en cualquiera de las ciudades que Yahvé tu Dios te da, sino en el lugar que Yahvé tu Dios escogiere para que habite allí su nombre. Sacrificarás la pascua por la tarde a la puesta del sol, a la hora que saliste de Egipto. Y la asarás y comerás en el lugar que Yahvé tu Dios hubiere escogido; y por la mañana regresarás y volverás a tu morada» (Dt 16,1-3.6-7). La pascua es así gozo y unidad nacional (sólo se celebra en Jerusalén, en cuyo templo se sacrifican los corderos) y de identificación familiar (se come por familias o pequeños grupos). Jerusalén se convierte de esa forma en centro sacrificial (muerte de corderos) y alimenticio para el pueblo (corderos y ázimos), y de esa forma se establece la eucaristía de Israel, interpretada rítmicamente en proceso de concentración (todos en Jerusalén, una vez al año, para así identificarse volviendo a las raíces de su historia) y de expansión (vuelve después cada familia

a sus «tiendas» para el resto del año). Los que celebran la fiesta se definen como pueblo de «nómadas santos», cuya casa central está en Jerusalén, donde se juntan para comer el cordero de la libertad y celebrar la presencia actuante de Yahvé. Tras la destrucción del templo (70 d.C.), los judíos ya no pueden celebrar su pascua de una forma estricta, pues no pueden sacrificar los corderos. Ellos mantienen, sin embargo, los restantes elementos de la celebración y se siguen identificando por ellos.

Cf. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza: Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Soc. Ed. Internazionale, Turín 1971; Th. H. GASTER, *Passover, Its History and Traditions*, Londres 1958; H. HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta de pascua*, BEB 25, Sígueme, Salamanca 1980; «Páque», en *DBSup* 6,1120-1140; E. KURSCH, «Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes», *ZThK* 55 (1958) 1-35; E. OTTO y T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Sígueme, Salamanca 1983; J. B. SEGAL, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to AD 70*, Londres 1963; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969, 543-552.

## PASCUA

### 2. Celebración cristiana

( $\lambda$  *sepulcro, resurrección, eucaristía*). Algunos exegetas han interpretado la última cena de Jesús, actualizada por la eucaristía\*, como celebración pascual. Pero la tradición cristiana identifica la nueva pascua de Jesús con su resurrección, es decir, con su «paso» al Padre. El recuerdo de Jesús no está vinculado a un sepulcro\* venerable, como el de David, enterrado con honor y gloria en Jerusalén (cf. Hch 2,29); Jesús no es tampoco un espíritu-fantasma, que actúa a través de otros personajes, que reciben su poder y pueden realizar así prodigios, como piensa Herodes del Bautista, a quien había ajusticiado (cf. Mc 6,14-16). En contra de eso, el recuerdo de Jesús se formula y expresa de un modo pascual, alabando al Dios que le ha resucitado de los muertos (Rom 4,24-25; 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; Heb 13,20) de manera que el mismo Jesús es la pascua cristiana, comida y experiencia de plenitud mesiánica (cf. 1 Cor 5,7). Ésta es la pascua cristiana, la celebración activa de Jesús resucitado. Los evangelios sinóp-

ticos, reasumiendo antiguas tradiciones de la Iglesia, han traducido el misterio pascual cristiano en forma de «relato mesiánico», que puede vincularse con la tradición del sepulcro\* vacío: así cuentan y expanden el mandato y promesa de Mc 16,1-8 (¡id a Galilea!), en textos de encuentro pascual con Jesús (Mt 28; Lc 24 y Jn 20-21), que pueden recibir formas distintas, con elementos teofánicos (Dios se manifiesta) y antropológicos (se les aparece el mismo Jesús crucificado). Desde esa perspectiva podemos evocar algunos signos y elementos de la pascua cristiana.

(1) *Rapto divino, rapto humano*. Se ha dicho a veces que los relatos pascales transmiten la experiencia de Jesús raptado al cielo como algunos de los grandes personajes de la historia simbólica de la humanidad o de Israel (Henoc, Elías). Allí estaban, en el círculo de Dios, y de allí podrían descender esos personajes al final de los tiempos, para culminar su obra de revelación o purificación del pueblo. Por eso, la experiencia pascual de los creyentes constituiría una especie de rapto en segundo grado: también ellos habrían subido, en espíritu, a la altura de Dios, descubriendo allí a Jesús-raptado (elevado, exaltado), que volverá de nuevo, pronto, a culminar su obra. Pero, conforme al mito israelita, los héroes de la historia antigua no murieron; Jesús, en cambio, ha muerto y su pascua es creación escatológica más que retorno desde el pasado. Por otra parte, la misma Biblia recoge la reacción de aquellos que dicen: «vinieron sus discípulos de noche y han robado su cadáver, para seguir engañando de esa forma al pueblo» (cf. Mt 27,62-65; 28,11-15). Evidentemente, nadie ha podido demostrar ese engaño, pero tampoco refutarlo de un modo absoluto: los discípulos podrían haber sucumbido a la trampa de su propia fantasía. Pero, mirado desde la totalidad de la experiencia cristiana, ese rapto de los discípulos resulta imposible. Ellos no han querido engañarse a sí mismos. Tampoco han querido engañar a los demás robando el cuerpo de Jesús (¿cómo podrían haberlo sacado de una tumba común?), sino que han transmitido una experiencia inexplicable: en torno a la tumba de Jesús hay un enigma que no se puede resolver humanamente, sino acudiendo a Dios, en forma de celebra-

ción: ante una tamba vacía celebran los cristianos el «paso» de Dios, la gloria de Cristo.

(2) *Anticipación escatológica*. Muchos creyentes han supuesto y suponen que la pascua o resurrección personal de Jesús ha de entenderse como punto de partida de aquella resurrección universal (final) que la tradición israelita (sobre todo la apocalíptica) esperaba para la culminación de los tiempos. El mensaje de Jesús había vinculado varias esperanzas: la llegada del reino de Dios, la manifestación del Hijo de Hombre, la Resurrección de los muertos. Pues bien, todas ellas se condensan y han empezado a cumplirse de un modo personal en la resurrección de Jesús, que ratifica y anticipa el cumplimiento definitivo de su mensaje. Lo normal para un judío hubiera sido la llegada del fin de los tiempos: que viniera Jesús (como personaje celeste, Hijo de Hombre) sobre las nubes del cielo y terminara el mundo viejo. Pero los discípulos de Jesús afirman que él ha venido y está vivo de otra forma. La novedad cristiana está en esa nueva forma de entender el tiempo apocalíptico. El tiempo final han comenzado, pero entre comienzo y fin se abre una historia de testimonio y misión, primero en Israel, luego entre los gentiles. De esa manera, la vida de los cristianos se incluye dentro del transcurso de la pascua. En ese sentido debemos recuperar el primer final de Mc (16,1-8), que nos lleva del sepulcro vacío a Galilea (lugar de encuentro eclesial), para hacer que allí veamos a Jesús. En esa misma perspectiva nos sitúa 1 Cor 15,3ss, cuando identifica la experiencia pascual con el surgimiento de la Iglesia. El peso fuerte de la pascua sigue estando en el futuro (en el Jesús que vendrá). En el camino que conduce a ese futuro se sitúan los cristianos que han visto ya a Jesús, es decir, que han tenido la certeza de su culminación, sabiendo que ha triunfado ya de la muerte, para ofrecer su camino (experiencia de vida) a todos los humanos. No es que haya fallado la parusía; no es que los seguidores de Jesús, decepcionados por su ausencia (por su no venida), hayan creado en su lugar la Iglesia, sino todo lo contrario: enriquecidos por la nueva presencia de Jesús, a quien han visto como triunfador de la muerte, y esperando la culminación

de su obra, ellos han comenzado a entender el mensaje de Jesús, creando así la Iglesia, como signo palpable y anticipo del cumplimiento escatológico. La pascua es, según eso, una experiencia escatológica iniciada, pero aún no culminada. Por eso, los cristianos celebran la pascua diciendo «¡Ven Señor Jesús!», anticipando así la plenitud de la esperanza.

(3) *Experiencia visionaria*. Teniendo un elemento de raptó celeste (como supone Pablo en 2 Cor 12,1-10 y el autor de Ap 4,1-11) y de anticipación de la venida apocalíptica del Hijo de Hombre (cf. Mc 13,41; Mt 25,31), las experiencias pascuales son visiones de un fallecido. A lo largo de la historia, han sido muchos los que han visto a un difunto o al espíritu de un muerto que retorna, revelando secretos divinos o inspirando tareas sobre el mundo (como suponen los magistrados judíos de Hch 23,9 y ratifican los espiritistas modernos de diverso tipo). Pues bien, es evidente que en la base de la novedad pascual de la Iglesia han existido experiencias visionarias, que pueden inducir a engaño, como supone 1 Cor 12-14 y ratifican diversas escenas evangélicas (desde Lc 24,39 y Jn 20,19-28 hasta Mc 6,49). Pero debemos indicar que los cristianos no han insistido en las visiones en sí (como experiencias carismáticas extrañas), sino en la nueva revelación de Dios y de Jesús que ellas suponen y transmiten. Desde esta perspectiva se entiende un dato muy significativo: aisladas del conjunto de la experiencia de Jesús y de su envío mesiánico, las visiones no bastan para fundar la fe pascual. Por eso, Mt 28,17 afirma que algunos vieron a Jesús en la montaña de la gloria y del envío y, sin embargo, dudaban. En contra de lo que se ha dicho con frecuencia, los primeros cristianos no eran más influenciables que nosotros, hombres del siglo XXI. Ciertamente, creían en un tipo de visiones, como la que testimonia Jesús (he visto a Satanás caer como un astro del cielo: Lc 10,18), pero, a su juicio, las visiones pascuales sólo tenían sentido como expresión de una nueva experiencia de Dios, que se revela y/o aparece por Jesús, ofreciéndoles un modo más profundo de entender su vida actual y de esperar la gloria. En este contexto han podido hablar de una aparición del mismo Jesús resucitado, como presencia y plenitud huma-

na, como revelación de Dios. En ese sentido, toda celebración cristiana de la pascua implica una forma de «ver» a Jesús, descubriendo su presencia en la vida de los fieles.

(4) *Pascua cristiana, experiencia apocalíptica.* Siguiendo en la línea anterior, la tradición cristiana ha sentido la necesidad de representar la resurrección de Jesús con signos de presencia (acción) externa de Dios en la historia. Mc 16,1-8 había sido totalmente sobrio: sólo ofrece una tumba vacía y la palabra del mensajero celeste invitando a las mujeres al encuentro con Jesús en Galilea (la misión cristiana). Mateo, en cambio, ha querido narrar lo sucedido. Evidentemente, sólo puede hacerlo en símbolos de tipo apocalíptico: «En la madrugada tras el sábado... vinieron María Magdalena y la otra María a mirar el sepulcro. Y hubo un gran terremoto: el Ángel del Señor, bajando del cielo y adelantándose, recorrió la piedra (del sepulcro de Jesús) y se sentó encima de ella; era su rostro como relámpago, sus vestidos blancos como la nieve» (Mt 28,1-3). La resurrección aparece como un hecho que puede contarse, volviéndose visible dentro de la historia. Es como si quebraran las fronteras y se uniera el cielo con la tierra, en una especie de gran continuo histórico y sacral, divino y humano. El evangelio apócrifo de Pedro ha destacado esos motivos: «Pero en la noche en que comenzaba a iluminarse el día del Señor, mientras los soldados montaban guardia de dos en dos, resonó en el cielo un fuerte grito. Ellos (los soldados) vieron los cielos abiertos y dos hombres descendiendo de allí con gran esplendor, para acercarse al sepulcro. La piedra que había sido puesta al ingreso rodó por sí misma y quedó a un lado. Así se abrió el sepulcro y los dos jóvenes entraron. Ante tal visión, los soldados despertaron al centurión y a los ancianos (de los judíos), que estaban también allí de vigilancia. Mientras les explicaban lo que habían visto, he aquí que tres hombres salían de la tumba: dos rodeaban a un tercero, mientras una cruz les seguía. La cabeza de los dos primeros alcanzaba al cielo, mientras que la cabeza de aquel a quien ellos dirigían superaba los cielos. Entonces oyeron una voz del alto que decía: ¿Has predicado a los durmientes? Después se sin-

tió la respuesta que procedía de la cruz: ¡sí!» (EvPe IX-X, 35-42). Algunos exegetas han tomado este pasaje del *Evangelio de Pedro* como la primera expresión de la teología de la pascua, llegando a decir que los demás testimonios de la tradición sinóptica resultan derivados. Esa opinión nos parece insostenible, pues pensamos que *EvPe* deriva de Mt (y no al contrario). Pero debemos añadir que su relato resulta importante para entender la novedad del cristianismo, porque expresa la experiencia de la pascua en clave apocalíptica: la resurrección de Jesús constituye el acontecimiento fundamental de la historia, la culminación del tiempo; el misterio de Dios (el ángel o ángeles del Señor) ha irrumpido en el proceso de la humanidad, de manera que los mismos poderes del mundo (soldados, ancianos) han sido testigos del triunfo divino. Es evidente que esos datos han de interpretarse de forma simbólica, dentro del lenguaje apocalíptico: no son la crónica de algo que ha sucedido en el ámbito material (externamente demostrable), pero expresan el sentido profundo de la nueva realidad pascual.

(5) *Confesión pascual.* Teniendo en cuenta lo anterior, podemos recoger de una manera esquemática algunos momentos de la confesión pascual. Como hemos visto ya, la referencia a una tumba abierta o vacía no basta, pues la fe cristiana implica una experiencia de *encuentro personal* con Jesús, que puede incluir rasgos visionarios (de raptó o anticipación escatológica), pero que se centra en unos elementos distintos, totalmente nuevos: descubrimiento de la verdad de Jesús y experiencia de su cercanía personal, revelación del sentido de su muerte y perdón de los pecados, esperanza escatológica y certeza de la salvación presente... Muchos historiadores han supuesto y siguen suponiendo que sería bueno que pudiéramos organizar y narrar de un modo objetivo y unívoco el orden de los hechos que integran la experiencia de la pascua. Pues bien, en contra de eso, el Nuevo Testamento no ha querido (ni podido) transmitir un esquema pascual cerrado, pues no lo había, sino que ha ofrecido varios caminos convergentes, que se han vinculado para formar así la comunión eclesial. Esa diversidad de principios pascuales constituye para algunos un signo de



fragilidad cristiana. Pero debe afirmarse que ella es todo lo contrario: el hecho de que la Iglesia haya transmitido de formas distintas el recuerdo y presencia de la pascua de Jesús es una prueba de la fiabilidad de su testimonio. En contra de lo que ha intentado a veces gran parte de la teología posterior, los primeros cristianos no se han esforzado en armonizar los datos, no han construido una visión unitaria y uniforme de las apariciones de Jesús, sino que han dejado que los mismos acontecimientos hablen, desde diversas perspectivas, sabiendo que ellos se vinculan desde la gratuidad y comunión del Evangelio.

Cf. J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; G. LÜDEMANN, *Resurrección*, Trotta, Madrid 2001; X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; E. NODÉ y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Gpazier, Collegeville MI 1998; Ph. PERKINS, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, Londres 1984; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Mineápolis 1994; G. THEISEN, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.

## PASIÓN

(↗ *muerte, sufrimiento, deseo*). En el sentido de *epithymia* puede significar «tendencia fuerte del apetito», que arrastra al hombre, como en Rom 13,14; Ef 4,22; 1 Tes 4,5; Sant 1,14; Jn 1,16.18. Pero el sentido más importante de pasión se vincula en el Nuevo Testamento con los padecimientos de Cristo, que aparecen formulados de manera clásica en Hch 26,23, donde cristianos y judíos discuten sobre el Cristo, para determinar si es que tenía que ser *pathêtos* (de *pathein*, es decir, alguien que sufre). Así comienza el libro de los Hechos: Jesús se apareció a sus discípulos durante cuarenta días, «después de haber padecido» (*meta to pathein*), es decir, después de su crucifixión y muerte (cf. Hch 1,3); el tema vuelve en el primer sermón de Pedro, que culmina con la afirmación de que, conforme a los profetas, el Cristo tenía que padecer y así ha padecido (Hch 3,18; cf. 17,3; Lc 24,26.46). Desde esta misma perspectiva ha escrito Marcos su evangelio, cuya segunda parte (Mc 8,31-16,8) po-

dría titularse «Evangelio de la pasión de Cristo».

(1) *El Hijo del Hombre tiene que padecer*. Jesús ha pedido a sus discípulos que digan la opinión de la gente sobre él. Después de hacerlo, Pedro toma la palabra y confiesa: «Tú eres el Cristo». Jesús les responde pidiendo silencio (Mc 8,30), pues no puede tomar como propio el mesianismo al que apelan sus discípulos. Pedro se ha sentido con autoridad para mostrar a Jesús lo que ha de ser (hacer), trazando su camino y nombrándole Cristo, en línea de triunfo mesiánico. Pues bien, Jesús invierte el sentido de su mesianismo: «Y empezó a enseñarles que el Hijo del Humano debía padecer mucho, que sería rechazado por los presbíteros, los sumos sacerdotes y escribas; que lo matarían, y a los tres días resucitaría. Les hablaba con toda claridad. Entonces Pedro lo tomó aparte y se puso a increparlo. Pero él se volvió y, mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: ¡Apártate de mí, Satanás, porque no piensas las cosas de Dios, sino las de los hombres! Y convocando a la gente con sus discípulos les dijo: Si alguno quiere seguirme, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga. Porque el que quiera salvar su alma, la perderá, pero él que pierda su alma por mí y por el Evangelio, la salvará. Pues ¿qué le vale al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma?» (Mc 8,31-37). Todo nos permite suponer que Jesús acepta el título de Cristo, pero lo interpreta en la línea del Hijo del Hombre que entrega su vida por los otros. Ésta es su revelación más alta, su novedad mesiánica: el Mesías de Dios no viene a triunfar, imponiéndose así sobre los demás, sino a padecer, sufriendo a favor de ellos.

(2) *La pasión del Mesías*. Jesús no ha venido a derrotar con armas a sus enemigos, sino a ponerse en las manos de esos «enemigos» a quienes ha ofrecido su misma vida. Así aparece como un perdedor, pero no un perdedor por necesidad, sino por opción: sufre porque ha rechazado la propuesta de Pedro, que le pedía luchar y triunfar como Mesías de la «buena» justicia del mundo. Renuncia a luchar y lo hace porque es portador de un amor no violento. Sólo así puede realizar su obra mesiánica, que él mismo abre a los demás:

*¡Quien quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo...!* (Mc 8,34). De esa forma les ofrece su camino de transformación salvadora, invirtiendo para siempre una lógica y ley de oposición que conduce sin cesar a la violencia. Desde esta perspectiva se entienden algunas de las palabras más significativas de Jesús (bienaventuranzas\*) y se entiende sobre todo su muerte\*. La buena nueva de Jesús, que es evangelio\* de gozo\*, resulta inseparable del sufrimiento mesiánico.

Cf. P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1971; J. BLINZER, *El proceso de Jesús*, Litúrgica, Barcelona 1958; R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005; H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la pasión*, Verbo Divino, Estella 1981; S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995-1996; H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004.

## PASTOR

( $\lambda$  *ovejas y cabras, nacimiento*). La figura del pastor y su rebaño pertenece al mundo cotidiano del antiguo Oriente mediterráneo. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, ella culmina en Jn 10,2-16 (el Buen Pastor) y en Mt 25,31-46 (juicio final), y ha tenido gran influjo en la visión posterior de la Iglesia cristiana que ha concebido a sus ministros como «pastores» e interpretado su acción específica como «pastoral». Pastor es en oriente (Sumeria, Babilonia, Asiria...) el rey, que protege y guía sus rebaños de hombres, ayuda a los débiles, protege a los enfermos. Pastor es en el cielo Dios, aquel que cuida del rebaño grande de la humanidad. Ésta es una imagen valiosa, pero corre el riesgo de establecer una distancia entre el guía-pastor que es el único individuo activo y el resto de los hombres, entendidos como rebaño pasivo.

(1) *La imagen del pastor*. Desde Abel, que es el primer pastor (Gn 4,2), y desde Yabal, hijo de Lamec, que fue padre de todos los que crían ganado y viven en tiendas (cf. Gn 4,20), y desde los patriarcas, cuidadores de ganados (cf. Gn 13,7; 26,20; 46,32), la Biblia está llena de pastores, aunque la cultura israelita dominante acaba siendo agrícola y urbana. De todas formas, el recuerdo de David, pastor de ovejas en los campos

de Belén (1 Sm 16,13; 17,20), se ha mantenido vivo en la tradición mesiánica. Un salmo dice que Dios tomó a David de los rediles de ovejas, para hacerle rey de Israel, de manera que su oficio y tarea de pastor de ovejas sirve de base simbólica para entender su función de pastor del pueblo (cf. Sal 78,70). Por otra parte, Dios aparece como un pastor que cuida el rebaño de los hombres, especialmente de su pueblo Israel (Is 40,11; 63,11; Jr 30,10; etc.). El Antiguo Testamento sabe que Dios es pastor de Israel: «El Señor es mi pastor, nada me falta, por lugares tranquilos me hace reposar...» (Sal 23,1; cf. Gn 49,24; Jr 31,10; 43,12; Ez 34,5.12; etc.). También los jefes de Israel reciben rasgos de pastor (cf. 2 Sm 7,7; Jr 3,23; Sal 78,72), aunque parece que nunca se les atribuye directamente ese título, que será propio del Mesías: «Les daré un pastor único que los pastoree: mi siervo David; él les apacentará, él será su pastor. Yo, el Señor, seré su Dios y mi siervo David será príncipe en medio de ellos» (Ez 34,23-24; cf. 37,22.24; Jr 3,15; 23,4).

(2) *Mt 25,31-46. Pastor mesiánico, las ovejas menores*. La certeza de que Dios cuida a las ovejas y la promesa del nuevo pastor «divino» de Ez 34,11-14 forman el punto de partida de una visión teológico-simbólica que llega hasta Mt 25,32, donde el pastor se identifica con las «ovejas» más pequeñas del rebaño. En el fondo está igualmente la imagen apócrifa de *1 Hen* 89-90: el camino de Israel, desde el diluvio hasta el Mesías, aparece como historia de un rebaño; los miembros del pueblo son ovejas a las que Dios va guiando, superando los peligros, los rechazos y rupturas, hasta el tiempo en que llegue el salvador-mesías. Al referirse a Jesús, Hijo de Hombre, en la figura del pastor que separa a su rebaño, Mt 25,32 se encuentra en la línea de ese viejo simbolismo. La tradición del rey-pastor forma parte de la ideología política de Israel, donde Dios mismo aparece como pastor supremo del pueblo (cf. Sal 23,1; 80,1), conforme a una visión más propia de los reinos de Oriente que de la democracia griega, donde los miembros del pueblo no aparecen ya como rebaño de un pastor, sino como agrupación de hombres libres. Desde esa perspectiva se entienden los textos del Nuevo Testamento donde el Mesías to-

ma rasgos de pastor, especialmente el de Mt 25: «Cuando llegue el Hijo de Hombre en su gloria y todos los ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria y se congregarán delante de él todos los pueblos. Y separará a unos de otros como el pastor separa a las ovejas de las cabras; y pondrá a las ovejas a su derecha y a las cabras a su izquierda. Y entonces el rey dirá...» (Mt 25,31-34). La imagen es tradicional, pero el simbolismo de fondo será totalmente nuevo: aquí estamos ante un pastor que se identifica con sus ovejas; no manda sobre ellas desde arriba, sino que vive y sufre en ellas. Estamos, evidentemente, en una línea de evangelio, que ha de entenderse desde la parábola de la oveja perdida (cf. Lc 15,4-6; Mt 18,12-14) y desde la gran alegoría de Jn 10,1-16, donde las ovejas dejan de ser animales dirigidos por un guía superior y se vuelven amigos del pastor.

(3) *Pastor misericordioso, buen pastor (Jn 10)*. Podemos desarrollar las últimas reflexiones. Jesús toma la imagen del pastor y la recrea en línea de evangelio. Así dice que se apiada de los hombres porque están «dispersos y perdidos, como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,36). En ese contexto se inscribe su acción misericordiosa, que viene a expresarse de manera privilegiada en la parábola del pastor: «¿Quién de vosotros, teniendo cien ovejas y perdiendo una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto y va hacia la perdida hasta encontrarla? Y encontrándola la pone en sus espaldas con gran gozo y viene hasta su casa y llama a sus amigos y les dice: alegraos conmigo porque he encontrado a mi oveja perdida» (Lc 15,3-6). A Jesús le han acusado de comer con pecadores, perdonando y recibiendo en su mesa a los proscritos de la alianza (publicanos, prostitutas). Jesús se defiende contando esta parábola, en la que Dios (o el pastor mesiánico) viene a mostrar su solidaridad con las ovejas perdidas. En esa línea se sitúa el texto del buen pastor: «Yo soy el buen pastor; el buen pastor entrega su vida por sus ovejas. El mercenario, el que no es pastor ni tiene a las ovejas como propias, ve venir al lobo y abandona, huyendo, a las ovejas; y así viene el lobo y las destroza y las dispersa. Yo soy el buen pastor; conozco a mis ovejas y ellas me conocen, como el Padre me conoce y yo

conozco al Padre. Así entrego mi vida por las ovejas. Tengo otras ovejas que no son de este redil; las debo conducir, para que escuchen mi voz y de esa forma haya un rebaño y un pastor» (Jn 10,11-16). Siguiendo en la línea anterior, el pastor se ha convertido de alguna forma en padre y amigo del rebaño. Esta alegoría del Jesús pastor tiene tres rasgos o notas principales. (a) *Elemento cristológico*. Jesús es el auténtico pastor, aquel que puede conducir hasta la meta a su rebaño. Por eso se distingue de otros malos pastores, mercenarios, que han venido a presentarse como salvadores, siendo en realidad asalariados, que han querido aprovecharse del rebaño. Juan alude aquí probablemente, en la línea de *1 Henoc* 83-90, a los diversos líderes que, en esos últimos años, entre el 50 y el 100 d.C., han manipulado a los judíos, llevándoles a la perdición. (b) *Hay un rasgo eclesiológico*. Jesús es verdadero pastor porque conoce a las ovejas (hombres), dialogando con ellas en intimidad de corazón. Sólo así, sobre una base de conocimiento personal, puede fundarse la comunidad de los salvados como Iglesia donde todos tienen un lugar para vivir en plenitud. (c) *Hay, en fin, un rasgo intradivino*: la unidad del pastor con las ovejas refleja sobre la tierra el gran misterio del encuentro de Cristo con el Padre, tal como Juan lo ha desarrollado en el Sermón de la Cena (Jn 13-17). De esa forma, llevado hasta el extremo, este signo del pastor nos saca del ámbito animal (pastoral) para situarnos en un plano intensamente personal, de comunicación afectiva. En ese contexto debemos añadir el encargo de Jesús a Pedro, a quien pide que «apaciente sus ovejas» (Jn 21,16-17). En esa línea se dirá que los ministros de la Iglesia son pastores que aman a las ovejas, dialogando con ellas como el Buen Pastor, que es Cristo.

(4) *Pastor y Obispo de nuestras almas*. Culminando la referencia anterior encontramos las palabras de la primera carta de Pedro: «Andabais errantes como ovejas, pero habéis vuelto al Pastor y Obispo de vuestras almas» (1 Pe 2,18-25). Cristo aparece como Pastor y Obispo (*poimèna kai episkopon*) de los cristianos porque ha sido rechazado por su pueblo y ha sufrido sin vengarse, como el Siervo de Isaías. El mismo Cristo

sufriente aparece como Pastor y Obispo de los fieles, más que como *Kyrios* supremo (Flp 2,11) o Sumo Sacerdote en la línea de Melquisedec (Heb 9,11), en terminología de fuerte carácter simbólico, no jurídico, que nos sitúa cerca de la visión eclesial que ofrece Mt 23,8-12, conforme a la cual nadie puede ser padre, maestro o pastor de los otros, porque todos los creyentes son hermanos.

(5) *Adoración de los pastores*. En un contexto algo distinto se sitúa la adoración de los pastores (Lc 2,8-21), que forma parte del evangelio\* de la infancia de Lucas, pero que completa la visión de los pastores de la Biblia, volviendo a situarnos sobre el campo humilde de los pastores como grupo muchas veces marginado de una sociedad urbana que les necesita y expulsa. Ha nacido Jesús y nadie lo advierte. Es uno más entre los millones de seres que nacen, un niño abandonado por la sociedad, sin una casa donde puedan acogerle. Le rechazan los grandes de la tierra (que hacen su censo con objetivos de poder), pero el Evangelio sabe que le han recibido los pequeños y perdidos: enfermos y leprosos, cojos y mancos, publicanos y prostitutas. Pues bien, esa acogida se encuentra simbólicamente anticipada en la adoración de los pastores. «Estaban los pastores en los campos, vigilando en la noche y guardando los rebaños. Y vino sobre ellos el Ángel del Señor y la Gloria del Señor les rodeó. Y les dijo el Ángel: No tengáis miedo, pues yo os evangelizo una gran alegría, que será para todo el pueblo. Porque os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. Y esto os servirá de señal: encontraréis al niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre» (Lc 2,8-12). Los pastores permanecen en el campo abierto, guardando sus rebaños en las vigiliass de la noche (*phylakas tês nyktos*: Lc 2,8), que son tiempo de silencio abierto a la palabra de Dios que realiza en ellas su más hondo misterio sobre el mundo (cf. Ex 11,1-10; 14,19-25), como ha dicho de forma ejemplar el libro de la Sabiduría: «Un silencio sereno lo envolvía todo y al mediar la noche su carrera, tu Palabra todopoderosa se abalanzó, como paladín inexorable desde el trono real de los cielos al país condenado; llevaba la espada afilada de tu orden terminante; se detuvo y lo llenó todo de muerte» (Sab

18,14-16). Pues bien, ahora, en esta noche nueva del nacimiento mesiánico, la Palabra de Dios nace en forma de Niño y quiere revelarse sobre el campo a los pastores de la tierra que observan las vigiliass o guardias protectoras de la noche sobre el ganado amenazado por fieras o ladrones. Esa Palabra no viene a matar a los orgullosos egipcios (tema de Sab 18), sino a revelarse a los pastores de rebaños marginados de la sociedad. Pero esta vez, esos pastores descubren algo superior. Han dejado abandonados los pesebres y ahora nace en ellos no un cordero más, sino el mismo salvador. Estos pastores que viven fuera de la ciudad orgullosa, que no reciben a su Mesías, guardianes de ganados sobre el campo, vigilando en la noche sus rebaños en guardia defensiva (no guerrera), serán privilegiados de la gran esperanza de Dios. Ellos son los herederos de las promesas de David. La ciudad del rey (Belén) está cerrada, no ha querido recibir a su Mesías. Pero hay otra ciudad regia y misteriosa, el verdadero Belén de David y del Mesías, en los campos del entorno, en el pesebre abierto en los rediles, en las guardias de la noche, mientras velan los guardianes del rebaño. Ellos, los pastores de la vida libre y trabajosa, israelitas impuros (no pueden cumplir los reglamentos de la ley), despreciados por los fieles rabinos de la tierra, son portadores de la gran esperanza. Cuando llega el momento del rey mesiánico no salen a la escena los reyes del mundo (César Augusto), ni los grandes maestros de Israel con sus sacerdotes o Herodes, sino sólo unos pastores.

(6) *Los pastores. Un signo universal*. Ellos pueden entenderse en plano israelita, pero en sí mismos desbordan ese espacio y pueden (deben) proyectarse sobre un fondo universal. Jesús ha nacido como rey de los pastores, en el campo, donde en otro tiempo pastoreó David sus ovejas, un David que no era todavía rey, sino pastor bajo el ancho cielo, signo de todos los pobres del mundo. Así aparece el Jesús-Pastor, entre los pastores. Está abandonado o ignorado por los grandes, pero tiene personas que le han recibido y cuidado, como lo muestra el hecho de que está envuelto en unos pañales, que evocan la figura de una madre (de unos padres) que le han recibido, ofreciéndole su cuidado. Los pastores que van a buscarle en la cuna son un reflejo del pasa-

do de Israel, pueblo de pastores a los que perteneció el mismo David. Pero ahora ellos son como extranjeros, pues se encuentran fuera de la buena sociedad establecida, dirigida por reyes y sacerdotes. Sólo ellos, que viven en libertad y pobreza sobre los campos, pueden escuchar la palabra de Dios que llega, celebrando el nacimiento de su Hijo sobre el mundo. Así vienen, encuentran al niño como se lo ha dicho en ángel de Dios y comprenden, convirtiéndose en los primeros evangelistas de la buena nueva (Lc 2,15-20).

Cf. M. FOUCAULT, «Omnes et singulatim», en *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid 1990, 264-306; W. JOST, *Poimen. Das Bild vom Hirten in der biblischen Ueberlieferung und Seine christologische Bedeutung*, Giessen 1939; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-46*, Sígueme, Salamanca 1984; A. J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Istituto Biblico, Roma 1967.

## PATMOS

Islote rocoso del mar Egeo, a poca distancia de la costa de Turquía (frente a la antigua Éfeso), lugar que los romanos empleaban para desterrar a disidentes y rebeldes. Allí ha sido confinado el vidente Juan, autor del Apocalipsis: «Me hallaba en la isla de Patmos por la Palabra de Dios y el Testimonio de Jesús» (Ap 1,9b). Allí tuvo la experiencia que está en la base de su libro: «Fui arrebatado por el Espíritu, un Día del Señor» (Ap 1,10). La comunidad celebra ya el Domingo, como fiesta pascual (cf. *Did* 14,1; Ignacio, *Magn* 9,1), en vez del sábado judío, y así la celebra el vidente Juan, quizá solo y separado de sus iglesias de Asia (cf. Ap 1,4.11). Parece que Juan añora desde el exilio la presencia de las comunidades cristianas que en este día se reúnen a cantar y recrear las Escrituras. Desde su misma soledad, se siente vinculado a sus cristianos «en Espíritu», es decir, en experiencia de Dios. Muchos motivos del Apocalipsis se explican desde este destierro de Patmos y desde este comienzo: Juan se sitúa y nos sitúa en el exilio, en el exterior de un Imperio que se diviniza y le expulsa. Pero no cae en depresión, sino al contrario: en la liturgia de un domingo, día de Cristo, encuentra el sentido de su vida y decide fijar en un libro su experiencia.

## PATRIARCALISMO

(↗ *Adán, Eva, mujer, amor, carismas*). Ni Jesús ni Pablo han sido patriarcalistas, sino que han tomado por igual al hombre y a la mujer, como herederos del reino de Dios y participantes de las mismas gracias y tareas dentro de la Iglesia. Pero la escuela (herencia) de Pablo se ha expandido en dos tendencias: una ha desplegado aspectos que encontramos evocados en Col y ha tendido al gnosticismo, disolviendo de algún modo la novedad histórico-social del Evangelio en una especie de espiritualismo universalista, que se ha deslizado de la historia de la salvación (del tronco de Israel), viniendo a quedar fuera de la Gran Iglesia; la otra ha destacado los aspectos más históricos y jerarquizados de la Iglesia, de manera que en ella han podido inscribirse casi todos los herederos «ortodoxos» de Pablo, desde el autor de Lc-Hch hasta las pastorales (1 y 2 Tim; Tit). La misma exigencia de conservar la tradición obliga a los representantes de esta segunda tendencia a realizar un fuerte gesto de repliegue, resaltando aquellos elementos que resultan más contrarios al intento de la gnosis. En ese contexto ha de entenderse su visión de la mujer, a la que nuevamente se interpreta en la línea de un *patriarcalismo del amor*. Ciertamente, sigue influyendo el mensaje de libertad de Jesucristo; pero ahora se entiende en el contexto de una nueva estructura eclesial, en la que se ponen de relieve presupuestos sociales que parecen llevarnos nuevamente a un tipo de judaísmo jerarquizado (vinculado al helenismo ambiental). Se apaga ya el ardor mesiánico de Gal 3,28 y la llamada universal al celibato de Pablo, que quería que todos los hombres y mujeres pudieran mantenerse en libertad (cf. 1 Cor 7). En la línea del nuevo patriarcalismo podemos citar dos testimonios de la escuela de Pablo, uno más cercano a él, otro ya más alejado.

(1) *Patriarcalismo místico. Efesios*. La carta a los Efesios ha descubierto y desarrollado de forma histórica algo que estaba implícito en el mensaje de Jesús y en la primera comunidad: el Evangelio puede vincular y vincula a todos los humanos, como sacramento y signo de reconciliación. Desde ahí se añade: «A cada uno le ha sido conferida la gracia según la medida del don de

Cristo. Y él mismo constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, para que los santos contribuyan a la obra del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios... Para que siendo verdaderos en amor crezcamos en todo hacia aquel que es la Cabeza, Cristo; desde el cual todo el cuerpo, bien concertado y entrelazado a través de nervios y articulaciones, recibe su crecimiento de acuerdo con la actividad proporcionada a cada uno de los miembros, para su edificación en el amor... Las casadas estén sujetas a sus propios esposos como al Señor, porque el esposo es cabeza de la esposa, así como Cristo es Cabeza de la Iglesia, y él mismo es salvador de su cuerpo. Así que, como la Iglesia está sujeta a Cristo, de igual manera las esposas lo estén a sus esposos en todo. Esposos, amad a vuestras esposas, así como también Cristo amó a la Iglesia... Hijos, obedeced en el Señor a vuestros padres, porque esto es justo... Y vosotros, padres, no provoquéis la ira a vuestros hijos, sino criadlos en la disciplina y la instrucción del Señor. Siervos, obedeced a los que son vuestros amos en la tierra con temor y temblor, con sinceridad de corazón, como a Cristo... Y vosotros, amos, haced con ellos lo mismo, dejando las amenazas; porque sabéis que el mismo Señor de ellos y vuestro está en los cielos, y que no hay distinción de personas delante de él» (cf. Ef 4,7-16; 5,23-25; 6,1-9). La unidad de la Iglesia se realizaba, según Pablo, a través de la diversidad de sus miembros, sin superioridad ni jerarquía de unos sobre otros. Al servicio de esa unidad ha puesto Ef cuatro ministerios significativamente centrados en la palabra (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros...), para indicar que la unidad del cuerpo se expresa y realiza como anuncio y diálogo, no por imposición de tipo administrativo. Ésta es una Iglesia donde nadie vive para sí (buscando su provecho), sino para unidad de todos. De esa forma se espiritualiza la vida del conjunto de los cristianos; pero, al mismo tiempo, ella se mundaniza aceptando, desde una perspectiva mística, las estructuras sociales de su tiempo, que son ya jerárquicas y no evangélicas: con los maridos sobre

las mujeres, los padres sobre los hijos, los amos sobre los siervos. La Iglesia aparece así como unidad de amor, pero como unidad de amor jerárquico. Los cristianos han optado por asumir el orden patriarcalista de su entorno, con su modelo de familia ampliada (en la que se incluyen los siervos), desde una perspectiva de amor orgánico, pactando así con las estructuras del mundo. Éste ha sido un fenómeno complejo, quizá necesario, que debe valorarse no sólo desde las tendencias espiritualistas de su tiempo (propensas a disolver las relaciones familiares y sociales en un tipo de gnosis intimista), sino también desde la prudencia evangélica. Los nuevos cristianos no han querido oponerse frontalmente al entorno social, sino transformarlo por dentro, y por eso han aceptado el orden patriarcal. En un sentido, ellos han hecho algo que parecía inevitable, desde la experiencia de «encarnación social» del Evangelio; pero el problema consiste en saber si el orden social patriarcalista constituye una estructura neutral, que el Evangelio puede asumir sin problemas, o si, como muchos pensamos, es un orden internamente negativo, contrario al Evangelio, y que debe ser superado, según el testimonio de Pablo en Gal 3,28.

(2) *Patriarcalismo doméstico. 1 Tim.* Las cartas pastorales (1 y 2 Tim, Tit) aceptan de manera más expresa el orden patriarcalista, pues conciben a la Iglesia como una casa ampliada donde se asumen las estructuras del entorno social helenista, separando así (desde la misma visión de la «casa») el mundo público (propio de los varones) y el privado (propio de las mujeres), pero aplicando después al conjunto de la Iglesia las buenas virtudes del padre de familia: «Es necesario que el obispo sea irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio, sensato, educado, hospitalario... Que gobierne bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad, pues si alguno no es capaz de gobernar su propia casa ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios?» (1 Tim 3,1-5). «El presbítero sea irreprochable, marido de una sola mujer, que tenga hijos creyentes que no sean acusados como libertinos o rebeldes. Porque es necesario que el obispo sea irreprochable como mayordomo de Dios; que no sea arrogante, ni de mal genio, ni dado al vino, ni pendenciero, ni ávi-

do de ganancias deshonestas» (Tito 1,6-7). La comunidad cristiana aparece así como una gran familia, una especie de iglesia doméstica (un espacio que parece femenino), pero con un obispo (o dirigente) masculino, que actúa como padre que debe ampliar hacia el conjunto de los fieles su tarea de administración doméstica.

(3) *La paradoja de unas iglesias «más femeninas» sometidas a dirigentes masculinos.* Ésta es la paradoja de las iglesias que son en sí femeninas (lugares de encuentro abierto, como una casa grande, espacio de mujeres, de hermanas y madres), pero están dominadas y dirigidas desde arriba por unos varones patriarcalistas, que las mantienen de alguna forma sometidas. Esta unión de rasgos femeninos (la comunidad como mujer) y masculinos (los dirigentes como padres de familia), que puede inspirarse en Ef 5,21-33 y en el conjunto de las cartas pastorales, constituye un elemento simbólico (y para algunos «teológico») de la estructura de las iglesias tradicionales hasta el día de hoy. Evidentemente, queda atrás el entusiasmo apocalíptico de 1 Cor 7, donde Pablo deseaba el celibato\* para todos los creyentes. Han aparecido «falsos doctores» que prohíben el matrimonio como contrario al Evangelio; en reacción, los guardianes del Evangelio han «impuesto» el matrimonio para todos los dirigentes de la Iglesia (en contra de lo que hará después la tradición romana). Desde este presupuesto vuelve a presentarse la mujer como subordinada: «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al varón. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Con todo se salvará por su maternidad, mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad» (1 Tim 2,11-15). El autor de la carta, que se sitúa en la misma línea de la glosa de 1 Cor 14,34-35 (sea cual fuere la manera de entenderla), reinterpretará de un modo restrictivo unos textos de Pablo (1 Cor 11,3,8-11) y toma a la mujer como alguien que debe comportarse de manera puramente receptiva dentro de la sociedad y de la Iglesia. Ciertamente, la mujer es persona en el sentido radical de la palabra (es capaz de fe, amor y santidad); pero su oficio o trabajo personal está cen-

trado en la obediencia (está sometida al marido) y la maternidad: es imagen de Dios como portadora de vida y así, siendo madre, se «salva».

Cf. M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994; *Antiguas mujeres cristianas y opinión pagana. El poder de las mujeres histéricas*, Verbo Divino, Estella 2004; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; K. JO TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997.

## PATRIARCAS

(↗ *promesas, Abrahán, Isaac, Jacob*). El pueblo de Israel se ha ido formando a partir de diferentes grupos: evadidos de Egipto, habitantes anteriores de la tierra de Canaán y «pastores trashumantes», vinculados en la memoria bíblica a los patriarcas, portadores de promesas de la tierra y de la descendencia. Ellos eran, probablemente, arameos trashumantes o seminómadas que iban y volvían conduciendo su rebaño entre las tierras de pastos invernales y estivales. En tiempo de lluvia (invierno y primavera) podían mantenerse en sus lugares de la estepa transjordana. Al acercarse el verano, una vez estaban agotadas las reservas de la estepa, cruzaban el Jordán y se acercaban a la tierra cultivada, llevando sus ovejas y sus cabras a los campos de Canaán (de Palestina), donde ya se había recogido la cosecha. Consumían de esa forma los rastrojos y abonaban la tierra para nueva sementera. Este sistema de trashumancia, con la simbiosis entre agricultores sedentarios y pastores seminómadas, ha sido normal hasta hace pocos en diversos países de la cuenca mediterránea (especialmente en España).

De esa forma vivían de algún modo en simbiosis. (1) *Los agricultores sedentarios*, dueños de la tierra, habitan en ciudades de estructura militarizada, bajo el mando de reyes sacerdotes. Así vinculaban poder y religión, en sistema de carácter autocrático. Su Dios pertenecía a la categoría de los *baales*: era signo de la tierra y la cosecha (vida, sexo) que madura cada año. (2) *Los pastores trashumantes*, divididos en fa-

milias o tribus, venían cada año de la estepa y pactaban con los sedentarios para pastar sobre los campos segados del verano. Adoraban al Dios de la familia: Dios de Abraham (Gn 26,24; 28,13; 32,10), Terrible de Isaac (Gn 31,42) o Fuerte de Jacob (Gn 49,24).

Este Dios de la familia no se hallaba en principio vinculado con la tierra, no era Dios de un santuario, ni garante de los ciclos de la vida, sino que se encontraba estrechamente vinculado a un pueblo caminante, al que guiaba y protegía en su itinerario de trashumancia: como «peregrino», acompañaba a sus devotos en la marcha, ofreciéndoles futuro. Pues bien, en un momento dado los pastores trashumantes empezaron a quedarse en Palestina, volviéndose dueños de la tierra donde antes habitaban por un tiempo como huéspedes, realizando un cambio de grandes consecuencias.

Los antiguos nómadas debieron crear estructuras de vida compartida, capaces de mantenerse y triunfar contra las ciudades cananeas. Para ello se unieron, construyendo grupos de estructura tribal coherente y concienciada, pactando con otros grupos marginales (de hebreos) para construir una liga de familiar libres, desde las comarcas montañosas, sin ciudades militares ni reyes-sacerdotes. Dios les sostiene en ese cambio, ofreciéndoles su ayuda y prometiéndoles la tierra, en un proceso fuerte de transformación religiosa. Así, el Dios de la familia (vinculado a los antepasados Abraham, Isaac, Jacob que dan nombre a los grupos tribales) aparece como *Dios de la Promesa de la tierra*, Señor que les dirige hacia un futuro de vida y libertad en Palestina.

Resulta difícil definir la tradición primera. Las tradiciones actuales parecen recordar una experiencia de los mismos «patriarcas» (o sus sucesores) que, en oráculo sacral o a través de una visión nocturna, pensaron (sintieron) que Dios mismo les hacía dueños (o herederos) de la tierra en donde caminaban como huéspedes o siervos. Quizá influyó en las formulaciones posteriores la tradición de los hebreos liberados de Egipto, que buscaban nueva tierra. Unos y otros (patriarcas nómadas, liberados de Egipto) han formado un pueblo, reuniéndose en santuarios antiguos, vinculados al recuerdo de los padres (*Hebrón, Betel*) o

en los nuevos santuarios, más vinculados a la memoria de los evadidos de Egipto, como puede ser *Gilgal*. Se como fuere, el mismo Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob (protector de los hebreos transhumantes), siendo guía del pueblo, se ha vuelto *Dios de la tierra de Canaán* (y, en sentido más amplio, de todo el mundo), como testifica un texto clave de la tradición de Abraham: «Yo soy Yahvé, que te he sacado de la tierra de Caldea para darte esta tierra en posesión. Señor Yahvé, ¿cómo sabré que voy a poseerla? Toma una novilla (para el sacrificio)... Aquel día juró Yahvé con juramento, diciéndole a Abraham: ¡a tu descendencia daré esta tierra...!» (Gn 15,7ss).

La Promesa de Dios aparece ligada a un juramento: en medio del sacrificio, pasando como fuego entre las partes cuarteadas de la novilla (y los restantes animales muertos), Dios jura a Abraham que sus hijos serán dueños de la tierra (Gn 15,13,15), volviéndose garante de futuro y tierra para el pueblo. Así se lo dice a su nieto Jacob: «He aquí que Dios estaba en pie delante de Jacob y le dijo: Yo soy Yahvé, el Dios de Abraham, tu padre, el Dios de Isaac. La tierra donde estás tendido a ti te la daré y a tu progenie» (Gn 28,13). Este pasaje unifica, en forma de genealogía, a los tres patriarcas, que en principio podían hallarse desligados (como padres epónimos de grupos distintos). Parece que la misma situación social ha vinculado a diversos hebreos trashumantes, que querían hacerse propietarios de la tierra: unos se llamaban «hijos de» Abraham, otros de Isaac, otros de Jacob. Por eso han unido sus familias, en árbol genealógico. De manera semejante han vinculado su experiencia religiosa: el Dios que ha dirigido sus caminos (los caminos, esperanzas y pesares de todos los hebreos) les vincula en una misma gran Promesa, dirigida de manera permanente a la posesión y disfrute de la tierra.

De esta forma se unifican y fecundan dos aspectos de Dios y de la vida humana: (1) Les une el *Dios de la tierra*, vinculado a las fuentes de la vida: las estrellas del cielo y las praderas para los rebaños, con el descanso de la casa (sin necesidad de andar errantes por el mundo). (2) Les une el *Dios de la familia*, que garantiza la unión con el pasado y el futuro de vida por la descendencia. De ahora en adelante, Dios se



encuentra vinculado a la nación, a la genealogía. De esa forma se expresa la fe de aquellos que confían en la palabra de Dios. *Es la fe de un grupo trashumante*, que camina (peregrina) amenazado recorriendo los riesgos de una tierra donde imponen su dominio los señores de las grandes ciudades militares. *Es la fe de aquellos a quienes vincula «el Dios de los padres»*, es decir, el Dios de la propia familia, más que el Señor divino de una tierra. Lógicamente, Dios se muestra para ellos como Promesa de futuro: tendrán hijos, tendrán una tierra.

Éstos son sus valores primordiales, éstos los signos fundantes de Dios: una familia (mujer, descendientes) donde se manifieste el poder de la vida divina; una tierra que pueda ser en el futuro garantía de estabilidad. Estamos, por tanto, en un momento de cambio: en el momento en que los trashumantes pueden (quieren) vincularse a una tierra que sea para ellos un signo de Dios. Éstos son los rasgos de lo divino. (1) *Dios de la familia*. Repetidamente recuerdan el tema los relatos primordiales: los hebreos trashumantes son un pueblo amenazado, al borde de la ruina familiar y el exterminio; por eso, los relatos antiguos acentúan una y otra vez la angustia ante la falta de los hijos, tanto en plano menor (de pequeña familia que se extingue) como en plano más extenso (acaba Israel, se extingue el pueblo). (2) *Dios de la tierra*. Está vinculado con todo lo que ella significa: el don primero de la vida, el suelo en que nacemos, el campo que nos alimenta, la tumba que recoge nuestro cuerpo. Ciertamente, Dios no es tierra, no se identifica con el mundo (en contra de los viejos mitos cósmicos), pero se revela y manifiesta por la tierra: por ella nos bendice, por ella nos ofrece su asistencia. Sólo así se vuelve fuente de descanso y casa permanente para la familia: la esperanza de los hijos se diluye (pierde su sentido) si no tenemos casa o lugar para ofrecerles: una pradera donde pasten los rebaños, un campo en que madure el trigo, el vino y el aceite, una mesa donde puedan compartirse.

Esta unión (tierra y familia/pueblo) pertenece a la experiencia de muchas religiones antiguas que acentúan la unidad sagrada de los hombres y mujeres con el campo (espacio) de su vida. Por eso debemos destacar la diferencia israelita: la Biblia ha vinculado la tierra

a la Promesa (esperanza de futuro); no la mira simplemente como madre sagrada; ella es la meta siempre abierta. (1) *Los mitos paganos* interpretan la tierra como diosa-madre: ella es al mismo tiempo cuna y tumba, principio y fin de la existencia para los humanos. De la tierra hemos venido y a la madre tierra vamos, como indican los mitos más variados de Oriente y Occidente, de América y de África. (2) *La Promesa israelita* ha interpretado la tierra como meta de un camino que vamos recorriendo (que nosotros mismos somos). No podemos volver al pasado. La Promesa de Dios (cf. Gn 12,1-3 y 15,7) hace que dejemos tierra y casa, buscando la más honda verdad en un futuro que sólo Dios puede concedernos.

Cf. R. S. HENDEL, *The Epic of the Patriarchs*, HSM 42, Atlanta 1987; R. MICHAUD, *Los patriarcas. Historia y teología*, Estudios 15, Verbo Divino, Estella 1997; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.

## PAZ

El mundo bíblico concibe la vida del hombre como tentación y riesgo de violencia y pone como meta de ella la paz, entendida como plenitud (*shalom*), en forma de equilibrio intenso que hace posible el despliegue total de la vida, conforme a la palabra y promesa de Dios. Lógicamente, el enviado mesiánico se llamará «Príncipe de la Paz» (Is 9,6) y su mensaje vendrá a presentarse como buena noticia o evangelio\* de la paz (Is 52,7). Ésta es la paz del nacimiento\* de Jesús, que cantan los ángeles: «Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor» (Lc 2,14; cf. Is 57,19). La paz está al principio de los bienes mesiánicos, que Pablo ha vinculado con el amor y el gozo, presentándolo como fruto final del Espíritu (Gal 5,22: «amor, gozo, paz, paciencia...»). Paz y gracia, gracia y paz son los bienes supremos que Pablo desea a todas sus comunidades al comienzo de sus cartas: «Gracia y paz de parte de...» (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 2,2; Gal 1,3; etc.). La paz es el mayor de los dones de Jesús: «Mi paz os dejo, mi paz os doy...» (Jn 14,27). Esta paz, de sentido comunitario y cósmico, personal y social, es signo de la presencia y plenitud de Dios en los creyentes.

## PECADO 1. Hombres

(↗ *Adán, Eva, paraíso, decálogo, muerte de Jesús, pena de muerte*). La Biblia es para los creyentes el libro de la historia de las misericordias de Dios, que crea y libera a los hombres. En ese sentido, no es el libro de la culpa de los hombres, sino de la gracia de Dios. Por eso, ella habla del pecado de un modo indirecto: al fijarse en la gracia de Dios tiene que mostrar el riesgo de pecado de la humanidad. En el Antiguo Testamento el pecado está vinculado al rechazo de la palabra de Dios (especialmente en Gn 1-11) y a la negación o ruptura de su alianza (especialmente en Ex 20,32-35). Del pecado del pueblo de Israel tratan de un modo especial los profetas, desde una perspectiva más histórica. Del pecado del conjunto de los pueblos trata de un modo más preciso la apocalíptica\*. El Nuevo Testamento identifica el pecado con el rechazo de la gratuidad y, de alguna forma, lo condensa en el asesinato de Jesús, que deja a los hombres en manos de su propia violencia. Desde esa base, retomando desde Pablo el relato básico de Gn 2-3, podemos evocar en conjunto algunos elementos del pecado bíblico (no del pecado en los apocalípticos extrabíblicos), poniendo de relieve su aspecto de libertad, vinculado a una opción humana.

(1) *Genesis 2-3. Pecado del principio*. Suponemos conocido el tema del paraíso\*, con los árboles del conocimiento del bien y del mal y con el gesto de Eva-Adán que comen del fruto «prohibido». En ese contexto, con todas las matizaciones necesarias, podemos hablar de un pecado. (a) *Es pecado del hombre, no de Dios ni del Diablo*. En contra de las visiones trágicas de la historia (propias de las religiones de Oriente) y de los mitos o relatos dualistas del entorno bíblico (cf. *1 Henoc\**), el pecado de Gn 2-3 pertenece al hombre, es resultado de su opción, como ha destacado Pablo en Rom 5. (b) *Pecado es desobediencia*, dejar de escuchar (de obedecer: *ob-audire*) y dialogar con Dios. El hombre debería haber acogido la voz de la vida que le sostiene e impulsa; pero escucha otra voz de sospecha que le dice: Dios quiere engañarte, vive y decide por ti mismo. Adam (= Adán y Eva) rechaza el diálogo con Dios y queda solo, queriendo hacerse principio

de sí mismo y de todo lo que existe. (c) *Pecado es envidia*. El hombre no soporta que haya Dios y él quiere hacerse divino: echarle de su trono y colocarse allí por fuerza (sin advertir que un Dios por fuerza no sería divino). (d) *Pecado es mentira*, falta de transparencia (como dirá Jn 8,44). El verdadero Dios está versado en el bien y el mal, pero sólo por gracia, no por imposición o deseo de conquista. En contra de eso, el hombre quiere adueñarse del bien y el mal por engaño. Pecado es lo que oculta nuestro fundamento: aparentar que existo por mí mismo, negando lo que debo a los demás y, sobre todo, al Dios de la Vida. (e) *Pecado es legalismo judicial*. El principio de la vida es el diálogo con Dios y la apertura gratuita hacia los otros, en gesto de agradecimiento. Por el pecado, en cambio, el hombre quiere hacerse dueño de lo bueno y de lo malo, para medir y modelar a su manera lo que existe, en provecho propio. De esa forma se coloca fuera de Dios (que es gracia) y desde su propia superioridad discierne y define las cosas y personas, como si dependieran de él. (f) *Pecado es dominio violento sobre los demás*. Dios ha dado al hombre propiedad sobre las cosas, haciéndole señor de plantas y animales, conforme a un señorío bueno, en línea de gracia; pero no le ha dado dominio impositivo sobre sí mismo y sobre la vida. Por eso, allí donde quiere adueñarse por fuerza de su vida se destruye a sí mismo. (g) *Pecado es muerte*. Dios es la vida y su rechazo deja al hombre en manos de su propia fragilidad; Dios no mata a los hombres, sino que les quiere dar la vida. Pero los hombres que se encierran en sí quedan presos de su propia muerte, como indicará Gn 4 (pecado de Caín\*-Abel\*), que sigue siendo la primera y mejor exégesis de Gn 2-3 (pecado original).

(2) *Romanos. Relectura cristiana*. La teología cristiana ha desarrollado el pecado original a partir de Gn 2-3, tal como lo ha reformulado Rom 5. Aceptamos básicamente ese esquema, pero lo interpretamos desde la experiencia pascual. En ese contexto añadimos que el pecado original culmina en la muerte del Cristo: matando al Hijo de Dios los hombres ratifican el pecado, llevándolo hasta su última expresión, haciéndolo ya definitivo. Éste es el pecado: ha venido la gracia de Dios y los

hombres la han negado; ha ofrecido Dios la vida en Jesús y los hombres han preferido su muerte. Ha anunciado Jesús el Evangelio y los hombres le han negado; ha ofrecido la vida de Dios y los hombres le han matado. Éste es el pecado original, el pecado del conjunto de los hombres que han optado por «comer del árbol del conocimiento del bien-mal», haciéndose dueños de la vida y de la muerte y matando así a los enemigos o distintos. Éste es el pecado de Caín\*, primer portador concreto del pecado, que ahora culmina, cuando los hombres matan a Jesús, en cuya sangre se condensa la sangre de todos los asesinados de la historia humana (cf. Mt 23,35). Sólo ahora se puede hablar de un pecado original y universal. (a) *En un sentido, el pecado original lo hemos cometido todos*, vinculados como estamos en una misma humanidad violenta, simbolizada por Adán y Caín. Todos nosotros hemos participado en el homicidio central de Jesús y así lo descubren y celebran los cristianos en el día de su fiesta (Vigilia pascual) cuando se confiesan pecadores, responsables de la muerte de Jesús, de todas las muertes. Éste es el pecado original y universal: matar la vida, matar a los inocentes y distintos, en una historia de asesinatos que ha culminado en la muerte de Jesús, asesinado universal. Pues bien, Jesús invierte ese pecado: siendo inocente no nos condena, no nos rechaza, sino que ofrece su perdón (la salvación de Dios) a todos aquellos que le han matado. Así aparece como el Hijo de Dios Padre, aquel que puede superar todos los pecados. (b) *Pero no todo es pecado*. En el camino que lleva al Calvario no todo es pecado. En el fondo de la muerte de los hombres se ha ido revelando el don más alto de la vida, la gracia creadora, en forma de promesa de salvación o, mejor dicho, de salvación ya realizada por medio de la resurrección de Jesús. Éste es el camino de la fe, simbolizada por Abrahán. Éste es el camino de la donación materna de vida, simbolizada y expresada por la mujer de Gn 3,15.20 (por la madre de Jesús en Gal 4,4). En un determinado plano, todos nosotros (incluida la madre de Jesús) nos hallamos representados por el Adán de muerte al que se alude en Rom 5 y 1 Cor 15. En ese aspecto, somos pecadores, como sabe bien san Pablo. Pero en otro aspecto

debemos afirmar que llevamos dentro un «germen de vida», un principio femenino o materno de existencia no violenta que está representado por la mujer de Gn 3 y por la madre de Gal 4,4, culminando en Jesucristo. (c) *Muerte y resurrección de Cristo*. Pecado es todo lo que lleva a la muerte de los otros, especialmente de los pobres y excluidos, en los que ha venido a «encarnarse» el Mesías, como sabe Mt 25,31-46. Pecado es el asesinato, entendido de un modo directo (matar a los demás) o de un modo indirecto (dejarles morir, no acompañarles). Los cristianos pensamos que todos los pecados han venido a culminar y se han condensado de algún modo en el asesinato de Cristo. Pues bien, por encima de ellos, ha venido a revelarse, en el mismo Cristo, el amor de Dios que acoge a los excluidos y que resucita a Jesús, su hermano, a quien podemos venerar como Dios encarnado en el camino de pobreza y gracia de la historia humana.

Cf. A. DUBARLE, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971; J. ERRANDONEA, *Edén y paraíso. Fondo cultural mesopotámico*, Marova, Madrid 1966; P. GRELOT, *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; H. RENCKENS, *Creación, paraíso y pecado original según Gn 1-3*, Guadarrama, Madrid 1969; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982; H. HAAG, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Fax, Madrid 1969.

## PECADO 2. Ángeles

(↗ *Satán, ángeles vigilantes, Henoc*). La apocalíptica\* dura está centrada en el pecado de los vigilantes\*, es decir, de los ángeles invasores, que violan a las mujeres y destruyen la vida de los hombres, haciéndoles esclavos de la guerra y la violencia interminable. En contra de lo que sucede en el Génesis, donde el pecado de los hombres es siempre perdonable, aquí encontramos un pecado radical, que no puede perdonarse. Desde ahí evocaremos el pecado de los ángeles, representados también como astros, para ocuparnos al fin del gran diluvio, que sería el resultado final de ese pecado.

(1) *Pecado de los ángeles, doctrina teológica*. La teología tradicional católica supone que los ángeles caídos no pueden salvarse porque son incapaces de arrepentimiento, es decir, porque no quieren salvarse, a pesar de la bue-

na disposición de Dios: «Tras la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (cf. Gn 3,1-5), que, por envidia, los hace caer en la muerte (cf. Sab 2,24). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en este ser (en el origen de esa voz) un ángel caído, llamado *Satán* o *Diablo* (cf. Jn 8,44; Ap 12,9). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios... La Escritura habla de un pecado de estos ángeles (2 Pe 2,4). Esta caída consiste en la elección libre de estos espíritus creados que *rechazaron* radical e irrevocablemente a Dios y su Reino... Es el carácter *irrevocable* de su elección, y no un defecto de la infinita misericordia divina, lo que hace que el pecado de los ángeles no pueda ser perdonado» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 391-393).

(2) *1 Henoc. Pecado que no puede perdonarse*. En el contexto anterior se sitúa el proceso penitencial inútil, iniciado por los Vigilantes, a través de Henoc, pero fracasado, pues Dios no admite su petición: «Les hablé a todos juntos (a los Vigilantes pecadores) y todos temieron, apoderándose de ellos el temor y el temblor. Me rogaban que les escribiese un memorial de súplica, para que obtuviesen el perdón y que lo llevara ante el Señor del cielo, pues ellos ya no podían hablar (con Dios)... Entonces escribí un memorial de súplica y petición por sus almas» (*1 Henoc* 13,3-6). La tradición israelita ha destacado la necesidad de la conversión de los pecadores y la gracia del perdón que Dios les ofrece tras el cambio de sus vidas. Éste es el tema central del Éxodo (Ex 32-34) y de la teología del templo, según la cual los hombres pueden conseguir el perdón de sus pecados, a través del arrepentimiento. Una y otra vez, los judíos convertidos experimentaron el perdón como principio de un comienzo nuevo: ellos habían roto la alianza, pero Dios les permitía renovarla por la conversión tras haberla quebrantado. No había pecado que no pudiera perdonarse a través de una gracia más alta. La conversión y el perdón fueron el centro de la antropología de los estratos finales de la Biblia y de la tradición judía posterior. Debemos suponer que algunos grupos del círculo de Henoc pensaron que el perdón de Dios podía aplicarse incluso a los mis-

mos Vigilantes y a sus hijos monstruos, los gigantes. Ése habría sido el contenido del segundo libro del antiguo «Pentateuco de Henoc». Tras el primer libro actual (*1 Henoc* 6-36), que estaría redactado de una forma algo distinta, de manera que quedaba abierta la posibilidad del perdón de los Vigilantes, vendría un segundo libro, titulado precisamente *Gigantes*, donde se narraba la conversión y el perdón no sólo de ellos (los Gigantes), sino también de sus padres, los ángeles caídos (Vigilantes). Habría, pues, una reconciliación integral, una apocatástasis centrada en el perdón de los pecados cósmicos y angélicos. El tiempo vinculado a la caída y castigo habría sido un paréntesis malo; volvería atrás la historia, de manera que torturadores y torturados, violadores y violados, culpables e inocentes podrían alcanzar perdón y paz, a través de una amnistía y gracia universal. Estaríamos, por tanto, ante una antropología (y cosmología) de la gracia total (final), que formaría parte de una angelología y teología del triunfo absoluto de la vida, ofrecida en plenitud a todos los seres creados. Ésta sería al fin una gracia universal, pero ella correría el riesgo de ser gracia barata, sin poner de relieve la responsabilidad de los culpables. Pues bien, en un momento dado, entre los siglos III-II a.C., los responsables de la escuela de Henoc habrían rechazado esa postura: no hay perdón para los ángeles caídos, ni reconciliación entre asesinos celestes y víctimas humanas. La misma seriedad del delito de los ángeles y de los monstruos (gigantes) exigía que su condena fuera definitiva. De manera irremediable pecaron; sin remedio sufrirán por siempre. Azazel y el resto de los ángeles caídos han nombrado a Henoc como abogado para que les defienda en sesión judicial extraordinaria. Se habían juramentado a pecar, bajo palabra de anatema, para seducir a las mujeres y obtener hijos propios (cf. *1 Henoc* 6,5). Ahora se comprometen a pedir perdón y arrepentirse, pidiendo a Henoc que eleve ante Dios su memorial o súplica de gracia (cf. *1 Henoc* 13,6). Pero Dios responde de manera negativa, rechazando el perdón de los culpables: «No os valdrá vuestra súplica por todos los días de la eternidad, pues firme es la sentencia contra vosotros: no tendréis

paz... Ya no subiréis al cielo por toda la eternidad, pues se ha decretado ataros a la tierra por todos los días de la eternidad. Pero antes habréis de ver la ruina de vuestros hijos predilectos, y no os servirá el haberlos tenido, pues caerán por la espada delante de vosotros. Ni valdrá vuestro ruego ni vuestras peticiones y súplicas por ellos, y vosotros mismos no podréis pronunciar ninguna de las palabras del escrito que redacté» (1 Hen 14,4-7).

(3) *Condena eterna, ¿condena intradivina?* La condena eterna implica incapacidad de comunicación, es decir, de gracia. Los ángeles caídos ya no tienen acceso ante Dios: no pueden presentarse ante su tribunal ni pedirle ayuda. Han quebrado la paz y quedan sin paz, destruyéndose para siempre, encadenados bajo una tierra que ellos han querido someter a su violencia. El texto supone que hay una *perversión angélica*: un mal «perfecto» o consumado, irremediable en su principio y consecuencias, un infierno para los demonios. Los Vigilantes han torcido su camino de forma completa y ni Dios puede hacer que vuelvan a su estado primitivo de bondad. Éste es un mal de consecuencias perdurables: los hijos del pecado (Gigantes, guerreros insaciables) morirán sin remedio. En este plano triunfa el talión sobre la gracia. Estamos en el comienzo de una antropología del pecado total y de la total condena. Es como si Dios tuviera que arrancarse de sí mismo una parte de su propio ser, para así purificarse, conforme a una visión que ha puesto de relieve la Cábala judía posterior, tanto en Castilla (siglo XIII) como en Safed de Galilea (siglo XVI d.C.). Recordemos en este contexto que *la teología católica* tiende a distinguir dos casos. (a) *Los ángeles culpables*, convertidos en demonios, no pueden convertirse, ni recibir la gracia: están fijados en lo malo; eso significa que ellos mismos se vuelven infierno para siempre. (b) Por el contrario, *los hombres pueden siempre arrepentirse*, pues tras Cristo ya no existen más «hijos del diablo», condenados sin fin; los hombres son siempre capaces de gracia (en contra de los ángeles perversos). En 1 Hen 12-16 resulta más difícil distinguir esos niveles y separar a los Vigilantes (ángeles violadores) de sus hijos malignos, los Gigantes monstruosos (también aniquilados sin remedio) y del resto de los

pecadores (que pueden ser los enemigos de Israel, hombres «perversos»). Da la impresión de que el autor de 1 Henoc está condenando irremediablemente (sin posible gracia) no sólo a Vigilantes y Gigantes, sino a todos sus «partidarios», en una actitud que puede compararse con la dualidad del «maniqueísmo» con su doble predestinación, fundada en un tipo de «dualismo divino»: es como si el Dios bueno (al que pertenecen los salvados) tuviera que arrancar de sí mismo al Dios malo (a quien pertenecen los condenados); es como si el árbol del bien y del mal perteneciera al mismo Dios. Estaríamos ante un maniqueísmo teológico (división intradivina), moral y político, pues condena al infierno sin fin no sólo a los hombres malos en cuanto individuos, sino también a los «pueblos perversos», que suelen identificarse con los enemigos de la nación israelita. Sobre esa base no puede elaborarse ya una antropología universal de gracia.

(4) *Especulación apocalíptica. Pecado y condena de los astros.* La apocalíptica antigua no trata sólo de Dios y de sus ángeles perversos, sino que se encuentra vinculada a un tipo de búsqueda sapiencial del orden cósmico, que no puede aceptar ya la visión de Gn 1 que ponía de relieve la estructura positiva (= bella) de la creación, organizada litúrgicamente en siete días de grandeza y alabanza, que parecen responder a los siete astros buenos del conjunto cósmico. Recordemos que Gn 1 no aludía a la creación de los ángeles, bien conocidos en su tiempo. Ello se debe quizá al intento de desmitificar la realidad (el autor no quiere introducir otros seres divinos, al lado de Dios, por el peligro de adoración que ello supone) o al hecho obvio de que el mundo astral está vinculado al angélico. Sea como fuere, la apocalíptica dura carece de las reservas de Gn 1, pues, a su juicio, el mundo astral y angélico se encuentran internamente vinculados. Por eso, lógicamente, ha unido el pecado angélico a un tipo de gran catástrofe cósmica (astral): los Vigilantes, ángeles caídos, son Espíritus que rigen (regían) el orden cósmico. Por eso, su pecado viene a presentarse como caída y perturbación del mismo cosmos. (a) *Pecado de los ángeles, pecado de los astros.* Los profetas habían destacado la novedad antropológica de

la salvación y la libertad del hombre frente al cosmos, desligando así la historia humana del encuadre angélico-astral donde la habían situado los mitos normales de las religiones del Oriente antiguo. Los apocalípticos, en cambio, han vuelto a señalar la conexión (cósmica) astronómica de la vida humana. Para ellos, el pecado no es el resultado de una opción humana (como han supuesto Gn 2-3 y Rom 5), sino caída astral, pues ángeles/demonios y estrellas cósmicas se encuentran vinculados: las mismas estrellas han delinquido (han perdido su armonía), los guardianes cósmicos (ángeles) han bajado a perturbar nuestra existencia; ellos son la causa de nuestra condena. Sólo a partir de ese desastre cósmico (caída de los siete grandes astros) se puede interpretar la salvación como nuevo descubrimiento del orden cósmico. Eso significa que, por encima del posible pecado de los hombres, hay otro mucho más fuerte, que está vinculado con un trastorno estelar, que se expresa humanamente en la mutación de las fechas y signos del calendario religioso. (b) *Orden cósmico y calendario sagrado*. A través de sus purificaciones y fiestas, los justos conseguían mantener la sintonía con el orden cósmico, expresado en el ciclo de los astros (de los días del año, del mes, de la semana), un ciclo que refleja el sentido de conjunto de la realidad, pues ángeles y astros se vinculan. Por eso, al cambiar su calendario, los judíos «infiel» de Jerusalén (los no esenios o no apocalípticos) se han separado del orden astral, se han pervertido, quedando así en manos de los astros perversos (de los ángeles violadores) como muestra de forma impresionante la literatura de Qumrán (partiendo quizá de *Jubileos*). Sólo puede conocer el final (meta de la historia) quien ha descubierto y conoce, quien sabe y respeta la hondura del cosmos, guardando sus ritos, celebrando en sintonía con el cielo y con la tierra (con los ángeles y astros) las fiestas de la creación. El apocalíptico es un hombre (¿una mujer?) que sabe descubrir el orden de los astros, para expresarlo en la liturgia humana (terrestre) de las fiestas y purificaciones, sin dejarse perturbar por el desorden que han introducido los Vigilantes (ángeles) caídos, sin dejarse pervertir por los cómputos falsos de celebracio-

nes y fiestas de los judíos descarriados del templo de Jerusalén. Éste es un tema que hoy nos resulta más difícil de entender, pues hemos separado de manera fuerte la visión religiosa de la vida humana y el orden o desorden de los astros. Para los apocalípticos, por el contrario, éste es un tema central: sólo es justo (sabio) quien se encuentra en sintonía con el conjunto cósmico.

(5) *Apocalíptica y orden o des-orden (des-astre) cósmico*. En contra de lo que a veces se ha pensado, el Dios de la apocalíptica no es a-cósmico, sino Señor del recto orden del tiempo y del espacio en este mundo, de un orden que ha podido ser perturbado por el Ángeles caídos. Los auténticos apocalípticos superan el desorden de esos ángeles perversos, descubriendo y celebrando de nuevo, en sus fiestas y ritos, el ritmo auténtico del cosmos. De esa forma, ellos son los custodios de la pureza y valor sagrado del mundo. Conocen el ritmo de los astros, guardan las fiestas de Dios (fiestas del cosmos) en sus tiempos determinados, conocen el transcurso y duración de la historia cósmica. Sólo es vidente apocalíptico aquel que ha sabido descubrir, en Dios y desde Dios, la estructura sacral del cosmos, pudiendo superar de esa manera el pecado de los ángeles (astros) y los hombres, que han pervertido el orden y armonía de los tiempos. Así lo ha descubierto el vidente apocalíptico: «Continué mi recorrido hasta el caos y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba, ni la tierra estaba asentada, sino (que era) un lugar desierto, informe y terrible. Allí vi siete estrellas del cielo atadas juntas en aquel lugar, como grandes montes, ardiendo en fuego... Éstas son aquellas estrellas que transgredieron la orden del Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la miríada eterna, el número de los días de su culpa...» (1 Hen 21,1-6). Éste es uno de los textos más antiguos de la tradición de Henoc y vincula la caída de los *Vigilantes* (ángeles violadores) con una *perturbación de los Siete astros* rectores del cosmos. El pecado constituye, según eso, un desorden integral: una ruptura en los principios en los que se asienta y consiste cielo y tierra. El vidente apocalíptico es capaz de penetrar en ese desorden cósmico-angélico, para superarlo, con un conocimiento más alto de la verdadera astronomía, del orden verdadero del cielo de Dios. Sólo

puede conocer el final (meta de la historia) quien ha descubierto y conoce el auténtico ritmo del cosmos. Por eso, la apocalíptica se vincula con la astronomía (astrología) sagrada. El orden cósmico primero ha sido quebrado por los siete astros fundantes (principios de la realidad, ángeles originarios) que se alzaron contra Dios y no aceptaron la ley de sus giros, el orden de su esencia. Del mal de esos ángeles cósmicos (violadores de mujeres, destructores de la armonía fundante) dependen todos los restantes males; el pecado original tiene carácter astronómico. Ellos, los videntes de la escuela de Henoc, lo saben y saben buscar el orden primigenio, más allá de los giros perversos del mundo.

(6) *Gn 6. Pecado de los «hijos de Dios»*. Dejamos de algún modo la apocalíptica dura y volvemos a la Biblia, para ver las implicaciones de ese pecado angélico-astral, que está presente, de un modo velado, en el relato del diluvio. «En aquel tiempo, cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra, les nacieron hijas; y los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran bellas y tomaron de entre todas las mujeres que desearon... En aquellos días había gigantes en la tierra, y aun después, cuando se unieron los hijos de Dios con las hijas de los hombres y les nacieron hijos. Ellos eran los héroes que desde la antigüedad fueron hombres de renombre. Yahvé vio que la maldad del hombre era mucha en la tierra, y que toda tendencia de los pensamientos de su corazón tendía siempre hacia el mal. Entonces Yahvé se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra, y le dolió en su corazón. Y dijo Yahvé: Arrasaré de la faz de la tierra los seres que he creado, desde el hombre hasta el ganado, los reptiles y las aves del cielo; porque lamento haberlos hecho. Pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé» (Gn 6,1-8). A diferencia de lo que se dice en *1 Hen 6-36*), los hijos de Dios no son aquí ángeles bajados del cielo para violar a las mujeres, sino que pueden ser (son) descendientes de Set-Enós, es decir, unos seres que deberían ser «buenos», a diferencia de los «malos», que son hijos e hijas de los hombres, es decir, descendientes de Caín. En ese trasfondo emerge la «perversión universal», que se expresa en un tipo de violación sexual y de violencia militar (nacen los gigantes/guerreros), para

culminar en una ruptura total de comunicación, de manera que se impone sobre el mundo un tipo de potente desmesura (*hamas*: crimen o violencia, Gn 6,13). En este contexto ha ofrecido su mensaje antropológico el relato del diluvio que la Biblia ha recogido y recreado desde el fondo de antiguas tradiciones. Lo que el texto (Gn 6-8) quiere destacar no es la existencia de un diluvio, tema que formaba parte de muchos mitos culturales del entorno, sino el riesgo de «pérdida de gracia», que deja a los hombres en manos de su pura violencia, a no ser que Dios les salve.

(7) *Del pecado al diluvio*. El autor bíblico vincula la vida y libertad humana con el mismo orden o desorden cósmico. (a) *El diluvio estalla por pecado de los hombres*, no por violencia incontrolada de Dios o por invasión de ángeles perversos (como en *1 Henoc*), pero es evidente que en el fondo sigue estando la imagen del pecado angélico. El pecado de Adán-Eva y de Caín-Lamec ha crecido ahora de tal forma que pone en peligro el conjunto de la vida de la tierra, a través de una inmensa inundación de aguas, que parece llevarnos más allá del orden de la creación, al caos primero de Gn 1,2, es decir, a un caos en el que los astros y las aguas primigenias ordenadas por Dios en Gn 1 han perdido su orden. Los hombres caen de esa forma en manos de un talión antropológico que les desborda: caen en manos de un desastre cósmico. (b) *En la raíz del pecado del diluvio hay una ruptura sexual*, vinculada con una violación que el texto toma como resultado normal del deseo de los «hijos de Dios», que «ven» a las hijas de los hombres y que «toman» de entre ellas a todas las que quieren, sin poner coto ninguno a su poder y a su apetito; la vida de los hombres (y aquí de un modo especial la vida de las mujeres) que era signo de Dios se ha vuelto simple objeto de deseo para los más fuertes. En este contexto podemos seguir hablando de un des-astre, como si la misma estructura de los astros se hubiera dislocado por las aguas del diluvio. (c) *El centro del pecado es la violencia guerrera*. De la violación de las mujeres, que no son ya portadoras de amor, sino víctimas de un deseo posesivo de los «buenos» varones, nacieron (y nacen) los hombres guerreros, a quienes se llama *los gigantes* en el sentido de fuertes, profesionales de la muerte. Esta historia no

habla directamente del influjo de los ángeles perversos, de los que tratará el libro de Henoc, sino de unos hombres violentos, que vinculan el pecado sexual y el social, poniendo así en riesgo la vida del mundo. Ya no se trata de un pecado de los «seres humanos» en general, sino de los varones violadores y guerreros. Ellos, los hijos violadores de Dios y los gigantes nacidos de su violencia, son portadores de muerte, diluvio encarnado. Pero en el fondo de esa imagen del diluvio como ruptura del orden cósmico sigue estando un tipo de pecado o desastre de ángeles y astros.

(8) *Novedad bíblica: pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé...* Todos esos pecados anteriores, de Gn 3-5, culminan ahora en el «pecado total», con sus dos vertientes de *eros* y *thanatos* (deseo sexual y violencia guerrera). Estamos ante el máximo estallido de una ruptura humana que se expande como inundación y que, lógicamente, debería haber llevado a la destrucción total de la humanidad. «Entonces Yahvé se arrepintió de haber creado al hombre... Pero Noé halló gracia ante el Señor» (Gn 6,6.8). Entendido desde aquí, el centro del relato del diluvio\* no es el pecado, con su amenaza de muerte, sino la gracia de Dios y el perdón que se expresa a través de Noé\*, cuyo mismo nombre evoca popularmente gracia o misericordia. De esa manera, el relato de Noé con el diluvio, después de habernos situado muy cerca de los mitos del pecado angélico y astral, vuelve a ponernos en el centro del mensaje de la Biblia: los hombres son objeto de la misericordia de Dios, que está por encima de todos los pecados del cosmos angélico o astral.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.

## PECADO

### 3. Jesús y el Nuevo Testamento

(↗ *Espíritu Santo, juicio, exclusión, Iglesia, infierno*). La tradición apocalíptica relacionaba el pecado con la invasión y posesión satánica. También Jesús lo ha entendido así en algún sentido, pues ha centrado gran parte de su actividad en los exorcismos\*, es de-

cir, en la lucha contra el poder demoníaco, pero no en sí mismo, dirigiendo así una especie de batalla astral, sino en cuanto se expresa en la opresión de los hombres, a los que posee y destruye; por eso, Jesús lucha en contra del pecado ayudando y liberando a sus posesos.

(1) *Pecado contra el Espíritu Santo*. Éste es para Jesús el lugar de lo diabólico y desde ahí habla del pecado contra el Espíritu Santo, es decir, el pecado de aquellos que no quieren que libere a los posesos: «En verdad os digo que a los hijos de los hombres les serán perdonados todos los pecados y blasfemias, cualesquiera que sean. Pero cualquiera que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, pues es culpable de pecado eterno; porque decían: Tiene un espíritu inmundo» (Mc 3,29-30; Mt 12,31-32). Éste es el lugar donde se plantea la opción definitiva, en línea de salvación (exorcismos de Jesús) o en línea de condena (contra aquellos que se oponen a su acción liberadora). Así se han enfrentado los dos espíritus: el espíritu diabólico de la destrucción humana, expresado en aquellos que oprimen a los posesos/marginados (o no quieren liberarles), y el Espíritu Santo, que actúa de manera liberadora, a través de Jesús. Así se vinculan la absoluta misericordia de Jesús y el riesgo mayor de la condena. (a) *Perdón total*. Jesús sabe y proclama que todos los pecados se perdonan, porque Dios es gracia y porque acoge a los pequeños y perdidos de la tierra; desde esa perspectiva él ha podido interpretar el Espíritu como perdón universal, gracia ofrecida de un modo gratuito a todos los hombres, Reino universal de Dios... Ese perdón no es un gesto intimista, que sólo afecta a las relaciones del alma con Dios, sin repercusión externa, sino que afecta a toda la vida, superando las fronteras legales y sacrales que dividían a los hombres y mujeres de su pueblo; por eso suscita el rechazo de los fieles israelitas que quieren conservar su identidad sacral, lo que ellos llamarían la ley de la santidad de Dios. (b) *Pecado que no puede perdonarse*. De manera consecuente, los que rechazan ese perdón, los que acusan a Jesús porque acoge y perdona a los expulsados del sistema, quedan sin perdón. Los que combaten su ideal, juzgándolo perverso, los que ven sus curaciones y gestos de ayuda como actuación del Diablo, destruyen toda posibilidad de salvación, pues pecan con-



tra el Espíritu Santo, en pecado que no puede perdonarse, pues niega la misma fuente del perdón. Éste no es el pecado de los malos, sino el de los piadosos, es decir, el de aquellos que no aceptan el perdón y acogida universal de Dios, pues creen que va en contra de sus derechos sacrales. Éste es el pecado que se encuentra en el fondo de Mt 25,31-46: es el de aquellos que no quieren que haya espacio para los hambrientos y extranjeros, los pobres y encarcelados, el pecado de una sociedad diabólica, que condena y excluye a los que ella misma destruye primero. (c) *Los pecados graves*. En esa misma línea se sitúan los pecados graves o mortales, según la tradición del Evangelio, pecados que llevan a la muerte o exclusión de los demás: éste es el pecado de aquellos que excluyen a las viudas y a los pobres, no dejándoles que vivan (cf. Mc 10,38-42), es el pecado de los que dejan en el hambre a los hambrientos, en soledad a los extranjeros, en la enfermedad a los enfermos (cf. Mt 25,31-46), el pecado de aquellos que instauran estructuras y formas de violencia sobre el mundo.

(2) *Idolatría y destrucción humana. Carta a los Romanos*. Una de las formulaciones más hondas del pecado es la que ofrece Pablo, en lenguaje apocalíptico, al comienzo de la carta a los Romanos (Rom 1), cuando traza una condena general contra los gentiles, para ampliarla después y aplicarla a los mismos judíos, que son culpables de aquello de que acusan a los otros. Ese pecado se expresa en tres niveles. (a) *Idolatría. Ruptura personal* (Rom 1,21-24). «Dios ha revelado su gracia y los hombres no han querido agradecerle ni glorificarle, sino que han divinizado a los vivientes de este mundo: hombres, aves, cuadrúpedos y reptiles» (cf. Rom 1,21-23). De esa forma han descendido al nivel de lo animal. Por eso, Dios los ha entregado en manos de sus propios deseos, es decir, de lo animal (1,24). No podía haberse formulado el tema de manera más sobria y más intensa: allí donde desoyen a Dios y centran su existencia en los valores «animales», aquellos que se divinizan a sí mismos acaban cayendo en manos de su propia animalidad, entendida como impureza y deshonra. El hombre es un viviente paradójico, alguien que puede superarse a sí mismo (dejándose alumbrar por lo divino) o rebajarse y consumirse entre las

fuerzas de animalidad que lleva dentro. No es posible el humanismo puro. O nos hacemos en Dios más que humanos por gracia o acabamos siendo subhumanos. Éste es el primer nivel de la antropología pecadora según Pablo. (b) *Ruptura interpersonal: autoerotismo, el hombre sin dualidad* (Rom 1,25-27). La idolatría recibe ahora un matiz algo distinto: allí donde adoran al conjunto de las criaturas y no sólo a los animales (Rom 1,25; cf. Sab 13,1-8), hombres y mujeres quedan prendidos en sí mismos, sin poder abrirse al diálogo de la alteridad y de esa forma Dios los entrega en manos de la propia pasión deshonorosa (entendida como autoerotismo: homosexualidad\*: Rom 1,26-27). Cuando el hombre rechaza a Dios, tiende a romper las diferencias personales, de tal forma que se vuelve incapaz de amar al otro como diferente, buscándole sólo como un medio para justificarse a sí mismo (es decir, para tener placer en sí mismo). El pasaje anterior afirmaba que los hombres quedaban en manos de sus *deseos*; éste continúa diciendo que quedan en manos de sus *pasiones*, es decir, de un amor donde no existe gratuidad, ni encuentro con el otro. En esa línea, un tipo de despliegue egoísta del sexo, de tipo homo o heterosexual aparece como una forma de idolatría. (c) *La tercera ruptura es de tipo social* (Rom 1,28-32) y se expresa siguiendo el mismo esquema: los hombres no han querido mantener el conocimiento de Dios y le han juzgado superfluo, pensando que se bastaban a sí mismos; de esa forma han caído en manos de su mente pervertida, que se expande y triunfa en un plano social. La misma historia humana se convierte en campo de batalla donde todos se enfrentan contra todos (1,28b-31): «Llenos de injusticia y maldad..., henchidos de envidia, codicia, homicidio, contienda... Murmuradores, calumniadores, enemigos de Dios, injuriosos, soberbios, vanidosos, inventores de males, desobedientes a los padres, necios, desleales, sin afecto natural, implacables, sin misericordia...». El mundo se ha vuelto un infierno; la vida es combate de muerte. Éste es el pecado total, en el que se encuentran incluidos los mismos judíos que lo combaten (Rom 2), es el pecado que Rom 5 interpreta como pecado de Adán, es decir, de la humanidad en su conjunto en cuanto opuesta a la gracia del Cristo.

(3) *Apocalipsis: pecados mortales, pecados de exclusión*. El conjunto de la Biblia es libro de salvación, pero en ella se conserva también la memoria y maldición de aquellos que pueden ser expulsados, como se dice en un pasaje solemne del Apocalipsis: «Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al sediento le daré de beber gratis de la fuente del Agua de la Vida... Pero a los cobardes, infieles, abominables, asesinos, prostitutas, hechiceros, idólatras y a todos los mentirosos, les tocará en suerte el lago ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte» (Ap 21,6-8). Y en otro pasaje se añade: «Nada manchado entrará en ella, nadie que cometa perversiones o mentiras; sólo los inscritos en el Libro de la Vida del Cordero» (Ap 21,27. Cf. 22,15). Dios ofrece gratuitamente el agua de la vida, pero en el anverso de esa gracia emergen, de forma lapidaria y solemne, esos siete (u ocho) pecados, que pueden situarse en la línea de otros catálogos de *vicios o pecados* del Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 6,9-10; Gal 5,19-20 o Ef 5,5). Estamos en contexto bautismal. Es como si un liturgo recordara al catecúmeno aquellos pecados que debía abandonar (superar) para volverse nueva creatura en Cristo (cf. Gal 3,28). Se trata de pecados muy tradicionales, que aquí se incluyen en un contexto apocalíptico, marcando a las personas que no pueden formar parte de la comunidad, pues ellas mismos se excluyen de ella. No son ya los pecados de la humanidad en general (cf. Rom 1,18-32), representada por las Bestias y la Prostituta, sino los pecados de los mismos creyentes de la Iglesia, que Ap 2-3 centraba en los *idolocitos* (comida vinculada a la injusticia del sistema) y la *porneia* (prostitución económico-social). Son pecados que impiden que la comunidad viva de un modo gratuito, sin exclusiones ni condenas. La Iglesia no tiene (es decir, no debería tener) ejército ni policía ni cárceles para imponerse y recluir a los disidentes. Pero tiene una palabra de amor y debe defenderla, señalando de esa forma a los que quedan fuera de ellos. Éstos son los que se excluyen de la comunión nupcial del Apocalipsis. (a) *Cobardes* no son aquellos que sienten miedo, sino los que (con o sin miedo) reniegan de Jesús al ser probados y traicionan de esa forma a los hermanos. Más que miedo tienen doblez (cf. Eclo 2,12): quieren aparecer

como cristianos, siendo adoradores de la bestia (en la línea de los nicolaítas y jezabelinos de Ap 2-3). Esta cobardía no es simple temor, pues hay un temor bueno (cf. Flp 2,12), sino mentira y doble juego. Quienes se dejan vencer por ella niegan el mensaje de Jesús y destruyen la comunión de la Iglesia. (b) *Infieles* son los que rompen o niegan la fidelidad debida a Cristo (y a la comunidad). Pablo define la fe como vinculación gratuita y gozosa con el Cristo que salva, de manera que ella nos permite superar el nivel de las puras obras. Esa fe se vuelve para el Apocalipsis fidelidad a Jesús y a la Iglesia, en comunión vital; por eso, los cristianos son por antonomasia los fieles (cf. Ap 2,10.17; 17,14): los capaces de mantener una palabra y ofrecer seguridad a los demás hermanos de la Iglesia. Lógicamente serán infieles aquellos que, por cobardía o por otra razón, niegan la palabra dada, renegando del amor que han prometido, separándose del Cristo que es el *fiel* o fidedigno por excelencia (Ap 1,5; 3,14; 19,11; cf. 21,5). (c) *Abominables* podrían parecer aquellos que se portan de manera sexualmente inmoral, en la línea de 2 *Hen* 15-16, pero aquí, conforme al sentido que esa voz (*bdelygma*) recibe en Ap 17,4,5 (cf. Ap 21,27), son más bien los que se prostituyen con la Bestia: abandonan a Jesús, rompen su alianza y se compran y venden, como infiel prostituta, bebiendo sangre inocente, viviendo de muerte. Ésta es la abominación que está vinculada a la idolatría y que condenan también otros pasajes apocalípticos del Nuevo Testamento (cf. Mc 13,14 par; Rom 2,22). Éste es el pecado que Juan había visto en Roma/Babel (cf. Ap 17,4-5) y que ahora se presenta como riesgo de los malos cristianos (no de paganos), en la línea del mensaje de Ap 2-3. (d) *Asesinos* son sin duda los que viven de la muerte (como el Dragón que pretendía devorar al Hijo de la mujer en Ap 12,1-5). En sentido más preciso, asesina por antonomasia es la Prostituta, que bebe sangre de cristianos (de los degollados de la tierra: cf. Ap 18,24). Comparten ese pecado de la Prostituta no sólo quienes matan de un modo directo, sino (y sobre todo) aquellos que participan de su asesinato: los que se sientan a su lado y viven como ella, bebiendo su vino de muerte, comiendo de sus bienes. La palabra fundante de la ley (el no matar de Ex 20,13) se amplía dentro del

Ap, de manera que podría formularse así: ¡no tomar parte en una sociedad asesina! (e) *Prostitutos (pornois)* son aquellos que cohabitan con la Prostituta (*porné*) de Ap 17, ratificando su comercio de opresión y sangre. Ella, Babilonia, era la madre de los prostítuos (cf. Ap 17,5), es decir, de todos los que entienden y realizan la vida a modo de comercio de muerte, al servicio del propio provecho. Ciertamente, sigue en el fondo el sentido sexual de la imagen, aplicada normalmente a las mujeres. Pero el Apocalipsis ha superado el matiz antifemenista y sexual del término, situándolo en un plano político y económico: prostítuos por antonomasia han sido los reyes de Ap 17,2; 18,3.9, que han comerciado con Babel para después matarla. En esa misma línea serán prostítuos cristianos aquellos que se encuentran dispuestos a comer idolocitos y venderse a la Bestia (como Jezabel\* y sus amigos: cf. Ap 2,14.20). (f) *Hechiceros* son los que se valen de la religión para conseguir sus propios fines de opresión. Pueden hallarse movidos por curiosidad sacral o miedo: buscar seguridades, aferrarse a la apariencia, manejar a Dios. En ese aspecto se hallan cerca de los magos. Pero en otra perspectiva, dentro de nuestro contexto, ellos se vinculan más bien con asesinos, prostítuos y ladrones, como ha destacado con toda precisión Ap 9,21. Ellos no son gente sin cultura, individuos de pueblos marginados que ignoran la ciencia, sino aquellos que manejan cultura o propaganda para engañar a los demás y enriquecerse. Así aparecen vinculados a los comerciantes perversos de la tierra, que engañan y roban a los pobres (Ap 18,23), como impulsores y beneficiarios del asesinato sistemático de un imperio que vive de la sangre de los degollados. Más que magia de ignorantes (marginados, primitivos), la hechicería es pecado de gentes de cultura pervertida, del Falso Profeta de Ap 13,11-18 que engaña a los humanos para que sirvan a la Bestia. (g) *Idólatras*, en fin, son los que adoran a los dioses falsos (oro y plata, bronce y piedra...), dioses que esclavizan a los hombres y les dejan en manos del asesinato, hechicería, prostitución y robo (cf. Ap 9,20-21), en olvido de Dios y mentira. La tradición cristiana identifica idolatría y avaricia, la adoración de los dioses y el culto del dinero (Col 3,5; cf. Ef 5,3). También pa-

ra Juan profeta la idolatría se encuentra vinculada al deseo de seguridad económica (idolocitos\* y porneia [prostitución\*]). De esa forma, lo que ha empezado siendo cobardía termina apareciendo como idolatría, de tal manera que culmina en ella el proceso de autodestrucción del ser humano (y del cristiano). (h) *Y todos los mentirosos...* Los siete pecadores anteriores se resumen y culminan en la mentira, es decir, la doble vida. Frente al Dios que se desvela en Cristo como verdadero y/o fiel (cf. 3,7.14; 6,10; 15,3; 19,11), se elevan aquellos que fundan su vida en la doblez y el engaño (cf. Ap 2,2), siguiendo al profeta falso o mentiroso (cf. Ap 16,13; 19,20; 20,10). Al completar de esta manera la lista de pecados, Juan, el profeta del Apocalipsis, se sitúa cerca de Juan evangelista, que llama a Satán (y a Caín) mentiroso e interpreta su gesto como asesinato: mentir es matar, rechazar al otro, negar al Cristo, en favor del propio provecho (cf. Jn 8,39-47). Estos ocho pecados, que comienzan por la *cobardía* y culminan en la *mentira*, revelan el otro lado de la salvación de Cristo: quienes los cometen rechazan el camino de Jesús, se destruyen a sí mismos. La *salvación* se identifica para el profeta Juan con la fidelidad al Dios que se manifiesta en Cristo como transparencia amorosa (*noviazgo*), que permite a los hombres realizarse sin engaño ni mentira. La *condena* se expresa en la destrucción de los humanos, que, influidos por la Bestia y Prostituta, que actúa en la misma Iglesia, van construyendo una vida contraria al don de Dios en Cristo. Estos tipos de conducta de Ap 21,8 son *mortales* (portadores de *muerte segunda*) por su misma perversión interna, no por arbitrariedad de Dios o dictadura antihumana. Pecadores son aquellos que, destruyendo a los demás en engaño opresor, se destruyen a sí mismos, fuera o dentro de la Iglesia. Pecado es lo que impide al varón y a la mujer hacerse humanos en comunidad y encuentro con Dios; por eso implica muerte.

Cf. F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén, esperanza de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; A. DUBARLE, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971; P. GRELLOT, *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## PECADORA, MUJER

(*↗ mujer de la unción, María Magdalena*). Dentro del contexto en que a Jesús se le acusa de «comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,34), añade el evangelio el gesto y perdón de una «pecadora»: «Un fariseo le rogó que comiera con él, y, entrando en la casa del fariseo, se puso a la mesa. Había en la ciudad una mujer pecadora, quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume, y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume. Al verlo el fariseo que le había invitado, se decía para sí: Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora» (Lc 7,36-39). Lucas ha recreado así la escena de la unción de Mc 14,3-9 par, transformando a la mujer-profeta en pecadora, signo de otros hombres y mujeres a quienes Jesús ha perdonado (cf. también Jn 8,1-11). De esa forma, para poner de relieve los contrastes, Simón, el leproso de Mc 14,3 (un hombre impuro), se ha convertido en «un fariseo» (hombre puro por excelencia), llamado también Simón, que ha ofrecido a Jesús una comida ritualmente limpia, pero que no ha podido darle más: no le ha limpiado los pies, ni le ha besado, ni ungido. En este contexto, la mujer ya no es una profetisa de Dios, que unge a Jesús en la cabeza (Mc 14,3), declarándole rey, sino una pecadora, que prepara a Jesús para el banquete (besa sus pies, se los unge y se los seca), respondiendo así a lo que Jesús le había ofrecido previamente (el perdón). Esta comida (que puede compararse a la comida de Leví, el publicano: Mc 2,14-17) es lugar de gracia mesiánica y plenitud humana: en ella se expresa el amor creador de Jesús hacia los pecadores; en ella puede brotar, y ha brotado, una forma de existencia liberada, que se despliega en el amor de esta mujer, que ha compartido de verdad la mesa de Jesús (cosa que no ha hecho el fariseo). La escena termina con la frase de Jesús: «Quedan perdonados sus muchos pecados porque (*hoti*) muestra mucho amor» (Lc 7,47). Esta frase puede traducirse de

dos formas: 1. Por el amor que ella le muestra (besando, ungiendo), Jesús perdona sus pecados. 2. Porque ha sido previamente perdonada, ella muestra amor. La mujer de Mc 14 ungía a Jesús en la cabeza declarándole Mesías. Ésta unge sus pies, no sólo en signo de servidumbre-amor, sino también para fortalecerle en su camino de ascenso hacia Jerusalén. Al perdonar a esta mujer y al recibir su amor cercano, en contexto de comida, Jesús acepta en su camino de reino a los excluidos del pueblo. Ciertamente, Jesús es profeta, pero no como quiere Simón el Fariseo («si este hombre fuera profeta sabría que esta mujer es pecadora», evidentemente para evitar su trato: Lc 7,39), sino de un modo distinto: Jesús es profeta de la misericordia\* de Dios, que perdona y acoge a los pecadores.

## PECES

(*↗ panes, comida, multiplicaciones*). Los peces, que llenan el mar (en el entorno bíblico se conocen menos los de río; cf. como excepción Is 50,2 y Ex 7,18.21; Ez 29,4-5, que alude a los del Nilo), han sido creados el día quinto, lo mismo que los pájaros del aire, con quienes están vinculados (cf. Gn 1,20-23). Ellos están bajo dominio del hombre, igual que los otros animales (cf. Gn 1,26). Algunos, los que tienen aletas y escamas, se pueden comer, tanto los de mar como los de río. Otros, que caminan por el agua en vez de nadar (del tipo de los mariscos), son impuros (cf. Lv 11,9-12; Dt 14,9-10). Los israelitas del desierto echaban en falta los peces de Egipto (Nm 11,5). Los fenicios y habitantes de la costa del Mediterráneo, en manos de paganos, vendían peces en Jerusalén (Neh 11,16), de manera que una de las puertas de la ciudad se llamaba «puerta de los peces» (Sof 1,10; Neh 3,3). Entre los peces simbólicos del Antiguo Testamento, debemos recordar el gran cetáceo de Jonás\* y el buen pez de Tobías\*, que sirve para expulsar demonios posesivos, como Asmodeo, y curar enfermedades. La Biblia ha prohibido la adoración de los peces (cf. Ex 20,4; Dt 4,18). Vinculados de algún modo a los peces están los grandes monstruos marinos, contra los que ha luchado Yahvé para someterlos (cf. Tiamat, Tehom, Rahab, Leviatán). En el Nuevo Testamento son abundantes

las referencias a peces y pesca, siempre en el lago de Galilea.

(1) *Multiplicación de los panes y los peces*. La unión de panes y peces en las multiplicaciones constituye uno de los elementos básicos de la tradición galilea, que después ha sido bastante ignorado por la Iglesia, que se ha centrado en el recuerdo del pan y el vino de la última cena (eucaristía\*) y ha tendido a pasar por alto la comida de los panes y peces. El mismo relato de las multiplicaciones\* de Marcos (6,30-44 y 8,1-8), que ha puesto en paralelo los panes y peces, ha tendido a destacar luego la importancia del pan (cf. 6,37-38.44 y 8,17-21). Ese proceso ha culminado en la Iglesia posterior, que ha tendido a olvidar la importancia y sentido de los peces, no sólo en la eucaristía, sino en la misma tradición de las comidas\* compartidas. En este contexto debería recordarse que el pan y vino de la Cena pierde su sentido si se separa de los panes y peces concretos de la comida de la Iglesia. Es significativo el hecho de que se hable de panes y peces, no de panes y carne, cosa que se debe al tipo de dieta alimenticia de la costa del lago de Galilea y quizá también al hecho de que los animales terrestres (corderos, toros) están vinculados a los sacrificios del templo y constituyen una dieta más cara.

(2) *Pesca milagrosa. Todos los peces del mundo* (Jn 21). Antes que pastores\*, Jesús ha hecho a sus discípulos «pescadores» de hombres, entendidos por tanto como peces, desde el contexto de su trabajo anterior en el lago de Galilea (cf. Mc 1,16-18 par). En ese mismo contexto se habla de una «pesca milagrosa», en la que viene a simbolizarse la tarea misionera de la Iglesia posterior (cf. Lc 5,1-11). El evangelio de Juan ha expandido esa escena. Los siete\* discípulos pascuales han pasado la noche sin lograr nada, pero un desconocido les ha dicho que echen la red al otro lado y consiguen una gran redada, descubriendo así que el desconocido es Jesús y que les espera en la orilla: «Cuando llegaron a tierra vieron que había colocada una brasa y sobre ella un Pez y un Pan. Jesús les dijo: ¡Traed de los peces que habéis pescado ahora! Subió Pedro y arrastró a la orilla la red llena de ciento cincuenta y tres peces grandes; y siendo tantos no se rompió la red. Y Jesús les dijo: ¡Venid a comer! Ninguno de sus discípulos se atrevió a pregun-

tarle ¿quién eres?, aunque sabían que era Jesús. Vino Jesús, tomó el Pan y se lo dio y de un modo semejante el Pez» (Jn 21,9-14). Los pescadores ofrecen a Jesús su pesca misionera (153 peces grandes). Jesús, su propia vida (un pan y un pez asado). El número de peces ha dado pie a diversas interpretaciones y evocaciones. San Jerónimo, en su comentario a Ez 47,6-12, lo interpretaba de forma zoológica: los sabios de su tiempo conocían ciento cincuenta y tres clases de peces; con ellas indicaría el Evangelio la totalidad o universalidad de la misión cristiana, dirigida a todos los pueblos (PL 25,474C), como parece evocar la red barreada de Mt 13,47. Pero la mayoría piensan que ese número se refiere más directamente al conjunto de los pueblos de la tierra, que en aquel tiempo se pensaba que eran ciento cincuenta y tres.

(3) *Jesús pez*. Los discípulos traen a Jesús los ciento cincuenta y tres peces del conjunto de la humanidad; Jesús ofrece su Pan y Pez asado a la brasa, es decir, su propia vida pascual. Tanto el pan como el pez reciben así un carácter eucarístico, son signo de Cristo. En esa línea, dentro de la tradición cristiana el pez se ha vuelto signo de Jesús por su vinculación con el agua y con el nuevo nacimiento y no sólo por su carácter de comida (como el pan). Así se dice que los cristianos *nacen del agua bautismal*, como peces: «Nosotros, pequeños peces como nuestro Pez Cristo Jesús, nacemos en el agua y nos salvamos permaneciendo en el agua» (Tertuliano, *De Baptismo* 1). También Clemente de Alejandría (*Praed.* III, 59,2) cita el pez como símbolo cristiano: los recién bautizados son peces que han sido sacados del agua. Así dice san Agustín que «el Pez asado es Cristo sacrificado» (= *Piscis assus*, *Cristus est passus*; cf. *In Joh* 123, 2, comentando Jn 21,8-13). Por otra parte, desde el siglo IV, el nombre griego *Ichthys*, pez, se entiende como acróstico de la fórmula de fe: *Iesous Xristos Zeou Huios Soter* (Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador). Desde esa perspectiva, lo que la Iglesia ofrece a (comparte con) los hambrientos termina siendo el pez sagrado de la fe en Cristo, separada a veces de los panes y los peces concretos de las multiplicaciones, que están en la raíz del Evangelio.

Cf. R. M. FOWLER, *Loaves and fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Ann Arbor MI 1981.

## PEDRO 1. Historia y símbolo

(*↗ Iglesia, resurrección, Doce, María Magdalena, Pablo, Santiago*). Se llamaba Simón, como el segundo de los hijos de Jacob, y había sido pescador del lago de Galilea, de familia al parecer humilde (vivía en la casa de su suegra). No poseía campos, ni una cultura religiosa especializada (no era sacerdote, escriba o fariseo). Pero buscaba la renovación religiosa de Israel y, al menos por un tiempo, había seguido a Juan Bautista (cf. Jn 1,35-42). Fue después discípulo de Jesús y el evangelio de Mateo le presenta como piedra-roca de la Iglesia.

(1) *Discípulo de Jesús*. Ambos (Jesús y el Bautista) habían empezado esperando la llegada del juicio de Dios. Pero Jesús cambió después, para convertirse en mensajero de la gracia, del reino de Dios. Pues bien, Simón cambió también y siguió a Jesús. Debía tener sus ideas sobre el mesianismo; por eso, si acogió la invitación de Jesús para seguirle, dejando no sólo a Juan Bautista, sino también a su familia (cf. Mc 1,16-20), sabía lo que estaba haciendo. No vino de un modo pasivo, sino que trajo convicciones fuertes sobre la transformación y culminación de Israel, como muchos judíos de entonces. Es muy posible que Jesús confiara en él de un modo especial para llevar adelante su proyecto. Por su parte, Simón se fiaba de Jesús, de manera que el texto base de Mt 16,13-20 (con la confesión mesiánica de Simón y una bienaventuranza posterior de Jesús) puede tener un fondo histórico. Más aún, es muy posible que el mismo Jesús cambiara el nombre de Simón y le llamara *Cefas*, Pedro, presentándole así como Roca de su comunidad mesiánica. De todas formas, tal como supone el pasaje paralelo de Mc 8,27-27, es muy posible que las relaciones entre ambos nunca fueran plenamente fluidas. Jesús no logró que Simón-Pedro y el resto de los Doce aceptaran su experiencia de gratuidad y entrega de la vida, de manera que, aunque ellos siguieron a su lado, no parecían hallarse del todo satisfechos de la forma en que gestionaba su proyecto. Jesús no quiso formar con Simón (ni con los Doce o los otros seguidores) un grupo cerrado y compacto de adictos incondicionales (sometidos a un control social o religioso), en contra

de lo que ha sucedido en otros grupos políticos y revolucionarios. Jesús dejó que sus discípulos siguieran teniendo sus propias «ideas», de manera que en su grupo se respiraba un aire de fuerte libertad. Por otra parte, la tradición cristiana ha sabido (y no se ha esforzado en ocultarlo, sino todo lo contrario) que los Doce abandonaron de algún modo a Jesús, cuando éste fue juzgado y condenado, a pesar de que habían sellado con él su compromiso en una cena de solidaridad.

(2) *Negó a Jesús*. Parece seguro que Simón negó de un modo especial a Jesús, no por simple miedo (que también pudo tenerlo), sino porque tenía una visión distinta de su mesianismo. La negación de Pedro constituye un elemento integrante de la condena y muerte de Jesús, como indica el mismo ritmo narrativo del evangelio de Marcos: mientras Jesús confiesa ante el sumo sacerdote su mesianidad en la parte superior o centro de la sala de juicio (cf. Mc 14,53-65), Pedro le niega y niega su propio pasado mesiánico en la parte inferior o externa, ante criados y servidores del sumo sacerdote (Mc 14,54.66-72). Jesús confiesa una vez y para siempre: «Yo soy» (14,62). Pedro niega por tres veces: «¡No lo conozco!» (cf. 14,71). Jesús afirma ante el sumo sacerdote, Pedro niega con juramentos ante los criados. Nadie le había exigido juramento, pero él jura. Nadie le había pedido imprecaciones, pero impreca: ¡Pone a Dios como testigo (jura), pide que le maten si no es cierto lo que dice (impreca)! No tenía que haber entrado en el tribunal, pero lo ha hecho, calculando mal sus fuerzas. De esa forma ha llegado hasta el final en su proceso de autodestrucción. No necesitan castigarle: los criados del sumo sacerdote pueden quedar tranquilos: ¡es un hombre sin coraje, un tipo destruido! No merece la pena preocuparse por él: ¡él mismo se ha condenado! Precisamente entonces, desde el fondo de su ruina personal, cuando no tiene nada que defender porque nadie le ataca, Pedro ha escuchado por segunda vez el gallo. Todo nos permite suponer que se trata de un gallo de pascua. Podemos suponer que, antes de Pascua, Pedro tuvo discrepancias de fondo con Jesús sobre su mesianismo, porque «se dejaba» juzgar y matar, en vez de tomar el poder y defenderse (cf. Mc 14,30.68.72 par). Jesús murió solo, sin que sacerdo-

tes y soldados juzgaran necesario crucificar a los restantes miembros de su grupo, aunque con él murieran algunos «bandidos», reos comunes o miembros de la resistencia judía, ajenos al grupo. Entre los seguidores de Jesús sólo unas mujeres parecen haberle acompañado hasta el final (cf. Mc 15,40-47 y paralelos), aunque no pudieran sepultarle según rito.

(3) *Vio a Jesús resucitado*. Lógicamente, la historia mesiánica de Simón podía haber terminado ahí, después que había negado y/o abandonado a su maestro, que muere solo en el Calvario. Pero la amistad de Simón hacia Jesús (y de Jesús hacia Simón) fue más poderosa que las razones religiosas y sociales, que estaban de parte del Sumo Sacerdote (aliado en este caso a los romanos). De esa forma, el amor superó a la lógica y Simón descubrió la «verdad» más honda de Jesús crucificado y experimentó su presencia salvadora. En este contexto se entiende la confesión fundacional de la Iglesia cuando afirma que Simón vio a Jesús tras su muerte, es decir, tuvo una experiencia radical de la verdad de su propuesta mesiánica (cf. 1 Cor 15,5 y Lc 23,34). Esta visión pascual de Simón no fue una alucinación estéril, ni una aparición espectacular (de visiones espectaculares está llena la historia), sino el descubrimiento de una presencia personal, la revelación del Dios Abba-Papa que se manifiesta por un crucificado. Habiendo comprendido (= visto) desde la entraña de su propio corazón, en su experiencia más honda, que era Dios quien le había hablado y le hablaba por Jesús, Pedro supo entender todas las cosas de un modo distinto: la verdadera autoridad, aquella que vincula en amor a los hombres, no la tienen ni los sacerdotes con sus víctimas, ni los soldados con sus armas, sino Jesús y aquellos a quienes había ofrecido el Reino. Ésta fue la experiencia de Simón, que vio (= encontró) a Dios en su amigo crucificado, descubriendo con sorpresa emocionada que, a pesar de que él le había traicionado, Jesús le seguía ofreciendo, de parte de Dios, la tarea del Reino (la tarea de su vida), como lo había hecho en los años anteriores. Ésta fue la experiencia más honda, que Simón asumió y expandió, compartiéndola con otros, que sintieron algo semejante,

para recrear y expandir la buena nueva o evangelio de la gracia de Dios, de tal forma que diversos grupos de cristianos (¡no todos!) le consideraron fundador de la Iglesia, Roca o Piedra (*Cefas, Petros*) de la comunidad de Jesús.

(4) *Pedro y los Doce, Pedro en la Iglesia*. Parece seguro que Pedro volvió a instaurar el grupo de los Doce\* (que se había disgregado tras la muerte de Jesús), para subrayar así la validez del mensaje que ellos (como representantes de las tribus de Israel) podían y debían seguir ofreciendo a todo el pueblo. Conforme al testimonio de la Iglesia antigua, conservado en 1 Cor 15, también los Doce descubrieron la presencia de Jesús resucitado, que les convocaba otra vez como misioneros y testigos del Reino. Desde esta perspectiva podemos precisar mejor el sentido y función de su nombre. Originariamente se llamaba Simón Bar-Yona, hijo de Juan, como recuerda Mt 16,17, que conserva el apellido Baryona en arameo, y Jn 21,15, que lo traduce al griego. Pero, en un momento determinado, para indicar y constituir su nueva función de fundamento dentro de la comunidad mesiánica, Jesús le llama Piedra o Roca. Esto es lo que significa su nuevo apodo, *Cefas*, conservado en arameo por san Pablo (1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14) y por Jn 1,42. Las comunidades helenistas traducen al griego ese apodo de Simón y por eso los cristianos le llamamos desde entonces *Petros (Petrus, Piedra, Pedro)*, presentándole así, implícitamente, como piedra de la nueva comunidad escatológica de Jesús (cf. Mc 3,13; Lc 6,14; Mt 16,18). La Iglesia ha conservado y expandido ese nombre y los cristianos seguimos llamando a Simón de esta manera, para mantener su experiencia y transmitirla dentro de la Iglesia. De esa forma, el mismo nombre se ha venido a convertir en testimonio de experiencia pascual: siempre que llamamos a Simón «El Piedra», estamos recordando que Jesús le hizo cimiento humano del edificio pascual de su Iglesia. Fue necesario el ministerio de María Magdalena, como señalaba Jn 20,11-18; también se recuerda para siempre dentro de la Iglesia la figura y gesto de la mujer pascual de la unción de Betania (Mc 14,3-9). Pero siempre que se hable de la Iglesia como de un edificio elevado sobre la pascua de Jesús se está recordando también a Simón, la Piedra

donde se apoya el edificio. Así lo sabe de algún modo el evangelio de Marcos, donde Jesús dice a las mujeres: «Id, decid a sus discípulos y a Pedro: Él (Jesús) os precede a Galilea, allí le veréis, como os dijo» (Mc 16,7). Así lo ha destacado el evangelio de Mateo.

(5) *Intérprete del Evangelio. Piedra de la Iglesia* (Mateo\*, Iglesia\*). Tras un tiempo (hacia el año 80), un autor a quien llamamos Mateo (Mt) ha retornado en otra perspectiva la narración de Marcos, completándola con elementos de Q y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su comunidad, vinculada en un primer momento a la iglesia judeocristiana de Santiago\*. Pues bien, llevando hasta el final las tensiones y estímulos de la iglesia de Santiago, la comunidad de Mateo ha recorrido un camino que le ha permitido alcanzar una visión universal de la misión de Jesús, asumiendo para ello la perspectiva más paulina de Marcos, cuyo material ha recibido en su evangelio. Da la impresión de que Mateo quiere unir las dos grandes tradiciones: la de Santiago (de fidelidad estricta a la ley judía) y la de Pablo (de apertura universal del Evangelio). Para ello, partiendo del texto de Marcos, recrea la figura de Pedro, a quien, sin separarle del resto de los primeros discípulos (los Doce, sin Judas), concede ahora una función específica, muy importante: la de interpretar la Ley judía e iniciar una misión universal cristiana, apareciendo así como piedra base de la Iglesia y portador de las llaves del Reino. Es evidente que Mateo no «inventa» esa función de Pedro, sino que interpreta y ratifica lo que fue su tarea al servicio de la Iglesia, cuando asumió la misión universal de los helenistas y Pablo y la vinculó con la misión israelita de los judeocristianos, garantizando así (desde la tradición de Jesús) la unidad de las iglesias, que se funda en la confesión de Pedro cuando dice que Jesús es «Cristo, Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). En contra de lo que sucede en Mc 8,29, el Jesús pascual de Mateo asume esta confesión y responde: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella. Y a ti te da-

ré las llaves del reino de los cielos: todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16,17-19). Este es un *texto pascual*, una palabra que Jesús resucitado dirige a Pedro (¡a un Pedro que ya ha muerto!), ratificando la función que ha realizado en la Iglesia, conforme a la visión de Mateo.

(6) *Roca de la Iglesia, clavero del Reino*. Mt 16,17-19 es el texto clave de una comunidad que, habiendo estado por un tiempo más ligada a Santiago, ha asumido después una interpretación más universal del Evangelio, en la línea de Pablo, apoyándose para ello en el recuerdo y la misión mediadora de Pedro, quien había sido capaz de abrir con la llave de Jesús las puertas de la Ley (para que los gentiles pudieran entrar en el reino de los cielos). Ciertamente, aquí se está aludiendo a algo que Pedro ha realizado ya en las comunidades, asumiendo y ratificando la función de otros misioneros: él ha justificado y avalado el gesto de apertura universal del Evangelio, asumiendo así la misión y teología de los helenistas y de Pablo, como supone el fin de su libro (cf. Mt 28,16-20). Para las comunidades que están detrás de Mateo, el gesto de Pedro ha resultado fundamental en su visión del Evangelio. Ésta ha sido la «segunda oportunidad» de Pedro. La primera fue al comienzo de la experiencia cristiana, al principio de la pascua, cuando, al lado de las mujeres y a la cabeza de los Doce, inició una misión cristiana dirigida a las ovejas perdidas de Israel (cf. Mt 10,6). Ahora, avanzado ya el camino de la Iglesia, iniciada la disputa entre los más legalistas (partidarios de un cristianismo judío) y los más universales (partidarios de un cristianismo abierto a todos los pueblos), Pedro asume y defiende la misión universal de la Iglesia, ofreciéndole unas bases cristianas (el testimonio de Jesús) y unas justificaciones israelitas (desde la línea de la Ley). Así aparece como el auténtico «rabino cristiano», con llaves que «abren y cierran» las puertas del Reino, permitiendo de hecho que entren en la Iglesia los excluidos de la sociedad, los pobres de Jesús, sin necesidad de cumplir la ley nacional judía. No todos los grupos cristianos (¡pensemos en Pablo!) necesitaban un testimonio como éste. Pero la comunidad que está detrás de Mateo lo



ha necesitado, vinculando de esa forma la misión universal de la Iglesia con el mensaje de la vida de Jesús, a partir del testimonio de Pedro, cuya vida y misión recoge este pasaje. Jesús mismo ha ofrecido a Pedro las «llaves del Reino», para que lo siga abriendo a los pobres y expulsados de Israel y de un modo especial a los gentiles. Estas palabras han sido esenciales para que una determinada iglesia, que ha tendido a cerrarse en el nacionalismo de sus orígenes judíos, pueda abrirse a los gentiles, vinculando los caminos de Santiago y de Pablo. Éste será un texto clave para las iglesias posteriores que aceptan el papado como signo permanente de la función liberadora de Pedro.

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1990; R. E. BROWN (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1976; O. CULLMANN, *San Pedro*, Ediciones 62, Madrid 1967; J. GNILKA, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003; F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, QD 76, Herder, Friburgo 1976; R. PESCH, *Simon-Petrus, Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu-Christi*, KBW, Stuttgart 1980; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; *Una roca sobre el abismo. Historia y futuro de los papas*, Trotta, Madrid 2006; T. V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries*, WUNT II/15, Mohr, Tubinga 1985; J. M. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudios sobre el Papado*, Sal Terrae, Santander 1886; T. WIARDA, *Peter in the Gospels: Pattern, Personality and Relationship*, WUNT 127, Mohr, Tubinga 2000.

## PEDRO 2. Cartas

El Nuevo Testamento conserva dos cartas o escritos de tipo general (como encíclicas) dirigidas en nombre de Pedro al conjunto de la Iglesia. Ellas expresan de formas distintas el recuerdo y autoridad que Pedro tuvo en algunas de las comunidades primitivas.

(1) *Primera de Pedro*. Se apoya, como Mt, en la autoridad de Pedro para dirigirse a las iglesias «de la diáspora de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1 Pe 1,1), que conservan la memoria del antiguo apóstol. Está escrita desde Roma (= Babilonia: 5,13), donde (como saben 1 Clem 5 e Ignacio, Rom 4,3) se han unido las tradiciones de Pedro y Pablo. Es una carta «encíclica»

(escrita a varias comunidades y, en sentido extenso, a la Iglesia entera). No sabemos por qué su autor asume el nombre de Pedro, pues en ella descubrimos también bastantes elementos de la tradición paulina, como el patriarcalismo\* de la Iglesia (cf. 1 Pe 2,11-25; 3,1-7; 5,1-11). Sea como fuere, esta carta, escrita entre el 90 y el 100 d.C., muestra que la memoria de Pedro se conserva en Roma y que, en su nombre y con su ejemplo, puede dirigirse una exhortación ejemplar a un conjunto de iglesias que padecen el riesgo de ser perseguidas, igual que las iglesias a las que escribe el Apocalipsis, en esas mismas fechas, pero desde una perspectiva de resistencia martirial, más que de adaptación mesiánica y de recreación eclesial del sufrimiento. (a) *Exhortación básica*. Ciertamente, Pedro se llama a sí mismo «apóstol de Jesucristo» (1 Pe 1,1), como exige la tradición, pero en la carta no actúa con la autoridad que se supone propia de un apóstol o de un obispo, en la línea del Papa posterior de Roma, sino como un «presbítero» y testigo de los sufrimientos de Jesús: «A los presbíteros que hay entre vosotros, les exhorto, yo co-presbítero y testigo de los padecimientos de Cristo, y participante de la gloria que debe revelarse: pastoread [poimánete] el rebaño de Dios que hay en vosotros, supervisando [episkopountes] no a la fuerza, sino voluntariamente, según Dios; no por avaricia, sino de buen ánimo; no oprimiendo a quienes os caigan en suerte, sino siendo ejemplo del rebaño. Y cuando aparezca el Archipastor recibiréis la corona inmarcesible de gloria» (1 Pe 5,1-4). Pedro, en cuyo nombre se escribe esta carta, aparece como un miembro del consejo de la iglesia de Roma, de manera que habla en nombre de sus hermanos presbíteros, que tienen la tarea de «pastorear» y de «supervisar» (vigilar, en el sentido de *episkopein*) la vida de la comunidad. En este contexto evoca a Jesús, que es el verdadero pastor y obispo (supervisor) de unos creyentes que aparecen como «exiliados y huéspedes» en tierra ajena, amenazados, sin derechos civiles, ni religiosos, siendo, sin embargo, verdaderos «sacerdotes» de Dios, pues están perseguidos: «Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admira-

ble. Vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios. En otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, ahora habéis alcanzado misericordia. Amados, como a extranjeros y peregrinos, yo os ruego que os abstengáis de los deseos carnales que batallan contra el alma. Tened una manera de vivir hermosa (digna) entre los gentiles, para que, en vez de murmurar de vosotros como de malhechores, glorifiquen a Dios en el día de la visitación, al considerar vuestras buenas obras. Por causa del Señor someteos a toda institución humana, ya sea al rey, como a superior, ya a los gobernadores... Criados, estad sujetos con todo respeto a vuestros amos, no solamente a los buenos y afebles, sino también a los difíciles de soportar... Para esto fuisteis llamados, porque también Cristo padeció por nosotros, dejándonos ejemplo para que sigáis sus pisadas. Él no cometió pecado ni se halló engaño en su boca. Cuando lo maldecían, no respondía con maldición... Vosotros erais como ovejas descarriadas, pero ahora habéis vuelto al Pastor y Obispo de vuestras almas» (1 Pe 2,9-13.18-19.21-22.25). Estas palabras despliegan una estrategia de transformación mesiánica. Pedro, que se presenta como presbítero y testigo de la pasión de Cristo, se dirige a los cristianos que corren el riesgo de ser perseguidos, llamándoles sacerdotes, precisamente porque se hallan perseguidos y porque así pueden actuar como Jesús, invirtiendo la dinámica de poder y venganza del mundo, en la línea del Sermón de la Montaña. (b) *El sacerdocio de la vida*. Desde esa perspectiva, la ética de sometimiento patriarcalista puede recibir un contenido nuevo: los cristianos no deben someterse por inferioridad, sino por grandeza mesiánica, lo mismo que Jesús, que es Pastor y Obispo, pero no en línea de poder, sino de entrega a favor de los demás. Los verdaderos sacerdotes, la autoridad suprema de la Iglesia, son aquellos que se mantienen firmes, sin vengarse ni responder con violencia, en medio de la persecución, como mártires o testigos de la nueva humanidad reconciliada que está naciendo por Jesús, como sabe, en un contexto paralelo, aunque en una perspectiva más dramática, el Apocalipsis (Ap 1,8; 50,10; 20,6). El sacerdocio no es un poder establecido, ni un ministerio institucionalizado, sino una forma de

entrega de la vida (como la de Jesús en Heb 5-7). Pedro, que se presenta como un simple presbítero de Roma, eleva y define a los cristianos de Asia Menor como templos de Dios y sacerdotes, en la medida en que ellos sean capaces de asumir la misma actitud del Cristo, «que es Piedra viva, desechada por los hombres, pero escogida y preciosa ante Dios; y vosotros, como Piedras vivas, edificaos como Templo espiritual, para un Sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios, por medio de Jesucristo...» (1 Pe 2,4-5). También los judíos de la sinagoga se creían herederos de las promesas de Israel, en línea regia (reino) y sacral (sacerdotes), pero los cristianos han recibido ya esa herencia por Cristo, en quien se descubren portadores de la vida de Dios. Precisamente ellos, peregrinos y exiliados, sin tierra o protección civil, sin poder ninguno, forman con Cristo el verdadero sacerdocio, para servicio del conjunto de la humanidad. Pues bien, dentro del ámbito sacerdotal de la Iglesia, los que ejercen funciones directivas dentro de ella no serán, en cuanto tales, sacerdotes (pues sacerdotes son todos), sino simplemente ancianos o presbíteros, representantes del pueblo. Pedro ratifica así la más honda inversión mesiánica, proclamando el sacerdocio de los expulsados y excluidos.

(2) *Segunda de Pedro*. Hacia el año 150 d.C., otro autor desconocido escribió, también desde Roma, una carta encíclica, con el mismo nombre y tradición de Pedro, para criticar a unos pretendidos «herejes» (profetas falsos) que rechazaban la esperanza escatológica y la parusía de Cristo. «Amados, ésta es la segunda carta que os escribo... (Lo hago) para que tengáis memoria de las palabras... de los santos profetas y del mandamiento del Señor y Salvador, dado por vuestros apóstoles. Sabed ante todo que en los últimos días vendrán engañadores, que viven según sus propias pasiones y dicen: ¿Dónde está la promesa de su advenimiento?» (2 Pe 3,1-4). El autor argumenta retomando, desde su propio contexto, las duras palabras de una carta anterior, que forma también parte del canon del Nuevo Testamento (Judas), para elaborar, partiendo de ella, un argumento muy significativo, que sirve para comprender la autoridad que en ese tiempo se atribuía a «Simón Pedro, siervo y apóstol de Je-

sucristo» (2 Pe 1,1). (a) *Testimonio personal y profecías*. El autor de la carta supone que Pedro tiene autoridad para ofrecer una instrucción universal (una encíclica), como había hecho también Judas (cf. Jud 1). Más que un escrito doctrinal, 2 Pe es un testamento, el mensaje de un hombre que se supone próximo a la muerte: «Sabiendo que, como nuestro Señor Jesucristo me ha declarado, debo abandonar en breve el cuerpo, quiero procurar que, después de mi partida, vosotros podáis mantener con diligencia, y en todo momento, la memoria de estas cosas» (2 Pe 1,14-15). Para convencer a sus lectores de la verdad de su mensaje, «Pedro» emplea dos argumentos principales: (1) el testimonio personal: ha visto la gloria de Cristo en la transfiguración (cf. Mc 9,2-9) y, fundándose en lo que ha visto, puede asegurar, en contra de sus adversarios «gnósticos», que Cristo ha de venir (2 Pe 1,16-18); (2) las profecías: «Pedro» sabe que ellas son, a veces, malinterpretadas, pero está seguro de que, leídas con el recto espíritu, ofrecen el testimonio de la venida de Cristo (2 Pe 1,19-21). Con estos dos argumentos mantiene a sus oyentes dentro de los compromisos éticos y sociales que implica el Evangelio, sin dejarse engañar por un espiritualismo que les llevaría a salir de este mundo y perderse en un laberinto de fantasías incontrolables. Pedro aparece así como testigo de la «carnalidad» del Evangelio, entendido en forma de sobriedad ética y de fidelidad a los principios concretos de la vida en este mundo, para superar el riesgo de un tipo de «gnosis» que separa el Evangelio de la vida y de la esperanza concreta de los fieles, en contra de la tradición de los profetas de Israel. (b) *Referencia a Pablo*. Gran parte del ropaje verbal de 2 Pedro, tomado de la carta de Judas, nos resulta duro, impropio del mensaje del Sermón de la Montaña. Pero en su fondo late la exigencia de mantener la calma y diligencia en el tiempo de la espera, sin convertir la religión en una excusa para el escapismo, el deseo de dominio o el libertinaje. Pues bien, en ese contexto, «Pedro» se vincula a Pablo: «Por eso, amados, estando en espera de estas cosas, procurad con diligencia que él (el Señor) os encuentre sin mancha e irreprochables, en paz. Y sabed que la paciencia de nuestro Señor es para salvación; como

también nuestro querido hermano Pablo, según la sabiduría que le ha sido dada, os ha escrito en casi todas sus cartas, hablando en ellas de estas cosas; entre las cuales hay algunas difíciles de entender, cosas que los indoctos e inconstantes pervierten (como también las otras Escrituras) para su propia perdicción. Así que vosotros, amados, sabiéndolo de antemano, tened cuidado, no sea que arrastrados por el error de los inicuos os dejéis caer y perdáis vuestra firmeza» (2 Pe 3,14-17). «Pedro» se vincula de esa forma a Pablo, a quien apela como testigo de la esperanza cristiana, expresada a través de unas cartas, que han sido recogidas ya en un «corpus» al que atribuye un valor normativo (al lado de las profecías, que aluden evidentemente al Antiguo Testamento). Pedro admite que las cartas de Pablo han podido ser malinterpretadas, en línea gnóstica, para negar la escatología histórica y la «carnalidad» de la Iglesia, pero él las defiende y defiende al mismo Pablo a quien llama «nuestro querido hermano». La tradición romana, desde *1 Clem* 5,3-7 e Ignacio, *Rom* 4,3, a la que se vincula aquí el testimonio de 2 Pe, ha recordado unidos a Pedro y a Pablo. Pues bien, de una manera muy significativa, nuestro texto no presenta ni a uno ni a otro en clave de jerarquía sagrada, sino como siervos de Jesús y hermanos (cf. 2 Pe 1,1; 3,15). Entre el año 100 y el 150, pasados ya unos cien años desde la muerte de Jesús y la fundación de la Iglesia (incluso de la iglesia romana), un autor desconocido ha podido escribir y ha escrito desde Roma una carta en nombre de Pedro, como portador de su autoridad, pero sin presentarse (ni presentarle) como jerarca ni obispo, sino simplemente como siervo de Jesús y como hermano de Pablo, cuya autoridad acepta, apelando a su experiencia (la del Pedro antiguo), a las profecías del Antiguo Testamento (cf. 2 Pe 1,16-21) y al testimonio de las cartas del mismo Pablo (2 Pe 3,14-17).

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1990; R. E. BROWN (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1976; J. H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995; J. GNILKA, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003.

## PENA DE MUERTE

(↗ *mandamientos, muerte, juicio, perdón, adulterio, homosexualidad*). La Biblia israelita no es un libro espiritual o intimista, que trata sólo de las «cosas de Dios», para utilizar el lenguaje de Mc 12,16, sino que se ocupa también de las «cosas del César», es decir, de la organización económica y social, penal y militar del pueblo. Por eso incluye una serie de códigos\* de tipo jurídico en los que arbitra y defiende, conforme a las costumbres de aquel tiempo, la pena de muerte. En ese sentido, el Antiguo Testamento nos resulta duro y hasta extraño, pues impone un tipo de ley en la que, además de los motivos hoy más conocidos de pena de muerte, se incluyen otros de tipo específicamente religioso que presentaremos de un modo esquemático, siguiendo los mandamientos del decálogo\*, que están protegidos con pena de muerte contra aquellos que no los cumplen.

(1) *Identidad religiosa*. La primera de las causas de pena de muerte en Israel ha sido la defensa de la propia identidad religiosa, vinculada a la elección de Dios y al mantenimiento del pueblo, conforme a los primeros mandamientos del decálogo: no hay más Dios que Yahvé, no profanar el nombre de Yahvé, no hacer ídolos, no profanar las fiestas. Quien niegue o rechace esas cosas ha de ser ejecutado (cf. Ex 20,3-10; Dt 5,7-12). (a) *Los extranjeros, reos de muerte*. En un primer momento, cuando los israelitas tienen poder autónomo, como «estado religioso», conforme a los principios del pacto\* de la conquista, los grandes idearios de su identidad religiosa exigen que se mate, dentro de la tierra\* de Israel, a los cananeos, es decir, a los que no forman parte de pueblo de Israel. Mirada desde la actualidad, ésta es una «ley de genocidio» (cf. Ex 23,20-33; 34,10-16; Dt 7 y 20; Jc 2,1-5). Más tarde, cuando los israelitas carecen de independencia política y poder para matar a los extranjeros, ellos se comprometen a expulsarlos de la tierra, sobre todo a las mujeres no israelitas, para cumplir de esa manera una exigencia de pureza étnica que ha sido resaltada por los libros de Esdras\* y Nehemías (Esd 9-10). (b) *Los que profanan un lugar sagrado*. La ley se formula con relación al monte Sinaí: «No subáis al monte [el monte de

la teofanía], ni toquéis su límite. Cualquiera que toque el monte, morirá irremisiblemente. Nadie pondrá sus manos sobre él, porque ciertamente será apedreado o muerto a flechazos. Sea animal u hombre, no vivirá. Sólo podrán subir al monte cuando la corneta suene prolongadamente» (Ex 18,12-13). Esta ley no es exclusiva de Israel, sino que aparece en muchos códigos antiguos, en los que la profanación del templo se castigaba con pena de muerte. Los que redactaron este pasaje están pensando ya en el templo de Jerusalén, donde se ha castigado siempre a los profanadores de su santidad (aún sigue escrita a la entrada de la explanada del templo la sentencia de muerte contra aquellos que profanen su santidad). (c) *Los que profanan un tiempo sagrado: ley del sábado*. Ésta es una ley ya propia de Israel, donde el sábado aparece como día dedicado al descanso de Dios. «Guardaréis el sábado, porque es sagrado para vosotros; el que lo profane morirá irremisiblemente. Cualquiera que haga algún trabajo en él será excluido de en medio de su pueblo... Seis días se trabajará; pero el séptimo día os será sagrado, sábado de reposo consagrado a Yahvé. Cualquiera que haga algún trabajo ese día morirá» (Ex 31,14; 36,2). (d) *Los que profanan el nombre o identidad de Yahvé*. En este contexto se sitúa, sobre todo, el castigo por blasfemia: «El que blasfeme el nombre de Yahvé morirá irremisiblemente. Toda la congregación lo apedreará. Sea extranjero o natural, quien blasfeme del Nombre morirá» (Lv 24,16). Esta ley se amplía y se aplica, de un modo más general y difícil de precisar, a los que rechazan el poder sagrado del pueblo israelita (centrado en sacerdotes y jueces) o a los que perverten la profecía: «Quien proceda con soberbia y no obedezca al sacerdote o al juez, esa persona morirá» (Dt 17,12). «Pero el profeta que se atreva a hablar en mi nombre una palabra que yo no le haya mandado hablar, o que hable en nombre de otros dioses, ese profeta morirá» (Dt 18,20). (e) *Los que adoran a otros dioses. Idolatría*. Éste es el motivo más detallado de pena de muerte. La vinculación de los israelitas con Yahvé forma parte de su propia identidad, de manera que el israelita que rompa el pacto con Yahvé debe morir, de forma irremisible. Es aquí donde se

define con más precisión el delito (adorar a otros dioses) y el sentido de la pertenencia israelita, que está por encima de toda otra pertenencia, incluso familiar. «Si te incita tu hermano, hijo de tu madre, o tu hijo, o tu hija, o tu amada mujer, o tu íntimo amigo, diciendo en secreto: Vayamos y sirvamos a otros dioses, que tú no conociste, ni tus padres, dioses de los pueblos que están en vuestros alrededores, cerca de ti o lejos de ti, como está un extremo de la tierra del otro extremo de la tierra; no le consientas ni le escuches. Tu ojo no le tendrá lástima, ni tendrás compasión de él, ni lo encubrirás. Más bien, lo matarás irremisiblemente; tu mano será la primera sobre él para matarle, y después la mano de todo el pueblo. Lo apedrearás, y morirá, por cuanto procuró apartarte de Yahvé tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud» (Dt 13,6-10). Ésta es una ley que se aplica y extiende más allá de la familia a toda una ciudad israelita: todos sus habitantes han de morir irremisiblemente, al filo de la espada (en guerra religiosa), si se vuelven idólatras o contrarios a Yahvé (cf. Dt 13,11.18). El derecho de Yahvé está por encima de la vida de los hombres. (f) *Los hechiceros*. En el contexto anterior se sitúa la ley que castiga con pena de muerte a los que ofrecen a sus hijos a Moloc, sacrificándolos ante su Dios dentro de la tierra de Israel; ésta es una ley que se aplica por igual a israelitas y extranjeros: todos los que ofrezcan sacrificios humanos a Dios han de morir (Lv 20,2). También los hechiceros y adivinos son castigados con pena de muerte: «El hombre o la mujer que tenga relación con los espíritus de los muertos o que sea adivino morirá irremisiblemente. Los apedrearán; su sangre será sobre ellos» (Lv 20,27).

(2) *Identidad humana*. En el centro de la ley israelita, después de las grandes afirmaciones religiosas del decálogo (sólo hay un Dios, no construir ídolos...), vienen las leyes que defienden la identidad humana, centradas básicamente en la prohibición y condena del desacato familiar, del homicidio, adulterio y robo de hombres (cf. Ex 20,12-15; Dt 5,16-19). Todas ellas están sancionadas con pena de muerte. (a) *Defensa de la familia*. La ley israelita resulta extremadamente dura en este campo, precisando, de forma negativa,

el sentido positivo del «honrarás a tu padre y a tu madre». Según eso, «el que hiera a su padre o a su madre [y no sólo el que los mate, como en los restantes casos] morirá irremisiblemente» (Ex 21,15); también debe morir el que maldiga a su padre o a su madre (Ex 21,17; Lv 20,9). La ley condena también a los desobedientes: «Si un hombre tiene un hijo contumaz y rebelde, que no obedece la voz de su padre ni la voz de su madre, y que a pesar de haber sido castigado por ellos, con todo no les obedece, entonces su padre y su madre lo tomarán y lo llevarán ante los ancianos de su ciudad, al tribunal local... y todos los hombres de su ciudad lo apedrearán, y morirá» (Dt 21,18-21). (b) *Condena del homicidio*. En la base de la ley israelita está la defensa de la vida, conforme lo exige el talión más antiguo: «El que derrame sangre de hombre, su sangre será derramada por hombre; porque Dios hizo al hombre a su imagen» (Gn 9,4). Esta ley y condena ha sido precisada en las diversas legislaciones. Así, por ejemplo, en el Código de la Alianza se dice: «El que hiere a alguien causándole la muerte morirá irremisiblemente» (Lv 21,12). En esa línea se detallan las formas de homicidio: «Si uno hiere a otro con un instrumento de hierro, y él muere, es un asesino; el asesino morirá irremisiblemente. Si lo hiere con una piedra en la mano, con la cual pueda causarle la muerte, y él muere, es un asesino; el asesino morirá irremisiblemente. Si lo hiere con instrumento de madera en la mano, con el cual pueda causarle la muerte, y él muere, es un asesino; el asesino morirá irremisiblemente» (Nm 35,16-18). En este contexto, la ley israelita ha conservado sus tradiciones más antiguas: el encargado de matar al asesino es el «vengador de la sangre», es decir, el familiar más cercano, con autoridad y poder para ello, el *goel*\* (cf. Nm 35,19). Para casos de homicidio involuntario se buscaron ciudades de refugio o santuarios, donde el asesino quedaba resguardado de la ira del vengador de sangre (cf. Lv 21,13; Nm 35,25-28; Jos 21,13-38). Las implicaciones de esta ley de defensa de la vida son tan grandes que se condena a muerte incluso al hombre que tiene un buey que acornea y que, sabiéndolo, lo deja suelto, causando así la muerte de

otra persona (cf. Ex 21,28-32). (c) *Condena del adulterio*. Casi todas las leyes del Oriente antiguo consideran el adulterio de la mujer como digno de pena de muerte, pues va en contra del derecho del varón casado y destruye la familia, impidiendo que se mantenga la pureza genealógica, que resulta esencial para la identidad del pueblo. En principio se condena al adúltero y a la adúltera, pero la mujer sufre sin duda penas mayores: «Si un hombre comete adulterio con una mujer casada... el adúltero y la adúltera morirán irremisiblemente» (Lv 20,10). «Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer de otro hombre, ambos morirán: el hombre que se acostó con la mujer, y la mujer. Así quitarás el mal de Israel» (Dt 22,22). (d) *Condena del robo de hombres*. El mandamiento de «no robar» se refiere ante todo al robo de hombres, como muestran las leyes que lo condenan: «El que secuestre a una persona, sea que la venda o que ésta sea encontrada en su poder, morirá irremisiblemente» (Ex 21,16). «Si se descubre que alguien ha raptado a alguno de sus hermanos, los hijos de Israel, y lo ha tratado brutalmente o lo ha vendido, ese ladrón morirá. Así quitarás el mal de en medio de ti» (Dt 24,7). De esa forma se condena el tráfico de hombres y/o mujeres.

(3) *Pureza sexual*. Han recibido en Israel una importancia especial las leyes que defienden la pureza sexual, entendida como defensa del orden de la vida. Se pueden distinguir tres niveles: de familia, de género y de especie. (a) *Plano familiar*. Las leyes de la defensa del orden sexual en la familia pueden vincularse a las que tratan de la «honra del padre y de la madre». Pero en este campo tenemos un rasgo nuevo: la ruptura de lo que se considera el buen orden sexual se castiga con la muerte: «Si un hombre se acuesta con la mujer de su padre, descubre la desnudez de su padre; ambos morirán irremisiblemente; su sangre será sobre ellos. Si un hombre se acuesta con su nuera, ambos morirán irremisiblemente, pues cometieron depravación; su sangre será sobre ellos. El que tome como esposas a una mujer y también a la madre de ella comete una infamia: Quemarán en el fuego a él y a ellas, para que no haya infamia entre vosotros» (Lv 21,11-14). (b) *Plano de género: homose-*

*xualidad\**. La ley israelita defiende un orden sexual donde las funciones del varón y la mujer aparecen distintas y separadas: «No te acostarás con varón como con mujer; es una abominación» (Lv 18,22). «Si un hombre se acuesta con un hombre, como se acuesta con una mujer, los dos cometen una abominación. Ambos morirán irremisiblemente; su sangre será sobre ellos» (Lv 20,13). (c) *Los límites humanos. Condena de la bestialidad*: «Si alguno tiene cópula con un animal, morirá irremisiblemente. Mataréis también al animal. Si una mujer se acerca a algún animal para tener cópula con él, matarás a la mujer y al animal. Morirán irremisiblemente; su sangre será sobre ellos» (Lv 20,15-16). En todos estos casos, la pena de muerte viene establecida por el Código de la Santidad, empeñado en mantener la pureza ritual y sexual de los israelitas.

(4) *Reflexión final*. Todas las leyes anteriores han de entenderse desde la perspectiva histórico-social de la religión israelita. Ellas deberían completarse teniendo en cuenta las normas de la condena (normalmente son los ancianos de la comunidad los que tienen derecho de condenar a muerte a los infractores) y el modo de la ejecución (normalmente por lapidación, con exposición posterior del cadáver, colgado de un árbol, hasta la llegada de la noche: cf. Dt 21,21-23). Son leyes de un momento antiguo, en que religión y orden social se vinculaban de un modo inseparable. Por otra parte, ellas han sido ya en gran parte superadas por la misma profecía israelita, que no habla de pena de muerte legal de los culpables, condenados por un tribunal..., sino de pena de muerte «humana»: los hombres y mujeres de un pueblo y del conjunto de la humanidad que actúan de manera injusta, oprimiendo a los pobres, se destruyen a sí mismos (condenándose ellos mismos a la muerte), sin necesidad de que un grupo de jueces les condene a muerte. En esta línea se ha situado el mensaje de Jesús, que anuncia la llegada del reino de Dios como gracia, pero que eleva su voz de amenaza en contra de la injusticia de un mundo que corre el riesgo de destruirse a sí mismo, si es que persiste en su injusticia. Jesús fue condenado a muerte precisamente por aquellos a quienes él hizo ver el riesgo de muerte

en que se hallaban, si juzgaban y mataban a los otros. Desde esta perspectiva, y desde el mensaje de gracia de la pascua (a la luz de Rom 1-3), ha de replantearse todo el tema, teniendo en cuenta la separación moderna entre las cosas de Dios y las del César (cf. Mc 12,17). Evidentemente, el Evangelio, entendido como experiencia de perdón\* y gracia en Jesucristo\*, debe llevar a los cristianos a superar la pena de muerte.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 217-231; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005.

## PENTATEUCO

(*λ Ley, Torah, Moisés*). Nombre que la tradición griega de los LXX dio a los cinco primeros libros de la Biblia hebrea (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), que constituyen la Torah o Ley por excelencia. Forman una unidad y así fueron recogidos en cinco volúmenes (que eso significa en griego el nombre). Forman para el judaísmo el corazón y esencia de la Escritura, la constitución el Pueblo de Dios. Según la tradición fueron escritos por Moisés, pero la crítica bíblica ha demostrado que ellos son el resultado de un largo proceso de elaboración y fijación, que sólo ha culminado en el siglo IV-III a.C.

(1) *Tradiciones básicas*. La exégesis tradicional ha postulado la existencia de varios documentos básicos que estarían en la base del Pentateuco: el J o Yahvista (siglo IX a.C.), el E o Elohísta (siglo VIII a.C.), el D o Deuteronomista (siglo VII a.C.) y el P o sacerdotal (siglos VI-IV a.C.). Sin negar la posibilidad de la existencia de tales documentos resulta preferible hablar de tradiciones y redacciones. (a) *Tradición yahvista*. Hubo, sin duda, recuerdos y relatos, documentos históricos y cuerpos legales que se fueron vinculando a través de su pertenencia a la misma fe yahvista. Ellos constituyen el primer *corpus* o punto de partida del Antiguo Testamento. Pero es muy posible que esos relatos y leyes no fueran redactados de un modo unitario. Esa tradición se expresa, de un modo peculiar, en los textos que están en el fondo de la «primera alianza» (Ex 19-24) que recoge recuerdos antiguos, vinculados a la teofanía

del Sinaí y otros documentos legales anteriores como el Decálogo (Ex 20,2-17, con su paralelo en Dt 5,6-21) y el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,33). (b) *Tradición y redacción deuteronomista*. Tiene un origen levítico y está probablemente vinculada a la reforma de Josías (639-609 a.C.), que fija los elementos básicos de la identidad israelita, centrada en Jerusalén, pero abierta a las tradiciones del reino del Norte. Esta tradición asume la teología básica de los grandes profetas antiguos (de Amós y Oseas a Jeremías), con la exigencia de justicia social y de fidelidad a Yahvé, y fue dominante tras Josías, en el tiempo del exilio (587-539 a.C.), y en los años posteriores. La base de esta tradición se encuentra en un código legal bastante antiguo (Dt 12-26) que parece haber surgido en el reino de Israel (Samaría), siendo acogido después (VII a.C.) en círculos del sur (Jerusalén). Su visión teológica está en el fondo de la historia escrita por la escuela llamada deuteronomista (Dtr), que abarca los libros llamados «profetas anteriores», que van de Jos a 2 Re; en ella se supone que Yahvé ha castigado a los israelitas por haber roto la alianza y por haber caído en la idolatría. (c) *Tradición y redacción sacerdotal*. Hubo desde antes del exilio tradiciones sacerdotales, centradas en los grandes santuarios y especialmente en Jerusalén. Ellas se expresaron en profetas como Ezequiel y adquirieron gran importancia en tiempos del exilio. En ese sentido podemos hablar de una reelaboración sacerdotal de la historia e identidad israelita, que fue dominante en los tiempos de la constitución de la comunidad del templo (en torno al 450 a.C.); en ella se ponen de relieve los valores de la santidad del pueblo y la exigencia del culto para alcanzar la purificación y el perdón de los pecados.

(2) *El Pentateuco, un libro de pacto, un libro de los orígenes del hombre*. No se ha resuelto todavía el problema del origen y sentido de conjunto del Pentateuco. Pero existen algunas cosas claras. El Pentateuco recoge las tradiciones de la historia legal de Israel y es efecto de una redacción muy cuidadosa en la que han tenido que intervenir sacerdotes y levitas, judíos de Jerusalén e israelitas del antiguo reino del Norte. Sólo así se explica el hecho de que el Pentateuco haya sido conservado por los samaritanos y el hecho de

que no contenga tradiciones explícitas de Jerusalén, ni del reino del Sur. Sus cinco libros constituyen el principio e identidad no sólo del judaísmo histórico, sino de la religión de los samaritanos y de los mismos cristianos. Los cristianos han interpretado el Pentateuco a partir de los profetas y Jesús en un camino que sigue abierto. En el Pentateuco se contienen algunas de las tradiciones más significativas de la historia de la humanidad, desde la creación (Gn 1-3) hasta el Éxodo (Ex 1-15), desde la instauración del culto (Éxodo y Levítico) hasta la constitución del Pueblo (Números). El Pentateuco incluye una serie de tradiciones y teologías que deben ser interpretadas desde la misma vida de los creyentes, judíos, samaritanos o cristianos.

Cf. J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999; F. GARCÍA, *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2003; J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2001; R. N. WHYBRAY, *El Pentateuco: estudio metodológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.

## PENDECOSTÉS

( $\rightharpoonup$  fiestas, Ley, Espíritu Santo, Iglesia). En la tradición del Antiguo Testamento recibe el nombre de fiesta de las Semanas, porque se celebra a las siete semanas de la pascua. En principio es una fiesta agrícola, vinculada al final de la siega de los cereales. Más tarde se ha relacionado con el pacto del monte Sinaí. Los cristianos la han asociado con la «venida» del Espíritu de Cristo y el surgimiento de la Iglesia.

(1) *Antiguo Testamento*. En el *Código de la Alianza* se habla de ella así: «También guardarás la fiesta de la Siega, los primeros frutos de tus labores, de lo que hayas sembrado en el campo, y la fiesta de la Recolección a la salida del año, cuando hayas recogido del campo los frutos de tus labores» (Ex 23,16). Ésta es la fiesta de la siega de los cereales, en el centro del verano, una vez que ha culminado la faena de la recolección. El *Deuteronomio* ha precisado el sentido de la fiesta, a las siete semanas de la pascua\* (que marcaba el comienzo de las labores del verano, con el primer trigo). Pentecostés es la fiesta del trigo ya recogido, la celebración del pan abundante: «Cuando

la hoz comience a cortar las espigas comenzarás a contar estas siete semanas. Y celebrarás en honor de Yahvé tu Dios la fiesta de las Semanas, con la ofrenda voluntaria que haga tu mano, en la medida en que Yahvé tu Dios te haya bendecido. En presencia de Yahvé tu Dios te regocijarás, en el lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su nombre: tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita que vive en tus ciudades, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en medio de ti. Te acordarás de que fuiste esclavo en Egipto y cuidarás de poner en práctica estos preceptos» (Dt 16,9-12). Ésta es la fiesta de agradecimiento por la culminación de la siega; fiesta de regocijo y abundancia, celebración de los dones de la tierra, fiesta de solidaridad entre todos los pobres. En este contexto se sitúa la ofrenda de las primicias: «Tomarás las primicias de todos los productos del suelo que coseches en la tierra que Yahvé tu Dios te da, las pondrás en una cesta, y las llevarás al lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su nombre. Te presentarás al sacerdote que esté entonces en funciones y le dirás: «Yo declaro hoy a Yahvé mi Dios que he llegado a la tierra que Yahvé juró a nuestros padres que nos daría...» (Dt 26,2-3). El *Levítico* insiste en ese motivo de agradecimiento: «Contaréis siete semanas enteras..., cincuenta días y entonces ofreceréis a Yahvé una oblación nueva. Llevaréis de vuestras casas como ofrenda medida dos panes, hechos con dos décimas de flor de harina y cocidos con levadura, como primicias para Yahvé. Juntamente con el pan ofreceréis a Yahvé siete corderos de un año, sin defecto, un novillo y dos carneros... Cuando cosechéis la mies de vuestra tierra, no siegues hasta el borde de tu campo, ni espigues los restos de tu mies; los dejarás para el pobre y para el forastero. Yo, Yahvé, vuestro Dios» (Lv 23,15-22). La Pascua era la fiesta del comienzo de la cosecha, las primeras espigas, el pan sin fermentar, para no mezclarlo con el pan del año anterior. Pentecostés, en cambio, es la fiesta del pan con levadura, la plenitud de la cosecha, que se ofrece a Dios con calma, con tiempo para degustar y celebrar la vida. En esa línea, algunos grupos judíos del tiempo de Jesús (terapeutas\*) han desarrollado una serie de fiestas pentecostales,



cada siete semanas, dividiendo así el año de forma sabática constante.

(2) *Nuevo Testamento. Libro de los Hechos*. Los cincuenta días que iban de Pascua a Pentecostés eran para los judíos el tiempo de la maduración total del trigo, de los panes ázimos a los panes con levadura, del comienzo al final de la siega. Pues bien, esos cincuenta días fueron para Lucas el tiempo de maduración pascual de la Iglesia. La Pascua había sido el comienzo (resurrección de Cristo); Pentecostés sería el tiempo pleno: la expansión de la palabra y de la presencia de Jesús resucitado a todo el mundo, la fiesta del Espíritu Santo. Lucas (el autor de *Lucas-Hechos*) ha reinterpretado así la experiencia cristiana, distinguiendo los momentos que otros autores (como Pablo o Juan) habían visto unidos, sin separar la Pascua de Pentecostés. De esa forma ha ofrecido las más poderosa de todas las visiones del origen de la Iglesia. Jesús tuvo que dejar su forma de presencia inmediata (Pascua), para hacerse presente como Espíritu de fuego en sus discípulos y amigos: «Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes, juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen» (Hch 2,1-4). El Espíritu de Dios es viento y terremoto, lenguas de fuego, calor hecho palabra de anuncio o misión universal (cf. Gn 1,1-4). Este pasaje condensa una experiencia común de la Iglesia: los primeros cristianos no empezaron teorizando, sino que se descubrieron transformados por la presencia amorosa del Espíritu, recreados en amor y gozo, en plenitud y misterio, por su fuerza (cf. Hch 4,31; 10,44-48). El Don de Jesús se vuelve experiencia de creación interior compartida. Animados por su Espíritu, los fieles se vuelven capaces de hablar otras lenguas, es decir, en todas las lenguas del mundo (*glosolalia*), en comunión de amor abierto a todas las culturas y naciones de la tierra (cf. Hch 2,4). La experiencia carismática suele ser individual o de pequeños grupos que se cierran en sí mismos. En contra de eso,

Lucas sabe que el Espíritu de Pentecostés se hizo palabra de comunión y comunicación (misión para todos los pueblos). El templo de Jerusalén parecía una Babel de robo y rechazo (cf. Mc 11,17; Hch 7,44-53) donde venían gentes de todas las naciones (cf. Hch 2,5), sin lograr comunicarse. En contra de eso, los cristianos reciben en su propia casa (no en un templo) una experiencia de gracia y comunicación «católica»: de esa manera, aquello que parece más personal e intransferible (el Espíritu Santo) se vuelve Palabra para todos los humanos. Ésta es la experiencia germinal de la nueva humanidad: Pentecostés es raíz y principio de unión para los pueblos (partos, medos, elamitas...: Hch 2,9).

(3) *Iglesia pascual, Iglesia pentecostal*. Jesús había superado una estructura de pureza de la Ley al convocar para su reino a los perdidos-pecadores-expulsados, judíos que se hallaban fuera de la alianza. Sin el recuerdo de su gesto, sin su acercamiento a los impuros, superando una Ley nacional cerrada, pierde sentido el Evangelio, se niega el Espíritu cristiano. Los discípulos pentecostales de Jesús convocan para el Reino, por la Iglesia, a todos los hombres. Así rompen la barrera israelita, para abrirse a todos los creyentes de todas las naciones, uniéndoles en una Iglesia, sin más condición de entrada que la fe, sin más compromiso de vida que el amor en el Espíritu. Estos nuevos cristianos pascuales (y pentecostales) no querían crear una nueva religión, una Iglesia separada de la comunidad judía. Pero, de hecho, profundizando en su experiencia pascual, han abierto en el Espíritu un espacio de comunicación (en Cuerpo y Espíritu, pan y misterio) para todos los humanos. Pentecostés no es experiencia de la inmortalidad divina del alma, negación de la materia (contra la gnosis), pura esperanza futura o afirmación del eterno retorno de la vida, sino descubrimiento y despliegue universal de la Pascua, que se abre como espacio de comunión concreta (en Cuerpo y Espíritu) para todos los humanos. Ahí se vinculan y separan Pascua y Pentecostés. (a) *Pascua*. Jesús vivió y murió a favor de los excluidos del sistema, entregándose así a Dios, que le recibió en su Vida (= Espíritu) de amor. Al principio, sus discípulos no lo comprendieron: escaparon, fracasados y escan-

dalizados, atrapados en las mallas de su muerte. Pero después vuelven en sí (= vuelven a Jesús, en Dios) por el Espíritu y descubren por la Pascua la lógica del Reino. Dios se les muestra en Jesús como Amor universal que triunfa de la muerte. Así se manifiesta Dios por la resurrección como Padre verdadero, que ha resucitado a Jesús de los muertos (cf. Rom 4,24). Jesús es Mesías Hijo de Dios, porque ha dado su vida (Espíritu) en amor a Dios Padre (al darla a los humanos); Dios es Padre porque ha recibido a Jesús en su Vida (Espíritu), al resucitarle de los muertos. La Pascua es así la expresión y plenitud de comunión divina, revelación del Padre. (b) *Pentecostés*. El mismo Jesús pascual se hace presente como Espíritu de amor y comunión, que se abre a todos los hombres, como experiencia salvadora y apertura universal. Jesús no ha recorrido su camino para sí, sino por todos los humanos (a partir de los excluidos del sistema). Por eso, su resurrección se expande y expresa a través del Pentecostés misionero de la Iglesia, que lleva su mensaje y vida (su amor de comunión) a todas las naciones. Allí donde parecía que la historia ha terminado empieza verdaderamente el tiempo del Espíritu, la misión pascual de los creyentes. Los cristianos saben por un lado que todo ha culminado en la Pascua. Por otro descubren que todo está empezando: la Pascua es principio de nueva creación, fuente de unidad (salvación) para todos hombres. La misma Pascua de Jesús viene a presentarse así como Pentecostés.

(4) *Iglesia universal*. Entendida así, la fiesta de Pentecostés constituye la experiencia fundante de la Iglesia, centrada en Jesús, fundada en Dios Padre, abierta por el Espíritu Santo. (a) *El centro es Jesús*, pretendiente mesiánico crucificado a quien el Padre engendra como Hijo (en Vida pascual), haciéndole principio y germen de comunión para los humanos. Ciertamente, muchos judíos aguardaban la Resurrección para el fin del tiempo, como sabe Marta (Jn 11,24), pero los seguidores de Jesús han descubierto y confesado que la resurrección final se expresa y anticipa en la pascua de Jesús. Por eso ya no hablan de resurrección en general, sino de Jesús resucitado. No proclaman un dogma para el fin del mundo, sino una experiencia de recreación, realizada en Jesús, en el centro de la

historia humana. (b) *En el principio está Dios Padre*, que ha resucitado a Jesús: le ha recibido por su Espíritu, ofreciéndole su Vida, en gratuidad, por siempre. Ese Dios del principio es *Pascua*, paso de vida, siendo al fin *Pentecostés*: Espíritu de gracia universal, intimidad y comunicación completa. (c) *Todo culmina en el Espíritu Santo*, experiencia de amor íntimo y comunión universal que brota de la pascua, experiencia de creación escatológica. Hubo una primera creación (Gn 1), que fue obra del Espíritu universal de Dios (que se cernía sobre las aguas del abismo), haciéndose Palabra creadora que separa y vincula (coloca en su lugar) a cada uno de los elementos. Ésta es la segunda creación (cf. Hch 2), que es obra del Espíritu de Cristo, que se posa como lenguas de fuego sobre todos los creyentes, para que experimenten el misterio de Dios, y expandan su Palabra a los pueblos de la tierra (*glosolalia*), vinculando en amor a todos los hombres y mujeres de la tierra.

Cf. R. E. BROWN, *El Espíritu que viene en Pentecostés*, Buenos Aires 1995; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 620-622; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu: un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; G. HAYA PRATS, *L'Esprit, force de l'Église*, Cerf, París 1975; S. GUIJARRO, X. PIKAZA y E. ROMERO, *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia*, Cuadernos Deusto, Bilbao 1998; J. KREMER, *Pentecostés, experiencia del Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; T. MAERTENS, *Fiesta en honor a Yahvé*, Cristiandad, Madrid 1964; D. MINGUEZ, *Pentecostés: ensayo de semiótica narrativa*, Verbo Divino, Estella 1976; X. PIKAZA y N. SILANES (eds.), *Los carismas en la iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, El Almenadro, Córdoba 1989.

## PENUEL, ROSTRO DE DIOS

Lugar vinculado a la memoria de Jacob, quien, volviendo de Mesopotamia, quedó solo (en el vado del río Yaboc) y luchó con él un hombre hasta que rayaba el alba... hiriéndole en el muslo (dejándole cojo); y le dijo: Déjame, porque raya el alba. Jacob le respondió: No te dejaré, si no me bendices. El

hombre le dijo: ¿Cuál es tu nombre? Él respondió: Jacob. Entonces el hombre dijo: Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has luchado con Dios y con los hombres, y has vencido. Y Jacob le pidió: Dime tu nombre. Pero el hombre le respondió: ¿Por qué me preguntas por mi nombre? Y lo bendijo allí mismo. Jacob llamó a aquel lugar Penuel, porque dijo: Vi a Dios cara a cara, y fue librada mi alma» (Gn 28,11-19). Éste es un texto complejo, de tipo etiológico, con dos finalidades: (1) Explica popularmente el nuevo nombre de Jacob, el nombre que tomaran sus descendientes, *Israel*, que significaría «el que ha luchado con Dios», aunque parece que etimológicamente significa «Dios se ha mostrado fuerte» (cf. Gn 32,29; Os 12,5). (2) Sirve para mostrar el origen del nombre y el sentido israelita del templo o lugar sagrado de *Penuel* (que se traduciría Rostro de Dios o «cara a cara con Dios»), en el vado del río Yaboc, afluente del Jordán por el oriente. Allí, junto al río, han luchado cara a cara el Dios sin nombre (el Yahvé israelita) y Jacob, el hombre nuevo, que vuelve a su tierra, recibiendo el nombre de Israel. La escena incluye un momento de transformación: la lucha contra Dios se convierte en «lucha en unión con Dios». Por eso, al amanecer, cuando termina la dura teofanía, el creyente consigue que Dios le bendiga. Desde esta perspectiva se puede entender toda la historia del pueblo de Israel y la historia de los hombres, como una lucha con el Dios que les hiere, bendiciéndoles al mismo tiempo. Toda la tierra puede interpretarse como *Penuel*, lugar donde los hombres «combaten» cara a cara con el Dios que les hiere (les deja cojos), bendiciéndoles al mismo tiempo.

## PERDIDO, NIÑO

Como buenos judíos, María\* y José\* suben cada año a Jerusalén por la fiesta de la pascua. Llevan al niño al templo donde celebran el recuerdo de la libertad de Dios como principio de toda esperanza para el pueblo. Una vez, al cumplir los doce años, Jesús se queda, sin decir nada a sus padres. Vuelven angustiados a buscarle y le encuentran en el templo. La madre le pregunta: «¡Hijo! ¿Por qué te has portado de esta forma con nosotros? ¿No sabías que tu padre y

yo te buscábamos angustiados?» (Lc 2,48). Es la pregunta normal que expresa la angustia de unos padres por el ser querido. Pero Jesús responde situándose en un plano más alto: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabéis que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49). María le ha engendrado en fe y los dos le han educado conforme a las costumbres de Israel. Pues bien, al llegar el momento de maduración de su vida (¡a los doce años!), Jesús se independiza. Ciertamente, obedece a sus padres, vuelve a Nazaret y se muestra sometido a ellos (*hypotassomenos*: Lc 2,51), como han de estar unos creyentes a los otros (la misma palabra aparece en Ef 5,21). Pero en el fondo se ha mostrado independiente con respecto a ellos. Los padres no pueden controlar a Jesús, ni educarle a su manera (para sí mismos), sino que tienen que dejar que Jesús escoja su camino mesiánico. El texto sigue diciendo que ellos (sus padres) no entendieron la palabra que les decía (2,50), pero que su madre conservaba todas estas cosas en su corazón (Lc 2,51b), viniendo a presentarse de esa forma como memoria viva de Jesús, como una especie de Biblia cristiana en persona.

## PERDÓN

(↗ *pecado, pena de muerte, juicio, gracia, [año] sabático, jubileo*). La justicia en sí misma no perdona, sino que se expresa en sistemas de juicio o racionalidad conmutativa y distributiva, pero Jesús ha revelado una autoridad de perdón que supera la justicia sin negarla. Había perdón en el judaísmo, pero, en tiempos de Jesús, tendía a estar controlado por sacerdotes y templo, al servicio del sistema; Jesús, en cambio, ha ofrecido el perdón de un modo gratuito, por encima de la ley y del sistema. El perdón sagrado del templo se expresa y expande a través de sacrificios rituales, celebrados por los sacerdotes, regulados según ley por los escribas; de esa manera, el sistema social y religioso de los sacerdotes de Jerusalén monopolizaba la expiación por los pecados, como «máquina de perdón», que sitúa a los sacerdotes (funcionarios sacrales) sobre el resto del pueblo; el templo y su culto les daba poder de perdón, autoridad expiatoria, sagrada. Jesús, en cambio, ofrece su perdón mesiánico, superando el sistema del tem-

plo, acogiendo de un modo gratuito a los expulsados y excluidos de la comunidad sagrada de Israel. Actuando de esa manera, Jesús ha sido el más judío de todos los judíos: el heredero de las tradiciones israelitas más profundas del Dios de la misericordia\* (Jonás\*). Pero, al mismo tiempo, al desvincular su perdón del orden sagrado del templo, Jesús ha corrido el riesgo de romper la identidad nacional del judaísmo.

(1) *Novedad del Evangelio. Actualidad del perdón.* Jesús ha radicalizado y universalizado la experiencia bíblica del perdón, no sólo ofreciéndolo en nombre de Dios, sino pidiendo a los hombres que se perdonen entre sí. En esa línea, debemos añadir que la experiencia pascual es una experiencia de perdón radical y de nuevo nacimiento. Frente a la ley del sistema, donde sigue rigiendo el talión (¡a cada uno según su merecido!), el Evangelio de Jesús resucitado sitúa a los hombres ante el don y tarea del perdón, que supera el legalismo, haciéndonos capaces de desactivar la bomba de violencia que amenaza con destruir la vida de la humanidad. Así lo ha destacado la antropóloga judía H. Arendt: «El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular». El primer requisito para alcanzar la paz, en las condiciones actuales de la humanidad, dividida por la imposición de unos, el deseo de revancha de otros y el odio de todos, es el perdón, que viene a revelarse como el único poder que rompe el círculo del eterno retorno del pasado (con su ley de acción y reacción) que encierra a los hombres en su destino de violencia. El perdón rompe la lógica de la venganza (del talión que siempre se repite: ojo por ojo, diente por diente); de esa forma libera al hombre del automatismo de la violencia y permite que su vida trascienda el nivel de la ley, donde nada se crea ni destruye, sino que sólo se transforma. Sólo el perdón nos sitúa en un nivel de gratuidad creadora. El perdón es gracia; de esa forma supera el pasado y abre un comienzo de vida allí donde la vida se cerraba en sus contradicciones y luchas de poder.

(2) *Perdón gratuito. Por encima de la expiación.* Jesús ha introducido su libertad y perdón para el amor en el mundo sacral de escribas y sacerdotes, superando el plano de los sacrificios rituales. Pues bien, invirtiendo el camino de Jesús, la Iglesia posterior ha interpretado a veces el perdón de forma sacral, como expresión de los méritos de su muerte expiatoria, en una línea cercana a los sacrificios del templo. Expiar es pagar por una culpa, sometándose al juicio de Dios. Sin duda, el Nuevo Testamento asume a veces un lenguaje expiatorio, como se esperaba en un contexto marcado por el templo, pero lo hace de un modo simbólico. Pero, en sentido estricto, la muerte de Jesús no ha sido un sacrificio expiatorio (¡ciertamente, mejor que los anteriores!), sino el despliegue de la gracia salvadora de un Dios que no necesita que le expíen o aplaquen, porque él mismo es perdón, él mismo expía (si vale ese lenguaje) a favor de los hombres (cf. Rom 3,24-25). El Evangelio invierte así la experiencia y tarea de las religiones sacrificiales y entre ellas la de cierto judaísmo: Dios no exige expiación o sometimiento para afianzar de esa manera su poder, sino que ofrece gratuitamente su perdón, porque él es gracia y así se manifiesta en Cristo. Según eso, el perdón nace del amor mesiánico y pascual, no de un ritual de sometimiento y violencia victimista. En ese contexto ha de entenderse la actitud de Jesús, que ha perdonado a los pecadores, sentándose a la mesa con ellos, invitándoles a compartir su camino (cf. Mc 2,15-17 par; Mt 11,29 par; Lc 15,1). De esa forma ha ofrecido el reino de Dios a los excluidos: no sólo a los simples de mente (*am ha aretz*), incapaces de cumplir la ley por falta de conocimiento, y a los pobres (plano económico) o ritualmente manchados (por lepra y flujos de semen o sangre), sin acceso al culto, sino también a los pecadores estrictamente dichos, según la perspectiva israelita, es decir, a los separados de la alianza de Dios por su conducta (publicanos, prostitutas). Precisamente a ellos ha ofrecido solidaridad y perdón supralegal.

(3) *Perdón humano, antes de conversión.* Sacerdotes y escribas perdonaban a los convertidos, que volvían a cumplir la Ley, como mandaban los ritos y las buenas tradiciones. El proce-

so era claro: los manchados debían limpiar su impureza, los pecadores dejar el pecado y volver a la alianza. La misma ley que condenaba al pecador le ofrecía, al mismo tiempo, un camino de perdón, si se convertía y volvía al pacto. En contra de eso, Jesús no exige a los pecadores que se conviertan primero, sino que empieza ofreciéndoles el perdón y solidaridad del Reino. De esa manera ha entrado en conflicto con la Ley sagrada del templo, pues ha recibido en su mesa y comunión a leprosos y hemorroisas, publicanos y prostitutas (pecadores), lo mismo que a los pobres de la tierra (poco cumplidores), ofreciéndoles su Reino. Con eso devalúa la ley de purezas y pecados y el conjunto del ritual del templo, pues lo considera innecesario. No mantiene discusiones sobre leyes o rituales: no ha querido sustituir una sacralidad por otra, sino que ha suscitado, desde el centro de Israel, una comunión escatológica y mesiánica, fundada en la gratuidad de Dios. No ha sido profeta de conversión, no ha pedido a los pobres, manchados y pecadores que cambien, para recibir después (por ese cambio) el perdón de Dios, sino que ha ofrecido comunión mesiánica o perdón precisamente a los que, según Ley, siguen siendo pecadores o manchados, sin exigirles conversión antecedente. Así ha sustituido el sistema sacral por la gracia liberadora de Dios, como muestran sus gestos y palabras: sus relaciones con Leví, Zaqueo y los publicanos y la pecadora agradecida (cf. Mc 2,13-17; Lc 7,36-50; 19,1-10); sus parábolas sobre el deudor inmisericorde (Mt 18,21-23) y el hijo pródigo (Lc 15,11-32). En ese contexto presentamos algunos textos fundamentales sobre el perdón de Jesús.

(4) *Perdonad y seréis perdonados*. Estas palabras forman parte de la expansión lucana de la superación del juicio\*: «No juzguéis, y no seréis juzgados. No condenéis, y no seréis condenados. Perdonad, y seréis perdonados. Dad y se os dará» (Lc 6,37-38). El texto de Mateo (7,1) no contiene las tres concreciones de Lucas, pero las supone, pues es imposible no juzgar a no ser que se supere la condena, se ofrezca el perdón y se dé generosamente a los demás. (a) La primera concreción, *no condenéis y no seréis condenados*, parece innecesaria: donde se impide lo

más (juzgar), sobra lo menos (condenar). Sea como fuere, el texto nos sitúa dentro de una paradoja: al decir *no condenéis* se supone que podemos empezar juzgando; nos ponemos ante un caso, analizamos, sopesamos..., pero luego se añade que no podemos dictar nunca sentencia negativa. Eso significa que no podemos juzgar. (b) La segunda es *perdonad*. Donde no se juzga no hay siquiera lugar para el perdón: todo lo llena el amor antecedente y creador. Pero allí donde se inicia el juicio o donde alguno ha sido ya juzgado, condenado, marginado, se vuelve necesario el perdón que consiste en ofrecer palabra y vida a quien se encuentra caído o rechazado por los otros. Perdonar es invertir la corriente de violencia y de pecado, regalando amor y vida allí donde triunfaba el odio. (c) La tercera es *dad y se os dará, una medida buena, remecida...* Ante la objeción de aquel que dice: «Perdono pero no hablo», «perdono pero eludo», el texto indica que el perdón auténtico ha de abrirnos de manera generosa hacia los otros. Estas tres aplicaciones (no condenar, perdonar, dar) han sido formuladas posiblemente por Lucas a partir de tradiciones previas. Con ellas interpreta y explicita el tema del no juzgar, haciendo así que pueda aplicarse ya mejor dentro de su iglesia. La palabra sobre el *perdón* quiere fundar la tarea del no juicio en la experiencia precedente del perdón que recibimos de Dios y debemos ofrecer a los enemigos (cf. 6,27-36).

(5) *El Padrenuestro*: «Perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12). Esta palabra clave del Padrenuestro\* nos sitúa en el centro de la oración de Jesús, que viene a presentarse en principio como una experiencia de perdón: porque tenemos la experiencia del perdón de Dios podemos perdonar a los demás, no sólo las «ofensas», como dice la traducción litúrgica actual, sino todas las deudas, como dice el texto original de Mateo. Lucas, al trasladar la experiencia judía que está en el fondo del texto primitivo de Mateo en un contexto de origen pagano, se atreve a cambiar el contenido del primer perdón, pero deja intacto el segundo: «perdona nuestros pecados, como nosotros perdonamos a todos los que nos deben algo» (Lc 11,4). Nuestras deudas con Dios pue-

den llamarse pecados (*hamartía*); nuestras ofensas a los otros son ante todo deudas, no sólo en sentido monetario, pero también en sentido monetario, pero también en sentido monetario. Jesús pide el perdón por todo, es decir, la gratuidad, entendida como principio de conducta. Más allá de la ley, en el principio de todo lo que puede decirse y hacerse está el perdón, como gratuidad creadora de vida.

(6) *Pues si no perdonáis las ofensas de los hombres tampoco el Padre celestial os perdonará...* (Mt 6,14-15). De esta manera ha reasumido y ampliado el evangelio de Mateo la palabra del perdón final del Padrenuestro, ofreciendo en ese contexto la más alta revelación de Dios Padre que perdona pidiendo a los hombres que perdonen. Más antigua aún es la versión del texto que ofrece Marcos 11,24-25, comentando la señal que Jesús ha realizado contra el templo. Ha expulsado a cambistas de dinero, a vendedores de animales. El antiguo templo de los sacrificios y tributos económicos ya no es necesario, porque Dios Padre perdona por amor y gracia, no por ley ritual. Pues bien, ese perdón de Dios se expande y expresa en la exigencia del perdón interhumano: «Todo lo que pidiereis *orando*, creed que ya lo habéis recibido y así será. Y cuando oréis, *perdonad* si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre celestial os perdone vuestras culpas» (Mc 11,24-25). Marcos supone que el templo sacral de los sacrificios y ritos de Jerusalén ha perdido ya su función, pues era una cueva de bandidos elitistas, que comercian con el pecado y perdón de los demás (Mc 11,15-17). Los seguidores de Jesús no necesitan santuario nacional, ni sacerdocio controlado por la ley de los escribas: ellos pueden dialogar y dialogan directamente con Dios, en gesto de confianza, teniendo la certeza de que el Padre les ha concedido ya (cf. *elabete*: 11,24) aquello que piden. Frente al negocio del templo sacral, que divide a los hombres según ley (judíos y gentiles, laicos y levitas, vendedores y compradores...), perdonando por sacrificio y tarifa a los que piden perdón, ha situado Mc la experiencia revolucionaria y creadora de la reconciliación directa de unos hombres y mujeres que pueden perdonarse mutuamente, como el Padre Dios les perdona. Siglos habían tardado *los judíos* en construir una na-

ción fundada en leyes y sacralidades encarnadas en un pueblo, centradas en un templo. Pues bien, *Jesús* ha superado ese nivel, proclamando, sobre el santuario estéril de Jerusalén (cf. Mc 11,11), su palabra de condena y nueva creación. En lugar del viejo templo emerge la *comunidad mesiánica* donde todos son sacerdotes y pueden perdonar y perdonarse sin necesidad de sacrificios ni templos exteriores. La nota primera y más alta del Dios Padre de Jesús es el *perdón*. Los restantes gestos de protección sacral que se le atribuyen los podría realizar, de alguna forma, un ídolo religioso. Pero sólo un Padre Dios puede y quiere perdonar, concediendo a los humanos la fuerza para hacerlo, es decir, para acogerse en gratuidad unos a otros.

(7) *Setenta veces siete*. La experiencia del perdón está en el centro del gran mensaje eclesial de Mt 18, donde sólo se formulan dos principios o mandatos eclesiales: la acogida a los más pequeños y el perdón mutuo. Se trata de un perdón exigente, vinculado a la experiencia de una comunidad, que puede y debe decir al «pecador» que está rompiendo la unidad de los hermanos, que está rompiendo la Iglesia y que debe dejarla (Mt 18,15-20). Pues bien, al lado de esa norma que sirve para salvaguardar la identidad de la Iglesia, se eleva otra, aún más importante, que se expresa en la respuesta de Jesús a Pedro: ¿cuántas veces tengo que perdonar? ¡No te digo siete veces, sino setenta veces siete!, es decir, siempre (Mt 18,21-22). En este contexto ha recogido y ha citado Mateo la parábola del rey que perdona a su deudor una deuda inmensa, esperando que el deudor perdone también a quien le debe algo (Mt 18,23-35). Este perdón inmerecido, absoluto, incondicionado, de Dios que puede expresarse y se expresa de un modo gratuito en el perdón entre los hombres, constituye el centro del mensaje de Jesús, tal como se ha expresado por ejemplo en la parábola llamada del hijo pródigo (cf. Lc 15,11-31). Ésta es la experiencia clave de la pascua: Dios ha perdonado a los asesinos de su Hijo, iniciando con ellos (con los perdonados) un camino de perdón y esperanza sobre el mundo. Según eso, la Iglesia que puede expulsar a los pecadores es la misma Iglesia que debe perdonarles siempre.

(8) *El perdón como experiencia pascual.* La experiencia del perdón gratuito, ofrecido sin condiciones, durante el tiempo de la vida de Jesús, ha venido a expresarse y concretarse en forma de perdón impartido y compartido a través de la misma Iglesia. Así lo muestran algunos textos básicos, especialmente vinculados a la experiencia pascual. (a) *Lucas: era necesario...* El evangelio de Lucas ha identificado la resurrección de Jesús con la experiencia del perdón, pero de un perdón que ahora está vinculado con la conversión: «De esa forma, era necesario que el Cristo padeciese y resucitase de los muertos al tercer día; y que en su nombre se predicase la conversión y el perdón de los pecados en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén» (Lc 24,47). El perdón (*aphesis*) constituye el primer elemento del kerigma pascual de la Iglesia, es la expresión y consecuencia primera de la resurrección de Jesús: ésta es la novedad, ésta la revelación fundante del Evangelio. Pero es un perdón que está vinculado con la conversión (*metanoia*), lo mismo que en el comienzo del mensaje de Jesús: «Se ha cumplido el tiempo, ha llegado el reino de Dios; convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). Conforme a la dinámica de Mc 1,15 resulta claro que lo primero es el Evangelio, la buena nueva del reino de Dios y que, después, desde el mismo evangelio del Reino, se puede y debe hablar de la conversión o metanoia, entendida como transformación del hombre. En este final del evangelio de Lucas puede haber cambiado el orden del proceso, de manera que se pone primero la conversión y después, como una consecuencia, el perdón. En el caso de que ello fuera así, como después lo ha entendido a veces la Iglesia, el perdón de Dios ya no sería incondicional, sino que dependería de una condición humana: sería consecuencia del cambio de los hombres. De todas formas, dentro del texto de Lucas, ese condicionamiento del perdón no se puede tomar en sentido absoluto, porque el perdón forma parte del kerigma, de una proclamación de Dios, anterior a toda experiencia de justicia humana. Por otra parte, la proclamación del perdón deriva de la presencia del Espíritu Santo que los discípulos deben recibir, para poder así anunciarlo y realizarlo entre los hombres (cf. Lc 24,49). Los discipu-

los de Jesús no son jueces del mundo, sino testigos del perdón, signo del Espíritu de Dios. (b) *Juan: recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonareis los pecados...* De un modo implícito, Lucas había interpretado el perdón como signo y presencia del Espíritu Santo. En esa línea avanza el evangelio de Juan, identificando ya de manera expresa pascua (resurrección de Jesús), Pentecostés (venida del Espíritu Santo) y perdón de los pecados: «Jesús les dijo: ¡Paz a vosotros! Como me ha enviado el Padre así os envío a vosotros. Y diciendo esto sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonareis los pecados les quedarán perdonados. A quienes los retuviereis les quedarán retenidos» (Jn 20,21-23). Jesús aparece así directamente como emisor del Espíritu, en gesto de nueva creación que se define por el perdón. La primera creación estaba mantenida en términos de ley y juicio: el Génesis decía que Dios «sopló en el hombre aliento de vida» (Gn 2,7), haciéndole así capaz de vivir según Ley. La segunda creación se encuentra definida por el Espíritu del perdón, haciendo a los hombres capaces de vivir en una nueva dimensión de gratitud. Jesús resucitado sopla sobre los hombres, ofreciéndoles su Espíritu de perdón, la vida que brota de su gracia y haciéndoles capaces de perdonarse. Quienes reciben el Espíritu del perdón pueden perdonar, viniendo a presentarse sobre el mundo como portadores de la reconciliación de Cristo. El mismo perdón interhumano, que Jesús ha situado en la raíz del Evangelio (cf. Mt 6,12 y par), viene a presentarse ahora como perdón pascual, que los discípulos de Jesús pueden y deben ofrecer, con su propia vida, sobre todo el mundo. El Espíritu de Cristo, que es perdón gratuito y gracia que perdona, rompe las viejas ataduras y los lazos nacionales de Israel, haciendo que todos los hombres y mujeres de la tierra puedan vincularse entre sí, de un modo gratuito. Este perdón del Espíritu es poder de nuevo nacimiento, como se dice al comienzo del Evangelio: los que creen en Jesús reciben la potestad de ser hijos de Dios; ya no provienen de la carne y de la sangre ni tampoco de la voluntad humana, porque nacen desde Dios (Jn 1,12-13). Juan vuelve de esa forma a la raíz del Evangelio. Jesús ha convocado a los enfermos, a los publicanos y a las

prostitutas, para convertirles en hijos de Dios, haciendo así posible su nuevo nacimiento para el Reino. Por eso les ha dado su palabra, les enseña a decir Padre. Esta misma experiencia de filiación y nuevo nacimiento es la que hallamos ahora, pero con una novedad: «a quienes se los retengáis les quedan retenidos». El perdón no es un simple ofrecimiento vacío, sino poder de transformación. Por eso, allí donde no se acoge ni comparte, de manera voluntaria, su poder queda frustrado, como sabe también Mt 18,15-16: la Iglesia no sólo ofrece el perdón, sino que lo visibiliza. Por eso, allí donde el perdón no se expresa y comparte queda roto, se frustra y destruye. Éste es por tanto el perdón de Dios, gracia suprema, que se ofrece sin condiciones a todos los hombres y mujeres de la tierra. Pero es, al mismo tiempo, un perdón que los hombres pueden compartir y expresar en la Iglesia, que así aparece como signo de perdón universal sobre el mundo. Ésta es, quizá, la tarea más importante de la Iglesia actual: mostrar el perdón de Jesús de forma compartida, concreta, en medio de una tierra donde no existe perdón.

Cf. J. ALONSO, *Raíces bíblicas del sacramento de la penitencia*, PPC, Madrid 1980; H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 258; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997; W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. EOUIZA (ed.), *Para celebrar el sacramento de la penitencia*, Verbo Divino, Estella 2000; V. JANKÉLÉVITCH, *El Perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999; J. LAMBRECHT, *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49)*, Sígueme, Salamanca 1994; G. LOHFINK, *El sermón de la montaña ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1988; J. J. MATEOS, *El Sermón del Monte*, Ega, Bilbao 1993; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; J. RAMOS REGIDOR, *El sacramento de la penitencia*, Sígueme, Salamanca 1997; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; *Judaism. Practice and Belief. 63BCE-66CE*, SCM, Londres 1992.

## PERSECUCIÓN

(↗ *violencia, guerra, pena de muerte, martirio, Pablo*). Uno de los elementos que mejor definen la trayectoria bíblica es la experiencia de persecución, en sus varias formas, activas y pasivas. Hay persecución activa allí donde la

misma Biblia pide a los creyentes que exterminen o expulsen de la tierra de Israel a los pueblos enemigos, a los pueblos y personas que no aceptan al Dios de la alianza (pacto\* de conquista, Jehú\*, Elías\*). Pero la persecución dominante en la Biblia es de tipo pasivo y se expresa allí donde los creyentes, que no forman un imperio o grupo de presión dominador, acaban siendo perseguidos. Éste es un tema básico, tanto en los libros apocalípticos, cuyos portadores se sienten perseguidos por espíritus e imperios perversos, como en los libros proféticos y sapienciales del Antiguo Testamento, cuyos representantes (Siervo\* de Yahvé, justo) son también perseguidos. Éste es un tema que ha venido a culminar en Jesús\* (perseguido y asesinado). La Biblia no es un manual de vencedores, sino todo lo contrario: una guía para perdedores y excluidos de la gran vida social. Precisamente en ellos, en los oprimidos, se revela la justicia y el futuro de Dios, como sabe el Apocalipsis\*.

(1) *De la lucha entre todos a la persecución de los distintos*. En ese contexto se sitúan las palabras fundamentales de la tradición evangélica sobre la persecución: «Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrínes y en sus sinagogas os azotarán, os llevarán ante gobernadores y reyes. Pero cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué hablaréis. Pues no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre... El hermano entregará a muerte a su hermano, y el padre a su hijo. Se levantarán los hijos contra sus padres y los matarán. Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre. Pero el que persevere hasta el fin, éste será salvo» (cf. Mc 13,9-13; Mt 10,17-22). Jesús ha quebrado los modelos de poder que actúan en el mundo, modelos de talión o justicia violenta donde, estrictamente hablando, no hay persecución, sino violencia de todos contra todos. La persecución estrictamente dicha empieza cuando uno de los componentes del grupo social no tiene poder para oponerse con violencia o no quiere hacerlo, quedando así en manos de los violentos. En ese momento, lo que era lucha entre todos, probablemente en un nivel de equilibrio (de grupos iguales que combaten entre sí), se convierte en persecución de casi todos (de los fuertes) sobre



los débiles o, mejor dicho, sobre aquellos que renuncian a defenderse. En ese sentido, la persecución implica un desequilibrio radical, es una especie de desnivel donde algunos, los que se creen dueños del poder, lo ejercen y despliegan imponiéndose sobre los otros. La persecución es el gesto propio de los portadores de un poder o ley que se sienten capaces de imponerse sobre los que piensan y viven de un modo distinto, quizá porque tienen miedo de ellos. Pueden hacerlo de un modo que parece legal: el hermano entrega al hermano, el padre al hijo, poniéndole en manos de la autoridad competente, para que le juzgue y/o mate. Pero pueden hacerlo también de un modo incontrolado: se alzarán los hijos contra los padres y los matarán...; estos hijos no siguen un proceso legal, sino que se dejan llevar por el vértigo de la violencia y para mantener su autoridad deben linchar a los padres que la ponen en riesgo, repitiendo el asesinato primigenio.

(2) *El Evangelio, manual de perseguidos*. Los grandes movimientos sociales, tanto en un plano social como político y militar, han sido creados y están entrenados para la lucha, una lucha entre grupos más o menos semejantes. Pero Jesús no ha preparado a sus discípulos para la lucha, sino para el amor gratuito; y de esa manera les ha dejado, gratuitamente, en manos de aquellos que poseen el poder, que se sienten amenazados y se defienden a sí mismos, defendiendo con violencia su propia realidad sagrada, sea en plano judío (sanedrines), sea en plano gentil (reyes). Jesús sabe que toda persecución es en el fondo una lucha familiar, dirigida por aquellos que buscan el poder y que se instituyen a sí mismos como instancia de poder frente a los que buscan y exploran caminos distintos de vida, en gratuidad, más allá del poder, por encima de la violencia. Allí donde unos y otros apelan al poder y responden con violencia no hay persecución sino batalla, un tipo de guerra de todos contra todos. Sólo allí donde algunos renuncian a la guerra (porque no quieren, porque no pueden) viene a darse la persecución. Esto es lo que Jesús ha revelado a sus discípulos. Por eso les dice: «Os mando como ovejas en medio de lobos; guardaos de los hombres; sed inteligentes como las serpientes, sencillos como las palomas» (Mt 10,17). En un mundo

hecho de lobos, los que quieren comportarse como ovejas tienen que ser y son como palomas, en manos de las águilas rapaces. Pero pueden y deben ser también *phronymoi*, inteligentes, como las serpientes, es decir, capaces de esconderse, de actuar de un modo distinto: la inteligencia de los perseguidos es la inteligencia que se vincula a la debilidad y a la supervivencia, a la adaptación bondadosa y creadora. Esta inteligencia está vinculada al deseo de no imponerse, de no sobresalir en los foros y en los campos de batalla del poder; ésta es la inteligencia de los grupos que con-spiran desde abajo, pero no para destruir el sistema (desde el resentimiento de los cobardes o desde el doble juego de los grupos secretos), sino para introducir amor en el sistema y para transformar la realidad, como semilla oculta, sin que se vea (Mc 4,26-29).

(3) *Persecución y Espíritu Santo...* Jesús dice a los perseguidos que no se preocupen de preparar su defensa con las razones sabias del mundo, pues tienen alguien que les defiende de manera más profunda: tienen la fuerza del Espíritu de Jesús que les asiste e inspira, haciéndoles testigos de su pascua (Mc 13,11). Los perseguidos tienen la fuerza bruta. Los perseguidos tienen la palabra\*, que se puede expulsar, pero que no puede ser vencida (Jn 1,10-13). El Evangelio no necesita defenderse por la fuerza externa, porque se defiende por la palabra. Vale por sí mismo, sin apoyarse en ejércitos ni juicios. Posee la autoridad del Espíritu Santo, que es fuente de gracia salvadora, actuando a través de la palabra de los perseguidos. Este descubrimiento de la Racionalidad (Verdad) del Espíritu Santo como presencia de Dios, que se opone a los hombres que persiguen a Jesús (a sus creyentes), constituye la experiencia básica del Evangelio y vincula, de manera sorprendente, la inteligencia (casi astucia) de la serpiente, que actúa desde abajo, con la claridad y amor del Espíritu Santo, que actúa desde el mismo centro de la vida (Paráclito\*). De esa forma se expresa la más alta racionalidad de las víctimas, la verdad de los que han sido sacrificados a lo largo de la historia, una verdad que, según el Evangelio, ha sido revelada por Jesús: «Por tanto, mirad; yo os envió profetas, sabios y escribas; y de ellos, a unos mataréis y crucificaréis, y a otros azotaréis

en vuestras sinagogas y perseguiréis de ciudad en ciudad, de manera que venga sobre vosotros toda la sangre justa que se ha derramado sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar» (Mt 23,34-35). Éste es el mensaje que Jesús dirige a las autoridades de Israel (o de cualquier poder del mundo). Éste es el mensaje de sus profetas-sabios-escribas, es decir, de los hombres y mujeres que no tienen más poder que la palabra que revela y dialoga, que dice y comparte. Frente a esa palabra débil se eleva el poder de los que matan, de todos los que han matado y siguen matando, desde el tiempo de Abel hasta el tiempo de Cristo. Pues bien, los que matan se destruyen en el fondo a sí mismos, mientras se eleva sobre el mundo, por la fuerza del Espíritu Santo, desde el mismo Cristo, la voz de amor de los perseguidos, que no responden con violencia a la violencia, sino que pueden crear y crear un mundo más alto de gratuidad, que no se funda en el veneno de las serpientes destructoras (cf. Mt 23,33), sino en la capacidad de aguante de las buenas serpientes de Mt 10,17, que con-spiran en el mejor sentido de la palabra: que comparten el Espíritu de vida, desde el subsuelo de los condenados de este mundo.

(4) *2 Timoteo. Pablo, el perseguido de Cristo.* La segunda carta a Timoteo\* ofrece una visión de conjunto de la historia y sufrimientos de Pablo que, para transmitir a los creyentes su aliento de evangelio, vuelve a recordar sus primeros «trabajos»: «Tú seguiste mi enseñanza, mis proyectos, mi fe y paciencia, mi amor fraterno y mi aguante en las persecuciones y sufrimientos, como aquellos que me ocurrieron en Antioquía, Iconio y Listra. ¡Qué persecuciones padecí! Pero de todas me sacó el Señor. Pues todo el que se proponga vivir como buen cristiano será perseguido» (2 Tim 3,10-12). Pablo recoge así unos recuerdos y sufrimientos que conocemos por Hechos (cf. Hch 13-14) y que ahora se pueden condensar en la sentencia final: «Todo el que se proponga vivir como cristiano será perseguido». De esa forma asume el argumento de Col 1,24-25, donde se afirmaba que Pablo debía «completar» los sufrimientos de Cristo. Ciertamente, sigue siendo un hombre bien con-

creto. Han sido reales sus dolores, recordados para siempre en la memoria de la Iglesia. Pero más que su figura aislada, importa ahora su ejemplo y enseñanza, en la línea de aquello que Cristo había dicho: «Yo le mostraré todo lo que él debe padecer por mi nombre» (Hch 9,16). La persecución constituye un elemento esencial de la condición cristiana, pues los fieles de Jesús no responden a la violencia con violencia y así quedan a merced de los poderes del sistema, que mata o encierra en la cárcel a sus adversarios. «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, nacido del linaje de David, conforme a mi evangelio, por el cual sufro hasta llevar cadenas como un criminal; pero la Palabra de Dios no está encadenada. Por eso lo soporto todo por los elegidos, para que también ellos alcancen la salvación de Cristo Jesús, con la gloria eterna. Ésta es la palabra digna de confianza: Si morimos con él, viviremos con él; si perseveramos, reinaremos con él; si lo negamos, también él nos negará. Pero aunque seamos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo» (2 Tim 2,8-13). Estas palabras condensan la más alta teología de la persecución. Desde el ocaso de su vida, eleva su voz Pablo encarcelado, sujeto con cadenas, como fiera peligrosa (cf. 2 Tim 1,8), a la que quieren impedir que hable. Pero Pablo reacciona de manera fuerte: ¡La palabra no está encadenada! Se podrá matar al hombre, se podrán ahogar las voces de los mártires; pero la voz de Dios que actúa en Cristo no podrá quedar cerrada en una cárcel. Esta paradoja nos lleva al principio de toda persecución, que es el misterio de Cristo muerto y resucitado. Cristo mismo sufre en los suyos, como dijo a Pablo en el camino de Damasco: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (cf. Hch 9,4). Eso significa que ningún perseguido muere solo, sino que participa del destino de Cristo: «Si morimos con él, viviremos con él» (2 Tim 2,11; cf. Rom 14,8). En el principio de toda persecución se encuentra Cristo, «si morimos con él...». Pues bien, unido a Cristo, Pablo puede presentarse también como modelo para el resto de la Iglesia. De esa forma, su misma existencia de apóstol se ha vuelto mensaje: «Por eso lo soporto todo por los elegidos...» (2 Tim 2,10). El sufrimiento de Pablo ha

servido y sirve para sostener en el dolor de los creyentes, para mostrarles el camino de Jesús, para alentarles en la prueba. Pablo no ayuda a los presos liberándoles de la cárcel (como podía suponer la tradición de Lc 4,18-19), sino sufriendo en la cárcel con ellos. El anciano apóstol de las gentes ya no predica el Evangelio por los pueblos y ciudades del imperio, pero su misma vida se ha vuelto pregón y mensaje, pues ya no hay distancia entre lo que dice y lo que hace, lo que anuncia y lo que representa, de manera que podría afirmar «ya no vivo yo, sino que es Cristo el que vive en mí» (Gal 2,20). De esa forma, ha podido convertirse en modelo para los creyentes: «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos... según mi evangelio, por el que padezco hasta llevar cadenas, como un malhechor, pero la Palabra de Dios no está encadenada» (2 Tim 2,8-9). Jesús ha resucitado, rompiendo las cadenas de la muerte. También Pablo, encadenado y preso por Jesús, es portador de una Palabra que rompe las cadenas. Externamente está apresado, pero puede anunciar y anuncia un camino de libertad desde la cárcel, por medio de su carta, a través de sus amigos como Timoteo.

(5) 2 *Timoteo*. *Historia de Pablo, el perseguido*. Pablo ha sufrido con angustia el abandono de sus discípulos (2 Tim 1,15), pues ninguno ha tenido el valor de presentarse en su defensa: les ha vencido el miedo y todos le han dejado (2 Tim 4,16). Lo mismo que Jesús, Pablo tendrá que asumir la muerte solo. A pesar de ello, desde esa soledad, el viejo apóstol reconocerá que algunos han estado a su lado, como los de la casa de Onesíforo (2 Tim 1,16-18). Por eso, aunque muchos le hayan abandonado, desde una cárcel, Pablo puede seguir confiando en el Dios de Jesús: «El Señor estuvo a mi lado y me dio fuerzas» (2 Tim 4,17). Pablo sabe que Dios mismo ha descendido hasta su cárcel, como indicaban las viejas historias de la tradición israelita (José\* en Egipto, Daniel\* en el foso de los leones, los tres jóvenes en el horno de fuego) y sobre todo la historia de la pasión de Jesús. De esa manera, lo que parecía impedimento se ha vuelto principio de libertad para el Evangelio, pues Pablo está dispuesto a morir, sabiendo que su muerte es principio de libertad: «Por lo que a mí me toca, yo ya estoy próximo a ser

sacrificado. El tiempo de mi ofrenda o destrucción está cercano. He combatido el buen combate, he acabado la carrera, he guardado la fe. Ahora me aguarda la corona de justicia, la que me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no sólo a mí, sino también a todos los que aman su venida» (2 Tim 4,6-8). Externamente emplea un lenguaje de persecución y sacrificio –derramar la sangre, ser destruido–, pero los motivos de violencia, imposición o amenaza desaparecen. Un mártir del Evangelio no muere porque un tirano decida matarle, empleando para ello la violencia del sistema, sino porque ha terminado su tarea, ha corrido hasta el final en la prueba de la vida y el mismo Dios ha decidido ofrecerle su corona de la gloria. Ante ese descubrimiento de Dios, ante el amor del Cristo, todos los restantes motivos pasan a segundo plano. Pablo encarcelado, al que pronto matarán, viene a presentarse como signo de evangelio y así se le comunica a Timoteo: «No te avergüences del testimonio de nuestro Señor, ni tampoco de mí, su encadenado, sino al contrario sufre tú también conmigo por el Evangelio, según el poder de Dios» (2 Tim 1,8). «Comparte las penalidades como buen soldado del Cristo Jesús... El labrador que ha sufrido trabajando es el primero que tiene derecho a los frutos» (2 Tim 2,3,6). Éstas son las instrucciones del anciano mártir, éstas sus comparaciones. La comparación del labrador nos sitúa en el centro del enigma de una vida cósmica que es fatigosa, en el camino de una humanidad que sólo consigue los frutos de la tierra con trabajo. En ese contexto se añade la imagen del *soldado* de Cristo, que aquí sólo tiene un sentido metafórico: la vida del legionario romano estaba llena de penalidades; penosa es también, pero en otro sentido, la existencia de los discípulos del Cristo, que han de estar dispuestos a ser perseguidos sin perseguir, a ser encarcelados y matados, sin querer ellos la cárcel ni la muerte para otros.

Cf. G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1989; J. GNILKA, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998; R. GIRARD, *El chico emisario*, Anagrama, Barcelona 1983; *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005.

## PERSONA

El concepto *persona* (elaborado por los concilios de la Iglesia primitiva) no aparece en cuanto tal en la antropología bíblica, pero está en el fondo de ella y la define, sobre todo en los últimos estratos del Antiguo Testamento y en el cristianismo. El ser humano (hombre o mujer) es persona (individuo responsable) en la medida en que puede situarse ante Dios, escuchando su palabra\* y respondiendo a su llamada, para vincularse así de un modo responsable con los otros hombres. Cada ser humano es persona por su vinculación con Dios, no por sus posibilidades económicas, sociales o genealógicas, de manera que cada uno, hombre o mujer, anciano o niño, tiene valor infinito ante Dios y ante los otros. Más aún, la Biblia en su conjunto ha destacado el valor y la importancia personal de los pobres y excluidos de la sociedad, a quienes Jesús prometió el Reino\* (cf. Lc 6,20-26), identificándose con ellos (Mt 25,31-45). La misma presencia del Mesías en cada uno de los pobres de la tierra les hace ser personas, haciendo que también sean personas aquellos que les acompañan y ayudan.

## PERSONAJE

La Biblia es un gran relato que consta de relatos de personas que van apareciendo y desplegando su acción desde el comienzo (Adán y Eva de Gn 1-3) hasta el fin de su despliegue (la Novia y el Cordero de Ap 21-22). Pues bien, en ese contexto podemos hablar de «personajes», es decir, de los retratos de figuras irrepetibles que muestran su identidad y ofrecen sus aportaciones en el momento preciso, a lo largo del drama bíblico. En sentido general, podemos decir que un personaje es el retrato literario de una persona, que puede entenderse de forma histórica e individual (se refiere a alguien muy concreto que ha existido) o de forma general (puede referirse a un tipo de personas y circunstancias más que a un individuo concreto). Todas las personas de la Biblia (incluso Jesús o Pablo) se despliegan y aparecen en ella como personajes. No todos los personajes han sido o han tenido que ser personas históricas. En ese sentido, decimos que no es necesario que haya existido Adán o Noé, Sansón o Judit; ellos pueden ser y son figuras

ejemplares que iluminan el despliegue de la vida humana. Pero las personas fundamentales han tenido que ser históricas, pues de lo contrario la Biblia dejaría de ser la revelación de Dios en el despliegue de la historia de los hombres. En ese sentido se distingue la religión bíblica de algunas religiones orientales: no es necesario que Krisna existiera para que se mantenga la verdad del hinduismo; no es tampoco necesaria la existencia de Buda para que el budismo sea experiencia de salvación. Pero el judaísmo no podría existir si no fueran históricos los personajes básicos del Antiguo Testamento (que forman la fuente del pueblo judío); ni el cristianismo podría existir si Jesús no hubiera existido y muerto por lo que dijo e hizo. Por esta razón debemos insistir en la necesidad de conocer y reconocer a los personajes bíblicos, a través de un proceso de lectura en el que vamos descubriendo su sentido y sus implicaciones. La Biblia no ofrece retratos psicológicos de sus personajes, como puede hacer un tipo de novela intimista de la modernidad, sino que en ella los personajes se van definiendo a sí mismos a través de lo que dicen y hacen (y de aquello que no dicen, ni hacen). Más aún, ellos se definen por sus relaciones con otros actores, dentro de la unidad de un libro y del conjunto de la Biblia. Sin un análisis narratológico de los personajes y de la trama narrativa no se conoce el despliegue de la Biblia.

## PESTE

(↗ *Arauna, altar, enfermedad*). Aparece con cierta frecuencia en la Biblia, de un modo especial en el relato de las plagas de Egipto (Ex 5,3; 9,3) y en las grandes maldiciones que se proclaman contra el pueblo, en el caso de que abandone la alianza de Dios (cf. Lv 26,25; Dt 28,21). Ella aparece también como maldición en las amenazas de algunos profetas, especialmente de Jeremías (cf. 14,12; 21,6) y Ezequiel (cf. 5,12-7,15). La Biblia sabe que sólo Dios puede librar a los hombres de la amenaza terrible de la peste que se propaga en las tinieblas de la noche (cf. Sal 91,3.6).

(1) *La peste de David*. El relato más importante sobre el tema está vinculado al censo del rey David y a la construcción del altar y templo de Dios en

Jerusalén (cf. 2 Sm 24). El texto resulta enigmático y da la impresión de que el mismo Dios es causante de una contradicción: primero parece que aprueba el censo del rey David (que quiere conocer el número de hombres-soldados con los que puede contar para la guerra); pero después se enoja, porque el censo constituye una falta de confianza (¡el pueblo de Dios no necesita contar sus soldados para defenderse!). Así se dice que ardió la ira de Yahvé como fuego imprevisible que no puede controlarse. David ha contado a sus hombres, para fundar en ellos su imperio militar, como si la seguridad de la vida humana y del poder se fundara en cálculos numéricos. Pero el texto quiere mostrar que el poder de los números es frágil y ambiguo, que puede desaparecer por causas exteriores, entre ellas la peste. Sólo Dios puede ofrecer seguridad a los hombres... Pero entonces, ¿cómo podrá comportarse el rey si es que no puede ni contar el número de sus vasallos? Por razón de su mismo oficio, como rey que organiza a su pueblo y programa su defensa militar, David tiene que realizar un censo y al hacerlo cae bajo la ira de Dios. Ésta es la necesidad política y el pecado o desmesura de David: por un lado tiene que hacer cuentas con el pueblo; pero, al hacerlo, abandona el nivel de pura gratuidad en el que sólo Dios dirige y salva al hombre para introducirse en la lógica de cálculos del mundo, una lógica en la que puede irrumpir siempre lo inesperado, que es la peste.

(2) *Revelación del castigo: los tres males* (2 Sm 24,10-13). El pecado de David consiste en organizar su reino sobre el plano de otros reinos, conforme a la medida humana. Esa medida parece necesaria pero coloca al hombre en manos de los duros poderes de la tierra, ante los que viene a ponerle el mismo Dios, diciendo que escoja: hambre, guerra, peste. Esos males, que el profeta Gad recuerda y presenta ante David como consecuencia de su falta de confianza en Dios, muestran los tipos de violencia normal de nuestra historia. Ellos son el signo más saliente de la fragilidad del hombre, de su situación de fuerte desamparo sobre el mundo; son los temas principales de las grandes liturgias de penitencia y petición, que se realizan sobre todo en el ámbito de templo (cf. 1 Re 8,37; 2 Cr

6,28; Jr 27,13; 28,19; Ap 6,8). Todavía hoy, los ritos penitenciales de la Iglesia recuerdan: *a peste, fame et bello* (De la peste, del hambre y de la guerra, líbranos Señor). Ha contado David a su pueblo, ha entrado en la lógica de búsqueda, de lucha y fracaso del mundo. Es normal que el profeta descorra el abanico de males que le amenazan. Vivimos sobre un mundo sometido a los poderes (violencias primordiales) del hambre (lucha económica), guerra (enfrentamiento social) y peste (enfermedad incontrolada).

(3) *El ángel de la peste* (2 Sm 24,14-18). Dios le deja escoger entre los tres males y David escoge la peste, que le parece más directamente vinculada al Dios de una ira que se puede volver misericordia. Hambre y guerra se encuentran más relacionadas con la obra de los hombres... En manos de la peste/ira queda David (todo el reino) y así viene a castigarle el ángel de Yahvé, personificado como rostro maléfico de Dios: el Dios de la peste es principio irracional de muerte dentro de una historia donde los humanos han querido controlarlo todo. David hizo las cuentas de su pueblo, como si pudiera dominar la vida de los hombres, a los que numera y ordena en dimensión de guerra. Pues bien, Dios le recuerda por su ángel de la peste que la vida/muerte no puede calcularse. El Dios que actúa en todo el texto es Dios de vida: lleno de misericordia (cf. 2 Sm 24,14). Pero, al mismo tiempo, se ha venido a desvelar como Señor de muerte: en su amenaza estamos sustentados. Si en un momento dado queremos controlar el mundo (fundar la vida sobre nuestros poderes, pensar que los podemos dominar) caemos en manos de la violencia irracional que se expresa como peste (o en otro tipo de violencias y enfermedades, personales y sociales).

(4) *Gracia de Dios sobre la peste. El altar de Yahvé. Jesús, Mesías de los enfermos*. Bien leído, el pasaje habla de gracia: habla del Dios grande que nos permite vivir en la ciudad amenazada por la muerte, del Dios que dice al ángel destructor ¡ya basta! para que así se detenga. Ésta es la función de Yahvé para David y para el redactor de nuestro texto. La peste existe, nos rodea siempre, acompañada por el hambre y guerra, en trilogía inexorable. Está la peste cerca, como amenaza de dura

destrucción que suena allí donde la vida parece triunfadora (cuando estamos más seguros, cuando hacemos las cuentas orgullosas de aquello que tenemos y podemos por el censo). Está la peste a nuestra puerta, como expresión del reverso de Dios, de la otra cara de nuestra orgullosa certeza de fuertes triunfadores. Pues bien, en medio y por encima de esa peste, se desvela el perdón de Yahvé que detiene a la muerte... y nosotros podemos elevar un altar al Dios de la vida que se manifiesta en medio del miedo de la misma peste. Éste ha sido y sigue siendo para los auténticos judíos el sentido del altar de Jerusalén, de la roca de la era de Arauna, donde David ofreció un sacrificio al Dios que detiene la peste (2 Sm 24,16-25). El texto culmina con la construcción del altar y con la invocación al Dios de la vida. La vieja roca del templo de Jerusalén, bajo la mezquita santa, sigue siendo todavía hoy para judíos y musulmanes el testimonio de ese Dios de la misericordia que puede y quiere detener el estallido de la guerra, del hambre y de la peste. Esa roca se identifica para los cristianos con el mismo Cristo (cf. 1 Cor 10,4), a quien los evangelios presentan curando a los enfermos. La relación de Jesús con las enfermedades y los enfermos constituye un elemento esencial del Evangelio. Los israelitas tenían un altar de Yahvé contra la peste y allí ofrecían sacrificios. Los cristianos tienen a Jesús, Mesías de los enfermos; ciertamente, pueden y deben orar, pero su oración debe expresarse en forma de solidaridad creadora a favor de los apestados, siguiendo el ejemplo de Jesús.

## PIEDRAS PRECIOSAS

(↗ *margarita*). Tienen una gran importancia dentro del mundo simbólico de la Biblia, como podemos ver en los relatos del paraíso, en los adornos del sumo sacerdote y en las murallas de Jerusalén.

(1) *Piedras del Edén*. Ellas aparecen como elemento distintivo del *paraíso*: «El nombre (de uno de los ríos) era Písón; éste es el que rodea toda la tierra de Havila, donde hay oro; y el oro de aquella tierra es bueno; hay allí también bedelio y ónice» (Gn 2,11-12). Esa visión ha sido ampliada y comentada en sentido mítico-simbólico por Ez 28,13,

cuando habla del Príncipe de Tiro, que habitaba en el paraíso: «En Edén, en el huerto de Dios estuviste; de toda piedra preciosa era tu vestidura; de cornalina, topacio, jaspe, crisólito, berilo y ónice; de zafiro, carbuncho, esmeralda y oro».

(2) *Piedras sacerdotales*. Más importancia reciben todavía las piedras en las vestiduras del *Sumo Sacerdote*: «Mandarás hacer el pectoral de oro y lino trenzado con púrpura violeta, esmeralda y carmesí. Doblado por la mitad, formará un cuadrado de un palmo de largo y otro de ancho. Engástale cuatro hileras de piedras preciosas: una hilera de una piedra sárdica, un topacio y un carbuncho; la segunda hilera, una esmeralda, un zafiro y un diamante; la tercera hilera, un jacinto, un ágata y una amatista; la cuarta hilera, un berilo, un ónice y un jaspe. Todas estarán montadas en engastes de oro. Serán doce, como los nombres de los hijos de Israel. Y cada una de ellas llevará grabado un nombre, como un sello: el nombre de cada una de las tribus de Israel» (Ex 28,15-21; cf. Ex 39,10-13; Eclo 45,10-12). El Sumo Sacerdote iba adornado de piedras preciosas (signo de las tribus de Israel) al presentarse ante Dios, oficiando su liturgia.

(3) *Piedras de la ciudad celeste*. En ese contexto se entienden las piedras preciosas de los pilares de la muralla de la ciudad del Apocalipsis, entendida así como verdadero templo y sacerdote de Dios: «Los materiales de la muralla eran de jaspe y la ciudad era de oro puro, semejante a puro cristal. Los pilares sobre los que estaba asentada la muralla de la ciudad estaban adornados de toda clase de piedras preciosas. El primer pilar tenía jaspe; el segundo, zafiro; el tercero, calcedonia; el cuarto, esmeralda; el quinto, sardonio; el sexto, cornalina; el séptimo, crisólito; el octavo, berilo; el noveno, topacio; el décimo, ágata; el decimoprimer, jacinto, y el decimosegundo, amatista. Las doce puertas eran doce perlas, y cada puerta estaba hecha de una sola perla. Y la plaza de la ciudad era de oro puro, transparente como cristal» (Ap 1,18-21; cf. Is 54,12). Las piedras no son ya adorno del Sumo Sacerdote, sino expresión del valor sagrado de toda la Ciudad, que es creación perfecta, signo y presencia de Dios. Sobre el valor simbólico de cada piedra se han

hecho diversas especulaciones, que no son concordantes. Lo único seguro es que ellas están ahora vinculadas a doce ángeles (cuyo nombre desconocemos), a los patriarcas de Israel y los doce apóstoles del Cordero, vinculados a esas mismas puertas (Ap 21,12.14). También se pueden vincular con cada uno de los signos del zodiaco, pues la Nueva Jerusalén es Ciudad del Cielo y en ella se expresan y encuentran plenitud los grandes signos del cosmos. Más difícil resulta precisar el posible simbolismo de cada color y de cada piedra, relacionado quizá con los cuatro puntos cardinales (tres piedras por cada punto cardinal) y con las diferentes posiciones astronómicas. En el fondo de todo hay así una visión armónica de la *geografía celeste de Juan*, vinculando todo el tiempo y el espacio sagrado. De un modo provisional, sin querer profundizar más en el simbolismo, podría trazarse el esquema que sigue, tomando los nombres de los apóstoles de Mc 3,16-19 y relacionando cimientos con puertas (patriarcas con piedras, apóstoles y signos del zodiaco); así podemos ofrecer esta estructura donde el primer nombre es patriarca, el segundo piedra, el tercero apóstol y el cuarto signo del zodiaco: (1) Judá, Jaspe, Pedro, Piscis. (2) Rubén, Zafiro, Santiago, Acuario. (3) Gad, Calcedonia, Juan, Capricornio. (4) Aser, Esmeralda, Andrés, Sagitario. (5) Neftalí, Sardonio, Felipe, Escorpión. (6) Manasés, Cornalina, Bartolomé, Libra. (7) Simeón, Crisólito, Mateo, Aries. (8) Leví, Berilo, Tomás, Taurus. (9) Isacar, Topacio, Santiago, Alfeo, Géminis. (10) Zabulón, Ágata, Tadeo, Cáncer. (11) José, Jacinto, Simón Cananeo, Leo. (12) Benjamín, Amatista, (Judas Iscariote), Virgo. Esta Nueva Jerusalén representa y expresa todo el cosmos. Por un lado es presencia de Dios (Cuadrado Perfecto, gran Plaza central); por otro es expresión de la Humanidad reconciliada, culminada (patriarcas y apóstoles), y es finalmente plenitud del cosmos (signos del zodiaco) en su belleza (piedras preciosas). Este mundo nuevo es Joya de las Joyas, brillo perfecto de las Doce Piedras de colores, engastadas sobre el jaspe del muro y sobre el oro transparente de toda la ciudad.

Cf. P. CULTRERA, *Lapidario Bíblico*, Editrice Vaticana, Vaticano 2000.

## PILATO

(↗ *muerte de Jesús, Barrabás, Marcos, Juan*). Poncio Pilato es un personaje histórico bien conocido por las informaciones que ofrecen Flavio Josefo (AJ XVIII, 3; BJ II, 9) y Filón de Alejandría (*De leg. Ad Gaium* XXXVIII). Fue *epitropos* o *procurador* de Judea y Samaría entre el 26 y 37 d.C. Su función aparece en la muerte\* de Jesús. Resulta muy significativa la manera en que le presentan las dos tradiciones más poderosas de los evangelios, la de Marcos y la de Juan, convirtiéndole en símbolo y portador de un poder que en el fondo acaba siendo impotente.

(1) *Visión de Marcos*. Los jefes de Israel han prendido a Jesús como perturbador y, acusándole de «Rey de los judíos» (Mc 15,2), le llevan ante el gobernador romano, procurando aparecer así como ciudadanos fieles de un imperio cuya ley respetan. Quieren que Pilato asuma el caso, condenando a muerte al acusado. Pilato empieza el interrogatorio y Jesús calla, como situándose fuera del sistema legal (15,3-5). Pues bien, en este contexto, interpretando el sentido del proceso, Marcos introduce unos datos que permiten interpretar el juicio de Jesús como expresión de un enfrentamiento legal entre los diversos poderes de Jerusalén (Pilato, los sacerdotes y el pueblo). (a) *Pilato* sabe que los sacerdotes han entregado a Jesús por envidia (cf. Mc 15,10) y sabe que el pueblo le estima (cf. Mc 14,1-2). Por eso, en un contexto de pascua, tiempo en el que, según la tradición, el gobernador romano solía «amnistiar» a un preso, elegido por el pueblo, quiere aprovechar esa circunstancia para humillar a los sacerdotes. Así propone ante el pueblo la liberación de Jesús pensando que el pueblo la aceptará, porque Jesús parece amigo del pueblo. Pues bien, situado ante la opción entre Jesús y Barrabás, manejado por los mismos sacerdotes, el pueblo propondrá la liberación de Barrabás, no la de Jesús. Pero volvamos atrás. Pilato ha querido actuar de un modo populista. En el fondo no le importa ni Jesús ni Barrabás, sino sólo su poder, mantenerse como autoridad suprema en una tierra atravesada de tensiones. Por eso dice al pueblo: ¿Queréis que os libere al rey de los judíos? (Mc 15,9). (b) *Los sacerdotes*, que han juzgado ya a Jesús, quieren que Pi-

lato le condene y que le haga morir como a un delincuente o perturbador social. No les conviene presentarse como responsables directos de la muerte de Jesús ante el pueblo. De esa forma pueden *ocultar su envidia* y actuar como defensores del orden público. Pilato les conoce y quiere humillarlos, utilizando al pueblo. Pero ellos resultan más astutos e influyentes y logran convencer al pueblo para que grite a favor de Barrabás, un bandido/guerrillero, «terrorista», como hoy suele decirse (Mc 15,11). (c) *El pueblo* está convencido de su fuerza y exige que Pilato cumpla su palabra y suelte a un preso. Los componentes de la muchedumbre tienen la fuerza de los votos (expresados como gritos); pero los votos son manipulables, de un lado o de otro. Pilato quiso manejar esos votos contra los sacerdotes (¡no en favor de Jesús!); pero los manejan mejor los sacerdotes, no para humillar a Pilato (¡sería muy peligroso!), sino para condenar a Jesús, a quien temen y envidian. (d) *En medio está Jesús*, convertido en moneda de cambio. Su inocencia no importa. Tampoco su bondad o su malicia. Estamos ante un juego de intereses: bueno es aquello que conviene al grupo. A los sacerdotes les conviene que muera Jesús y que ellos sigan dirigiendo y dominando la religión de su pueblo, como si fuera su finca privada. A Pilato le convenía que el pueblo escogiera a Jesús, para así humillar a los sacerdotes... Pero los sacerdotes convencen al pueblo y consiguen que grite en contra de Jesús. Pilato tiene que ceder y entrega a Jesús, como precio de una «paz inmediata» y asesina, derrotada por los sacerdotes. (e) *Los sacerdotes han triunfado*, de manera que Pilato ha tenido que liberar a Barrabás. Parece evidente que Pilato no quería. Tampoco lo debían querer los sacerdotes, pero, puestos ante la necesidad de escoger, prefieren al bandido social (o activista político). Les da igual que el mundo caiga, que llegue un diluvio horrible, que reine Barrabás o Pilato... Sólo les importa que ellos puedan seguir con su sacerdocio. Los sacerdotes pueden descansar tranquilos. Ha sido un buen día, han logrado pactar, han evitado alborotos en la plaza del mercado (del juicio). Quizá les queda cierto resquemor: han debido ofrecer concesiones que, en un caso ideal, no hubieran sido necesarias, de manera que Barrabás queda en la ca-

lle. Pero no tenían más remedio. Pilato había puesto las bases del acuerdo y tuvieron que aceptarlas. Además, sólo tomando como cebo a Barrabás han logrado la adhesión del pueblo, que es lo que interesa. (f) *Un cúmulo de pactos y cesiones*. Los sacerdotes han triunfado. ¿Ha cedido el pueblo? Posiblemente sí, pues su afecto por Jesús era sincero. Pero teniendo que elegir entre los sacerdotes (templo, unidad nacional, economía sagrada) o Jesús (ideal mesiánico de gracia), han preferido a los sacerdotes, que garantizan su identidad, actuando en la misma línea de Judas. ¡Ésta es la paradoja: Por condenar a Jesús, los sacerdotes han tenido que defender a un activista político acusado de violencia! Quien más ha cedido ha sido, sin duda, Pilato, a quien vemos como engañador engañado, juez juzgado. Parece dueño del poder, pero en el fondo puede poco. Quiso mostrarse sagaz (jugar a listo) empleando la baza de Jesús al servicio de sus intereses. Pero calculó mal: los sacerdotes fueron más sagaces, aceptaron el reto, convencieron al pueblo y lograron la condena de Jesús. Pilato no tuvo más remedio que plegarse. Evitó el motín por un día. Pero dejó juntos, en mezcla explosiva, a sacerdotes, pueblo y Barrabás. Esto significa que el mismo poder romano, queriendo manejar las redes de sus intereses partidistas, terminó dando razón a los violentos (dejando libre a Barrabás) y preparando así la insurrección política (la guerra que estallará pronto, el año 67-70). De esa forma, al ponerse ante Jesús, sacerdotes y celotas acaban vinculados por unos mismos intereses de violencia y de dinero. Mató Barrabás a un hombre (no importa quién fuera) y queda libre. Los sacerdotes hacen matar a otro hombre (Jesús) y quedan libres. El pueblo acaba aclamando a los asesinos, poniéndose así en manos de la muerte. Pilato, que es la justicia imperial del sistema, cae en la trampa de sus contradicciones. Sólo hay un camino para salir de ese laberinto de intereses de muerte: la gracia de Dios, es decir, la fraternidad gratuita entre los hombres.

(2) *Visión de Juan*. El evangelio de Juan ha presentado el juicio y muerte de Jesús como un drama en el que se despliega el sentido de la sociedad, de tal forma que los papeles se invierten y aquellos que parecen mandar no mandan y aquellos que parecen triunfar



fracasan, mientras Jesús se eleva como Señor, Hijo de Dios, sobre todos aquellos que le matan. En este contexto se entiende el retrato que Juan ofrece de Pilato, representante de la autoridad imperial. Pilato es supersticioso: no cree en la verdad (cf. Jn 18,38) y, sin embargo, tiene miedo de alguien que se presenta como divino, pues le dicen que Jesús «se ha hecho Hijo de Dios» (cf. Jn 19,7-8). Por eso le pregunta, buscando certezas: «¿De dónde eres tú?» (19,9). Es evidente que, planteadas las cosas de esa forma, Jesús no puede responderle, no hay espacio ni tiempo para ello. Pilato ha caído en la trampa de su miedo impotente y así estalla: «¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo poder para librarte y poder para crucificarte?» (19,10). El mismo miedo (19,8) le ha hecho violento. Jesús, en cambio, responde con toda tranquilidad: «No tendrías ningún poder sobre mí, si no te lo hubieran dado de arriba; por eso, el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado» (19,11). Esta respuesta ha sido muy discutida y algunos han supuesto que, según ella, Pilato ha recibido una autoridad o *exousía* que le ha sido dada (*dedoménon*) desde arriba, es decir, por Dios. Según eso, utilizando un pasivo divino, en la línea de Sab 6,3 o Rom 13,1-7, Jesús recordaría a Pilato que no puede abusar de su poder, pues no es suyo, sino que se lo ha dado Dios. Esa interpretación es posible, aunque, si ella fuera la única, sería difícil entender la profunda ironía del texto. Pilato ha pretendido aparecer en realidad como divino: «Tengo poder para librarte y poder para crucificarte» (19,10). Pero el texto irá mostrando que esa pretensión es falsa, pues el verdadero poder pertenece sólo a Dios (a Jesús), mientras que Pilato no es más que un triste imitador de Adán-Eva (Gn 2-3), alguien que intenta hacerse dueño del bien/mal, en línea de juicio, pero sin lograrlo, de manera que al querer juzgar a los demás (a Jesús) se juzga y condena a sí mismo. En ese contexto se entiende la frase que sigue: «el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado». El que ha dado el poder a Pilato y el que entrega a Jesús es uno mismo y no puede ser Dios, pues Dios no peca, sino que está relacionado con los sacerdotes judíos. A partir de aquí, tenemos que seguir preguntando ya con

más precisión: ¿Quién le ha dado el poder a Pilato? Hay dos respuestas posibles. (a) *Respuesta mítica*: El que ha dado el poder a Pilato y el que ha entregado en sus manos a Jesús (cometiendo de esa forma un pecado más grande) sería un mismo personaje: el diablo. En esa línea se situará más tarde cierta gnosis. (b) *Respuesta histórica*: el que ha dado poder a Pilato es el César de Roma y los que han entregado a Jesús son los sacerdotes-judíos, que actúan aquí como poder fáctico, pues recuerdan a Pilato que depende del César, añadiendo además que ellos pueden acusarle ante ese César, si es que no condena a Jesús, quien, al hacerse rey de los judíos, aparece como enemigo del César. Ellos, los sacerdotes, son los que mueven los hilos de la trama, actuando en el fondo como portadores del poder más alto que es teóricamente del César. Esa segunda interpretación nos parece más plausible, pues concuerda con el ritmo narrativo del *desmontaje del poder* que ha realizado el evangelio de Juan. Pilato ha preguntado a Jesús ¿qué es la verdad? (Jn 18,38), sin esperar una respuesta. Jesús le ha respondido de un modo indirecto, no para decirle quién es él (Jesús), sino para decirle a Pilato lo que él es: ¡Alguien que no tiene autoridad propia, pues depende del César y le manejan los sacerdotes-judíos! En ese contexto se entiende la reacción de Pilato: por un lado, quiere soltar a Jesús para mostrar su autoridad (como diciendo: ¡Aquí mando yo!); pero, por otro lado, es incapaz, pues los «judíos» gritan más y amenazan con acusarle al César, llenándole de miedo (19,12). Lógicamente, la escena culmina en una especie de *parodia despiadada* y reveladora (19,13-16): Pilato sale ante la muchedumbre y *se sienta* (o *le sienta* a Jesús) en el trono (ambas lecturas son posibles, pues no está claro el sujeto del verbo *ekathisen* de Jn 19,13) y dice a los judíos, señalando a Jesús: ¡Este es vuestro rey! Pilato había dicho antes: ¡Este es el hombre! (Jn 19,5). Ahora precisa el sentido de esa palabra y pronuncia la sentencia definitiva: «¡Este es vuestro Rey!». De esa forma, el romano mentiroso, aquel a quien los judíos habían negado todo poder, termina diciendo la verdad a los judíos y a todos los lectores: el auténtico poder pertenece a Jesús.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2005; S. LEGASSE, *El proceso de Jesús I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995-1996; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sigueme, Salamanca 2006; S. TALAVERO, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, Universidad Pontificia, Salamanca 1976; A. URBAN, *El origen divino del poder. Estudio filológico e historia de la interpretación de Jn 19,11a*, El Almendro, Córdoba 1991.

### PITÓN, NIÑA CON ESPÍRITU

(Hch 16,16-19). Lucas ha querido situar el mensaje paulino en el trasfondo de la magia o adivinación helenista, representada en un niña (esclava) poseída por un *espíritu pitón* (*pneuma pythōna*), hábil para adivinar el futuro. Pitonisas y pitonisos de este tipo han existido y siguen existiendo en casi todo el mundo; en algunos casos, como en éste, la misma adivina o sus amos emplean sus artes mánticas para conseguir dinero: la religión o superstición se ha convertido en objeto de mercado. Pablo se enfrenta con la muchacha y la exorciza, haciendo que el espíritu «salga de ella». No es un espíritu malo, un demonio destructor, ni es principio de simple locura, pero posee a la muchacha, convirtiéndola en portadora o sierva de un tipo de voz (premonición) supraracional, que no deja espacio para el diálogo en libertad, sino que condena a los hombres a un tipo de religión que les domina desde fuera. La niña «molesta» a Pablo y Pablo la cura en nombre de Jesús. Lógicamente, su curación implica una pérdida económica para sus amos, que acusan a Pablo y logran meterlo en la cárcel, de donde sólo es liberado por la providencia de Dios, más fuerte que los intereses mágicos y económicos del mundo (cf. Hch 19,20-40). Ésta es una historia ejemplar donde el mensaje de la Iglesia aparece como principio de liberación humana, por encima de la magia o falsa religión que se utiliza para conseguir ventajas económicas, oprimiendo y engañando a los humanos. El relato deja abierto un problema al que Lucas no responde: ¿Qué pasa con la niña? Una vez curada, ella pierde el interés que tenía para sus amos, de manera que corre el riesgo de quedar sin medio de sustento. ¿Será posible que la comunidad cristiana la libere de su situación de esclava y se ocupe de ella, para darle un sustento digno, un trabajo humanamente rico, una familia?

### PLACER

(↗ *alegría, gozo*). El hombre bíblico no ha sido creado sólo para la alegría y el gozo, sino también para el placer, como aparece ya en el canto de Adán: «¡Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gn 2,23). En esa línea se sitúa la antropología del Cantar de los Cantares, que es un canto al placer de los sentidos (vista y tacto, olfato y gusto), el himno de la gran aventura erótica de la vida. En la Biblia aparece igualmente el placer de las comidas amistosas y, de un modo especial, el placer escatológico que se encuentra en el horizonte de una vida que se entiende y despliega como don de Dios. Lógicamente, en el Apocalipsis el cumplimiento y plenitud de la vida humana se presenta como bodas de amor, placer de la vida que alcanza su objetivo Ap 21-22. La negación del placer en línea puramente apocalíptica (como la del Bautista, que «no come ni bebe»: cf. Lc 7,33) o ascética (como la de los «gnósticos» de Col 2,29 que dicen «no uses, no gustes, no toques») va en contra del conjunto de la Biblia y de un modo especial se opone al mensaje del Evangelio. Lo propio de Jesús no es la renuncia en el plano económico, alimenticio o sexual (no usar, no gustar, no tocar), sino la comunicación y el placer en el amor gratuito.

### PLAGAS DE EGIPTO

(↗ *éxodo, liberación*). La Biblia ha presentado la liberación de los hebreos de Egipto como consecuencia de una serie de plagas que Dios mismo va enviando sobre la tierra (Ex 7-13). Los hombres no pueden alcanzar la libertad con métodos bélicos (¡nadie en el mundo puede vencer en un plano militar al ejército del Faraón!), sino a través de una transformación (conversión, revolución) total, sabiendo que los mismos poderes cósmicos se ponen al servicio de la vida. Los ejércitos del Faraón (invencibles en un plano militar) no pueden ahogar la gran marcha de libertad del pueblo hebreo, de manera que aparecen como inútiles ante el plan y proyecto de la vida, que se expresa en el conjunto del mundo. Los soldados de Egipto (y del imperio actual) se encuentran preparados para luchar contra otros soldados semejantes (de asirios o babilonios), pero no

contra unos hebreos, que no les plantan batalla, ni contra un mundo que tiene sus propias leyes, que, en el fondo, están al servicio de la vida de los pobres. De esa forma, la victoria que los hebreos consiguieren, sin ejército ni guerra militar, sigue siendo inspiración y ejemplo para todos los que buscan la liberación de presos y oprimidos, como saben otros libros de la Biblia que han actualizado el tema de las plagas (cf. Sab 11.16-19; Ap 15,1-8).

(1) *La guerra de las plagas*. Éstos son los elementos fundamentales de la plagas de Ex 7-13. (a) *Moisés no inicia un alzamiento armado*, pues en ese nivel el sistema tiene toda la supremacía. Nosotros (año 2006) sabemos que el tiempo de las grandes guerras militares en contra del sistema imperial ha terminado. Es más, ha terminado incluso una forma de guerra de guerrillas con armamento convencional, pues el Faraón o imperio resulta también invencible en ese campo. (b) *La guerra de Moisés se sitúa en la línea de la vida cósmica*. Uno a uno desfilan por el texto los peligros de la geografía y clima de Egipto: enturbiamiento de las aguas, ranas, mosquitos, tábanos, peste animal, epidemia, granizo, langostas, tormenta y muerte de los niños. Uno a uno van pasando ante el lector los riesgos de un imperio/sistema que se cree eterno, que parece inexpugnable, pero que está asentado sobre los pies de barro de la fragilidad cósmica y humana. De esa forma, Moisés y su grupo asumen la causa de la vida amenazada por el sistema. (c) Ésta es una *guerra de valores, es decir, de humanidad*. El Faraón representa la violencia del sistema que se diviniza a sí mismo y que al hacerlo se destruye. Moisés, en cambio, representa la confianza del hombre en los valores de su humanidad, es decir, de su libertad, fundados en Yahvé (Soy el que soy), es decir, «Soy principio y futuro de libertad». Así entendió ya el libro de la Sabiduría (Sab 16-19) el tema de las plagas de Ex 7-13. Interpretada así, la estrategia de las plagas de Egipto nos sitúan ante el reto y promesa de la vida en libertad, que cada nueva generación debe actualizar, superando los riesgos del sistema. Estos capítulos del Éxodo, escritos en lenguaje simbólico, muestran que el poder no se encuentra allí donde piensa tenerlo el Faraón. El camino de la libertad no se recorre con

armas, ni tampoco con dinero, pues dinero, armas e ideología pertenecen al sistema, son medios de opresión. Pero los hebreos oprimidos (los encarcelados de la tierra) pueden tener algo más alto: un conocimiento de la vida, una conciencia de libertad, unos ideales de esperanza que van creciendo desde la misma opresión, al servicio de la humanidad. Por eso, ellos pueden cambiar (el sistema no cambia, mantiene con su fuerza lo que tiene) y triunfar desde su mismo cambio (entendido como triunfo).

(2) *Actualidad de las plagas*. Si la revolución de Moisés hubiera triunfado por dinero y armas no podría ya enseñarnos nada, ni encender una luz de esperanza para el mundo, pues dinero y armas siguen perteneciendo a los nuevos faraones (poderes imperiales, pactos militares, multinacionales...). Pero Moisés nos lleva más allá de esos poderes, para que así descubramos el potencial de la libertad, la fuerza verdadera de los pobres que se ponen en camino hacia la meta de lo humano. No se trata, por lo tanto, de inventar armas mejores en el plano del sistema, sino de ahondar en los valores de lo humano. Hay que encontrar nuevas estrategias que desmonten el poder del faraón y sus ministros, la estructura de los pactos militares y sus bases económicas. Sólo de esa forma podremos iniciar el éxodo (la salida de las opresiones), trazando un camino de conversión y libertad compartida. Ahora descubrimos que el enfrentamiento con el Faraón y la experiencia de las plagas (riesgos cósmicos de muerte) están al servicio del éxodo, esto es, de una ruptura y salida creadora que nos libera del sistema, para situarnos en un plano de libertad. Muchos queremos a la vez sistema y libertad, criticamos al Faraón, pero nos aprovechamos de su riqueza. En contra de eso, el Dios de los presos nos impulsa a salir de Egipto, a romper con el sistema, para así iniciar un camino universal de libertad en el que podemos distinguir y vincular tres planos. (a) *Hay un plano base de tipo simbólico*: el hombre es un camino constante de salida; sólo alcanza su más honda realidad el que se arriesga, rompe el muro de su vida encarcelada y se decide a caminar a campo abierto. (b) *Hay un nivel de urgencia*: formamos parte de una generación especialmente

sensible a los peligros de un cierre destructivo: corremos el riesgo de quedar atrapados en las mallas de un sistema/laberinto que nosotros mismos hemos ido construyendo, de una cárcel universal que nos atrapa. Por eso nos sacude con tanta fuerza el motivo del éxodo, la necesidad de una ruptura. (c) *Hay un nivel de realización concreta*: el camino del éxodo está abierto para siempre, pero ha comenzado a realizarse de manera ejemplar en la salida de aquellos antiguos hebreos que un día se pusieron en marcha y rompieron la cárcel de Egipto. Ellos lo hicieron de un modo. Nosotros, pasados más de treinta siglos, debemos hacerlo de otro. Nadie nos dirá por fuera cómo andar. Sólo al ponernos en camino iremos viendo la manera de hacerlo. En ese tercer nivel se sitúa y empieza la historia de la libertad, hoy como en el tiempo de los viejos hebreos dominados por Egipto, que les daba de comer, pero les hacía esclavos del Faraón. Previamente, no eran pueblo, casi no eran ni siquiera humanos. Vivían sin saberse y sin saberlo, en una especie de cárcel universal, bajo un sistema de opresión antidivina (del Dios Faraón). Ahora nacen: un grupo de hebreos tuvieron el atrevimiento de ser, quebrando las mallas del sistema y caminando hacia su propia libertad. Precisamente ahí, en el éxodo, comienza la historia. Lo anterior fue prehistoria. Lo que surja desde ahora, lo que nazca de este gesto de ruptura y libertad vendrá a mostrar lo que es el hombre, el comienzo (no el fin) de la humanidad.

Cf. H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995; V. PÉREZ PRIETO, *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, Espiral Maior, A Coruña 1997; X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; A. PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1994; R. RUETHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993.

## PLENITUD DE LOS TIEMPOS

( $\lambda$  *historia, reino de Dios*). El tema aparece de un modo especial en dos textos del Nuevo Testamento: «Se ha cumplido el tiempo...» (Mc 1,14-15); «al llegar la plenitud de los tiempos...» (Gal 4,4). Ésta es quizá la afirmación básica del cristianismo: ha llegado la

*plenitud de los tiempos*, termina el transcurso normal de la historia, encerrada en la Ley, envuelta en contradicciones de esclavitud social y pecado religioso; se despliega el tiempo de la libertad en el que se cumplen las promesas, conforme al designio salvador de Dios que expresa su verdad y cumple así su obra. La historia humana queda de esa forma incluida y fundada en el misterio de la acción creadora y plenificadora de Dios, que concede a los hombres su Reino (Mc), a través del envío de su Hijo (Gal). La llegada del Reino, el envío del Hijo de Dios, hace que acabe la situación previa de sometimiento servil de los hombres, de tal forma que ellos pueden vivir en libertad y filiación. Así se contraponen las dos *economías*, los tiempos de la acción de Dios: (1) *Hubo un tiempo (estadio) de Ley* en que el hombre aparecía como siervo de Dios, sometido a sus mandatos y dispuesto a ser esclavizado por las leyes, estructuras o personas del mundo. Es el tiempo del judaísmo, que concibe al hombre como ser atrapado por el duro yugo de las obras, obligado a cumplir unos mandatos que Dios mismo le impone desde fuera. Es el tiempo en que unos hombres pueden y de alguna forma deben ser esclavizados por los otros para existir (sobrevivir) sobre una tierra fundada en la violencia. (2) *Ha llegado el tiempo del Reino* y de la filiación, de manera que Dios se revela como principio de Reino, como Vida que se expresa en el mundo por su Hijo.

## PNEUMA

( $\lambda$  *espíritu, ruah, carismas*). Palabra griega que significa lo mismo que *espíritu\** y *ruah*. La introducimos para evocar la relación entre el *espíritu* griego y el bíblico. El *pneuma* forma el elemento más alto de la antropología bíblica, condensada en 1 Tes 5,23, donde el hombre aparece como tríada de cuerpo, alma y espíritu (*sôma, psychê, pneuma*), en lugar de mostrarse como dualidad de alma y cuerpo (que es más propia de la filosofía griega). Significativamente, los griegos no han desarrollado su visión del ser humano a partir del *pneuma*, sino a partir de la *nous* o pensamiento, de manera que para ellos el hombre es alma (= pensamiento) y cuerpo (materia). A su juicio, lo más al-

to del hombre no es la respiración o aliento, que le vincula con Dios, sino el razonamiento. La Biblia, en cambio, concibe al hombre como ser de *pneuma* (*ruah*). Por el *pneuma*, el hombre se vincula con la vida más profunda del mundo que «respira», pues el aliento divino lo llena todo y nos llena también a los hombres: divino es el aire que inspiramos y espiramos, el aire en que existimos. Desde ahí podemos afirmar que el *pneuma* es el aliento de Dios, aliento que Dios ha insuflado en nuestra vida al crearnos como humanos desde el barro de la tierra (cf. Gn 2,7). Pero ese Espíritu de Dios en nuestra vida no es puro aliento irracional o supraracional, sino que se vuelve palabra, como sabe Gn 1, cuando dice que el Aliento de Dios se cernía sobre las aguas, para añadir después que Dios dijo, fue diciendo, convirtiéndose así su mismo aliento en palabra (cf. Gn 1,2-3). Esta imagen del aliento hecho palabra está en el fondo de toda la Biblia y nos permite distinguir su mensaje de la filosofía griega, que es la otra gran creación del pensamiento de Occidente.

(1) *Nous divina*. Ciertamente, los griegos han conocido y, en algún sentido, han destacado la fuerza del aliento-*pneuma*, pero en su visión filosófica más honda han partido de otros presupuestos, básicamente de la luz (no del barro de la tierra), de la razón (no de la respiración) y de la mente (no de la emoción). De esa forma han puesto de relieve el valor de las ideas eternas, inmateriales, siempre idénticas a sí mismas. El hombre griego y después el occidental es un contemplativo y un creador. Es contemplativo porque sabe mirar la realidad. Es creador porque a través de la razón penetra en el sentido de las cosas para de esa forma utilizarlas. Lógicamente, según Platón, la nota suprema del ser humano es el pensamiento puro o *nous*, que le permite subir al plano superior de las ideas, integrándose en la misma realidad divina. Sin duda, hay elementos supraracionales en la vida humana, hay rasgos de pasión y misterio que no pueden resolverse por la mente. Pero en principio, su centro y clave es la razón. El mismo Aristóteles piensa que la *nous* original del hombre (lo que se llamará el entendimiento agente) es independiente del cuerpo, como una esencia inmaterial, divina, que llena al ser hu-

mano desde arriba, algo que no nace ni muere, no cambia ni decrece. En esa línea, algunos aristotélicos posteriores han podido interpretar la *nous* como principio divino que unifica a todos los humanos, entendimiento universal que planea por encima de la humanidad concreta y de la historia. Por su misma naturaleza, el hombre queda así integrado en lo eterno; por su misma *nous*, forma parte del ser divino y supera así la muerte.

(2) *El pneuma extático*. Como hemos dicho, el hombre se introduce por su *nous* en el mundo superior de las ideas divinas, que siempre permanecen. Sin embargo, los griegos no han podido silenciar del todo al *pneuma* y así lo han interpretado como soplo inspirador: un aliento más alto, una fuerza que anima a los elegidos, poetas, sacerdotes y adivinos. El *pneuma* está en la línea de la emoción y del sobrecogimiento; es como respiración divina que llena al humano desde arriba, desde el fondo divino de sí mismo, poniéndole en contacto con algo sobrehumano; es la energía divina que llena a los elegidos: es inspiración entusiasta que arrebató al poeta más allá de su simple contingencia, es poder que transforma al adivino y le hace descubrir los misterios ocultos. Por eso, saca al hombre de sí mismo, le llena internamente y le conduce al éxtasis donde puede escuchar palabras que no entiende, pero que tienen un sentido sagrado. En el plano racional (de *nous*) la mente sigue siendo dueña de sí misma; se eleva de algún modo a lo divino, pero lo hace por caminos y formas que ella puede controlar. Por el contrario, en el nivel del éxtasis pneumático, la mente queda en manos del espíritu que actúa a través de ella. Así lo vio el mismo Platón, buen racionalista, cuando se siente obligado a confesar que, en ciertos casos de entusiasmo sagrado, el hombre queda transformado por lo divino: pierde su conciencia y ya no actúa como independiente; es el Espíritu quien habla y actúa por su medio. Siguiendo en esta línea, los griegos han vinculado al *pneuma* con lo *anormal*, con lo que forma parte de los fenómenos que no pueden racionalizarse: existen pero han de ser tomados como marginales. El conjunto de los hombres, en plano de conciencia y conocimiento de la esencia, han de seguir el camino de la *nous normativa* que implica claridad, discernimiento inte-

lectual y visión del alma como pensamiento. Por eso, el mismo Platón que expulsó a los poetas de la República, ha debido separar al *pneuma* del campo de la verdad donde se extiende la filosofía: a su juicio, el verdadero pensamiento culmina y se expresa en el plano del conocimiento intelectual.

(3) *Experiencia bíblica*. El hombre bíblico no ha separado de esa forma el *Pneuma* y la Mente, ni ha desligado el alma del cuerpo, sino que ha concebido al hombre como un ser que vive en varias dimensiones: dimensión de cuerpo, dimensión de mente, dimensión de Espíritu. Ciertamente, Pablo ha sabido descubrir el riesgo de un espíritu separado de la mente y, sobre todo, del amor (de la vida de la comunidad), y así lo ha mostrado en su diálogo con la comunidad de Corinto, influenciada por el entusiasmo griego (cf. 1 Cor 12-14). Por eso ha rechazado, o ha puesto en un segundo plano, un tipo de *pneuma* entendido como potencia irracional o supraracional, vinculada a los fenómenos extraordinarios, vinculando el verdadero *pneuma* de Dios con el amor (1 Cor 13) y con la experiencia de Jesús resucitado (cf. 2 Cor 3,17-18).

Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; J. FERNÁNDEZ LAGO, *El Espíritu Santo en el mundo y en la Biblia*, Inst. Teo. Compostelano, Santiago 1998; Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; D. LYS, *Rûach: le Souffle dans l'Ancien Testament*, PUF, París 1962.

## POBRES

(↗ *Jesús, profeta, Evangelio, huérfanos, viudas*). Jesús centró su mensaje en la llegada del reino de Dios, de un Reino que es buena nueva para los pobres y expulsados del sistema social y sanitario, religioso y político de su tiempo. De una forma lógica, sus discípulos, sobre todo los de tendencia helenista, interpretaron su vida y mensaje como evangelio, tal como indican, de un modo especial, Pablo\* (cf. Gal 1,6-11; Rom 1,15-17) y Marcos (cf. Mc 1,14-15; 13,10; 14,9). Jesús no teorizó sobre el sentido del Reino, sino que hizo algo mucho más importante: asumió y actualizó con su vida y con sus obras la promesa de evangelio, que se expresaba, sobre todo, en el libro de Isaías, ofreciendo a los pobres de su entorno la buena noticia práctica de la

llegada de Dios, es decir, de la curación y plenitud de los más pobres.

(1) *Se ha cumplido el tiempo, es tiempo de buena noticia para los pobres*. Esta certeza de que el tiempo se ha cumplido y de que irrumpe el reino de Dios como victoria de la vida y de la gracia de Dios sobre la muerte llena toda la historia de Jesús y fundamenta, de manera radical, sus gestos y palabras. Esta certeza es la razón de su mensaje, su *ipsissima vox*, el signo básico de su proyecto. A partir de aquí han de interpretarse sus restantes palabras de promesa y esperanza: el perdón, las curaciones y, sobre todo, el anuncio de la bienaventuranza para los pobres, que ahora destacamos: «Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el reino de Dios. Felices vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque os saciaréis. Felices los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6,20-21). Como enviado escatológico de Dios, al final del curso de los tiempos, Jesús proclama el reino de Dios y lo presenta como buena noticia para los pobres (del pueblo que fueren) y no como triunfo político, social o religioso del propio pueblo. Ese evangelio de los pobres no habla de aquello que siempre existía sobre el mundo; no es una enseñanza misteriosa o esotérica que sirve para desvelar los valores ocultos o profundos de la pequeñez mística, sino la voz definitiva de Dios, que irrumpe sobre el mundo y crea lo que dice, ofreciendo bienaventuranza a los pobres reales. En este contexto se sitúa la escena en la que Jesús responde a los mensajeros de Juan Bautista. Parece una escena creada para mostrar las semejanzas y las diferencias entre los dos mensajeros de Dios: Juan, profeta del juicio; Jesús, evangelizador de los pobres. Los discípulos del Bautista le preguntan: «¿Eres tú el que ha de venir?». Jesús responde: «Anunciad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan; los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados ¡Y feliz aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23).

(2) *Los pobres del Evangelio*. Las palabras del texto anterior, formuladas probablemente por la Iglesia, definen el sentido y tarea del Evangelio de Jesús, tal como lo han vivido y expandido las comunidades más antiguas, presen-

tando a los enfermos, a los pobres y a los muertos como destinatarios de las «obras\* del Mesías». (a) *Curar a los enfermos* (cf. Is 35,5-6; 41,7). Ellos son, sin duda, los primeros pobres. Es indudable que Jesús ha curado a cojos y ciegos, sordos y leprosos; pues bien, esa curación aparece aquí enmarcada en un contexto de evangelio, es decir, de buena noticia salvadora. (b) *Evangelizar a los pobres* (cf. Is 61,1). Esta palabra asume el mensaje de la palabra anterior (curar al los enfermos) y la amplía, pues el concepto de *pobre* asume e incluye el signo anterior de los enfermos: pobres son todos los que sufren por diversas carencias materiales y sociales, como los hambrientos y llorosos de Lc 6,20-21. (c) *Resurrección de los muertos*. Los muertos son los pobres de los pobres, aquellos que no tienen ni salud, ni medios económicos, ni vida; son los derrotados por la dura condición humana que destruye a todos los vivientes. Pues bien, el evangelio de Jesús que se inicia como curación de los enfermos y bienaventuranza de los desposeídos culmina en la esperanza de resurrección de los muertos. Al anunciar la resurrección de los muertos, la Iglesia ha vinculado el evangelio de los pobres con la esperanza pascual de Jesús, que se expresa como triunfo de la vida sobre la muerte. De esa manera, la resurrección final, que será luego el centro del mensaje de la Iglesia, sólo puede entenderse y proclamarse allí donde se asume el camino de Jesús, con su evangelio o buena noticia para los enfermos y los pobres. Así lo ha interpretado Lc 4,18ss, cuando presenta la misión de Jesús en Nazaret, su pueblo. Entra en la sinagoga, toma el rollo de Isaías y proclama: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha ungido para evangelizar a los pobres, me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos, para dar la vista a los ciegos, para liberar a los contribulados, para anunciar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). La buena noticia para los pobres se vincula aquí con la curación de los enfermos, la liberación de los cautivos y el anuncio del año del Jubileo, es decir, el perdón universal de Dios, abierto a todos, sin venganza contra los enemigos de Israel, como suponía el texto base de Is 61,2. Eso significa que los pobres no se identifican con los israelitas, sino con todos los necesi-

tados del mundo, superando las fronteras entre Israel y las naciones. El Evangelio no ratifica la distinción entre judíos y gentiles, sino que se abre, desde los pobres, a todos los hombres y mujeres. Por eso suscita escándalo, de forma que los nazarenos quieren matar a Jesús, pues rechazan su forma de anunciar la salvación a los pobres (cf. Lc 4,22-30). Los nazarenos de todos los tiempos han querido silenciar el Evangelio; pero el mensaje y camino de Jesús ha seguido resonando en el mundo.

(3) *Profundización. Una primera terminología de la pobreza*. Según la Biblia, hay una riqueza que es don de Dios, muy positiva, tal como suponen Gn 1 y Gn 2-3, cuando afirman que Dios ha concedido a los hombres todos los bienes de la tierra. Pero la riqueza puede convertirse en contraria a Dios, haciéndose principio de idolatría\* (mamona), allí donde domina y enfrenta a los hombres, dirigiendo y definiendo su existencia individual y social. En ese sentido, la salvación de Dios se expresa y realiza a través de una pobreza que se entiende no como negación ascética de bienes, sino como gratuidad, es decir, como experiencia de vida compartida. De manera consecuente, la pobreza evangélica forma parte de una experiencia de amor y sólo tiene sentido allí donde se vincula con un gesto de servicio a los demás, a favor de la vida. Bíblicamente, los pobres tienen un sentido y una esperanza porque Dios se pone al servicio de ellos, iniciando un camino de liberación, que se expresa a través de la Iglesia. Desde aquí podemos empezar evocando algunos términos más significativos para hablar de la pobreza en el Nuevo Testamento y especialmente en Mateo. (a) *Penes* es el pobre en sentido básicamente material, como hombre necesitado, pero que puede vivir de su trabajo, sin mendigar. (b) *Ptojos* es aquel que carece de todo, de manera que sólo puede vivir como pordiosero. Esa palabra puede recibir, además, un sentido espiritual, de manera que puede hablarse de los pobres de espíritu, es decir, por opción propia (cf. Mt 5,3; 11,5; 19,21; 26,9.11; cf. viuda pobre de Mc 12,42). De todas formas, en tiempo de Jesús, ambos tipos de pobres (el necesitado y el pordiosero) se vinculan e identifican de algún modo. (c) *Paidion* es el niño en sentido físico y social; aparece en sentido básico como ser necesitado que ha

de hallarse en el centro del cuidado de la Iglesia (cf. Mt 18,2-4; 19,13-14). (d) *Mikros* es el pequeño, en un sentido más social; significativamente el Evangelio ha vinculado a los niños con los pequeños, es decir, con los poco importantes, dentro de la comunidad; ellos han de ser objeto especial del cuidado de la Iglesia. (e) *Nepios* es también el pequeño, pero en sentido más social y espiritual. Junto a estos tipos de pobreza, el Evangelio ha presentado otras muchas, vinculadas a la impureza y al pecado, a la exclusión social y a la enfermedad. Pues bien, todas las pobrezas de la humanidad aparecen condensadas de manera clásica en Mt 25,31-46 (hambre-sed, exilio-desnudez, enfermedad-cárcel). Ellas son las que definen al hombre como ser necesitado. Ellas deciden el sentido del juicio final, donde se descubrirá que el mismo juez divino se ha identificado con ellos, es decir, con los *elakhistoi*, los más pequeños. Sobre esa base, partiendo de Mt 25,31-46 (juicio\* 2), queremos identificar la pobreza con la pequeñez, ampliando y precisando el vocabulario anterior, especialmente en el evangelio de Mateo. De un modo especial, queremos destacar el hecho de que los pobres mesiánicos de Cristo son valiosos en cuanto pobres, no en cuanto cristianos. En este contexto debemos indicar que los pobres de Jesús no son los trabajadores sobrios y escasos (los *penes*), sino los *ptojoi*, los expulsados y mendigos, los que no tienen nada. Con ellos comienza Jesús su camino.

(4) *El pobre como el más pequeño (elakhistos)*. Ese término, que se empleaba originalmente como superlativo de *mikros* (pequeño), ha pasado a tener fuerza elativa y significa lo más pequeño, lo insignificante y sin importancia. Mt ha conservado este sentido, convirtiéndolo en punto de partida de un proceso de profundización paradójica. (a) La pequeñez de Belén (Mt 2,6; *elakhisté*) aparece como lugar de surgimiento mesiánico. (b) Los mandamientos más pequeños de la ley (Mt 5,19: *elakhistôn*) son campo donde se juega y define la grandeza del hombre. (c) Algo semejante sucede en Mt 25,40.45: los *elakhistoi*, pequeños, forman el espacio de presencia del gran juez, son mediadores de Reino o de condena. Mt 5,19 llama grande a quien observa los mandatos más pequeños

de la ley, que se pudieran entender en un contexto legalista, en fondo fariseo. Pues bien, en contra de eso, Mt 20,25s y 23,9s quiebra el modelo legalista y supone que grande es el que sirve a los demás y ayuda a los que están necesitados. En esta segunda perspectiva se sitúa Mt 25,31-46: la grandeza o salvación del hombre está relacionada con las obras de asistencia que se hacen a los más pequeños; por eso, la pequeñez como lugar de referencia salvadora no se relaciona con el cumplimiento de los mandatos de la ley (Mt 5,19) ni con la grandeza de las ciudades de Israel (Mt 2,6), sino con el comportamiento humano: la pequeñez salvadora es propia del hambriento y el sediento, del necesitado. En el principio no están los hombres que se hacen pequeños, sino los que son pequeños-pequeños, a quienes los otros han de ayudar, haciéndose pequeños con ellos.

(5) *El pobre como carente económico (ptokhos)*. A la luz de la gran proclamación mesiánica de Lc 4,18, *ptokhoi*, pobres, son originalmente los necesitados: su pertenencia eclesial o condición creyente es secundaria; lo que importa y lo que tiene sentido de transformación evangélica es, paradójicamente, su miseria. Mateo asume esa certeza cuando afirma que los *ptokhoi* son evangelizados (Mt 11,5): sobre el mundo de ceguera, impotencia, enfermedad y muerte humana emerge la gracia del Evangelio como poder universal de acogimiento y esperanza (cf. Lc 7,22). Antes de toda referencia eclesial, la pobreza por sí misma es fundamento de salvación, ámbito del Reino. Esto es lo que Mt 25,31-46 asume cuando afirma en solemne revelación escatológica que los necesitados (los seis tipos de pobres: hambrientos, sedientos, desnudos...) son lugar de reino, hermanos del juez resucitado. Esta referencia al valor preeclesial, o mejor supraeclesial, de la pobreza aparece de manera clara en Mt 19,21: «Si quieres ser perfecto vete, vende lo que tienes, dáselo a los pobres... y luego sígueme» (cf. Mc 10,21; Lc 18,22). Los *ptokhoi* o pobres a los que se alude aquí no son miembros de la comunidad, cristianos o judíos. Son sencillamente los necesitados, sea cual fuere su actitud social o religiosa. Frente a los iniciados de Qumrán, que interpretan el valor de la pobreza de manera básicamente comunitaria (cada uno tiene que dar sus



bienes al grupo), Jesús abre una exigencia universal: los bienes han de ser para los pobres, sin exclusivismos ni limitaciones. Situado en esta perspectiva, Mt 25,31-46 habla muy claro: el encuentro mesiánico del hombre con Jesús se realiza en el servicio universal de ayuda a los necesitados, dentro o fuera de la Iglesia. Lo que importa es el hombre en cuanto necesitado, no en cuanto cristiano o miembro de la propia comunidad. Sólo desde aquí, en un segundo momento, se entiende aquello que podría llamarse la eclesialización mateana de la pobreza, tanto en perspectiva de opción personal como en línea de apertura comunitaria. Por lo que respecta a la opción personal por la pobreza, el tema es claro: frente al macarismo abierto de Lc 6,20 (bienaventurados los pobres), Mt 5,3 ha concretado la palabra y dice «pobres en espíritu» (*ptokhoi to pneúmati*); de esa forma alude a los que asumen personalmente la pobreza como ámbito de salvación, esto es, la eligen, aceptan o cultivan como signo y expresión de gracia (de un modo especial en un contexto de Iglesia). El mismo proceso de eclesialización semántica ha sufrido el término de *niño* (*paidion*) en Mt 18,2-3. En un primer momento, el texto habla de un niño-niño (cristiano o no cristiano), como símbolo y lugar de reino (Mt 18,2); pero, en un segundo momento, el texto habla de aquellos que se hacen como niños en plano de elección y compromiso voluntarios (Mt 18,3), lo cual nos sitúa en ámbito de Iglesia (Mt 18,4s), de tal forma que podemos suponer que los cristianos se hacen niños en la Iglesia en la medida en que sirven a los niños, pertenezcan o no a la Iglesia. (a) Hay un punto de partida universal: fundado en el mensaje de Jesús, Mateo sabe, igual que Lucas, que los pobres deben entenderse en sentido universal (cf. Mt 11,5; 19,21); lo que en ellos cuenta no es la fe, ni la apertura eclesial, sino la misma condición de desamparo. (b) En un segundo momento, Mt eclesializa el tema: la Iglesia asume el valor de la pobreza y la exigencia de la ayuda mutua entre los hombres; ella es precisamente aquel lugar donde los hombres pueden cultivar, en vocación personal y apertura comunitaria, el sentido radical de la pobreza y pequeñez humana. (c) Mt 25,31-46, asumiendo como evidente la condensación eclesial, vuelve a proyectar el tema en campo universal: so-

bre la pobreza del mundo, como lugar de manifestación del Reino, emerge la exigencia de una ayuda interhumana abierta; aquello que la Iglesia ha buscado en su experiencia se vendrá a mostrar al fin como principio y base de la humanidad en cuanto tal.

(6) *El pobre como niño. Paidion.* Cercanos a los pobres (*ptokhoi*) están los *paidia*, niños, tanto por su impotencia como por su valor en ámbito de reino. De ellos habla un pasaje clave de la tradición sinóptica (Mc 10,13-16 y Lc 18,15-17) que Mt reproduce en parte en 19,13-15 y que explicita en 18,1-6. Si unimos ambos textos obtenemos una visión de conjunto que consta de tres momentos. (a) *En el punto de partida está el valor del niño como niño*, antes de toda pertenencia eclesial, antes de todo esfuerzo propio o de toda fe objetivada de forma confesional. Lo que cuenta es la impotencia, es la necesidad de un niño cualquiera que se acerca a Jesús y recibe su bendición, porque «de éstos es el reino de los cielos» (Mt 19,14-15). Por eso, cuando en ámbito eclesial preguntan: «¿Quién es el mayor en el reino de los cielos?», Jesús quiebra con fuerza el círculo cerrado de la Iglesia, esto es, de sus discípulos: toma un niño cualquiera y lo pone en el centro (Mt 18,1; cf. Mc 9,36; Lc 9,47). Ese gesto vale más que todas las sentencias: importa el niño, esto es, el hombre como necesitado, pequeño e impotente. Frente a las palabras de autotjustificación del legalismo judío o cristiano, frente al orgullo clasista del que mide al hombre por sus obras, Jesús asume al niño como ámbito de reino, como signo de presencia trascendente. Sólo a partir de aquí se entiende todo el Evangelio. (b) *El niño como signo de evangelio.* Rompiendo el deseo de justificación por las obras, el Evangelio invierte el sentido de la acción: frente al hombre que se quiere hacer mayor, Jesús sitúa la exigencia de volverse como niños. Sólo así puede acogerse el Reino en gesto de apertura y gracia (cf. Mc 10,15; Lc 18,17): «En verdad os digo, si no cambiáis y os volvéis como niños no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). Lo mismo que se hablaba antes de «pobres en espíritu» ha de hablarse ahora de «niños en espíritu»: son los hombres que, viviendo en este mundo y superando todo gesto de conquista impositiva, saben recibir en gratitud

el don del Reino. Hay una especie de niñez espiritual que es propia del discípulo de Cristo y se precisa en actitud de aceptación y cultivo de la gracia. (c) *Acoger al niño*. Esa infancia de espíritu ha de abrirse a la exigencia de «ayudar al niño» (Mt 18,5; cf. Mc 9,37; Lc 9,48). No basta con hacerse como niño, hay que acoger al niño porque es signo y expresión del Cristo. En un primer momento se corría el riesgo de entender al niño como expresión sentimental de plenitud; el seguimiento de Jesús podría acabar tomándose como puro infantilismo. Pues bien, con esta nueva perspectiva cambia el orden del conjunto: sólo ha descubierto el valor del niño –y del necesitado– aquel que lo acoge como signo de Jesús, realizando en su favor un gesto de familia, de ayuda, de servicio. Del valor básico del niño derivan dos grandes consecuencias: una personal: exigencia de acoger al niño, en gratuidad, en apertura, en esperanza no impositiva; otra social: urgencia de ayudar gratuitamente a los necesitados, esto es, a los pequeños-niños. Nos hallamos todavía en un nivel que podemos llamar supraeclesial: antes de crear su propia comunidad, Jesús ofrece un campo de evangelio y reino a todos los hombres marginados, pequeños, incapaces de vivir por sí mismos. Ellos son el gran destinatario del amor de Dios, lugar de su actuación privilegiada sobre el mundo. Esto significa que la urgencia de volverse como niños y acogerles (ayudarles; Mt 18,3-5) se encuentra antes del mismo surgimiento de la Iglesia, es una especie de cimiento de Evangelio en el que debe sustentarse la existencia de todos los creyentes. Dicho de otra forma: no son los niños para la Iglesia, sino la Iglesia para extender el Evangelio de los niños (cristianos o no) que Jesús ha pregonado. Sólo en un segundo momento puede y debe aplicarse el tema en la Iglesia, entendida como espacio donde, partiendo del mensaje y presencia de Jesús, se vive en toda intensidad la gracia de la propia pequeñez como lugar de Dios y la exigencia de ayudar a los pequeños del entorno. Éste es el tema que subyace en el cuerpo del discurso de Mt 18, precisado a través de la conversión del *paidion* (niño en general) en *mikros* (pequeño; cf. Mt 18,5-6). En ese contexto avanza Mt 25,31-46: los seis tipos de pobres (en los que se incluyen

evidentemente los niños) no valen por ser cristianos, sino por ser necesitados, viniendo a presentarse de esa forma como signo del Dios de Jesús.

(7) *El pobre como sencillo, pequeño (nepioi)*. Jesús entra en el templo y expulsa a los mercaderes, enfrentándose con los sacerdotes y escribas, que responden como si fueran dueños del lugar, hombres importantes. Pues bien, Jesús les responde diciendo que la alabanza de Dios brota de los *nepioi*, de los sencillos, de los niños de pecho (cf. Mt 21,16, con cita de Sal 8,3 LXX). Para Jesús, la casa de Dios no es lugar de sabios y grandes, sino de cojos, mancos, ciegos, de niños y sencillos. Ellos son los verdaderos señores y beneficiarios de la santidad de Dios, el nuevo templo de Jesús, su Iglesia (Mt 21,14-16). En este contexto se sitúan los pequeños y los niños. En un primer momento se les llama *paidas* (21,15): son los de pequeña edad, aquellos que no tienen años para conocer la ley, ni para cumplirla. Pues bien, estos ignorantes descubren con júbilo mesiánico el misterio de Jesús y le aclaman diciendo «hosanna al hijo de David». En este contexto, los mismos niños que antes aparecían como necesitados vienen a presentarse como los verdaderos creyentes: son aquellos que están libres de prejuicios y así pueden abrirse a la gracia de Jesús y confiar en él; éstos son los verdaderos *nepioi*, son pequeños y sencillos. En ese contexto recibe su sentido la palabra clave de Mt 11,25 (cf. Lc 10,21): «gracias te doy, Padre... porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los sencillos o pequeños (*nepioi*)». Precisamente aquellos que son como niños (*paidia*) aparecen aquí como *nepioi*, sencillos-pequeños; son aquellos que pueden aclamar a Jesús en su templo (cf. Mt 21,15), porque han recibido un conocimiento más alto del don de la vida. Frente al sabio Israel, representado en las ciudades de Cafarnaúm, Corozaim y Betsaida, que en su afán de elevarse hasta el cielo, negando a Jesús, se pierden a sí mismas (cf. Mt 11,23), frente a la seguridad y prudencia de aquellos que buscan su propia justificación, se elevan ahora los pequeños, los pobres verdaderos, los que nada tienen. Éstos son los *kopiõntes* (fatigados) y *pephortisménoi* (cargados). No son niños en la edad; pero lo

siguen siendo en apertura y confianza ante el misterio. Jesús mismo, como *praus* y *tapeinos* (manso y humilde), es uno de ellos: forma parte del grupo de los que no quieren destacar, sobresalir violentamente. Por eso, su comunidad no está formada por sabios y entendidos, como pasa en Qumrán, sino por aquellos que son por necesidad pequeños (niños, necesitados) y por aquellos que saben hacerse pequeños en actitud de acogimiento, esto es, los *praeis* y por los *nepioi* (cf. Mt 5,5; 11,25.29). Desde esta base se entienden los *elakhistoi*, los más pobres y pequeños de Mt 25,40.45: ellos son ante todo *los necesitados*, esto es, los hambrientos y sedientos, y, a su lado, con ellos, los sencillos (*nepioi*), es decir, aquellos que no se dan importancia a sí mismos y acogen en amor a los otros, a los necesitados. Sólo porque el Reino (Jesús) está presente en los pequeños (hambrientos, sedientos, exiliados...) tiene sentido la actitud de pequeñez acogedora, agradecida, de los *nepioi*, es decir, de aquellos que viven en sencillez y acogen a los pobres.

(8) *Los pobres como menores (mikroi)*. Las observaciones anteriores se explicitan y culminan en la palabra *mikros-mikroi* (pequeño, pequeños), que expresa y concreta el sentido de los niños (*paidia*) y de los pobres dentro de la Iglesia (cf. Mt 18,6.10.14). Éste es el signo de los seguidores de Jesús, su nota distintiva frente a Juan Bautista (Mt 11,11), su auténtica grandeza (Mt 10,42). En un sentido, los *mikroi* son pequeños sin más, de manera que no se pueden identificar con los discípulos de Jesús (lo mismo que pasa en Mt 25,40.45 con los *elakhistoi*). Pero, en otro sentido, la forma de ser del *mikros* o pequeño define a los creyentes en la Iglesia. En ese contexto se entiende el pasaje ya citado de Mt 11,11 (cf. Lc 7,28), originario de Q, donde se muestra que la superioridad de los cristianos frente a Juan Bautista no se funda en algún tipo de méritos o acciones más excelsas, sino en su misma pequeñez de discípulos mesiánicos del Cristo que ha querido asumir la condición de siervo y pequeño sobre el mundo. Por eso, *mikroteros* (el más pequeño en el Reino) es aquel que está más necesitado e indefenso: precisamente allí donde, en ámbito de reino, falta la grandeza personal y el valor

conquistado por uno mismo, allí donde el hombre se limita a vivir del don de Jesucristo emerge la auténtica grandeza. De esa forma, el más pequeño viene a presentarse como el más grande, como sabe el texto programático de Mt 18,6-14. Jesús ha comenzado hablando de los niños (*paidia*: cf. Mt 18,2.5). Pero muy pronto pasa de los niños en general a los pequeños dentro de la Iglesia (cf. Mt 18,6) y así lo supone todo lo que sigue (cf. 18,10.14). Éstos pequeños no son un tipo de discípulos especiales, con méritos propios, sino aquellos que por una razón especial se encuentran en condiciones de inferioridad frente al resto de los creyentes: son *mikroi*, los simples, los que carecen de firmeza y vagan en las mismas fronteras de la Iglesia, oprimidos por la tentación, el desaliento o el deseo de encontrar otros caminos en la vida. Pues bien, el Evangelio, dirigiéndose a los grandes, los seguros, «bien fundados en la fe», les recuerda la exigencia de no escandalizar ni despreciar a los otros, más pequeños, pues Dios mismo cuida de ellos. En esta misma línea se sitúan las palabras fundamentales de Mt 10,42, donde se habla de los misioneros-apóstoles y niños en la Iglesia. Ciertamente, representan a Jesús sus enviados-apóstoles (cf. Mt 10,40), es decir, los profetas y justos, aquellos que realizan una tarea activa al servicio del evangelio (cf. Mt 10,41). Pero, dicho eso, Mateo ha juzgado absolutamente necesario introducir un correctivo, pues no quiere dar la impresión de que el valor y la importancia de la Iglesia depende de sus grandes personajes. Por eso añade: «Y el que diere de beber un vaso de agua fría a uno de estos pequeños [*mikron*], en razón de que es discípulo, en verdad os digo que recibirá su recompensa» (Mt 10,42). Estos pequeños o *mikroi* de la Iglesia no son los creyentes sin más, ni mucho menos aquellos que destacan dentro de ella (profetas-justos), sino la parte despreciada de la Iglesia, aquellos que parece que no aportan nada y sólo tienen nombre de discípulos. Pues bien, en contra de los que piensan que son superiores porque pueden o realizan algo mayor que los otros, el Jesús de Mateo responde que los más grandes en la Iglesia son los más pequeños, pues no tienen riqueza material o sabiduría. La Iglesia viene a presentarse

así como hogar para pobres y excluidos, para menores y sencillos.

(9) *Una Iglesia de pobres.* La iglesia de Jesús no puede postular una verdad exclusivista, no se puede arrogar ninguna especie de ventaja o primacía que la venga a convertir en un objeto de servicio para el resto de los hombres, sino que asume y cumple, de manera condensada, una verdad que le desborda, el don y la exigencia del Mesías de los pobres. Sobre esta base pueden ponerse de relieve tres rasgos. (a) *Fundamentación mesiánica.* Lo que Jesús dice de los pobres vale para todos los necesitados, sean o no cristianos, y así lo pone de relieve Mt 25,31-46, donde los pobres-pobres, por hecho de serlo (por ser hambrientos, sedientos, exiliados, enfermos o encarcelados), son presencia mesiánica de Dios sobre la tierra. (b) *Experiencia eclesial.* La Iglesia no tiene ventajas sobre los pobres, ni sobre los restantes hombres y mujeres, pero ella sabe de hecho que el Mesías de Dios son los pobres. (c) *Acción misionera.* Desde el momento en que ella sabe que el Mesías se identifica con los pobres, la Iglesia puede y debe comportarse de manera correspondiente. Los cristianos saben que Jesús está en los más necesitados (cf. Mt 18,6.10.14; 10,42); por eso, ellos deben presentar y desplegar la Iglesia como hogar donde los pobres son evangelizados, es decir, donde ellos vivan la buena nueva del Reino (cf. Mt 11,5). Desde aquí debe entenderse el mensaje de Mt 25,31-46. En un primer momento, los cristianos no tienen ninguna ventaja respecto a los restantes hombres y mujeres de la tierra, pues a todos se les dice y se les pide lo mismo: se les dice que Dios está en los pobres y se les pide que les ayuden. Pero en un segundo momento ellos tienen una ventaja, que se puede convertir en desventaja, si es que no actúan en consecuencia: los cristianos saben lo que otros quizá no saben: ellos saben que todos los hombres y mujeres de la tierra se vinculan y pueden dialogar entre sí a partir de los pobres. En este contexto ha dicho Mt 25,31-46 su palabra: *pánta ta ethnê*, vinculando así a todos los pueblos, por encima de razas y credos religiosos, iniciando así el único verdadero ecumenismo humano: todos los hombres y mujeres de la tierra pueden encontrarse y se encuentran en el

servicio a los pobres. Ciertamente, el evangelio de Mateo sabe que es preciso abrir el discipulado y ofrecer la Iglesia a todos los pueblos de la tierra (cf. Mt 29,18), para que todos puedan vivir el Evangelio. Pero esa apertura del mensaje a todos los pueblos sólo es posible allí donde los pobres aparecen como privilegiados (cf. Mt 10,42; 18,6.10.14) y como destinatarios del Evangelio, que es buena nueva de salvación y plenitud para ellos (cf. Mt 11,5). En base a esto, la humanidad se divide en dos grupos que son: por un lado los pobres (hambrientos, sedientos) y por otro lado aquellos que *sirven* a los pobres, conforme a la palabra clave de Mt 25,44: «¿Cuándo te vimos hambriento, sediento, desnudo, extranjero, enfermo o encarcelado y no te servimos (*kai uo diêkonêsamen soi*)?». Servir al Mesías de Dios en los pobres: ésa es la verdad del Evangelio, ésta es la verdad de toda la Biblia.

Cf. I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-45*, Sígueme, Salamanca 1984.

## PODER DE DIOS

( $\nearrow$  *autoridad, misericordia, sabiduría, juicio, Job*). En principio es un atributo de Dios, que aparece en todo el Antiguo Testamento como poderoso, creador de cielo y tierra (como reconoce el Credo cristiano). En esa línea podemos afirmar que la Biblia es el libro del poder de Dios: el testimonio de sus obras grandiosas a favor de los hombres. En esa misma línea podemos añadir que el poder de Dios y de la Iglesia sólo tiene sentido y es cristiano allí donde se expresa en forma de autoridad\* liberadora y compartida, al servicio de todos, especialmente de los más pobres. Pero la misma tradición bíblica sabe que puede haber «poderes» que no son autoridad, sino imposición y dictadura diabólica. Más aún, el mismo tema del poder de Dios ha planteado preguntas que son difíciles de responder, como seguiremos viendo.

(1) *El enigma del poder: tres poderes.* Comenzaremos evocando el tema del enigma del poder con la ayuda de un famoso pasaje apócrifo del entorno del Antiguo Testamento (3 *Esdras*), que

contiene una historia sapiencial (paralela al juicio de Paris, de la tradición grecorromana) donde tres pajes o servidores del rey van presentando su opinión sobre el poder más alto de este mundo. Hablan del poder, es decir, de aquello que puede imponerse sobre los hombres, no de la autoridad, y responden presentando tres formas. (a) Uno responde que el mayor poder es el *vino*, pues afloja la cabeza de quienes lo beben e iguala a los cobardes con el rey, haciéndoles sentirse ricos, valientes e importantes (cf. 3 *Esd* 3,16-22). (b) Otro dice que el mayor poder es el *rey*, pues domina sobre el pueblo y tiraniza a sus vasallos, a quienes hace que le obedezcan y les lleva, si quiere, a luchar y a morir por su causa en una guerra (cf. 3 *Esd* 4,1-11). (c) Otro dice, en fin, que el poder son *las mujeres*, pues ellas engendran y dan a luz a reyes y vasallos, a viñadores y vinateros, seduciendo, al mismo tiempo, a los hombres que quieren... «Por mucho oro que tengan, los hombres lo dejan por una mujer esbelta, y van tras ella...» (cf. 3 *Esd* 4,13-25). Esta famosa discusión, formulada desde una perspectiva masculina, ha vinculado vino, rey y mujeres, presentándolos como poderes supremos. Pues bien, asumiendo la más fuerte tradición bíblica, el autor del libro ha buscado un poder más alto, que no actúa por imposición, sino por autoridad, el poder de la verdad: «Toda la tierra invoca la verdad y el cielo la bendice... Injusto es el vino, injusto el rey, injustas las mujeres, injustos todos los hombres e injustas todas sus obras y todas las cosas semejantes: no tienen verdad y perecen en su injusticia; pero la verdad permanece, siempre es fuerte y vive y domina eternamente» (cf. 3 *Esd* 4,33-39). Esa respuesta sapiencial se sitúa en el buen camino, pero no ha logrado convencer a todos, pues parece que los únicos poderes reales son el vino (excitación, droga), las mujeres (el sexo, la apariencia) y los reyes (el poder). Tampoco ha convencido a Job\*, cuyo libro es, quizá, el mejor estudio sobre el poder que se ha escrito en la literatura de Occidente.

(2) *Job, el riesgo del poder de Dios*. Job busca un poder que no sea impositivo (como parecen ser vino-sexo-reyes), un poder en la línea de la autoridad de la verdad. Evidentemente, tiene que ocuparse de Dios, pero se encuen-

tra con la visión de un Dios que es poderoso, pero no es «verdadero», pues no podemos confiar en él. «Si él destruye, no será edificado de nuevo. Si él cierra ante el hombre, no habrá quien le abra. Si él detiene las aguas, las tierras se secan; y si las deja ir, trastornan la tierra. Con él están el poderío y la victoria; suyo es el que yerra y el que hace errar» (cf. Job 12,13-15). Job ha mirado hacia el Dios del poder y ha visto en él la fuente de toda la violencia de la tierra. «¿Quién le hizo frente y salió bien librado? Dios traslada los montes sin que ellos lo sepan, los sacude con gran fuerza. Mueve la tierra y vacilan sus columnas. Manda al sol y se apaga, se ocultan las estrellas. Él solo desplegó los cielos y camina victorioso por los mares (9,3.5-8). Todo lo hace Dios, pero su poder parece inmoral: no le importan los hombres, trata a todos de la misma forma, extiende sobre todos su misma indiferencia, sin cariño ni misericordia: «Si viene de pronto la plaga y los humanos mueren Dios se ríe de la angustia de los inocentes. Si un país cae en manos de malvados Dios mismo pone un velo a los jueces...» (9,23-24). Desde aquí se puede trazar la genealogía divina de los males. Podríamos señalar la gama progresiva de sufrimientos humanos de Job (pobreza, soledad, dolor, rechazo social, angustia; cansancio, fragilidad, muerte). Pero aquí destacamos la gama de males de Dios: (a) *Dios es poder, violencia bruta*: por eso se desvela y manifiesta de un modo especial en los que triunfan de manera externa, en aquellos que desprecian a los pobres. Lógicamente, si miramos y medimos las cosas de esta forma, sólo los bandidos (prepotentes sin conciencia) podrán dominar y triunfar sobre la tierra (12,5-6). A este nivel se mueven los amigos de Dios, que pretenden vencerle con sus sabias razones: en el fondo de su pretendida piedad, ellos defienden la razón del sistema, la sacralización de la fuerza. Los sabios del dios de este mundo defienden a los vencedores: de su triunfo viven, de su poder se sirven. Por eso rechazan a Job, el humillado, haciéndole chivo emisario (responsable de sus males), y quieren (necesitan) que confiese sus pecados, para así quedar tranquilos, convencidos de su verdad divina. (b) *Más que poder, Dios es fortuna*. Así aparece como rueda que gira sin sentido

repartiendo dones o desgracias a capricho: eleva a unos, humilla a los otros, sin que cuente el valor o virtud de los humanos (12,17-25). La sabiduría sagrada de los sabios acaba poniéndose al fin al servicio de la fatalidad, pues la lógica del destino se impone sobre la lógica de la fuerza. Más que con el poder (razón de los triunfadores, violencia del mundo), el Dios de los sabios amigos de Job se identifica así con la fortuna. En un primer momento ella parece simplemente caprichosa, jugetona y/o, mejor dicho, servidora de los fuertes. Pero al fin ella termina igualando a todos en la muerte: el dios del poder y la fortuna no nos puede dar la vida. Este Dios de la violencia y la fortuna tiene mucho poder, pero carece de autoridad, según Job, al menos en un primer momento de su discurso.

(3) *Job no se puede justificar al Dios del poder*, porque ese Dios calla ante la injusticia de los hombres. Dios está en silencio mientras gritan los violentos de la tierra y gimen de dolor los pobres. Ese Dios es un vacío que pudiera interpretarse como nada: más allá del mundo con su violencia y fortuna, sólo existe un gran silencio: hay pura vaciedad en la que todo (aun la fortuna) carece de sentido. Culmina así la genealogía de los poderes de Dios y llega a su fin la tríada fatídica de violencia, fatalidad y nada. Sólo después, en un segundo momento, esta nada de Dios podrá venir a desvelarse como espacio abierto a las preguntas de los que sufren, lugar de una respuesta verdadera. Pero de eso hablaremos después. Permanezcamos por ahora en los planos anteriores. Millones de personas sufren en el mundo y Dios no quiere preocuparse de sus problemas (cf. 21,7-21). Permite que el perverso esté seguro y tome el poder sobre la tierra, de manera que sus vasallos le tengan que honrar de una manera interesada y servilista (21,22-34). Es aquí donde introduce nuestro texto su palabra, en inversión paradójica que cambia la antigua visión de lo divino, diciendo que, en el fondo, en un primer nivel, el poder de Dios es malo, de manera que él, el pobre Job, viene a presentarse como más justo, pues puede reprocharle su falta de ayuda a los pobres: «Los malvados remueven los mojones, roban al pastor y su rebaño. Se llevan el asno de los huérfanos, toman en prenda el

buey de la viuda. Desde las ciudades gimen los que mueren, el herido grave pide auxilio; pero Dios no atiende a esos clamores. No se ha elevado aún el día y se levanta el asesino para matar al pobre y desgraciado. Por la noche merodean los ladrones, penetran a escondidas en la casa ajena» (Job 24,2-3.12.14.16). Toda la injusticia del mundo se concentra en esos rasgos: la maldad de los fuertes que oprimen sin cesar a los pequeños; la violencia de los grandes... En medio de esa injusticia se presenta Job, el expulsado. Dios mismo ha salido a su encuentro, como sale por su presa el cazador, disparándole sus flechas (6,4; cf. 7,11-20). Job es un sencillo y simple humano: sólo quisiera estar en paz, tranquilo y retirado sobre el mundo, sin preguntar por Dios, sin angustiarse (10,20-21). Pero Dios le ha perseguido hasta romperle con sus males, amenazándole de muerte (cf. 10,1-13). Este Dios es poder, pero no tiene bondad.

(4) *Más allá del Dios del poder, Job apela a un Dios distinto*. Nosotros, hombres del siglo XXI, seguimos cerca de la problemática de Job. Por eso, nuestro tema no es mostrar que Dios existe, sino encontrarle bueno. De una forma consecuente, el problema de Dios empieza siendo un problema de justicia: (a) Mucho ateísmo moderno acaba siendo antiteísmo. Así razonan algunos: no negamos a Dios, le combatimos; rechazamos su poder injusto y procuramos construir un mundo más humano, en clave antropológica. (b) Mucho ateísmo es protesta contra el sinsentido de la vida, es rechazo contra los sistemas de totalidad (ciencia, idea, Estado) que han querido triunfar en el mundo, pero destruyendo o manejando la existencia concreta de los hombres y mujeres, especialmente de los pobres. Por eso, es preferible rechazar el sentido del poder divino (de Dios) y quedarse en los pequeños valores de la vida. Job es grande porque lucha contra el Dios poderoso de la tradición teológica anterior sin hacerse por eso ateo y porque rechaza el sentido del poder que domina en el mundo, sin caer por eso en un relativismo donde todo acaba siendo equivalente y sólo importa el triunfo de mi vida, mi despliegue a costa de los otros. Job no acepta la respuesta de los sistemas (de los sabios oficiales que le quieren con-

denar como culpable, en aras del poder que triunfa sobre el mundo); pero tampoco quiere resignarse a la ignorancia o relativismo. Rechazando a los sabios del sistema, Job se eleva ante nosotros como sufriente universal. Así aparece como un pobre que pregunta en nombre de todos los pobres, como un expulsado que proclama el derecho y la justicia de los expulsados de la tierra, como un impotente que no cree en los poderes sagrados de un Dios que se impone por la fuerza. Por eso no le basta su satisfacción particular. Ha sufrido y preguntado en nombre de todos aquellos que padecen sobre el mundo: «Quisiera hablar al Poderoso (Shadday), venir a cuentas con Dios; puede matarme, pero sólo me queda esperanza si defiendiendo mi causa ante su juicio» (cf. 13,3.15). De esa forma apela ante Dios, llevando en sus espaldas el dolor de los dolores de la historia. Necesita entender y por eso eleva su causa. La verdad ya no es un lujo en el camino, sino aquello que le permite caminar. Por eso pregunta. Sabe que la verdad que está buscando es dialogal y por eso quiere, necesita, escuchar una respuesta: «Ésta es mi última palabra. Ésta es mi firma. Que responda ya el Poderoso» (31,35). Elevado sobre la mentira y violencia del mundo Job apela porque ha visto (ha vislumbrado) la existencia de un Dios verdadero. Job apela porque sabe (presiente) que hay sentido y palabra de amor más allá de los duros (al parecer inexorables) sistemas de poder del mundo, en los que parece expresarse el mismo Dios. De esa forma, su dolor se vuelve pregunta. Hay un sufrimiento que destruye, embota la mente, aniquila. Pero hay otro que dilata la mente y nos hace capaces de abrir las ventanas del alma, en llamada profunda. Es el caso de Job; por eso apela: «Ahora pues está en los cielos mi testigo, allá en lo alto está mi defensor. Mi clamor ha llegado hasta Dios, las lágrimas de mis ojos corren ante él» (16,19-20). Ésta es la petición, éste el gemido de un hombre que quiere conocer el sentido del poder de Dios, más allá de los poderes injustos del mundo. Jesús responderá a esa petición, pero de un modo práctico, no teórico.

(5) *Jeremías. La autoridad de un profeta impotente.* En el conjunto de la Biblia, el tema del poder de Dios se evoca y resuelve de una forma profético-

mesiánica, que está representada, de un modo especial, por Jeremías y por Jesús. Ambos responden con su propia vida, cada uno a su manera, a las preguntas de Job. Empezamos por Jeremías, que se ha convertido en símbolo de la impotencia poderosa del profeta débil, representante del «poder» no impositivo de Dios: «Y yo dije: ¡Ay, Adonai Yahvé! Mira que no sé hablar, pues soy un muchacho. Y me dijo Yahvé: No digas: soy un muchacho, pues a todos a los que yo te envíe irás y todo lo que yo te ordene dirás. No temas ante ellos, porque contigo estoy yo para salvarte» (Jr 1,6-7). (a) *Profeta de la debilidad.* Dios no elige al profeta para fortalecer a los autosuficientes de la tierra, sino todo lo contrario, para que desde su propia debilidad les muestre el riesgo de prepotencia en que se encuentran. Precisamente el profeta de la mayor debilidad puede ser testigo del poder de Dios. Contra el afán que tienen los grandes de lavarse las manos, echando la culpa a los otros (mecanismo del chivo emisario), contra el orgullo de aquellos que dicen ser elegidos de Dios e intocables, pues tienen estructuras que parecen santas (templo, monarquía), se alza el profeta de la mayor debilidad, diciendo que los poderosos del pueblo son culpables. Lógicamente ha de sufrir: su tarea no es sencilla ni agradable, como indican las palabras finales del oráculo: «Y tú ciñete los lomos: levántate y diles todo lo que yo te ordene. No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo ante ellos. Mira, yo te constituí hoy como ciudad inexpugnable, como columna de hierro y muralla de bronce frente a toda la tierra, para los reyes de Judá y sus príncipes, para los sacerdotes y el pueblo de la tierra. Lucharán contra ti, pero no te vencerán pues yo estoy contigo para salvarte, palabra de Yahvé» (Jr 1,17-19). Jeremías sigue siendo el profeta débil por excelencia: el muchacho que no sabe hablar (Jr 1,6), el hombre que vive azotado por la sombra de su miedo, tal como lo indican sin cesar sus confesiones (Jr 11,18-21; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; etc.). (b) *El poder del profeta débil.* Pero Dios le dice: «No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo...». Jeremías no tiene más poder que la palabra; pero se trata de una palabra que es más fuerte que todas las fortalezas del mundo: «Mira,

yo te constituyo ciudad inexpugnable...». Las imágenes se agolpan, en explosión militar: ¡ciudad, columna, muralla!, ¡hierro, bronce! Jeremías, el pobre profeta tembloroso, viene a presentarse como signo supremo de la acción de Dios y puede más que todos los ejércitos del mundo (1,18). Dios mismo le ha dicho: «Lucharán contra ti pero no te vencerán, porque contigo estoy...». La fortaleza de Jeremías es el mismo poder de Dios. Por sí mismo es nada; pero puede todo desde el Dios que le acompaña y le sostiene (Jr 1,14). Desde esta base se entiende el poderío sufriente de Jeremías a quien el Nuevo Testamento ha vinculado de manera muy significativa con Jesús, que es también signo de Dios desde su debilidad. Jeremías (cf. Mt 16,14). Él ha sido lo más opuesto a un guerrero, en el sentido convencional de ese término. Y sin embargo toda su vida fue una lucha: ha debido combatir a solas (o, mejor dicho, desde la palabra de Dios) contra reyes-príncipes-sacerdotes-pueblo, en un tipo de gran enfrentamiento profético opuesto a las guerras de este mundo. No ha sido guerrero y, sin embargo, la palabra de Dios le ha confortado, haciéndole ciudad inexpugnable, alguien a quien nadie logra derribar: no te vencerán. Jeremías responde de algún modo a los problemas de Job. En esa línea avanza Jesús.

(6) *Jesús. La autoridad del crucificado.* Muchos han entendido el mesianismo como experiencia y despliegue de un poder que los «delegados mesiánicos» ejercen, imponiéndose sobre los demás. Así lo han tomado los dos zebedeos, Santiago y Juan, cuando han pedido a Jesús los primeros puestos en la Iglesia. Jesús les respondió de manera tajante: «¡No sabéis lo que pedís!... Los que parecen mandar a los pueblos los tiranizan y los grandes entre ellos los oprimen. No ha de ser así entre vosotros, sino al contrario: quien quiera ser grande sea vuestro servidor; y quien quiera ser primero sea esclavo de todos... Pues el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 10,42-45). El poder de este mundo aparece como un tipo de opresión racionalizada: quienes parecen mandar no mandan, son esclavos del sistema y opresores de los otros a quienes tiranizan; así pierden su propia *libertad*, vol-

viéndose siervos del poder que ejercen. Cerrada en sí, la racionalidad del sistema tiende a pervertirse en forma de poder de opresión. Pues bien, Jesús eleva frente a ella una experiencia superior de gratuidad creadora, sin poder mundano. (a) *Contra el poder de la iglesia zebedeo.* Jesús no quiere líderes o jefes, para mandar bien, pues no ha venido a gobernar, sino a servir y dar su vida por todos, como verdadero Hijo del Hombre (invirtiendo el tema de Dn 7,14). La autoridad de Jesús es libertad para el amor, no poder sobre el sistema. Así inicia con sus Doce (y con aquellos que le siguen) un camino de servicio personal, que invierte la estrategia del sistema. Esta renuncia al poder, expresada de forma ejemplar en el Hijo del Hombre, marca la inflexión y novedad del Evangelio. Dn 7,14 es todavía Ley: ratifica la victoria legal del Poderoso, la venganza de Dios, el triunfo merecido de los israelitas buenos. Por el contrario, Mc 10,45 es Evangelio: como nuevo ser humano, verdadero Hijo de Hombre, signo de Dios, Jesús ha iniciado el camino del amor sin poder. Ésta es su redención, su propia vida. No tiene que pagar nada a Dios, no tiene que expiar ante él por ningún tipo de culpa; simplemente ama y ofrece el amor de Dios como servicio en medio de una tierra dominada por el deseo de poder, por la violencia del sistema. Pues bien, olvidando esa palabra y asumiendo el camino que habían querido seguir los zebedeos, la Iglesia ha deseado convertirse muchas veces en sistema de poder divino con buenos gobernantes y organismos de control sobre el conjunto de los fieles. Pero Jesús había establecido un movimiento de amor y servicio personal, no un sistema sacral (con buenos administradores), ni una escuela de iniciados, regida por doctores de la nueva ley, místicos de interioridad. Frente a la organización mesiánica de los zebedeos, que intentan racionalizar su movimiento con el poder de Dios para gobernar sobre los demás, Jesús ha ofrecido un proyecto de unidad fraterna no desde el poder de algunos, sino desde el amor y servicio de todos (Mc 10,45). (b) *Contra el poder de la iglesia satánica.* El mismo Diablo de la tentación eleva a Jesús sobre el monte que domina sobre todos los reinos de la tierra y le ofrece el poder supremo en todos ellos: «¡todas estas cosas te daré, si



postrándote me adoras!» (Mt 4,9). Sobre ese monte cósmico emerge el Diablo, como poder divino sobre Jesús, ofreciéndole el dominio sobre los humanos. Los fariseos de Mt 12,22-32 acusan a Jesús de estar poseído por el Diablo, pues realiza con el poder de *Beelzebub* sus exorcismos. Como delegado diabólico, Jesús habría podido convertirse en Cristo político del cosmos, dueño de todos los poderes de la tierra. El poder «divino» de Jesús sería en el fondo diabólico, en línea de imposición (adoración). Como la literatura ha destacado con frecuencia, para conseguir el poder sobre la tierra es necesario vender el alma al Diablo. Pero Jesús no intenta dominar el mundo con dineros o milagros, no pretende ser Mesías para imponerse sobre los demás, organizando así desde arriba la vida de los hombres, sino para servirles, en gesto de liberación gratuita. Por eso expulsa al Diablo, utilizando las palabras que más tarde empleará cuando rechaza a Pedro, que ha querido separarle del camino de la entrega de la vida: «¡apártate [de mí] Satanás!» (Mt 4,10; 16,23). Estamos, sin duda, ante un riesgo eclesial: el riesgo de querer construir la obra de Jesús con un poder «divino» que es satánico, imponiéndose por encima de los otros.

(7) *Se me ha dado toda autoridad en cielo y tierra.* Jesús rechaza el camino del poder impositivo, de tal manera que al final puede presentarse ante los discípulos, en la montaña pascual, como aquel a quien Dios (y no el Diablo) «le ha dado toda autoridad [*exousía*] en cielo y tierra» (Mt 28,18). Jesús aparece así como Mesías de la Autoridad, es decir, de la entrega salvadora de la vida y no de la imposición. Jesús no tiene «poder» para dominar sobre nadie, no puede imponerse por la fuerza, pues si lo hiciera no sería el mesías crucificado, el Cristo de Dios. Jesús sólo tiene autoridad para crear, en la línea de Gn 1,1, donde se dice que «en el principio creó Dios el cielo y tierra». Dios no tiene autoridad para destruir, sino sólo para crear. Tampoco Jesús tiene autoridad para condenar, sino sólo para salvar, dando su vida por muchos, es decir, por todos (cf. Mc 1,45). Jesús no tiene poder para tomar los reinos del mundo e imponerse por fuerza a los demás, como pretende el Diablo de Lc 4,5, cuando dice que to-

dos los reinos son suyos y que puede manejarlos a su capricho. Jesús no tiene poder de esa manera, no puede manejar los reinos a capricho, pero tiene y ofrece a sus discípulos la *exousia* o autoridad para abrir un camino de discipulado y salvación universal sobre la tierra (cf. Mt 28,18-20). De esa manera responde en la práctica a las preguntas que había formulado Job.

Cf. J. M. ASURMENDI, *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001; R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989; A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Sal Terrae, Santander 2003; G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1988; C. MACIEL y R. LUGO, *Las trampas del poder: reflexiones sobre el poder en la Biblia*, Dabar, México DF 1994; C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, FCE, México 1973; E. STAUFFER, *Cristo y los césares*, Esclericer, Madrid 1956.

## POETAS Y PROFETAS

(↗ *palabra, parábola, profetas, arte*). Poetas de Grecia y profetas de Israel están en el fondo de la cultura de Occidente. Así podemos comparar su destino, vinculando sus tareas.

(1) *Expulsados o perseguidos.* Los grandes poetas griegos (Homero, Hesíodo) fueron acusados de mentirosos por los filósofos posteriores de la ilustración helenista. Sus relatos y cantos, con gestas de dioses que podemos «ver» como encarnados, a través de las estatuas de la religión olímpica, serían falsos, es decir, contrarios al razonamiento intelectual que nos permite conocer la esencia de las cosas. Por encima de esos dioses mentirosos deberían elevarse los argumentos de la filosofía, que podría interpretarse como una expresión de la verdad. Pero en general, ni los antiguos ni los nuevos poetas griegos fueron perseguidos, pues sus imágenes y signos no iban en contra del sistema establecido, sino que lo sustentaban. También los profetas de Israel han sido llamados mentirosos y combatidos por sus contemporáneos, como sabe una tradición que comienza en el Deuteronomio y culmina en el Nuevo Testamento. Pero, en contra de lo que sucede con los artistas griegos,

muchos profetas israelitas fueron perseguidos de hecho, como sabe una tradición que culmina en Mt 23,31 par. Los poderes establecidos del sistema social de Israel, que imponían su razón de estado (su ideología sagrada) sobre el pueblo, no podían soportar la verdad de los profetas, ni permitir que proclamaran su palabra transparente sobre las mentiras oficiales del sistema, por eso les persiguieron.

(2) *Verdad eterna, compromiso histórico.* Los poetas griegos dicen una verdad que acaba resultando inofensiva, pues se expresa en un tipo de ideales que parecen eternos, inmutables, por encima de las complejidades de la vida diaria, dentro de la historia. Ellos no se ocupan de los detalles concretos de la realidad (es decir, de los accidentes), sino de lo permanente y necesario, eterno, como las estatuas de los escultores. De esa forma expresan, quizá sin quererlo, la separación entre las imágenes artísticas (estatuas eternas, con dioses) y la experiencia «prosaica» de los hombres que sufren y mueren, sometidos a la opresión y violencia del destino. De esa forma tienden a olvidar los dolores concretos de los hombres y mujeres en la historia. En contra de eso, los profetas israelitas se sitúan en el plano de los hechos concretos y tratan de ellos, sin ocultar con un velo de belleza eterna (pero mentirosa), los problemas de la historia, sino todo lo contrario: ellos penetran con la verdad y transparencia de Dios en el dolor e injusticia de la humanidad; por eso se preocupan, ante todo, de los expulsados y pobres, de los extranjeros y las viudas, es decir, de aquellos que no caben en el orden ideal de la humanidad perfecta. Los profetas no se evaden, sino que su palabra viene a presentarse como denuncia contra los opresores, que, en general, son los ricos y los reyes, vinculados a la idolatría del sistema. El arte del profeta se expresa en su compromiso a favor de los hombres y en especial de los más necesitados, siempre en concreto, siempre de un modo directo. Allí donde el profeta-poeta expresa la verdad y la dice con su propia vida puede suscitar la oposición de la mentira oficial de la ciudad autosuficiente de este mundo, que le mata. El profeta no eleva una palabra ideal en el aire, sino que proclama e introduce la palabra real de su vida en la

historia concreta de los hombres que sufren, teniendo que denunciar para ello la verdad mentirosa del sistema.

(3) *Arte poético, arte profético.* El arte oficial, propio de los sacerdotes y reyes del sistema, tiende a ponerse al servicio del poder, empleando para ello los medios del dinero, los grandes edificios, como el templo, los cantores y cronistas reales, para gloria del sistema. En ese sentido, se ha dicho que el arte deriva de los poderes establecidos y de la economía: del templo y palacio, de los sacerdotes, reyes y ricos. Por el contrario, el arte de los profetas carece de poder externo, no puede apelar a los grandes templos, ni a las instituciones del Estado; pero tiene la palabra y con ella, por ella, puede iniciar un camino de transformación radical de la historia de los hombres. En este contexto podemos distinguir ya de un modo general los dos tipos de arte que venimos comentando. *El arte griego* expresa la más honda belleza de la realidad eterna, pero no ofrece a los hombres un camino de esperanza que les permita liberarse del destino. *El arte israelita* se abre a la utopía de Dios, de un futuro de reconciliación humana, precisamente porque es fiel a la historia real de los hombres, al sufrimiento de la historia, desde los más pobres. La poesía de los griegos ha culminado en la *tragedia*, que es la expresión de la distancia dura, infranqueable, que se eleva entre el ideal de los dioses (estatuas eternas de belleza, imágenes de plenitud) y la existencia concreta de los hombres que no pueden expresarse, ni vivir en libertad, ni dialogar con Dios, ni liberarse del destino. La belleza nos sitúa ante el dolor inevitable de la vida, no puede liberarnos de sus fauces. En el fondo, el arte nos ayuda a descubrir una belleza superior, para aprender así a morir sobre la tierra. Por el contrario, la *profecía* de los israelitas ha culminado en la esperanza mesiánica, que expresa la certeza de la reconciliación posible entre los hombres y Dios, no en el mundo superior de las ideas, sino en la misma carne de la historia, abierta desde el fondo de la muerte al «cara a cara» del encuentro con Dios, que es la Verdad definitiva, la salvación para los hombres.

(4) *Nota final. Poetas y profetas.* Los poetas griegos han tendido un velo de perfección eterna sobre el mundo su-

frente de la historia: han cantado a las estatuas bellas, mientras los hombres perecen, condenados a la fealdad. Por eso han confesado su más honda impotencia en la tragedia que sirve de *catarsis* (Aristóteles) para que aceptemos, sin matarnos ni matar, la dura condición de una realidad en la que no existe reconciliación, pues los dioses no se encarnan en la historia de muerte de los hombres, ni los hombres pueden hacerse eternos en esta vida. Por el contrario, los profetas judíos han abierto un futuro de esperanza para los hombres y mujeres, dentro de la misma historia. Su Dios no se encuentra separado, sino que actúa en el camino concreto de los hombres, en la vida de los expulsados y los pobres, de aquellos que mueren. Por eso, el arte no consiste en salir de la miseria del mundo para introducirse en la verdad eterna, sino en penetrar de manera creadora en el dolor del mundo para transfigurararlo en línea de esperanza.

Cf. K. BALTZER, *Die Biographie de Propheten*, WMANT, Neukirchen 1975; G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1993; O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Tubinga 1967.

## POLÍTICA

La Biblia en su conjunto puede presentarse como libro de la transformación de la política, desde el testimonio más antiguo de la federación\* de tribus de Israel hasta las formulaciones de Jesús y de los primeros cristianos, que aparecen como perseguidos por el poder político del César. En el centro de ella encontramos las transformaciones políticas de Israel, que se establece como monarquía\* y más tarde como comunidad del templo\*, para venir a convertirse en federación\* de sinagogas. Al final de ella encontramos la tierra nueva y el cielo nuevo, entendidos como transformación social y personal de la humanidad. No existe en todo Occidente un libro que haya planteado de un modo tan intenso los valores y riesgos de la política. Conforme a la visión de conjunto del Nuevo Testamento, la política cristiana no está dirigida ya por el denario del César (necesario en un plano), sino por las «cosas de Dios», es decir, por la experiencia de una comunicación gratuita entre los hom-

bres. San Pablo (Rom 12–13) deja abierto el camino para una posible participación de los cristianos en la vida política del Estado\* (cosa que el Apocalipsis rechazaría en principio), pero indicando que los cristianos en cuanto tales no pueden apelar a la espada, sino al amor gratuito y a la comunión de vida.

Cf. A. GONZÁLEZ, *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Panorama 2, Sal Terrae, Santander 2003.

## POSESIÓN DIABÓLICA

(↗ *demonios, Jubileos, exorcismos, batalla contra el Diablo*). La posesión diabólica está en el centro de la historia de Jesús\*, tal como se expresa en sus exorcismos\*, entendidos como batalla contra el Diablo. El tema está vinculado al pecado de los ángeles\* violadores, que descendieron de su altura celeste para poseer a las mujeres y enseñar violencia a los hombres. En esa perspectiva, la lucha de los demonios (servidores del Diablo) contra los hombres constituye un elemento clave no sólo de la visión apocalíptica del mundo (*1 Henoc\**), sino también de muchas concepciones populares de la historia. En ese contexto queremos destacar la aportación del *Libro de los Jubileos\** en el que aparece una de las versiones más conocidas del pecado angélico y de la posesión diabólica, tal como solía presentarse en Israel en tiempos de Jesús.

(1) *Origen y sentido de la posesión diabólica*. El ángel de la revelación apocalíptica habla a Moisés: «En el tercer septenario de este jubileo (el jubileo 33) comenzaron los demonios impuros a seducir a los nietos de Noé, haciéndoles enloquecer y perderse. Se llegaron los hijos a su padre Noé y le hablaron de los demonios que seducían, extraviaban y mataban a sus nietos. Oró así Noé ante el Señor, su Dios: Dios de los espíritus que están en toda carne, que tuviste misericordia de mí, me salvaste con mis hijos de las aguas del diluvio sin permitir que pereciera, como ocurrió con los hijos de la perdición. Grande es tu compasión por mí, y magnífica tu misericordia sobre mi persona; elévese tu compasión sobre mis hijos, no tengan postestad sobre ellos los malos espíritus, para que no puedan extirparlos de la tierra. Tú me has bendecido a mí y a mis hijos, para que

crezcamos, nos multipliquemos y llenemos la tierra; tú sabes cómo obraron en mis días tus guardianes [ángeles violadores], padres de estos espíritus. A estos espíritus que están ahora en vida enciérralos también y sujétalos en lugar de suplicio; no destruyan a los hijos de tu siervo, Dios mío, pues son perversos y para destruir fueron creados; no tengan poder sobre el espíritu de los vivos, pues sólo tú conoces su sentencia, y no tengan licencia contra los hijos de los justos, desde ahora para siempre. Entonces el Señor, nuestro Dios, nos ordenó apresar a todos esos espíritus [habla el ángel que revela a Moisés los secretos de Dios y de la historia]. Pero llegó Mastema, príncipe de los espíritus, y dijo: ¡Señor Creador, déjame algunos de ellos que me obedezcan y hagan cuanto les mande; pues si no me quedan algunos de ellos no podré ejercer la autoridad que yo quiero sobre los hijos de los hombres, pues son dignos de destrucción y ruina... ya que es grande su maldad! Entonces, Dios ordenó que quedara con Mastema una décima parte, y que las otras nueve descendieran al lugar del suplicio. A uno de nosotros [de los ángeles buenos] nos dijo que enseñáramos a Noé toda su medicina, pues sabía que (los humanos) no se conducirían rectamente ni procurarían justicia. Obramos según su palabra: a todos los malos que hacían daño los encarcelamos en el lugar del suplicio, pero dejamos a una décima parte para que sirvieran a Satán sobre la tierra. Y comunicamos a Noé los remedios de las enfermedades, juntamente con sus engaños, para que curase con las plantas de la tierra. Noé escribió todo como se lo enseñaron en un Libro, con todas las clases de medicina, y los malos espíritus quedaron sin acceso a los hijos de Noé» (*Jub* 10,1-13). Conforme a la visión apocalíptica de *1 Henoc*\*, Dios había salvado a los hombres del diluvio. Esta nueva versión del *Libro de los Jubileos*, más cercana a Gn 6-10, supone que el diluvio ya se había desatado y que, tras el diluvio, había comenzado la nueva historia de los hombres, divididos entre Noé y Mastema.

(2) *Noé y Mastema. Exorcismos y posesión diabólica*. Noé aparece así como padre bueno de la nueva humanidad posdiluviana, como hombre justo, salvado de las aguas del diluvio, capaz de

interceder ante Dios en favor de los hombres. Pero Mastema (= Satanás), príncipe de los demonios, ha recibido de Dios cierto poder sobre la tierra (sobre los malvados), para contribuir también al despliegue y triunfo de la justicia de Dios. (a) *Noé* ruega a Dios que destruya a los espíritus perversos y Dios le concede parte de su ruego (haciendo que los ángeles cumplan su deseo, arrojando al lugar de perdición nueve de cada diez de ellos). Además, como iniciado en la sabiduría angélica, aprende el arte de las curaciones, escribiendo un Libro de remedios contra todos los espíritus perversos. Es muy posible que ese Libro, al que aluden otros textos de la apocalíptica, fuera un manual de exorcismos o que, al menos, incluyera muchos de ellos. (b) *Mastema* ruega también a Dios, pidiéndole que deje bajo su dominio algunos demonios, para que puedan actuar como servidores de su juicio y castigo y Dios se lo concede. Eso significa que vivimos en un mundo mixto, sobre un campo de batalla donde combaten entre sí hombres buenos y perversos, espíritus positivos y demoníacos, que procuran destruir a los humanos. Los humanos se encuentran de algún modo a merced de los demonios, pero no están condenados de antemano a la derrota, sino que pueden emplear a su favor las medicinas de Noé, vinculadas a las plantas curativas.

(3) *Manual de exorcismos*. Como hemos indicado, el *Libro de los Jubileos* presenta a Noé como autor de un Libro de curaciones, que incluye, sin duda, elementos cercanos a los exorcismos: evocación y expulsión de los espíritus perversos, en la línea que desarrollan los exorcistas judíos del tiempo de Jesús, entre los que podemos citar al mismo Jesús y a los primeros discípulos cristianos. Los exorcismos son importantes, pero la verdadera medicina de Noé y de *Jubileos*, el antídoto que rompe la opresión de los demonios, sigue siendo el cumplimiento de la Ley israelita bien interpretada, con la aceptación del verdadero calendario, la circuncisión y la observancia de los mandamientos. Ciertamente, la apocalíptica de los *Jubileos*, lo mismo que la del conjunto de los textos de Qumrán, se separa de lo que podemos llamar la ortodoxia legal del judaísmo posterior (rabínico). Pero tanto los se-

guidores de *Jubileos* como los de Qumrán quieren mantenerse dentro del modelo nacional judío: precisamente para cultivar mejor la Ley se han separado, para vivir en pureza más intensa han asumido un camino más riguroso de vida y cumplimiento litúrgico. No todos los judíos lo han entendido y aceptado, pero es evidente que ellos han querido ponerse al servicio de la identidad israelita, entendida aquí en clave de lucha contra el poder de los demonios que intentan destruir a los humanos. Por el contrario, los exorcismos de Jesús ya no estarán al servicio de la identidad israelita, sino de la libertad humana, de la salvación de los pobres y excluidos de todas las sociedades establecidas.

## POZO

Suele ser lugar sagrado, signo de fecundidad de Dios, ámbito de encuentro matrimonial (cf. Gn 13,9.31; Ex 2,15-25; Jn 4). El Apocalipsis lo concibe también como hondura (*phrear*) del abismo donde están encadenados los espíritus perversos, que suben para destruir a los humanos (Ap 9,1-2). Debemos vincularlo al estanco de fuego donde esos espíritus perversos quedan encerrados tras su derrota por el Cristo (Ap 19,20).

## PREEXISTENCIA 1. Modelos

(↗ *palabra, Dios, Hijo de Dios*). Preexistir significa existir previamente. Diversas religiones piensan que este mundo es reflejo (imitación) de un orden primordial divino, donde todo sucede según ritmos de eterno retorno: reflejo del templo celeste es el templo terrestre de Dios; la hondura del alma existía en un cielo antes de aparecer en el mundo.

(1) *Modelo griego*. Conforme a un platonismo muy divulgado, la realidad se divide en dos planos paralelos: el orden superior de las ideas, eternamente idéntico a sí mismo; el mundo sensible o material que cambia sin cesar, aunque participa de lo eterno, que es estable y permanente. Únicamente las ideas (y las almas) permanecen para siempre, mientras las restantes cosas van pasando. Por eso, quien desee alcanzar la salvación debe librarse de la cárcel de cambios del tiempo, arraigándose en lo eterno. Estrictamente

hablando, aquí no hay preexistencia, sino supraexistencia: el mundo de arriba posee superioridad ontológica más que temporal; ideas y almas no están antes, sino más altas; no preexisten, supraexisten. Sin embargo, cuando ese planteamiento se aplica a la realidad humana, en contexto de historia, parece lógico trasponer el esquema esencialista en unas claves temporales, de manera que la supraexistencia del alma (su origen divino) se entienda como preexistencia: el alma tuvo una realidad más alta y ha caído uniéndose a su cuerpo; los humanos han sido, según eso, preexistentes; no han nacido simplemente de la vida de la tierra; tienen su raíz en lo divino.

(2) *Modelo israelita*. El tiempo no es un círculo en que todo vuelve a repetirse, hundido en corrupción, en nulidad y muerte, sino una línea que avanza desde la elección y las promesas hacia el futuro de la plenitud escatológica. Según este modelo, el tiempo no es repetición de un ritmo eterno, sino avance creador, fundado en la mente y voluntad de Dios, de tal manera que dentro del proceso temporal las cosas anteriores anuncian y preparan lo que luego ha de venir. Así se puede hablar de preexistencia en Dios: todas las cosas están determinadas de antemano en el designio y voluntad de aquel que ha de crearlas, pues él está en el origen de los tiempos y lo rige todo por su voluntad y entendimiento. Y puede hablarse también de preexistencia en el pasado de la historia donde se preparan y anuncian los hechos que han de venir. No hay preexistencia de personas o repetición cíclica de situaciones, pero sí de un ritmo en que el futuro se entiende como desarrollo de aquello que estaba anunciado previamente. En un primer momento, las perspectivas anteriores (griega e israelita) se oponen, aunque ni una ni otra conoce verdadera preexistencia, sino supraexistencia (griegos) o predeterminación en Dios y/o en el pasado de la historia (israelitas). Pero cuando ambas se unen en simbiosis puede darse un tipo de preexistencia estricta: el plano superior (griegos) se entiende como realidad anterior (judíos) y así preexiste en el pasado aquello que debe aparecer en el futuro.

(3) *Judaísmo*. La tradición que desemboca en el rabinismo\* posterior conoce siete realidades que fundan el

sentido de la vida y laten escondidas en Dios desde el principio, antes de ser creado el mundo: Ley (*torah*), Arrepentimiento, Edén y Gehenna, Trono de Dios, Templo y (Nombre del) Mesías. La más importante es la Ley, revelada a Israel en el comienzo (Sinaí), que rige y estructura el caminar humano; ella es presencia del Dios eterno y así funda el sentido de la historia. Junto a ella está el Nombre (verdad y sentido) del Mesías, cercano al Cristo de los evangelios (cf. Strack-Billerbeck I, 352-357). Desde esa línea rabínica puede entenderse la teología apocalíptica\* en la que se puede hablar de un personaje o profeta del pasado (como Elías) que volverá al final para preparar el juicio; también puede hablarse de una figura trascendente (no divina, pero sobrehumana) que viene de los cielos como el Hijo\* del Hombre, que preexiste en Dios con rasgos casi-personales de manera que será fácil aplicar su realidad a Jesucristo. La tradición sapiencial\* ha elaborado de manera más intensa este motivo. En la línea de antiguas reflexiones orientales (cf. Job 28) y en un contexto de carácter helenista, esa tradición interpreta la presencia de Dios en el mundo como Sabiduría personificada: Dios la suscita en el principio («desde la eternidad fui moldeada»: Prov 8,23; cf. 8,22-31), de manera que ella surge antes de los siglos (Eclo 24,9) como sentido y estructura de las cosas (Sab 8,4; 9,9; etc.). Aquí se vinculan las representaciones de Israel y Grecia: la Sabiduría superior de Dios no está simplemente arriba, sino al principio de la historia; por eso preexiste y da sentido al mundo.

(4) *Jesús*. A lo largo de su vida, Jesús no ha apelado a ningún tipo de preexistencia: así aparece simplemente como un ser humano, de origen conocido, dentro de la historia de su pueblo, y como tal anuncia la llegada del reino de Dios. Ciertamente, él tiene conciencia de venir de Dios (Dios es su Padre), pero eso no significa que él haya existido previamente en un plano superior de eternidad, para bajar luego a este mundo, por condescendencia amorosa, para realizar por un tiempo la obra salvadora. De todas formas, es posible que Jesús se haya vinculado con un Hijo del Hombre que vendrá al final y que existía en Dios desde el principio, como han desarrollado des-

pués los cristianos. Pero ese desarrollo está vinculado a la experiencia pas-cual, tal como ha sido formulada por cristianos helenistas\*. La primera comunidad de Jerusalén no concebía ni presentaba a Jesús como preexistente, sino como aquel que ha triunfado de la muerte y vendrá pronto en parusía salvadora, esto es, como *posistente*. De todas formas, una vez que se ha dado el paso anterior, identificando a Jesús con el Hijo del Humano que vendrá, es fácil dar el siguiente e identificarle con Aquel que ya era en el principio. Todo nos permite suponer que en esta línea han influido de un modo decisivo los supuestos del judeocristianismo más heterodoxo, que suele vincularse a los helenistas de Hch 6-7: ellos y sus seguidores han interpretado a Jesús como Sabiduría de Dios (cf. Pablo en 2 Cor 1,30), es decir, como alguien que ha venido de Dios donde existía de forma misteriosa. Eso mismo podría decirse de algunos cristianos de una línea de judaísmo más ortodoxo, que pueden haber identificado a Jesús con la Ley originaria que también viene de Dios. Esta identificación vale para entender a Jesús, no para contar su historia (como hará el evangelio de Jn). De esa manera, algunos cristianos han afirmado muy pronto que, naciendo y viviendo en la historia (siendo historia), Jesús es presencia y revelación de Dios, de manera que se puede afirmar que es preexistente.

(5) *Visión eclesial*. Estrictamente hablando, la visión de la preexistencia de Jesús no pertenece al dogma de la Iglesia. Lo que han establecido los concilios de Nicea y Calcedonia es la divinidad de Jesús, no que él existiera antes (desde una perspectiva histórica) y que después viniera a mostrarse en el mundo. Ciertamente, Jn ofrece una perspectiva que es muy significativa y que resulta clave para la comprensión de la Iglesia: ella sólo ha podido extenderse en el mundo helenista, poniendo de relieve las formulaciones del evangelio de Jn. Desde esa base queremos entender la preexistencia de Jesús como divino. Norma de la Iglesia es el Jesús total a quien descubrimos, en su nacimiento, vida y muerte, como presencia definitiva de Dios. La visión de Jesús como *Hijo de Dios* se encuentra de algún modo en todos los estratos del Nuevo Testamento (de Pablo a los si-

nópticos, de Hebreos al Apocalipsis), pero sólo Jn ha elaborado y desplegado temáticamente la vida e historia (= carne) de Jesús como *presencia histórica del Hijo eterno de Dios*. Según eso, siendo eterno en sí mismo, Dios se ha hecho temporal y humano en Jesucristo. Por eso debemos añadir que Jesús pertenece al misterio eterno de Dios: proviene de su misma eternidad.

(6) *El mensaje de la preexistencia*. En esa línea, hay que afirmar que la preexistencia no supone un antes temporal de Jesús, sino un *antes intrínseco*: es el antes de Dios, nada más, pero nada menos. Hay Dios y Dios es el principio y sentido eterno del Cristo. Pero, al mismo tiempo, debemos afirmar que el Cristo nace del pasado de la historia humana. (a) *La preexistencia dice algo sobre Dios*: la actuación de Dios en Jesús es principio y norma de sus manifestaciones. En la raíz de la creación y en el sentido de la historia late ya el rostro de Jesús. Jamás se ha dado un Dios diferente de aquel que se revela por Jesús, ni existe salvación distinta de la suya; por eso, debemos afirmar que es preexistente. En su fondo, leída en clave teológica, la preexistencia significa que Jesús es presencia humana del misterio de Dios (= Dios en persona); por eso decimos que él surge de forma directa del ser de lo divino, de manera que podemos y debemos llamarle Palabra o *Logos* eterno de Dios. No hay sucesión cronológica, un después temporal que se añada al antes de Dios: siendo totalmente humano en nuestro tiempo, Jesús nace del misterio original de lo divino, como centro y *Logos*, sentido y presencia plena de Dios Padre. (b) *La preexistencia dice algo de la historia*: Jesús nace de la misma espera humana y de esa forma preexiste en el camino de la revelación que viene del principio de los tiempos, como sabe Heb 1,1-3. Su vida es cumplimiento y realidad de las palabras del Antiguo Testamento: Jesús había empezado a existir en la historia de todos los pueblos que sufren y esperan, de tal forma que esa historia es más que lucha, pecado original o destrucción interhumana. La historia humana es también esperanza, camino de vida que el mismo Dios va dirigiendo hacia el Cristo, como decía san Ireneo. Por eso añadimos que Jesús es meta de la historia, cumpliendo las potencialidades de la

vida humana. Cuando el mundo en su totalidad, cuando el hombre en su plenitud alcanza el final de su camino y llega a la perfección de sus virtualidades, cuando la creación alcanza a su meta, surge el Cristo; por eso le llamamos preexistente. Antes decíamos que en Jesús se expresa todo el ser divino, de tal forma que podemos y debemos llamarle *logos* eterno. Ahora añadimos: la creación entera llega en Jesús a su unidad y plenitud; por eso confesamos que él preexiste en el hacerse de la historia, como «logos» o sentido de la realidad creada. De esa forma desbordamos el esquema platónico (de los dos niveles de realidad), lo mismo que el puro judaísmo (con un Dios siempre alejado de los hombres), pudiendo descubrir y fijar la singularidad de Jesús, a quien vemos como revelación total de Dios y culmen (centro) de la historia. La preexistencia de Jesús no puede interpretarse, según eso, como especulación sobre el ser de lo divino, ni es tampoco una manera de evadirse de la historia, sino al contrario: ella es la forma de arraigar a Jesús en el misterio de Dios y en el despliegue de la historia humana.

Cf. H. B. BALZ, *Methodische Probleme der NT. Christologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1967; P. BENOIT, «Préexistence et incarnation», *RB* 77 (1970) 5-29; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997; J. D. G. DUNN, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM, Londres 1980; R. G. HAMERTON-KELLY, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man*, Cambridge University Press 1973.

## PREEXISTENCIA 2. Jesús

(↗ *encarnación, palabra*). En principio, el cristianismo ha formulado la experiencia cristiana desde una perspectiva pascual, partiendo de la visión del Cristo crucificado y resucitado. Pero, una vez que los cristianos interpretan a Jesús como el Hijo de Dios enviado por el Padre, están ya formulando el tema de su preexistencia y lo hacen ante todo desde las perspectivas y planteamientos que les ofrece el contexto judío o, mejor dicho, judeohelenista.

(1) *Contexto judío. Principios*. Podemos distinguir, de un modo aproximado, el modelo rabínico, apocalíptico y sapiencial. (a) Contexto rabínico. Los representantes de esta línea han tendi-

do a concebir la Ley como preexistente. Pues bien, al confesar a Jesús como Mesías, muchos cristianos le identifican con la Ley, haciéndole así lógicamente preexistente (como ella era). Tanto Jn como Pablo y Hebreos (e incluso Mt: cf. 5,18.24.35; 11,18-19.28-30; 23,37-39) sitúan a Jesús en el lugar de la Ley, como revelación personal y mesiánica de Dios, de manera que le conciben como preexistente: viene del misterio de Dios y revela en el mundo su voluntad salvadora. (b) Contexto apocalíptico. Al identificar a Jesús con el Hijo del Hombre, la tradición cristiana le concibe como preexistente. Más aún, en esa línea Mt 25,34 puede afirmar que el reino escatológico «está preparado desde el mismo principio de los tiempos» (*apo katabolés kosmou*) y Ap 21,1-5 supone que la Jerusalén celestial preexiste en Dios y de allí desciende como Novia del Cordero. Todas las grandes realidades cristianas (salvación, unión de judíos y gentiles, elección de los creyentes) se arraigan en el principio de los tiempos, preexistiendo de algún modo en lo divino (cf. Rom 16,25-26; Ef 3,3-6; etc.).

(2) *Contexto sapiencial. Teología de Pablo.* Está vinculada, de forma especial (aunque no exclusiva) a la teología de los llamados «helenistas» de Hch 6-7. Resulta dominante en el conjunto del Nuevo Testamento. En ese contexto se puede entender a Jesús como Sabiduría primigenia que estaba en Dios y que ha sido enviada sobre el mundo (Gal 4,4; Rom 8,3; Jn 3,16-17; 1 Jn 4,9). En el fondo de esos textos puede expresarse una confesión más antigua que decía: Dios ha enviado a su Hijo, para que seamos hijos de Dios. Según ellos, el centro de la salvación no está en la Cruz, sino en la encarnación: «Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado...» (Rom 8,3). «De tal manera ha amado Dios al mundo que le ha entregado a su Hijo Unigénito» (Jn 3,16), iniciando un camino que culmina en la pascua (cf. Rom 8,32). Esos textos (con otros paralelos: 1 Cor 8,6; 10,4; Rom 10,6-7; Jn 1,1-18) suponen que Dios tiene un Hijo preexistente a quien envía (entrega) por los hombres, de forma que su nacimiento (origen) recibe importancia salvadora: ha sido enviado, ha venido, para redimirnos. Ciertamente, Pablo asume implícitamente una visión de la preexistencia del Hijo de Dios, pero no

la ha desarrollado de un modo consecuente. Pablo no ha escrito la historia del Hijo preexistente que se encarna, sino que ha proclamado la pascua de Jesús que es Hijo de Dios al entregar su vida en favor de los humanos. Eso significa que a partir de los presupuestos de Pablo se puede desarrollar una teología de la preexistencia del Cristo pascual, pero él no lo ha hecho. El desarrollo del tema de la preexistencia está vinculado a unos textos posteriores, de tradición paulina (cf. Col 1,15-20) o de otras tradiciones (cf. Jn 1,1-18 y Heb 1,1-4). En ellos se supone que Jesús viene de Dios (es preexistente), pero ellos afirman también que él se ha hecho hombre de un modo radical. No es un ser divino que pasea por el mundo rodeado de apariencia humana, sino un hombre verdadero.

(3) *Sinópticos y gnósticos.* Significativamente, los *sinópticos*, a partir de Mc, han contado la historia del Jesús Mesías, pero no como encarnación de un ser divino preexistente, sino como camino de entrega y muerte del Cristo humano, que realiza su acción salvadora entregando la vida en favor del Reino. Ellos contienen, sin duda, elementos que pueden situarse en línea de preexistencia (en especial desde la visión de Jesús como Sabiduría), pero los reinterpretan desde la perspectiva del misterio pascual: de muerte y resurrección. En ese aspecto, los mismos relatos de la concepción virginal y del nacimiento de Jesús por el Espíritu (Mt 1-2; Lc 1-2) intentan expresar el sentido divino del origen de Jesús (brota del amor del Padre, por medio del Espíritu), pero sin apelar a la preexistencia. Ellos suponen que Jesús es Hijo de Dios en su vida concreta de humano, en la historia de su entrega pascual, ratificada por Dios en la resurrección. En contra de eso, la *visión gnóstica*\* defiende la preexistencia de las almas humanas que han caído del plano superior de lo divino y se han mezclado en la materia mala, como chispas de luz perdidas en el mundo; para liberarlas ha descendido también del plano superior divino un salvador preexistente. Sólo porque viene desde arriba y nos enseña a superar el mundo puede liberarnos. Ese tema gnóstico, desarrollado ampliamente en el II d.C., parece destruir el valor de la historia y la independencia de los huma-



nos. Tiempo y eternidad tienden a oponerse como entre los griegos: la preexistencia se vuelve supraexistencia, de manera que Jesús pierde su base histórica y se convierte en signo eterno de una humanidad ya sin tiempo.

(4) *Comunidad del discípulo amado. Evangelio de Juan.* Se encuentra enraizada en el ambiente (helenista, judío) y en algunas formulaciones anteriores de la Iglesia (Pablo, sinópticos). Su visión, que aparece claramente en el evangelio de Jn, se identifica a veces con el desarrollo de lo que suele llamarse cristología alta, que consistiría en la afirmación expresa de la divinidad de Jesús. Pero esa identificación de la preexistencia con la cristología alta nos parece problemática, pues tanto Pablo como los sinópticos ofrecen una cristología muy alta (presentan a Jesús como revelación y presencia definitiva de Dios), pero en línea histórica y pasual. No es que ignoren el tipo de preexistencia de Jesús que desarrolla Jn, pero no la quieren ni pueden tematizar, pues para ellos carecería de sentido hablar de Jesús como ser divino antes de hablar de su mensaje y de su entrega salvadora. Sea como fuere, la Comunidad del discípulo amado ha sentido la necesidad de presentar la divinidad de Jesús en claves de preexistencia. Quizá lo ha hecho para responder a las acusaciones exteriores (de los judíos que les dicen: vuestro Jesús ha nacido en el tiempo, nuestra Ley y Verdad es eterna); pero también lo ha hecho para desarrollar algo que estaba en germen en las formulaciones anteriores (Jesús no ha empezado a ser Hijo de Dios, lo es desde el principio, en el misterio eterno, antes de haber nacido en este mundo).

(5) *El evangelio de Juan ha desarrollado una preexistencia biográfica*, es decir, una narración continua y unitaria de la vida de Jesús como vida del Hijo encarnado de Dios. Ésta ha sido, a mi entender, la última gran empresa teológica y literaria del Nuevo Testamento: Jn intenta contar lo imposible, la historia temporal (concreta, humana) del Hijo eterno de Dios, sin caer por ello en el docetismo o en un tipo de espiritualismo gnóstico. Lo normal hubiera sido desvirtuar la historia, *docetismo*: decir que Jesús no era, sino que parecía ser humano. Lo normal hubiera sido un tipo de *gnosticismo*: no importa la vida

de Jesús, sino la enseñanza de esa vida, pues en el fondo ella es un ejemplo, una especie de parábola de nuestra propia realidad de seres caídos del cielo que deben nuevamente ascender a lo divino. Es indudable que Jn ha corrido el riesgo de tomar a Jesús como alguien que no era en verdad humano, sino que lo parecía: en el fondo, su muerte no habría sido muerte humana, sino simple expresión de plenitud, de soberana majestad y ascenso a lo divino. Pues bien, a pesar de esos riesgos, al contar la historia de Jesús como la vida de aquel que viene de Dios (que preexistía en el Padre), Jn ha realizado un servicio esencial en favor de la Iglesia: ha hecho posible una visión o interpretación cristiana del misterio eterno de Dios, haciendo así posible que el potencial gnóstico (= espiritual) del mensaje y vida de Jesús no se pierda y se diluya fuera de la Iglesia, en las diversas sectas o grupos piadosos del entorno.

(6) *Conclusión. El riesgo de la preexistencia.* Como acabo de indicar, el evangelio de Juan (Jn) ha sido una *providencia* para la Iglesia: de pronto, los cristianos del grupo del discípulo amado (y todos los que aceptan su Evangelio) descubren que pueden contar la historia humana del ser divino eterno, sin caer en simples especulaciones o en puros espiritualismos separados de la vida; ellos conocen la historia de Dios, que es don de amor, la historia original en la que todas las demás reciben un sentido. Ésta ha sido una providencia arriesgada, que ha dividido a los grupos de seguidores del discípulo amado. Una parte de ellos han reelaborado la historia del Hijo eterno de Dios insistiendo en la humanidad de Jesús (sobre todo en 1 Jn) y de esa forma han sido recibidos por esa Gran Iglesia. Otros parecen haber destacado el carácter simbólico (no físico) de esa humanidad, pudiendo afirmar que Jesús no ha venido en la carne. Ellos se sienten ya salvados, ya resucitados, sin tener que asumir y recorrer el camino de dolor y entrega (muerte) de la vida humana; de esa forma han acabado formando parte de grupos gnósticos, que disuelven la humanidad de Jesús y destruyen el carácter social concreto de la Iglesia.

Cf. R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BEB 43, Sigueme, Salamanca 1987; O. GON-

ZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Göttinga 1962; X. PIKAZA, *Éste es el hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung, bei Jesus und seinen Nachfolgern*, ATANT 28, Zürich.

## PRESBÍTEROS

(→ *ancianos, obispos, sacerdotes, diáconos, ministerios*). Hemos dedicado una entrada distinta a la palabra *ancianos* como institución israelita y como figura honorífica en el Apocalipsis. Ahora tratamos de los presbíteros como institución eclesial. El Evangelio no dejaba lugar cristiano especial para *presbíteros* o representantes de la tradición nacional y familiar judía. Los presbíteros judíos, con sus tradiciones, aparecen una y otra vez como contrarios a la libertad de Jesús (cf. Mc 7,3 par) y participan en el tribunal que le ha condenado a muerte (cf. Mc 14,53). La comunidad primera de Jerusalén, centrada en los Doce, tampoco tenía un consejo director de presbíteros, pues ellos habrían representado la autoridad de un tipo de tradición que Jesús había superado. En esa línea siguen Pablo y Jn, Mc, Mt o la misma *Did*, donde no aparece la institución de los presbíteros. Sin embargo, a medida que se enfría la expectación escatológica y desaparece el grupo de los Doce, resulta normal que la Iglesia se haya consolidado de forma estable, asumiendo la autoridad natural de padres y ancianos, conforme al modelo judío.

(1) *El modelo presbiteral. Principios*. Las comunidades judías estaban presididas y dirigidas desde antiguo por un consejo más o menos firme de ancianos, representantes de la tradición y sabiduría de los años. En lugar de la vocación o llamada personal y del despliegue carismático (cf. Mc 1,16-20; 3,7-12; Jn 3,1-10), va emergiendo la autoridad de esos ancianos, que aparecen por vez primera en Hch 11,30, como responsables económicos que acogen la ayuda de la iglesia de Antioquía. De esa forma, la comunicación de bienes, que Hch 2,43-47 y 4,32-36 entendía de un modo carismático, desde los apóstoles (= los Doce), queda bajo la dirección de unos presbíteros. Ellos acompañan primero a los apóstoles (cf. Hch

15,2.4.6.22.23; 16,4), como expansión o complemento de su autoridad, luego a Santiago, hermano del Señor, que asume la dirección eclesial (Hch 21,18). Éstos suelen ser sus rasgos distintivos. (a) *Edad y dignidad*. No parece que en principio deban ser especialmente nombrados o elegidos: son autorizados como ancianos, varones (¡no como mujeres!), maduros en edad, respetados por sabiduría e influencia (riqueza). No son institución específicamente cristiana, pues había ancianos dirigentes en muchas agrupaciones civiles y religiosas, especialmente en el judaísmo, donde actúan como dirigentes del Sanedrín (con sacerdotes y escribas: cf. Mc 8,31 par; 11,27 par, etc.). (b) *Forman un gobierno colegiado*, solos o con otros estamentos (sacerdotes y escribas judíos; apóstoles u obispos cristianos). Poseen la autoridad de una tradición que es buena, pero puede oponerse a la novedad mesiánica de Jesús, que acoge precisamente a quienes carecen de tradición (enfermos e impuros, posesos y pecadores). Es evidente que una Iglesia dirigida por ellos tendrá dificultad en asumir la creatividad del Evangelio. (c) *¿Reciben su autoridad a través de una imposición de manos?* En un primer momento no reciben autoridad delegada, pues lo son en cuanto ancianos. Por eso, resulta extraña y significativa la anotación de Hch 14,23 cuando dice que Bernabé y Pablo iban nombrando ancianos (imponiéndoles las manos) en cada una de sus comunidades, confiriéndoles una autoridad especial, conforme al modelo de la iglesia de Jerusalén, de la que provenía Bernabé (no Pablo). Como veremos, muchas iglesias posteriores aparecen dirigidas por un consejo de presbíteros, con o sin obispo monárquico (cf. 1 Pe; 1 y 2 Tim; Tit; *1 Clem*; *Herm*; *Ign*), conforme a un esquema aristocrático y patriarcalista, que no proviene del Evangelio, sino de las condiciones sociales del entorno. Así ha surgido y se ha consolidado una aristocracia o consejo rector de jefes de buenas familias (bajo un episcopado monárquico), que ha ofrecido un servicio, pero que no deriva en sí de Jesús ni de los apóstoles primeros, sino de una prudencia y sabiduría patriarcalista, que podría oponerse al ideal de Jesús.

(2) *Ausencia de presbíteros en Pablo*. Resulta significativo el que Pablo, el au-

téntico (el de las cartas), no haya instituido presbíteros o ancianos dirigentes, en contra de lo que sucedía en otras comunidades judías (y griegas: gentiles) del entorno. El orden de ancianos (*gerusia* o Senado) formaba una estructura normal de gobierno: los mismos romanos concebían el imperio como casa ampliada o conjunto de casas presididas por padres de familia (ancianos). Es evidente que ellos no caben dentro de una estructura eclesial carismática, como la que aparece en 1 Cor 12-14. Significativamente, Flp 1,1 habla de obispos y diáconos como servicios eclesiales de coordinación y ayuda mutua, pero no de presbíteros. Esa ausencia constituye una expresión de libertad evangélica: la Iglesia está dirigida por el Espíritu, que se expresa en la Palabra de Gracia y Amor comunitario, en línea carismática; por eso, un gobierno patriarcal de ancianos (como el que aparece en las pastorales) negaría la novedad cristiana: la institución social habría destruido al carisma. Eso es también una consecuencia de su estrategia pastoral: Pablo es apóstol, creador de iglesias: no se ocupa de la organización y por eso no cita a sus presbíteros, aunque pudieran haber surgido en las mismas iglesias que él había fundado, como en otros grupos del entorno. Por eso, en las pastorales, 1 Pedro, *1 Clem* o Ignacio aparecen como algo normal que viene del principio de la Iglesia; pero, de existir, no habían tenido importancia en la vida de las iglesias. En sí mismos, los presbíteros son la tradición, defensores de la ley nacional o social de un grupo formado, de un poder establecido; por eso asumen aquello que existe (un mensaje religioso, un ideal humano) y lo mantienen. Pues bien, para que surgieran los padres de familia con su tradición jerárquica no habría sido necesario el Evangelio.

(3) *Presbíteros en Hechos*. (1) *Línea de Pablo*. Lucas escribe en torno al 80 d.C., tras la muerte de Pablo, y, de esa forma, proyecta sobre su tiempo y ministerio algunos datos de la Iglesia posterior. De esa forma, cuando concluye el primer viaje misionero de Pablo, puntualiza: «Y volvieron por Listra, Iconio y Antioquía, fortaleciendo a los discípulos, exhortándoles a *perseverar* en la fe...; e instituyendo *presbíteros* en cada Iglesia, orando y ayunando, los confiaron al Señor» (Hch 14,20b-23).

Lucas condensa y culmina así el primer viaje de Pablo y Bernabé, suponiendo que ellos han logrado instituir iglesias ya bien organizadas, con un cuerpo de presbíteros. Lógicamente, Lucas retoma este motivo al final de los viajes de Pablo por oriente, antes de subir a Jerusalén, donde será preso: Pablo llama a los presbíteros de Éfeso, no al conjunto de la comunidad, como hacía en sus cartas auténticas, y les confía su obra, como si ellos fueran los sucesores de su tarea y ministerio: «Llamó a los presbíteros y les dijo: Sabéis cómo me he comportado con vosotros todo el tiempo... sirviendo al Señor con toda humildad y lágrimas, en medio de pruebas... Ahora, cuidad de vosotros y de todo el rebaño en el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para pastorear la Iglesia de Dios, que Él compró con su propia sangre» (cf. Hch 20,18-19.28). El relato de Lucas les presenta como presbíteros, pero Pablo les llama obispos o supervisores, como si el mismo Lucas supiera que el nombre «presbítero» resulta poco apropiado en el contexto de Pablo. Al unir esas palabras (pastores, presbíteros, obispos), Hechos parece evocar y unificar el vocabulario y praxis de las comunidades paulinas de su tiempo (y quizá de otras): algunas pueden estar dirigidas por un colegio de presbíteros, otras por obispos (monárquicos o colegiados); en otras se habla de pastores. Es posible que esos términos resulten todavía intercambiables, en contra de lo que sucederá más tarde. Probablemente, los ministerios no se encuentran fijados. Pero es evidente que la Iglesia establecida (como rebaño propio y distinto) necesita dirigentes. Sea como fuere, estos obispos-presbíteros han de ser defensores y guardianes de la comunidad: tienen que custodiar el rebaño e impedir que lo destruyan los pastores pervertidos, que son como lobos que surgen de la misma comunidad. El lenguaje y contenido del pasaje es de los últimos decenios del siglo I d.C., más cercano a las pastorales que el Pablo histórico.

(4) *Presbíteros en Hechos*. (2) *Línea de Santiago*. Parece que tras la marcha de Pedro y la disolución de los Doce, la iglesia de Jerusalén se organizó por un tiempo (43-62 d.C.) bajo el liderazgo monárquico de Santiago, hermano del Señor, a quien la tradición presentará

como primer obispo de Jerusalén. Este apelativo (obispo, supervisor o vigilante) parece no sólo anacrónico (el episcopado en cuanto tal surgirá más tarde), sino contrario a los datos de la historia: Santiago no ha sido un simple supervisor al servicio de una Iglesia de la que ha recibido autoridad (a través de elección y/o imposición de manos de los obispos del entorno), sino testigo de la pascua de Jesús (cf. 1 Cor 15,7). De todas maneras, en la base de su función podría hallarse la figura del *mebaqquer o inspector*, que aparece en Qumrán como encargado de la distribución de bienes y el orden comunitario (cf. CD 13,7-9; 14,8-14). Él habría sido un tipo de esenio mesiánico, rodeado de presbíteros, empeñado en crear en Jerusalén, desde Jesús, una comunidad de creyentes, centrados en el cumplimiento de la Ley. Podemos suponer que Santiago y su grupo aceptaban el carácter mesiánico de Jesús, en una línea de fidelidad sacral de tipo intrajudío. En este contexto es significativo el hecho de que Sant 5,14 hable de los «presbíteros de la Iglesia» que oran por los enfermos y les curan. En este contexto, en el llamado Concilio de Jerusalén, Lucas presenta una doble autoridad: la de los Doce, vinculada sin duda a Pedro; y la de los ancianos o presbíteros que aparecen como consejo dirigente de la iglesia de Jerusalén, en torno a Santiago (cf. Hch 15,2.4.5.23.24; 16,4). Cuando Pablo llega más tarde a Jerusalén se entrevista con Santiago, que está rodeado de sus presbíteros (cf. Hch 21,18).

(5) *Presbíteros en 1 Pe.* A finales del siglo I, escribiendo desde Roma, con el nombre de Pedro, un cristiano de autoridad se dirige a las comunidades de la diáspora de Ponto, Galacia, etc., con estas palabras: «A los *presbíteros* entre vosotros, les exhorto, yo co-presbítero y *testigo* de los padecimientos de Cristo, y participante de la gloria que debe revelarse: *pastoread [poimanete]* el rebaño de Dios que hay en vosotros, vigilando [*episkopountes*], no a la fuerza, sino voluntariamente, según Dios; no por avaricia, sino de buen ánimo; no oprimiendo a quienes os caigan en suerte, sino siendo ejemplo del rebaño. Y cuando aparezca el *Archi-pastor* recibiréis la corona inmarcesible de gloria» (1 Pe 5,1-4). 1 Pe parece escrita desde la comunidad de Roma, que, se-

gún *1 Clem* y *El Pastor de Hermas*, se encuentra dirigida (a finales del I d.C.) por un grupo de presbíteros, no por un obispo monárquico. Entre esos presbíteros ha venido a situarse *Pedro* (el que escribe en su nombre) y así, de igual a iguales, se dirige a los *presbíteros* de las comunidades de Galacia, Ponto..., encomendándoles la tarea de Jesús, a quien presenta como Pastor y Obispo (cf. 1 Pe 2,25). Estos presbíteros son pastores que guardan y obispos que vigilan el Rebaño de Jesús, Archi-pastor de todos los creyentes. Ni en la comunidad de Roma, desde donde escribe, ni en las comunidades de Asia Menor a las que escribe, hay sacerdotes ministeriales, pues el sacerdocio pertenece a todos los creyentes. Pero ha surgido un ministerio colegiado de presbíteros-obispos que dirigen la vida de la comunidad.

(6) *Cartas pastorales. Modelo presbiteral, modelo episcopal.* En ellas aparece, por primera vez, con toda claridad, el intento de organizar las comunidades de herencia paulina poniendo sobre ellas un consejo administrativo que está básicamente centrado en un conjunto de *presbíteros*, que forman un cuerpo (Senado, *gerousía*) de varones mayores, que pueden quizá delegar su autoridad sobre un posible obispo individual, a quien imponen las manos (cf. 1 Tim 4,14). En este contexto, los que imponen las manos y delegan su autoridad son los presbíteros sobre su delegado u obispo, y no al contrario como sucede en la actualidad. Se ha dicho que en aquel tiempo (a principios del siglo II d.C.) había comunidades más *judías* (dirigidas por un consejo de ancianos o *presbíteros*) y otras más *helenistas* (con *episcopos* o vigilantes). Esa distinción es sugerente, pero no es del todo válida, pues la comunidad judía de Qumrán contaba con un tipo de *vigilante-obispo (Mebaqquer)* y muchas instituciones helenistas tenían un consejo de ancianos o notables. Es posible que el modelo episcopal y presbiteral hayan coexistido, como supone el discurso de Pablo en Mileto (Hch 20,17-36) y como parece suponer 1 Tim 5,17-18). Así lo ha mostrado con toda claridad la carta a Tito: «Te dejé en Creta, para que organizaras rectamente lo restante y designaras presbíteros en cada ciudad, como te mandé: alguien que sea irreprochable, marido de una mujer, con

hijos creyentes, no acusados de disolución ni rebeldía. Porque el obispo debe ser irreprochable como ecónomo de Dios, no soberbio ni iracundo, no borracho, ni pendenciero ni deseoso de dinero injusto, sino hospitalario, hombre de bien, prudente, justo, santo, continente, que acoge la palabra hermosa de enseñanza, pudiendo así exhortar con sana doctrina y refutar a los contradictores» (Tit 1,5-9). Se habla de un grupo de presbíteros, pero después se concreta la función de un obispo, como parecía suceder en Hch 20,17-28 (pero aquí parecía que todos los presbíteros realizaban una función episcopal). En la carta a Tito, el autor pasa de presbíteros (en plural) a obispo (en singular). Estrictamente hablando, ambas funciones pueden identificarse: los presbíteros aparecen en plural por su función y sentido colegiado; el obispo en singular, aunque ese singular puede tener un carácter genérico y referirse a uno o muchos, en general. Por otra parte, al establecer presbíteros en cada ciudad se podría suponer que uno de ellos asume funciones de obispo.

(7) *Funciones presbiterales, función episcopal.* En principio, presbíteros en plural y obispo en singular pueden responder a dos tipos de organización de las comunidades, una más colegiada, otra más individualizada. Cuando esas formas se vinculan pueden darse dos casos: (a) «Dominancia presbiteral». El consejo básico lo forman los presbíteros, que son la autoridad más natural, vinculada a la edad, propia del conjunto de la comunidad. En ese caso, el obispo sería un delegado de los presbíteros, como un gerente que depende del consejo superior de la Iglesia, tal como suponen todavía algunas iglesias presbiterianas de la actualidad. Éste parece ser el modelo más habitual que está en el fondo de las cartas pastorales. (b) «Dominancia episcopal». En un momento dado, o en algunas comunidades, el obispo individual se eleva como un tipo de monarca sagrado sobre el conjunto de los presbíteros. Así aparece ya en las cartas de Ignacio y así lo ha visto gran parte de la Iglesia católica posterior. De todas formas, el tema no está claro y quizá el mismo autor de las cartas pastorales ha querido dejarlo sin precisar, pues conoce formas distintas de organización de iglesias (presbiterales, episcopales) y no quiere incli-

narse por un modelo u otro. Por un lado, parece que las funciones del presbiterio (colegio) y obispo (monarca) se solapan y complementan: el obispo ha de ser buen presbítero. Por otra parte, Timoteo (misionero en línea paulina, prototipo de obispos) aparece en 1 Tim 4,12 como joven: «que nadie desprecie tu juventud». Esta referencia casual puede evocar un enfrentamiento entre los presbíteros (en principio más ancianos) y el obispo, que, por su misma función administrativa y su trabajo, tiende a ser más joven, como afirma Ignacio, *Magn* 3,1 (no abuséis de la poca edad de vuestro obispo...) y como supone *1 Clem* (posible rebelión de los jóvenes contra los presbíteros). No podemos resolver el tema, pero vemos que la organización de la Iglesia se ha convertido en asunto crucial para las comunidades fundadas por Pablo. La tarea básica de su enviado (Tito) será establecer una estructura ministerial en Creta (Tit 1,5), para mantener la herencia paulina, pues la misma libertad del Evangelio debe suscitar instituciones.

(8) *Conclusión. La tarea de la autoridad.* Las iglesias paulinas han corrido el riesgo de escindirse, por disputas de tipo judaizante, mezcladas con cierto gnosticismo (Tit 3,9-14) y ambiciones personales (cf. Tit 1,10); los enfrentamientos y herejías amenazan a las comunidades (cf. 1 Tim 2,1-4,1). En esta situación, los herederos de Pablo no han querido apelar sólo al principio clásico de la autoridad comunitaria Hch 15,28 (nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros), ni a la práctica disciplinar de Mateo, que no conoce más autoridad que el conjunto de la comunidad (*¡llama a la Iglesia!*: Mt 18,17), sino que deciden apoyarse en la *autoridad* de estos pastores presbíteros y/o presidentes de las comunidades (1 y 2 Tim, Tit). En esa línea, la Iglesia empieza a suscitar una administración en cuya base sigue el ideal evangélico y la urgencia misionera de Pablo, pero donde se vuelve primordial un tipo de organización, lo mismo que en los otros grupos sociales del entorno. El proceso institucional ha empezado: los ministerios de la Iglesia se entienden a la luz del *sistema* de honor social romano. Tanto presbíteros-obispos como diáconos son honorables patriarcas de la casa eclesial y el Evangelio queda integrado en la tradición jerár-

quica del entorno. Ciertamente, la novedad mesiánica sigue en el fondo, como fuerza de transformación gratuita, igualitaria, de la humanidad, en claves de comunión personal. Pero la Iglesia se integra en el contexto patriarcal, de manera que las notas de buena armonía y estructuración cobran cada vez más fuerza en un camino que culminará cuando la Iglesia se instituya como sistema (imperio) religioso.

Cf. R. A. CAMPBELL, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*, Clark, Edimburgo 1994; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997; J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad 1975; A. FAIVRE, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et Retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, París 1992; *Naissance d'une hiérarchie*, Beauchesne, París 1977; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neue Testament*, GNT 10, Vandenhoeck, Gotinga 1993.

## PRESENCIA

(↗ *Emmanuel*). La pregunta clave de la Biblia no es si hay Dios (problema ontológico), sino si Dios camina y habita con los hombres. Éste es el tema central del Éxodo (Dios camina con los israelitas, acompañándoles en la salida de Egipto) y del Deuteronomio (Dios hace pacto con su pueblo, habitando con los suyos). Éste es el motivo de fondo de la tradición del templo, de manera que a Dios se le puede definir como *Shekiná*, es decir, como presencia. El mismo «ser de Dios» se define, por tanto, como un «estar con». El «Soy el que soy» de Yahvé\* (Ex 3,14) significa «Soy el que estoy con vosotros». El nombre mesiánico de Dios es Emmanuel: Dios con nosotros (Is 7,14). La pregunta de los israelitas en el momento de la prueba, tras la salida de Egipto, no es si hay Dios, sino ¿está Dios con nosotros o no? (Ex 17,7). En esta perspectiva se entiende la tradición posterior de los judíos y cristianos. Conforme a una palabra central del Evangelio, «allí donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de Dios» (Mt 18,18). Jesús, el Mesías, viene a presentarse así como presencia divina en la comunión de los hermanos, que aparecen de esa forma como ver-

dadero templo, realidad sagrada. Por eso dice Jesús a sus enviados: «Y yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt 28,20). En esa línea se sitúan también algunas palabras básicas de la tradición rabínica\*: «Rabí Simeón decía: si tres comen en una mesa y no hablan en ella sobre las palabras de la Torah, es como si comieran de los sacrificios de los muertos, tal como está escrito: todas las mesas están llenas de vómito e inmundicia... (Is 21,8). Pero si tres comen en una mesa y hablan entre ellos palabras de la Torah, es como si comieran de la mesa de Dios (= *Maqom*), tal como está escrito: ésta es la Mesa que está ante Yahvé (Ez 41,22)» (Misná, *Abot* 3,3). «Rabí Jalaftha... decía: si diez se sientan y se ocupan de la Torah, la *Shekiná* está en medio de ellos, por cuanto está escrito: Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios (*Adat-'El*; Sal 82,1)» (Misná, *Abot* 3,6). De esta forma se vinculan la mesa del pan y la mesa de la palabra de Dios, conforme a una tradición que está en el fondo de Dt 8,3, reasumida por Mt 4,4 par. Evidentemente, la teología judía no ha formulado el sentido de la presencia de la Torah o *Shekiná* (Ley o Gloria) de Dios con los mismos términos que emplean los cristianos cuando hablan de la presencia real de Cristo, Hijo de Dios, en la eucaristía. Pero las dos formulaciones son paralelas. Dios se encuentra allí donde los hombres comen juntos y dialogan.

Textos rabínicos en C. DEL VALLE, *Misná*, Sígueme, Salamanca 2003, 843-844; *Sidur. Ritual de oraciones*, Sigal, Buenos Aires 1976, 345-353.

## PRESOS, PRISIÓN

(↗ [*año*] *sabático, jubileo, libertad*). El tema de la prisión ocupa un lugar significativo en el conjunto de la Biblia, que es libro de liberación y libertad escatológica. Está relacionado con el éxodo, entendido como liberación de la esclavitud de Egipto, y el cautiverio de los judíos en Babilonia. Los cristianos vinculan el tema a la historia de Jesús y a la experiencia y mensaje de la Iglesia.

(1) *Tradición profética. Libertad para los cautivos*. Dejamos el tema del éxodo\* y de las leyes de liberación del año sabático, para centrarnos en el mensaje profético de la escuela de Isaías, que

ha influido de un modo intenso en la vida de Jesús (Evangelio\*). Los israelitas no eran entonces esclavos, sino *cautivos*: prisioneros y exiliados, en una tierra extraña. Pues bien, como promotor de libertad de esos cautivos, ha proclamado su texto un profeta o grupo de profetas que actúan hacia el final del exilio, en Babilonia (en torno al 540 a.C.), y cuyos poemas, recogidos en Is 40-55, reciben el nombre de Segundo Isaías. Estos israelitas están cautivos, pero les sostiene la esperanza de la libertad, anunciada por el profeta y encarnada por la figura de un *siervo*, que es signo del mismo pueblo israelita, que asume el sufrimiento como experiencia y camino de libertad. «Yo, Yahvé, te he llamado para la justicia, te he tomado de la mano y te he guardado y te he constituido: alianza del pueblo y luz para las naciones. Para que abras los ojos a los ciegos y saques de la cárcel a los presos y de la prisión a los que moran en las tinieblas» (Is 42,6-7). El exilio en Babilonia se interpreta así como un *cárcel* donde los israelitas se encuentran encerrados, sin poder desplegar su vida en libertad. Ellos están como en *prisión*: moran encerrados, bajo la tiniebla de unos muros que no les permiten ver el sol. Lógicamente, la primera tarea del Siervo, delegado de Dios en la tierra, será la de ofrecer libertad a esos cautivos y/o presos israelitas, para que puedan desplegar su vida en libertad. Éste es el *mito* religioso, la utopía social del Segundo Isaías, que entiende y promueve la vida de los hombres y mujeres de su pueblo como *gran* marcha que lleva, a través del desierto de la vida actual, hacia el futuro de la libertad. Por eso ha destacado la experiencia del camino: puede quedar lejos la meta, siempre buscada, nunca conseguida, pero la marcha de la libertad debe comenzar. «Así dice Yahvé, el que me constituyó Siervo suyo desde el seno materno, para que trajese a Jacob, para que reuniese a Israel... Te he guardado y te he constituido alianza del pueblo, para restaurar la tierra, para repartir heredades soladas, para decir a los presos: Salid; a los que están en tinieblas: Venid a la luz. Por los caminos pacerán, y en todas las alturas desoladas pastarán. Convertiré mis montes en camino, y mis senderos se nivelarán. Mira, éstos vendrán de lejos; unos del Norte y

Poniente, otros de Sinim» (cf. Is 49,5-12). Aquí se identifican los presos/cautivos con aquellos que viven en tiniebla, pues no pueden contemplar la luz de Dios, la verdadera humanidad. El profeta, enviado mesiánico, realiza la función de Siervo, como Ministro de la Liberación, para establecer nuevamente la alianza de los hombres y mujeres con Dios, para repartir de nuevo las tierras, abriendo así un camino de liberación. Desde esta base puede entenderse el gran canto del rescate, que empieza con las palabras de llamada solemne: «¡Despierta, despierta, revís-tete de fuerza, brazo de Yahvé! Los rescatados de Yahvé volverán, vendrán a Sión con cánticos... Pero ¿dónde está la furia del opresor? Se apresuran a liberar al encadenado. Pues yo soy Yahvé tu Dios, que agita el mar y mugen sus olas...» (Is 51,10-15). La revelación de Dios se expresa en forma de libertad y plenitud de vida para el pueblo. Pues bien, el profeta sabe que esa libertad es imposible sin la destrucción de los poderes opresores que aparecen de forma mítica y social. Eso significa que la historia es un camino conflictivo: la cárcel de un sistema de opresión sólo se puede romper si es que se rompen y superan los poderes de muerte que estaban en su fondo. Pues bien, nuestro profeta sabe que las opresiones pasan, que todos los sistemas sociales fundados en la muerte resultan muy deficientes y frágiles. Los poderes del mundo suscitan formas de opresión, que el contexto de nuestro pasaje ha evocado de forma mítica (recordando los monstruos de los viejos relatos religiosos de Oriente). Pues bien, frente a esos poderes monstruosos se eleva y revela el nuevo Dios de la libertad, que se manifiesta a sí mismo rompiendo las cárceles y abriendo para los israelitas un camino de vida. Nos hallamos ante la más honda experiencia de creación y recreación: allí donde los hombres y mujeres pueden iniciar un camino de libertad se expresa y triunfa mesiánicamente la obra creadora/liberadora de Dios. Desde esa perspectiva, el profeta presenta a los pobres (encadenados, cautivos) como protagonistas de su propia libertad.

(2) *Experiencia cristiana. Jesús preso.* La visión cristiana de las cárceles se centra en la historia de Jesús, el Dios encarcelado (cf. Mt 25,31-46: «¡estuve en

la cárcel!»). El Evangelio no es la religión de un Dios que se manifiesta como totalidad sagrada, ni como experiencia de una trascendencia espiritualista, sino como revelación histórica, personal, concreta del verdadero Dios (apresado y crucificado), a quien vemos como el Hombre verdadero. Desde ahí queremos presentar algunos rasgos del Jesús cautivo o preso, a quien veneran los cristianos: (a) *Jesús, preso traicionado*. No le han detenido sólo por maldad especial del sistema (¡el sistema no puede ser distinto!) o por sus provocaciones y denuncias proféticas, sino también porque un discípulo/amigo le ha traicionado y los demás le han abandonado (cf. Mc 14,43-50.66-72), como tantas veces pasa a lo largo de la historia. En las cárceles actuales sigue habiendo muchos traicionados, entregados por amigos. La negación de Pedro, el abandono de los Doce y la traición de Judas se inscriben dentro de la lógica de una sociedad cuya violencia penetra en las mismas estructuras de la vida familiar. Conforme al sistema, los amigos de Jesús han realizado una obra buena, abandonando (y/o entregando) al rebelde y/o peligroso, para bien del pueblo (como ratificará Caifás en Jn 11,45-53). (b) *Preso entregado por conveniencia*. Decimos que era inocente; más aún, le llamamos el justo por excelencia. Pero el tema de su inocencia personal acaba siendo secundario. La razón decisiva de su entrega y condena fue la oportunidad política y social, es decir, el mantenimiento del orden del sistema. Ciertamente, gran parte de los juicios de nuestros países democráticos son legales en un plano jurídico: tribunales y cárceles constituyen un elemento básico del funcionamiento de la sociedad. Pero en el fondo de su legalidad laten razones de conveniencia política y equilibrio social. Jesús fue condenado «legalmente», porque así lo exigía el bien del pueblo, es decir, la paz que se entiende en clave de poder (cf. Jn 11,45-53). (c) *Preso mercancía*. Sacerdotes y Pilato han buscado su provecho, mintiéndose entre sí y utilizando a sus presos (Jesús o Barrabás) para conseguir unas ventajas políticas y/o sociales (cf. Mc 15,6-15 par). Barrabás, preso famoso (cf. Mt 27,16 par), puede ser un personaje histórico; pero quizá es más bien un símbolo de los soldados (guerrilleros) de la resistencia antirromana. Sea como fuere, él y Jesús apare-

cen como moneda de cambio en la lucha de poderes de la jerarquía civil y religiosa. Los presos pueden utilizarse y se utilizan como medio de presión. Es como si ellos no contaran; lo que cuentan son los intereses del sistema... Pues bien, en nuestro caso, el sistema prefiere la libertad de Barrabás (guerrillero mejor controlable) que la de Jesús, a quien el sistema no puede controlar. (d) *Jesús, preso torturado* (Mc 14,63-64; 15,16-20). Ciertamente, nuestra sociedad occidental suele evitar las torturas adicionales contra personas que sufren una gran condena y, sobre todo, en casos de condenados a muerte. En ese sentido, la rabia de los sacerdotes y la parodia de los soldados romanos que se ríen de Jesús nos parece desproporcionada. Pero, en algún sentido, todo nuestro sistema penal funciona como máquina de tortura, como un medio para conseguir informaciones o para disuadir a los contrarios (descargando el miedo en los adversarios). Es difícil evitar que la cárcel no implique un menosprecio de los encarcelados a quienes encierra y aísla en condiciones duras. Jesús, el torturado, sigue elevando su protesta frente a una sociedad que aún tortura a sus disidentes.

(3) *Jesús, preso condenado a muerte*. Gran parte de nuestras sociedades occidentales han abolido, gracias a Dios, la pena de muerte y en ese sentido parecen mejores que aquella que crucificó a Jesús. Pero el mismo sistema carcelario puede interpretarse como un tipo de pena de muerte: los presos no sólo pierden los mejores años de su vida, sino que padecen (contraen) enfermedades psíquicas y corporales que adelantan su muerte (el promedio de «suicidios» en la cárcel es muy elevado). Quizá nos hemos acostumbrado, pero el signo de un hombre al que condenan a morir lentamente, torturado en la cruz, hasta que resista, es lo más horrible que puede imaginarse. Es el signo de todos los condenados. La contemplación de un crucificado resulta insoportable, a no ser que la banalicemos (riéndonos en el fondo de lo que ella significa) o la interpretemos como revelación espiritual (pero no histórica) de Dios y de su Reino. Ante la visión del crucificado pasan a segundo plano las razones de legalidad o justicia del orden establecido. Un sistema que para defenderse tiene que actuar de forma terrorista, elevando a los



crucificados como Jesús ante la puerta de la gran ciudad, para horror de otros posibles disidentes, es sin duda inhumano. Ante Jesús y sus compañeros muriendo en la cruz por tortura legal, cesan todas las razones de legalidad teórica y defensa del sistema. Ciertamente, la sociedad puede seguir buscando y empleando argumentos de talión: ¡que los culpables sigan en la cárcel, que cumplan lo merecido, que sufran las consecuencias de sus actos! En un sentido, esas razones continúan siendo válidas, para avalar el orden del sistema. Pero la comunidad cristiana tiene un argumento más profundo: por encima de los juicios de condena y muerte de este mundo se eleva la figura de Jesús crucificado, que ha muerto con (por) todos los asesinados de la historia.

(4) *Tarea eclesial. Liberar y visitar a los cautivos.* Dentro del Nuevo Testamento la visión más intensa y detallada de la cárcel aparece en la vida y mensaje de Pablo\*, especialmente en su carta personal a los Filipenses y en la visión de conjunto de 2 Timoteo\*. Sin embargo, la misión de los cristianos en este contexto ha sido expresada, de formas complementarias, por Lc 4,18-19 y Mt 25,31-36. (a) Liberar a los presos: «El Señor me ha ungido para evangelizar a los pobres; por eso me ha enviado para ofrecer la libertad a los presos y la vista a los ciegos; para enviar en libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). Jesús asume el mensaje de Is 61,1-3, pero con un cambio significativo: prescinde del año de la venganza de Dios (que crea nuevas cárceles) y anuncia la libertad para todos los presos, conforme a una visión universalista del jubileo. (b) Visitar a los presos: «Tuve hambre y me disteis de comer..., fue extranjero y me acogisteis, desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, estuve en la cárcel y vinisteis a mí» (cf. Mt 25,31-46). Estas palabras, que recogen de forma cristológica la experiencia cristiana de ayudar a los necesitados, empezando por los hambrientos y culminando por los presos, se sitúan dentro de un contexto realista en el que resulta imposible liberar a los presos, dentro de una sociedad estructurada de un modo violento. Pues bien, en este contexto, el evangelio pide que se les visite, invirtiendo así la dinámica social del encarcelamiento.

Éste es el texto clave de la misión social de la Iglesia.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005; X. PIKAZA, *Dios Preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005.

## PRÉSTAMO Y PERDÓN SABÁTICO

(Dt 15,7-11) (↗ *jubileo, deudas*). Tras la ley utópica, en la que se afirmaba que «no habrá pobres en la tierra» (Dt 15,4), porque el perdón y bendición de Dios garantizan la abundancia para todos en el pueblo (año sabático\* 2), el Deuteronomio añade una parénesis realista e insistente, que se funda en la certeza de que «no faltarán pobres en la tierra» (Dt 15,11). Por eso, el mismo Deuteronomio añade una ley de préstamos: «Cuando uno de tus hermanos esté necesitado en alguna de tus ciudades, en la tierra que Yahvé tu Dios te da, no endurecerás tu corazón, ni cerrarás tu mano a tu hermano necesitado. Le abrirás tu mano con liberalidad, y sin falta le prestarás lo que necesite. Cuida que no haya en tu corazón pensamiento perverso, para decir: Está cerca el año séptimo, el año de la Remisión, de tal forma que mire malévolamente a tu hermano necesitado para no darle nada. Porque él clamará contra ti a Yahvé y tú serás hallado culpable. Sin falta le darás; y no tenga dolor tu corazón por hacerlo, porque así te bendecirá Yahvé tu Dios en todas tus obras y en todo lo que emprenda tu mano. Porque no faltarán pobres en medio de la tierra; por eso, yo te mando diciendo: Abrirás tu mano ampliamente a tu hermano, al que es pobre y al que es necesitado en tu tierra» (Dt 15,7-11). Tomado de un modo legalista, el año sabático podría convertirse en freno para el trabajo y la generosidad, pues si cada siete años se deben perdonar las deudas, ¿qué sentido tiene el prestar? Si al fin todo se debe compartir, ¿por qué esforzarse en producir? La misma ley de los bienes compartidos puede convertirse en justificación del egoísmo. Por eso, en el fondo de esa ley, descubre y proclama nuestro texto un principio más alto de generosidad, que lleva a prestar los bienes a los necesitados, incluso cuando no van a recuperarse. Quien sabe que el año séptimo quedan perdonadas las deudas y, sin embargo, sigue prestando dinero a los necesitados ha de hacerlo

por generosidad: porque la vida es un regalo y ella puede comenzar de nuevo, cada siete años, en comunión humana de concordia, de diálogo de iguales. Por encima de la Ley que rige en los tiempos normales (seis años de trabajos y afanes del pueblo), se eleva y triunfa así esta experiencia de perdón, vinculada al Sábado de Dios. Este perdón de las deudas pertenece al nivel de la gratuidad fundadora. No va contra la ley, pero supera su nivel y nos conduce hasta el principio gratuito de la creación. Sobre esa base han de entenderse los textos básicos del Sermón de la Montaña, donde no sólo se favorece el préstamo, sino que, en el fondo, se pasa del préstamo a la donación y comunicación gratuita de todos los bienes: «Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses» (Mt 5,42). «Y si hacéis bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores prestan a los pecadores, para recibir otro tanto. Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos» (Lc 6,33-35). Prestar significa así en el fondo lo mismo que dar: «Dad y se os dará... una medida buena, rebosante» (Lc 6,38). Así pasamos del principio de ley, en clave de talión, de justicia distributiva y de salario, al plano de la vida entendida como gracia, donación compartida (amor\*).

Cf. R. WESTBROOK, *Property and the Family in Biblical Law*, JSOT SuppSer 113, Sheffield 1991; M. ZAPPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

## PRIMERO Y ÚLTIMO

Dios es el primero y el último, alfa y omega, principio y fin de todas las cosas (cf. Ap 1,8,11; 21,6; Col 1,18). El mismo Apocalipsis sabe que, por su resurrección victoriosa, Jesús es principio y fin de todo lo que existe (Ap 1,17; 2,8; 22,13). En ese contexto se puede hablar también de las cosas primeras y las últimas. En un sentido, lo primero es lo bueno y así Juan pide a las iglesias que conserven (no abandonen) el amor

y obras primeras (Ap 2,4,5. Cf. 2,19) de su origen cristiano. Pero en otro sentido, las cosas primeras (antiguas) han de pasar (incluso la primera resurrección y el milenio: 20,5,6), pues llega el nuevo cielo y tierra nueva (21,1-4). Frente a todo restauracionismo (que identifica escatología con protología), el Apocalipsis ha destacado la novedad radical de la consumación escatológica. Por otra parte, conforme a la inversión\* del Evangelio, los primeros han de hacerse últimos, pues los últimos serán los primeros (cf. Mc 9,35; 10,44 par). Sólo el que se hace último y servidor de todos puede ser primero.

## PRIMICIAS

Conforme a una visión sacral, propia de muchas religiones de Oriente, los primogénitos de los animales (cf. Nm 3,13,40-49), lo mismo que las primicias de los frutos (cf. Ex 23,19; 34,22), pertenecen a Dios. En este contexto se sitúa la ley de un famoso credo histórico: «Cuando llegues a la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia... tomarás las primicias de todos los productos del suelo que coseches en la tierra... las pondrás en una cesta, y las llevarás al lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre. Te presentarás al sacerdote y le dirás: Yo declaro hoy a Yahvé mi Dios que he llegado a la tierra que Yahvé juró a nuestros padres que nos daría. El sacerdote tomará de tu mano la cesta y la depositará ante el altar de Yahvé tu Dios. Tú pronunciarás estas palabras ante Yahvé tu Dios: Mi padre era un arameo errante... Depositarás las primicias ante Yahvé tu Dios y te postrarás ante Yahvé tu Dios. Luego te regocijarás por todos los bienes que Yahvé tu Dios te haya dado a ti y a tu casa, y también se regocijará el levita y el forastero que viven en medio de ti» (Dt 26,1-11). Esta *norma* se aplica a las varias fiestas agrícolas del pan (Pentecostés), del vino (Tabernáculos) y del aceite, etc. Ella recoge, en perspectiva deuteronomica, quizá un poco tardía (siglo VII a.C.), antiguas costumbres y ritos de Israel. Las primicias del pan, vino y aceite expresan la vida sedentaria, el cultivo agradecido de la tierra. Por eso, la ofrenda de las primicias va vinculada a la confesión de fe. Todo nos permite suponer que la ofrenda se realiza a tra-

vés de un gesto de balanceo: el oferente (o sacerdote) presenta ante Dios los frutos del campo (sobre la carne sacrificada, cf. Lv 7,30), mientras confiesa agradecido: «éramos esclavos y Dios nos ha liberado». Su fe y su confesión creyente se concretan en unos alimentos de la tierra. Lógicamente, tras la confesión, oferente y familiares comen de aquello que han ofrecido. Han venido al templo de Dios, en gesto agradecido. Por eso, su ofrenda se vuelve eucaristía: comida de acción de gracias. Al decir «te recogiarás por todos los bienes que Yahvé te ha dado...» el texto quiere que los israelitas celebren fiesta, que coman y beban, consumiendo los dones de Dios. En esta eucaristía, el oferente presenta ante Dios las primicias, para que una parte de ellas se consuma o quemase sobre el altar, como ha reglamentado cuidadosamente el ritual (cf. Lv 2,1-16; Nm 28,26). Otra parte queda para los sacerdotes, que acogen la ofrenda. Pero el resto del pan, vino y aceite (con la carne de animales que se sacrifican en esas ocasiones) queda para la fiesta de familia, a la que se vinculan los pobres del entorno (levitas y forasteros).

## PRÓDIGO, HIJO

(Lc 15,11-32) (↗ *parábolas, Dios*). Parábola importante donde se expresa con toda claridad la trama de la vida humana, tal como ha venido a culminar en Cristo. Los motivos básicos son bien conocidos: hay dos hijos que se enfrentan, de algún modo, por la herencia del padre, pero en vez de matarse el uno al otro, como en el caso de Caín y Abel (Gn 4), uno toma su parte de herencia y se va de casa; da la impresión de que el otro (el mayor) queda dueño en ella. Evidentemente, el menor derrocha lo que ha recibido. El paradigma normal continúa: el pródigo pasa necesidad al servicio de un sistema de impureza (cerdos). Le tratan peor que a un animal, pues los animales reciben pienso y a él se lo escatiman. Desde el pozo del hambre que le atrapa recuerda la casa del padre como casa de trabajo y pan. No quiere afecto, busca comida. Por eso, su discurso penitencial (¡he pecado...!) suena a retórica. La lógica del texto no exige que se encuentre arrepentido. Hasta aquí el texto es normal, todos pueden enten-

derlo. Desde aquí empieza la verdadera parábola\*, la novedad del Evangelio.

(1) *Fiesta del padre. Enfado del hermano*. El padre, que ha dejado que su hijo se marche, mira a los lejos y aguarda: no puede traerle por fuerza a la casa, pues hijo forzado no es hijo, ni casa obligada es ya casa. Aguarda el padre; pero cuando el hijo viene, él corre y le abraza: no le deja acabar el discurso, no necesita su arrepentimiento: le quiere a él, y por eso dispone la fiesta que es, al mismo tiempo, paterna y filial, de criados y vecinos. Pero el hermano mayor se enfada. Se creía dueño de la casa; trabajaba austeramente por ella, cumpliendo las leyes que se habían impuesto (y que él creía sancionadas por su padre). Evidentemente, la nueva situación le perturbaba: su estilo no es fiesta. Y le enfurece aún más el hecho de que la vuelta de su hermano haya cambiado las cosas. Se siente expulsado de su propia casa y en protesta queda fuera. Él no quiere entrar, pero sale el padre, tomando así la iniciativa. Está el pródigo en casa, sigue en su honor la fiesta, con la música y las danzas. El mayor discute con el padre en fuertes palabras que expresan por un lado las implicaciones de una ley que puede interpretarse como envidia (hijo) y la gracia de un amor que sobrepasa toda envidia (padre). Más que espejo, la parábola es un foco de luz, una revelación que ilumina la cara oculta de nuestra propia realidad y que descubre aquello que podemos ser, interpretando el pasado y anticipando el futuro. Por eso, sólo la entendemos si entramos dentro de ella.

(2) *Los dos hermanos*. El hermano menor está al principio y centro de la parábola, pero no es su protagonista. Es evidente que representa a los publicanos y pecadores, a los expulsados del sistema, a los que, conforme a la teología oficial del rabinismo, han dilapidado su fortuna humana y no son dignos de amor (cf. Lc 15,1-2). Ampliando la visión, hijo/hermano menor son los gentiles: los pueblos de la tierra que han vivido de manera deshonesta, quedando al fin sin bienes ni derecho (cf. Rom 1,18-31). En su primera parte, siendo hermoso, el texto se limita a repetir los tópicos que sabe todo buen judío: los gentiles (publicanos y prostitutas, gentes de mala vida) encuentran aquello que buscaban y sufren lo que

merecen; han malgastado la fortuna del padre, se han manchado con terribles impurezas. Si quieren volver es simplemente porque tienen hambre; no están arrepentidos. El hermano menor está al principio y centro de la parábola, pero al final de la parábola ya no juega ningún papel activo, sino que es objeto y tema de la conversación entre el padre y el hermano mayor. El padre le ha recibido ya y él no tiene que hacer nada; él se limita a estar allí, como destinatario del gozo del padre, como objeto de la envidia/ley del «buen hermano». Ese hermano tiene razón: está de su parte el derecho israelita; le apoyan los principios sociales de la tierra. Conforme al talión, que es su defensa y argumento, el menor debería pagar lo merecido (¡ojo por ojo, diente por diente!) si es que quiere volver de nuevo a casa. Según ley, el orden y la vida sólo triunfa allí donde las normas se respetan. Por eso protesta el mayor, no quiere entrar en casa, pues la casa está manchada con la presencia del hermano menor. Para que la casa de Israel subsista y pueda dar por siglos fiel ejemplo de justicia hay que expulsar (no recibir sin condiciones claras) a los pródigos que vuelven sólo por comida. El verdadero amor al pródigo consiste en reprenderle, dejándole fuera de casa, al menos hasta que se arrepienta: no se le hace un favor recibéndole así; no se le ayuda; hay que darle un escarmiento. Así piensa el mayor.

(3) *El mayor se enfada con el padre.* En el fondo tiene envidia: quería monopolizar el amor del Padre, actuando como dueño de la casa. Pero ahora descubre que el menor le ha destronado. Ha trabajado con dureza, ha vivido en austeridad y al fin siente que el padre ofrece fiesta al otro. La parábola nos introduce en el centro de la complejidad humana, en la raíz de los conflictos de la familia, tal como aparecen de algún modo en la escena primera de Caín/Abel (Gn 4). Éste es el conflicto de la diversidad, de la envidia hecha violencia, de la lucha por el reconocimiento mutuo. (a) *El pródigo* no exige nada: está dispuesto a trabajar como jornalero. No exige, pero se pone en manos del padre que le ofrece la fiesta de la vida. Dejarse amar, ésa es su única tarea; permitir que le hagan fiesta y participar en ella, ése es su mérito. Nada defiende, pues se siente indigno de

todo. Por eso no rechaza a nadie, ni pone condiciones; es evidente que está dispuesto a recibir al hermano legal cuando llegue. (b) *El mayor* exige el cumplimiento de la legalidad. Ha trabajado con justicia y tiene derecho a la justicia. Ha mantenido la casa con su esfuerzo y no quiere que el otro malogre el resultado de ese esfuerzo. Piensa que la vida se defiende con la ley por encima de la gracia. Evidentemente es bueno, pero bueno conforme al modelo de juicio y justicia de este mundo. La parábola no acaba, pero deja al hermano mayor en situación de peligro: su mismo deseo de «perfección legal» puede dejarle fuera de casa. Si quiere mantener su propia ley en lugar de compartir la vida con su hermano acabará quedando solo, porque es evidente que el padre no puede (no quiere) dividir la casa, dejando a cada uno un lugar aparte, sin comunicación.

(4) *Un lugar para dos hijos.* Y con esto hemos llegado a la palabra clave. El pródigo se había ido porque buscaba nuevas relaciones, pero al final quedó más sólo que al principio. Y entonces, rodeado de cerdos, hambriento de pan (y de cariño), piensa en la casa del padre. El hermano mayor tampoco ha logrado comunicarse, pues sólo ha «conversado» con su ley: no ha tomado ni un cabrito del rebaño para compartirlo con los amigos, pues carece de amigos; tampoco sabe dialogar con su padre; no quiere entrar y hablar con el otro hermano... Sólo el padre aparece en la parábola como principio de comunicación. Sabe dejar que los hijos se vayan (o queden), sin imponerles nada. Sabe recibir al que viene, sin hacerle examen de conciencia, sin acusarle ni exigirle el cumplimiento de mandatos. Por encima de todas las posibles leyes le ofrece el gozo de la vida: el traje de hijo, el anillo de mando, el ternero de fiesta, la música y la danza... Todos éstos son elementos de comunicación personal, pues eso significa fiesta: una vida compartida, abierta al gozo del encuentro con los otros. Ésta es la cura de urgencia del padre en la que todo sucede con rapidez: ¡pronto! (Lc 15,22), así dice poniendo en movimiento los resortes de una casa convertida en lugar de comunicación para los hermanos y vecinos. Donde había triunfado la soledad, donde se había hecho fuerte la impotencia y la

tristeza, ofrece el padre Dios la fiesta. Éste es el signo del amor que no se limita a perdonar (ni perdona, en el sentido exterior) sino que ama y amando es capaz de suscitar formas antes no ensayadas ni gozadas de existencia.

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *La alegría del Padre. Estudio exegetico de Lc 15*, Verbo Divino, Estella 2000; F. CONTRERAS, *Un padre tenía dos hijos*, Verbo Divino, Estella 1999.

## PRODUCTOS DE LA TIERRA, SIETE

(*λ leche y miel, pan, vino*). El Antiguo Testamento evoca los siete alimentos básicos que produce la tierra prometida: «Yahvé, tu Dios, te introduce en una tierra buena, tierra en que corren las aguas, manantiales y fuentes que brotan en el valle y la montaña; tierra del trigo y la cebada, de la viña, la higuera y el granado, tierra de olivares y miel (de dátiles), tierra donde no comerás en la pobreza, no carecerás de pan en ella, tierra donde las piedras son hierro y las montañas bronce...» (Dt 8,7-10). Ésta es una tierra «donde no tendrás que regar como en Egipto», porque el mismo Dios la mira y riega, poniendo sus ojos en ella (= haciendo que llueva), desde que empieza el año hasta que el año acaba, de manera que produzca el trigo, vino y aceite de la vida humana, junto a la hierba necesaria para que los ganados pasten (cf. Dt 11,10-16). Partiendo del texto anterior, el judaísmo ha elaborado su doctrina de las *siete especies o frutos* de la tierra prometida (trigo, cebada, viña, higuera, granado, aceite y miel: Misná, *Bik* 1,1.10), precisando que *la miel es de dátiles* (no de abejas). De esa forma, la lista resulta más lógica (los siete productos son vegetales). Por otra parte, si la miel es de dátiles resulta más clara la referencia a la pureza alimenticia (al menos en tiempo de Jesús), pues la miel de abejas plantea dificultades especiales en relación con la pureza (puede contener alas o restos de animales muertos, que la hacen impura). De todas formas, la tradición judía (cf. libro de *José y Aset*) y la cristiana (muchos manuscritos de Lc 24,42) aluden a la miel como comida limpia, vinculada a los rituales de iniciación y pascua. Entre los dones de la tierra destacan tres centrales, que son símbolo de la agricultura mediterránea (tri-

go, vino, aceite). De todas maneras, los exploradores de Nm 13,23 traen otros signos de la abundancia de la tierra prometida; racimos, higos y granadas.

## PROFETAS 1. Introducción

Con los sabios de Grecia, los místicos de la India y los moralistas de China, los profetas de Israel han sido y son representantes supremos de creatividad, portadores de autoridad carismática: nadie es profeta por aprendizaje, ordenación o encargo, sino por experiencia personal de Dios.

(1) *Profetas israelitas*. Ciertamente, había profetas (mensajeros de Dios) en el entorno, como sabe incluso la Escritura (cf. 1 Re 18), pero sólo en Israel han elaborado una visión específica de Dios (monoteísmo) y una propuesta ética (de justicia social) que sigue siendo una clave de la cultura de Occidente. Siendo carismáticos, los profetas han formado un tipo de «unidad» o escuela significativa, de manera que sus oráculos y cantos han sido acogidos en la Biblia (Isaías\*, Jeremías\*, Ezequiel y los Profetas Menores: Oseas\*, Joel, Amós, Abdías, Jonás\*, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías\*, Ageo, Zacarías\*, Malaquías). Ellos se presentan a sí mismos como enviados de Dios (cf. Is 6; Jr 1; Ez 1-3): no sacralizan la guerra, ni sancionan sin más la Ley, ni reproducen una tradición antigua, sino que escuchan al Señor de Israel, responden a su voluntad y la expresan como Palabra. No apelan a ninguna institución (no son funcionarios de templo o Estado, representantes de clanes), pero adquieren y ejercen gran autoridad a través de su misma palabra: proclaman la justicia de Dios y denuncian la injusticia del sistema, convirtiéndose así en la autoridad más propia de Israel, como reconoce Dt 17,14-18,22, poniéndolos al lado del rey y sacerdote, cuyas funciones después han acabado. Como portadores del carisma israelita (cf. Dt 18,15), permanecen los profetas, testigos de la voluntad de Dios. Moisés, oyente y transmisor originario de la Palabra de Dios, aparece así como *el primero de los profetas*, que le siguen.

(2) *Del profetismo carismático a la Ley judía*. Los profetas se encuentran, por un lado, vinculados a la Ley: no pueden romper el fundamento de la vida israelita. Pero, al mismo tiempo, son

portadores de una experiencia propia y sorprendente de encuentro con Dios y fidelidad a su Mandato, y de esa forma ejemplifican la *paradoja israelita*: por un lado, asumen a Moisés, no son fundadores, sino reformadores; por otro, sancionan la libertad carismática de Dios, abriendo un excedente de libertad y justicia sobre todas las instituciones. Los profetas son carismáticos que vuelven a las raíces de la experiencia humana, para hablar en nombre de Dios. Por eso es normal que, conforme a una larga tradición reasumida por Jesús y los cristianos, se diga que «han sido siempre perseguidos». Es fácil aceptarlos en teoría (cf. Dt 18,15); difícil en la práctica. Ellos no tienen más autoridad que su experiencia y testimonio: son contemplativos (hombres de Dios), que viven y hablan en el centro del conflicto de la historia. De esa forma han visto y expresado algo que nadie había visto todavía. Por eso, les recuerdan los israelitas, que han unido de modo indisoluble Ley y Profecía (cf. Dt 18,15; Lc 24,27). En esa línea seguirá la Misná cuando dice: «Moisés recibió la Torah (la Ley) desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas a los hombres del Gran Sanedrín...» (Abot 1,1). De esa manera, la profecía viene a condensarse en la Ley. Judío es, según eso, el que acepta como definitiva la revelación profética de Dios a Moisés, pero sabiendo que la verdadera profecía se contiene y expresa en la Ley escrita (Pentateuco) y en la tradición (Misná, Talmud). De esa manera, algunos judíos han corrido el riesgo de someter la profecía al control de una Ley sagrada.

(3) *Cristianismo. Profetismo mesiánico carismático.* Ley y profetas se encuentran vinculados. Pero los judíos rabínicos destacarán la Ley, los cristianos la profecía. Como profeta de Dios, Jesús ha recreado la ley israelita desde los expulsados de su pueblo. No es repetidor de normas, sino mensajero de la Ley de la libertad (cf. Sant 2,12; Mt 5,17-19), de tal forma que ha podido presentarse como profeta mesiánico y carismático: portador definitivo de la obra de Dios. La autoridad profética sigue siendo básica en la Iglesia, sobre todo en los sectores más sensibles a la denuncia social y a la experiencia de la novedad del Evangelio. Los judíos pueden presentarse como «discípulos» de un hombre

de Ley, que es Moisés; por eso pueden y deben mantener la exigencia normativa de esa Ley, que fija sus relaciones con Dios. Por el contrario, los cristianos son discípulos de un profeta, llamado Jesús, de manera que pueden y deben mantener la actitud y gesto de ese profeta, definiéndose a sí mismos como «pueblo de profetas». Desde esa perspectiva, la Iglesia debe superar toda esclavitud legal, elevando su protesta fraterna, solidaria, gratuita, contra los sistemas opresores; su autoridad ha de ser signo de liberación y diálogo ante todas las restantes formas de poder del mundo, porque se funda en la Palabra de Dios y desborda los modelos y motivos del sistema. Por eso, allí donde asume los esquemas de poder normales de este mundo, dentro del entorno israelita o romano, oriental u occidental (rey y sacerdote, caudillo o patriarca, capitalista o burócrata), la Iglesia pierde su identidad profética, que viene de Israel y ha sido recreada por Jesús, para repetir de un modo mimético los esquemas de poder del mundo.

Cf. W. BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander 1989; A. NEHER, *La Esencia del Profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; W. ZIMMERLI, *La ley y los profetas*, Sígueme, Salamanca 1980.

## PROFETAS 2. Israel

(→ *sacerdotes, jueces, Baal, Isaías, Jeremías*). Los profetas (*nebiim*) han empezado siendo carismáticos, hombres en los que actúa el Espíritu, la *ruah* de Yahvé, que se expresa en el éxtasis emocional, de tipo guerrero, orgiástico o de transformación interior, más que en la palabra. Se pensaba que la *ruah*\* o fuerza de Yahvé actúa de forma especial por aquellos que se encuentran poseídos de una fuerza superior, que les lleva a trascender los límites normales, de manera que ellos pueden comportarse de una forma que rompe los esquemas establecidos de la conducta personal y social. Una visión semejante se desarrolló también en otros pueblos, de manera que al principio había entre ellos pequeñas diferencias. Pero luego las líneas se separan. En general, para los pueblos del entorno, la *ruah* seguirá siendo el poder de lo extraordinario, expresión de la presencia divina en unos hombres especiales en quienes se expresa el en-

tusiasmo de la vida. Israel hará un camino propio que le llevará a descubrir la trascendencia de Dios, descubriendo su presencia y acción en la palabra que conduce a la transformación personal de los creyentes.

(1) *Profetismo de Baal. Orgía extática.* En este contexto debemos citar el texto privilegiado del sacrificio de Elías\*, donde se enfrentan los profetas de Baal con los de Yahvé. Los profetas de Baal, preparado el sacrificio, actúan de esta forma: «Invocaron el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: ¡Baal, respóndenos! Pero no había voz, ni quien respondiese; entre tanto, ellos andaban saltando cerca del altar que habían hecho... Y ellos clamaban a grandes voces, y se cortaban con cuchillos y con lancetas conforme a su costumbre, hasta chorrear la sangre sobre ellos. Pasó el mediodía, y ellos siguieron gritando frenéticamente hasta la hora de ofrecerse el sacrificio, pero no hubo ninguna voz, ni quien respondiese ni escuchase» (1 Re 18,26-29). Los portadores privilegiados del culto de Baal no son simples *sacerdotes de culto*, profesionales instalados en los grandes o pequeños santuarios, sino *profetas-sacerdotes*: hombres de experiencia extática, expertos en transformación carismática. El altar y el sacrificio que ofrecen permanece en un segundo plano. Lo esencial es el baile y canto estremecido, sobre la montaña sagrada de las tradiciones del Carmelo. Ellos gritan (invocan a Baal, le llaman), saltan (en baile rítmico alargado todo el día) y de esa forma llegan a un tipo de hipnotismo sagrado, de manera que se cortan el rostro y van sangrando, mientras crecen las voces y se acelera el ritmo de los gritos (o tambores). Ellos cultivan un tipo de experiencia orgiástica, vinculada a la transformación mental y al despliegue de la fecundidad, una especie de orgía ritual del canto y baile, en la montaña sagrada: varios cientos de profetas danzando en torno al altar, pronunciando en trance palabras de posesos, como testigos de una presencia o poder sacral más alto que va a manifestarse pronto en forma de transformación extática del pueblo (¡todos bailan en rito sexual, pidiendo lluvia!). Evidentemente, la Biblia está ofreciendo una parodia de esta religión orgiástica, una crítica de todos los cultos antiguos y nuevos que sacralizan danza y

canto como búsqueda de transformación hipnótica donde al fin se mezclan lluvia y sexo, fuego y trance. El texto rechaza este tipo de experiencia extática, vinculada al entusiasmo suprarrazional, al descenso (o ascenso) hacia las fuentes cósmicas de la vida. Estos profetas, danzantes de la montaña sagrada, giran y giran en torno a un ara inútil, adorando a un Dios que, según la Biblia, no existe, sufriendo por un señor (= Baal) que no responde. Son profetas admirables de entusiasmo vano.

(2) *Profetismo extático israelita.* En un primer momento, los profetas de Israel son muy parecidos a los de Baal. Ellos también se valen de los mismos medios religiosos para suscitar un tipo de trance que parece un elemento central de la profecía extática. Es normal que se dejen inspirar (transformar) por la música (cf. Ex 15,20) o por otros medios de tipo hipnótico. La *ruah* de Yahvé aparecía así como fuerza que saca al hombre fuera de sí, sumiéndole en un tipo de emoción y/o transformación mental que puede tener rasgos negativos (1 Sm 10,10; cf. 1 Sm 16,14; 18,10). Esta experiencia profética no es un fenómeno místico de contacto con la divinidad, sino una excitación religiosa, que no lleva a la transformación interior silenciosa, sino a proclamar la acción de Dios... El Israel de esta época atribuye todo lo que sobrepasa las fronteras de lo normal a la acción de Yahvé, pensando que Yahvé utiliza su *ruah* para mostrar su presencia en su pueblo. Estos primeros *nebiim* o profetas extáticos aparecen así como testigos de un poder milagroso de Dios, que se introduce y actúa en la vida de los hombres. Los *nebiim* constituyen una fuerza de cohesión y de entusiasmo religioso-nacional. Con sus arrebatos de fanatismo proclaman que éste es el pueblo de Yahvé y que Yahvé está presente en medio de su pueblo. Por su misma naturaleza, son un testimonio elocuente, hirviente, del yahvismo. Pero, a los ojos del yahvismo posterior, ellos tienen rasgos muy ambiguos. Si Israel hubiera permanecido para siempre en esa actitud se hubiera diferenciado muy poco de los demás pueblos vecinos; no hubiera podido aportar su más honda palabra profética.

(3) *Novedad y vocación de los nuevos profetas.* La visión israelita de Dios se centra en los profetas posteriores (a

partir de Amós y Oseas, siglo VIII a.C.), hombres y mujeres en quienes la experiencia de Dios se vuelve palabra de llamada y exigencia, de denuncia y de anuncio, palabra de comunicación y creatividad personal. El Dios de esos profetas, cuyos oráculos han sido recogidos en los libros de su nombre, dentro de la Biblia, no es puro Silencio, misterio escondido en la contemplación solitaria (religiones de la interioridad), ni el Señor del sacrificio que se sacia y aplaca con sangre (religiones de la naturaleza), ni el Poder extático, que arranca al hombre de su razón normal, actuando a través de él. El Dios de los profetas dialoga con los hombres, abriéndoles un espacio y camino de fidelidad ética y de encuentro personal que culmina en la reconciliación final sobre la tierra. Los profetas aparecen así como hombres y mujeres a los que Dios ha llamado, para decir su palabra. No son representantes de la institución sacerdotal, ni delegados de un grupo social, sino portadores de la Palabra de Dios. Por eso hablan en su nombre y fundamentan su palabra en la propia experiencia del Dios que les ha llamado. Para descubrir el carisma y tarea profética de Israel son fundamentales los textos de vocación, pues ellos avalan y definen la autoridad de los profetas como mensajeros del misterio. Los más antiguos parecen de tipo autobiográfico y han sido formulados por sus mismos receptores: Amós (Am 7,10-17), Oseas (Os 1,1-9), Isaías (Is 6,1-13), Jeremías (Jr 1,1-19) y Ezequiel (Ez 1-3). Más tarde los que han escrito el Pentateuco y la historia Dtr han utilizado ese modelo de vocación para condensar en una llamada de tipo profético el sentido de los grandes personajes del principio israelita: Abrahán (Gn 12,1-9), Moisés (Ex 2-4), Gedeón (Jc 6,11-24), Samuel (1 Sm 3), Eliseo (2 Re 2,1-18). Todos los grandes personajes de la antigua historia israelita aparecen así como profetas, portadores de una palabra de Dios para los hombres.

(4) *Deuteronomio. Magia y profecía.* La Biblia israelita ha reflexionado sobre la misión de sus profetas en la historia, como muestra Dt 18,9-22, donde se contraponen dos grandes figuras religiosas: el mago\* o encantador de los pueblos del entorno que, según la Biblia, quiere manejar a Dios a base de conjuros o ensalmos, y el profeta del

pueblo elegido que proclama en radicalidad la voz de Dios. El Deuteronomio supone que los cananeos se movían todavía en un nivel de magia: estaban dominados por el deseo de escuchar la voz de astrólogos y adivinos que encierran al hombre en la pura complejidad cósmica, en el campo de los vaticinios del deseo. Por el contrario, la perfección de los israelitas (que han de ser perfectos: *tammim*, Dt 18,13) consiste en superar el círculo de angustia y esclavitud de los poderes cósmicos, para situarse en el nivel de la profecía que nos permite dialogar de modo personal con Dios, descubriendo y cultivando así su llamada ética. La acción de los profetas de Israel (Dt 18,15-20) aparece como una consecuencia de la fe en la creación (Gn 1,1-2,4): ninguna realidad o fuerza de este mundo es Dios; ninguna resulta divina por sí misma... Por eso, los que invocan y cultivan el poder sacral del cosmos, los que quieren encontrar la voz de lo divino en las voces de este mundo se equivocan, puesto que ellas son voces creadas: ni los muertos ni los pozos (por poner los ejemplos del texto) nos revelan lo divino. Profetas son los hombres que dejan que Dios sea divino, expresándose en ámbito de fe y manifestándose a través de una palabra de exigencia ética y de transformación personal. Los profetas no han querido explorar la sacralidad de la naturaleza; no se han puesto a explicar voces de espíritus o muertos, no han investigado en nubes o serpientes. Desde su misma radicalidad ética, desde la afirmación del valor de la persona (el pacto), escuchan a un Dios que siendo divino (siempre nos trasciende) dialoga con nosotros. Frente a la magia, que pretende controlar la sacralidad cósmica para provecho propio, se eleva así el nuevo camino del encuentro personal con Dios, en cuanto palabra. Desaparecen (quedan superados) todos los gestos de imposición religiosa; pasan a segundo plano los sacerdotes, lo mismo que el rey. Dios se manifiesta en una línea que une a Moisés (primer profeta, testigo de la Ley primordial) y a los profetas posteriores (hombres que siguen escuchando y transmitiendo Palabra en la historia). La profecía viene a presentarse así como experiencia de encuentro personal con Dios, como palabra que nos capacita para descubrir el sentido del mundo y para compro-



meternos en plano de justicia interhumana.

(5) *Discernimiento profético* (Dt 18,21-22). El mago era hombre de control: su conjuro y su ritual es positivo si sacia la curiosidad del hombre, si cura su miedo cósmico, dentro de unas coordenadas de presencias y poderes espirituales. El profeta no puede acudir a controles de ese tipo, no quiere manejar a Dios; su aval es sólo la palabra que se escucha y se cumple, como tal palabra (no como poder mágico); vivir a la luz de esa palabra y presentarla como sentido de la historia, ésa es su verdad. Sobre esa base sabemos que el profeta habla en nombre de Yahvé (cf. 18,20), situando su vida a la luz de la trascendencia de Dios, en gesto de diálogo; de esa manera, situándose en un espacio de libertad, el profeta abre para los hombres un camino y esperanza de futuro; no sacraliza lo que hay, sino que ofrece una palabra en la historia: no decide desde fuera, no impone, no asegura... Hace algo mucho más grande: sitúa al hombre ante la palabra de Dios, en actitud de diálogo personal, de denuncia y creatividad. No se aísla en un plano resguardado de misticismo o contemplación interna, sin más control que la propia tranquilidad espiritual. No habita en un mundo de espíritus contradictorios, como adivino o mago, a merced de influjos que operan a capricho, sino que dialoga con Dios en la historia, en un camino que está abierto hacia la verdad del hombre, que se encuentra vinculada a la manifestación del mismo Dios. Frente al atrevimiento de la mántica/magia que quiere controlar el jardín encantado de la realidad, al superar ese nivel y abrirse hacia el misterio siempre trascendente de Dios, los israelitas han tenido que elaborar una forma nueva de entender la historia y de entenderse a sí mismos a partir de la palabra. Como representantes de esa novedad de Israel, los profetas hablan en nombre de Yahvé apareciendo así como portadores de una palabra que no puede cumplirse en un plano material inmediato (como la magia), sino en el proceso de la vida del pueblo, abierto a la revelación definitiva de Dios y de los hombres. En ese sentido, el profeta no es un puro vaticinador, una especie de adivino de la historia, pues los adivinos son magos de lo in-

mediato. Al contrario, los profetas son hombres de Dios en la historia: no deciden desde fuera lo que ha de pasar, no imponen, pero ofrecen a los hombres y mujeres una palabra de diálogo con Dios. Saben que Dios dialoga con el hombre y que ese diálogo está abierto hacia un futuro, es decir, hacia la manifestación total del sentido de la historia en la que Dios se manifiesta.

Cf. K. BALTZER, *Die Biographie de Propheten*, WMANT, Neukirchen 1975; A. J. HESCHEL, *Los profetas. Simpatía y fenomenología I-III*, Paidós, Buenos Aires 1973; S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*, Instituto Bíblico, Roma 1987; G. DEL OLMO, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973; O. GARCÍA DE LA FUENTE, *La Búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento*, Guadarrama, Madrid 1971; A. GONZÁLEZ, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, La Casa de la Biblia, Madrid 1969; A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992.

## PROFETAS

### 3. Jesús, Iglesia primitiva

(↗ *Jesús, Iglesia*). Jesús fue un profeta mesiánico, condenado precisamente por serlo y por querer instaurar el reino de Dios. Algunos de sus discípulos más significativos fueron también profetas, de manera que la Iglesia puede y debe entenderse como institución profética.

(1) *Entorno*. Los oráculos de los profetas israelitas contienen elementos apocalípticos (cf. Is 25-27; Ez 1-3; 36-48; Zac 7-14; Dn 1-11), que han sido más desarrollados en los libros apócrifos (no aceptados en el canon de la Escritura) y que están muy relacionados con el ambiente mesiánico de Jesús (ciclo de *Henoc*, *Jubileos*, *Testamento de los XII Patriarcas*, textos de Qumrán, etc.). Había en el tiempo de Jesús profetas *apocalípticos*, cuyos oráculos y esperanzas solían centrarse en la llegada del fin de los tiempos. Por su mensaje, están cerca de fariseos y esenios\* y su inspiración aparece ya en escritos anteriores: en las tradiciones de Daniel\* y *Henoc\**, en el *Libro de los Jubileos*, en los *Testamentos de los XII Patriarcas* y en diversos textos conservados en Qumrán\*. Estos profetas eran individuos aislados que formaban grupos peque-

ños, no iglesias o comunidades universales. Entre los más conocidos de aquel tiempo, atestiguado por los evangelios cristianos y por Flavio Josefo, se encuentra Juan Bautista, que suscitó en su entorno un movimiento cercano al de Jesús. Flavio Josefo ha conservado también la memoria de otros profetas a quienes tiende a llamarse sofistas o engañosos, pues con su mensaje y entusiasmo mesiánico contribuyeron al alzamiento contra Roma, aunque no hubieran proclamado directamente la guerra. En esa línea actuó Teudas y un judío de origen egipcio que lograron juntar seguidores, a quienes animaron con promesas de liberación (cf. Hch 5,34-37). La tradición cristiana recuerda también el surgimiento de falsos profetas y cristos (Mc 13,2 par), posiblemente vinculados a la guerra contra Roma (67-70 d.C.). El rabinismo posterior tendió a condenar a todos estos profetas de los tiempos finales, vinculados al judaísmo y cristianismo (que estaban aún poco diferenciados). Ellos debieron crear expectativas de liberación inmediata entre los seguidores de Jesús. Sería importante conocer mejor los rasgos y estructura de esos profetas condenados por Flavio Josefo y los cristianos y judíos posteriores. Sin duda, las acusaciones contra ellos son interesadas, pues provienen de miembros de grupos que compiten con ellos.

(2) *Jesús, profeta escatológico y social*. Desde esa perspectiva podemos y debemos entender a Jesús y presentarle ante todo como profeta escatológico, que se considera a sí mismo como investido con una autoridad de Dios, para realizar su obra final sobre el mundo. Jesús fue mensajero escatológico, que anuncia la venida de Dios y el fin del orden viejo, traduciendo y expresando su venida en forma de transformación humana. Se sabe enviado de Dios y en su nombre (con su autoridad) anuncia el Reino, realizando gestos que expresan y anticipan el cambio de los tiempos. Le importan sobre todo los pecadores, expulsados de la alianza, a quienes ofrece la gracia de Dios, superando la Ley israelita. Por eso decimos, al mismo tiempo, que él fue un profeta del cambio social: no se concibió como Mesías político, ni era partidario de la lucha armada contra Roma, sino que ha promovido un movimiento de transformación personal y social, a partir de

Galilea, empezando por los pobres (marginados) de la sociedad establecida, a quienes ayudaba, no en línea de espiritualismo, sino de cambio integral del ser humano. No fue un hombre aislado; en su entorno había otros profetas escatológicos que no apelan a la guerra contra Roma, sino a la intervención salvadora de Dios: expresan con signos su presencia, preparan el cambio del pueblo (de sus seguidores) para el tiempo escatológico. Esos profetas no luchaban como los macabeos, pero tampoco se encerraban en una vida retirada de pureza elitista (como en Qumrán), sino que anuncian y promueven la intervención de Dios, la salvación del pueblo. El más importante de ellos parece Juan, a quien la tradición llama Bautista y vincula con Jesús (cf. Mt 11,9; 14,5; 21,46).

(3) *Rasgos apocalípticos*. Muchos han distinguido entre profetas y apocalípticos, como si fueran contrapuestos, de manera que los segundos no podrían provenir de los primeros: los *profetas* anunciarían una culminación histórica de la humanidad, los *apocalípticos* apelarían a una salvación más allá de la historia; los *profetas* destacarían el diálogo de los hombres con Dios y defenderían la libertad del hombre, partiendo de principios éticos; los *apocalípticos* anunciaron la venida mítica de poderes sobrehumanos (ángeles, demonios...), proclamando así un tipo de destino... Es claro que estas oposiciones tienen un valor, pero debemos añadir que ha sido la misma profecía la que ha desembocado en un tipo de visión apocalíptica, quizá bajo el influjo de otras culturas del entorno (persas). De todas formas, la apocalíptica ha puesto de relieve algunos elementos nuevos, como son los *personajes* trascendentes, que influyen en la historia (ángeles y demonios, videntes celestiales...), y la *dimensión cósmica* de la caída y salvación final de los hombres. Por eso, la apocalíptica puede hablar de catástrofes naturales e intervenciones sobrenaturales (caída de astros, juicio final de Dios), que marcan el carácter frágil de la historia. En esa línea podemos afirmar que el mensaje de Jesús contiene rasgos apocalípticos, pero no es apocalíptico puro, de manera que es quizá mejor llamarle profeta escatológico, pues anuncia y anticipa, con gestos y palabras, la lle-

gada de las realidades últimas, la culminación de la vida y de la historia humana. De ordinario, dentro de la Biblia, la escatología suele expresarse con la ayuda de signos apocalípticos (de revelación o lucha entre poderes sobrenaturales). Esos símbolos cósmicos (caída de astros) o bélicos (batallas de ángeles y satanes), lo mismo que las imágenes externas del juicio de Dios (banquete de los justos, fuego del infierno), han de tomarse como expresión de una experiencia muy profunda, que resultaba esencial para la visión profética de la historia: los seres humanos no hemos alcanzado todavía nuestra identidad, sino que debemos alcanzarla, con la ayuda de Dios, para superar de esa manera el riesgo de violencia y muerte que dominan actualmente sobre el mundo. En esa línea se ha movido Jesús, profeta mesiánico de rasgos apocalípticos.

(4) *Profeta mesiánico*. Jesús ha sido un profeta escatológico que emplea, como otros de aquel tiempo, una serie de símbolos apocalípticos (y sapienciales) que iremos precisando. Pero, al mismo tiempo, ha sido un profeta mesiánico, bien arraigado en la esperanza de la culminación de su pueblo (y del conjunto de la humanidad). Esa esperanza solía vincularse a un nuevo rey triunfante (como David), que lograría la paz y libertad para su pueblo. Pero ella podía expresarse también a través de otras figuras de carácter personal y social, que definían la identidad israelita, en clave de mesianismo sacerdotal, legal o incluso profético, de manera que las visiones de los diversos representantes del pueblo de Israel (y de los samaritanos) no eran concordantes. En esa línea, podía hablarse de personajes individuales de tipo sobrenatural, más cercanos a una visión apocalíptica de la historia, que vendrían a manifestarse desde el cielo (un ángel o ser superior, un patriarca uránico o un Hijo de Hombre) o de figuras colectivas, que ponían de relieve el mesianismo del propio pueblo, destacando así la transformación israelita (reunión de los dispersos, nueva Jerusalén) y la pacificación de la naturaleza (armonía cósmica, paz animal), sin apelar a una persona individual estricta. Estas y otras visiones existían en tiempo de Jesús y no es nada sorprendente que Jesús las haya utilizado en su men-

saje. Pero en el centro de su vida no han estado esas figuras, sino la certeza de que llega el Reino de Jesús, a cuyo servicio se ha puesto como profética carismático (en la línea de Elías\*) y como pretendiente mesiánico (en la línea del Hijo\* de David). Así le han visto los sacerdotes del templo, condenándole como a falso profeta; así le ha visto Poncio Pilato, ajusticiándole como a «Rey de los judíos». El sentido de su profetismo ha quedado, por tanto, vinculado a su muerte\* y ha sido recreado por la experiencia pascual.

(5) *Testimonio eclesial. Comunidades galileas*. Jesús resucitado aparece no sólo como profeta, sino como Cristo o Mesías profético, y sus discípulos pueden concebirse y se conciben como un grupo profético dentro de Israel, como sabe no solamente Pablo, sino la misma tradición sinóptica. Los portadores de la misión de Jesús en las comunidades de Galilea son, ante todo, profetas carismáticos, cercanos a la historia de Jesús. En principio, ellos no se identifican con los Doce (más centrados en Jerusalén), ni con los apóstoles de la misión helenista y paulina, abierta a los gentiles. Esos profetas constituyen la primera autoridad de la Iglesia. (a) *Tradicción sinóptica*. Esos profetas cristianos se encuentran en el fondo del envío misionero recogido por Mc 6,7-11 y Q, Lc 10,1-8 par. Ellos son signo de todos los mensajeros (apóstoles) y profetas (testigos) que Jesús irá enviando a lo largo de la Iglesia. Jesús era profeta mesiánico; profetas serán sus primeros enviados. Marcos identifica implícitamente a los enviados (apóstoles: cf. Mc 3,14) con los Doce, a quienes presenta como símbolo y compendio de los misioneros de la Iglesia, que al final del evangelio (Mc 16,7) no aparecen ya como Doce, sino como mujeres y discípulos con Pedro. Así ha trazado una línea que va de los profetas itinerantes carismáticos del tiempo de Jesús a los misioneros de su tiempo; a todos les une la experiencia y tarea profética. Lucas distingue dos envíos, uno más particular (Lc 9,1-2) y otro más universal (Lc 10,1-8), pero en ambos casos presenta a los enviados como profetas (lo mismo sucede en Mt 10,5 y 28,15-20). (b) *Profetas exorcistas*. Jesús les hace ante todo *exorcistas* (menos en Lc 10, que refleja una situación eclesial posterior), ofreciéndoles su autoridad salvadora para

enfrentarse a los espíritus impuros. Exorcista fue Jesús (cf. Mt 12,28 par) y lo serán sus discípulos, con una autoridad de curación que no se puede reglamentar por ordenaciones, ni fundar en sacrificios religiosos, ni victorias militares. El exorcista no es escriba, sacerdote, guerrero, presbítero o inspector (= obispo) de una comunidad instituida, sino un profeta carismático, alguien con poder para curar (liberar) a los poseos: autoridad, que no se puede reglamentar por oficio. Así surgen los profetas en una comunidad de carismáticos, centrados en la tarea de humanización (liberación) de los poseos y excluidos. (c) *Profetas terapeutas*. Ciertamente, ellos pueden ser y son mensajeros del Reino, como ha destacado Q (en Lc 10 y Mt 10); pero su anuncio es de gestos sanadores, más que de palabras: promueven conversión o cambio intenso (como supone el fin de Marcos: 16,12), expresando la más alta sabiduría de Dios en la curación de los enfermos y el anuncio escatológico del Reino. Ellos son la primera autoridad, mensajeros de Jesús o terapeutas, sanadores, curan, ayudan a vivir a los humanos. No son dirigentes, ni pastores de un rebaño (a pesar de la imagen de Mt 10,6), sino profetas misioneros, creadores de humanidad.

(6) *Pablo. Comunidades proféticas*. Pablo presenta a los profetas, inmediatamente después de los apóstoles, como portadores de la novedad cristiana. «Sois el Cuerpo del Cristo, y cada uno un miembro... A unos los ha designado Dios en la Iglesia: primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros; luego, poderes; después, don de curaciones, acogidas, direcciones, don de lenguas...» (1 Cor 12,27-30; cf. 14,29-32; 1 Tes 2,15). Los primeros en la Iglesia son los apóstoles, avalados por Jesús para fundar comunidades. Lógicamente, no son los Doce de Lucas-Hechos, sino los enviados mesiánicos, creadores de iglesias. Pues bien, después de ellos aparecen los profetas, que en la tradición sinóptica parecían itinerantes. Pablo, en cambio, sólo ha presentado como itinerantes (fundadores de comunidades) a los apóstoles. Profetas y maestros se encuentran unidos, como sedentarios, dentro de una iglesia donde ofrecen testimonio de Jesús (profetas) o enseñan el camino de evangelio (maestros). Ciertamente, los profetas son más carismáti-

cos y testimoniales; los maestros están más vinculados a la enseñanza... Pero de hecho se unen de tal modo que parece difícil separarlos: son portadores de la palabra de Jesús dentro de una Iglesia ya formada o creada a partir de los apóstoles.

(7) *Profetas, sabios, escribas. Iglesia de Mateo*. Asumiendo una palabra de tipo sapiencial, el mismo Jesús resucitado dice en el evangelio de Mateo: «Mirad. Yo os envío profetas, sabios y escribas: a unos mataréis y crucificaréis, a otros azotaréis en vuestras sinagogas y perseguiréis de ciudad en ciudad, de manera que caiga sobre vosotros toda sangre justa derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías...» (Mt 23,34-35). Este Jesús no envía apóstoles, ni presbíteros u obispos, sino que el núcleo dirigente de la Iglesia está formado por profetas que expresan el sentido de la muerte y pascua de Jesús, por sabios que despliegan su misterio y por escribas, que saben interpretar desde esa base las Escrituras antiguas. Estos ministros de la Iglesia no son obispos o presbíteros, liturgos o pastores, en sentido posterior, sino mensajeros de un Jesús a quienes el judaísmo oficial ha rechazado. Esta Iglesia no ha creado ministerios nuevos (pues profetas, sabios y escribas ya existían en Israel), pero les ha dado un contenido nuevo, desde el Cristo. Frente al poder que se eleva matando a los otros (asesinato), ha elevado Mt (siguiendo en esto a Mc) la autoridad del amor gratuito y de la palabra que se ofrece a todos. Mt no necesita detallar las estructuras ministeriales de esa Iglesia. Ciertamente, sabe que han existido (o existen) mensajeros itinerantes de la palabra y acción de Jesús (cf. 10,6-15), pero ni ellos ni los profetas-sabios-escribas ya citados pueden volverse estructura impositiva (cf. Mt 23,8-10; cf. unión de profetas y justos en Mt 13,17).

(8) *El riesgo de la profecía*. Los profetas son autoridad carismática, que se funda en la presencia y palabra de Dios, que los hombres pueden manipular. Por eso, desde el Antiguo Testamento, ha existido una fuerte polémica contra los profetas falsos. Aquí destacaremos dos testimonios del Nuevo Testamento. (a) *Falsos profetas. Mateo*. La iglesia de Mt conoce también la existencia de profetas mentirosos: «Cuidaos de los falsos profetas, que

vienen vestidos de ovejas y dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis: ningún árbol bueno produce frutos malos, ni uno malo frutos buenos. No todo el que me dice: Señor, Señor entrará en el reino de los cielos, sino quien cumpla la voluntad de mi Padre de los cielos. Muchos me dirán aquel día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre y expulsamos demonios en tu nombre e hicimos muchos milagros en tu nombre? Y entonces les diré: jamás os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad» (Mt 7,15-23). De esa forma ha condenado Mt el poder de unos profetas, exorcistas y carismáticos (sanadores) que ponen su autoridad al servicio de los propios intereses, diciendo ¡Señor, Señor!, para oprimir a los demás. En ese sentido habla también de falsos profetas y cristos (cf. Mt 24,24; Mc 13,22). (b) *Falsos profetas. Apocalipsis*. La segunda Bestia del Apocalipsis es el Profeta Falso (Ap 13,11-18). Parece no violento, porque es delicado y muestra rasgos de Cordero. Tiene, sin embargo, la crueldad de una mente poderosa y retorcida y la pone (se pone) al servicio de la Bestia imperial, para engañar a los hombres de manera aún más intensa. Es el espíritu de la mentira, la violencia mental y psicológica, que seduce a las personas ansiosas de milagros y las fascina con el fuego de la tierra y con los signos infernales de la magia. Quizá podamos añadir que es la razón de Estado que protege a los que sirven al sistema y que destruye a quienes lo rechazan. Aquellos que no acepten la mentira de este profeta –su propaganda e ideología política, sus artes o prodigios– no podrán llevar la marca de la Bestia: estarán fuera de la ley, no podrán ni comprar ni vender, ni tener refugio, sino que vivirán como desterrados sobre el mundo. Ésta es la acción de la segunda Bestia, representada por los sacerdotes e ideólogos de un Imperio Sagrado al que todos los hombres debían elevar el incienso de su culto. Para que el triunfo de sus armas y soldados sea pleno, el Imperio tiene que apoyarse en el Falso Profeta: no puede permitir que los hombres sean libres; por eso necesita la mentira y seducción de la falsa ideología.

Cf. D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1983; M. CASEY,

*From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, J. Knox, Louisville KY 1991; J. CRENSHAW, *Los falsos profetas. Conflicto en la religión de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; A. GONZÁLEZ, N. LOHFINK y G. VON RAD, *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Sígueme, Salamanca 1976.

## PROFETAS

### 4. Religiones proféticas

Las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam) han surgido gracias a la intervención de unos profetas (Moisés, Cristo, Mahoma) que han sabido descubrir la voluntad de Dios y la han expuesto y propagado (promulgado) en medio de la historia.

(1) *Notas comunes y notas distintivas*. (a) En los tres casos, el profeta es un hombre que sabe escuchar *la Palabra de Dios*. No es sólo chamán (extático), ni contemplativo interior (un místico), ni sacrificador (sacerdote). Ordinariamente es un hombre de acción, alguien que se encuentra inmerso dentro de las tareas y trabajos de este mundo y que a partir de ellas, en el centro de este mundo, descubre y discierne la voluntad de Dios. (b) El profeta es también un hombre comprometido en una *tarea social*: ha descubierto la voluntad de Dios y quiere que se cumpla: por eso denuncia los males de la sociedad, anuncia el juicio de Dios y procura que los hombres respondan en gesto de conversión y fidelidad intensa. En ese aspecto, el profeta es un vigía, un testigo de la obra de Dios entre los hombres. (c) Para los *judíos* el profeta verdadero y central es Moisés, a quien conciben como depositario principal (definitivo) de la revelación de Dios, como ratifica la Misná: «Moisés recibió la Torah (la Ley) desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas a los hombres del Gran Sannedrín...» (*Abot* 1,1). Judío es según eso el que acepta como normativa la revelación profética de Dios a Moisés, conservada en la Ley Escrita de la Biblia hebrea y en la oral de la Misná. (d) *Los cristianos* han interpretado Dt 18,15ss como un anuncio de Jesús (cf. Hch 3,22) a quien confiesan profeta final, Hijo de Dios y Mesías verdadero. Eso significa que para ellos hay un avance, una historia que lleva del profetismo israelita (preparación) al nuevo profetismo mesiánico. Los profetas israelitas

forman parte del Antiguo Testamento y su palabra ha sido asumida, culminada y de alguna forma abrogada por el Cristo. Sólo Jesús, profeta final y verdadero, ofrece el Nuevo y definitivo Testamento de Dios para los hombres. (e) *El islam* no admite gradación o progreso salvador entre los profetas. «Decid: Creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado, en lo que se reveló a Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob y las tribus; en lo que Moisés, Jesús y los profetas recibieron de su Señor. No distinguimos a ninguno de ellos y nos sometemos a Dios» (Corán 2,136). Muhammad ha nivelado de esta forma a los profetas, presentándolos como representantes y testigos de una misma actitud de fe monoteísta y de sometimiento a Dios. A su juicio, todos han dicho lo mismo, aunque esa doctrina ha podido ser desfigurada por sus seguidores (judíos o cristianos). Sólo él, Muhammad, recogiendo de forma clara y total lo que han dicho los viejos profetas (especialmente Abrahán, Moisés y Jesús), puede presentarse y se presenta como sello de la profecía, revelador del Corán eterno para los hombres.

(2) *Judaísmo. La ley (Moisés) antes que los profetas.* Los judíos han puesto la Ley de Moisés (entendida en su sentido fundante como profecía) en el principio de todas las manifestaciones de Dios. Los profetas escritores que han venido después de Moisés (Isaías y Jeremías, Ezequiel y hasta Daniel...) han avalado esa visión de la ley originaria, válida por siempre. En algún sentido se puede afirmar que para los judíos la profecía verdadera se ha parado (o ha culminado) ya en Moisés: lo que vino luego no ha ofrecido un verdadero avance. Dios lo había dicho todo al revelar su Nombre (Yahvé) en el fuego de la zarza, al manifestar a Moisés su misterio y pedirle que libere al pueblo cautivado (Ex 3,14). Siendo profeta, Moisés aparece como hombre del misterio (descubre el fuego de Dios, escucha su Nombre), legislador (ofrece al pueblo la Ley Eterna de Dios) y liberador (saca a los hebreos de Egipto). La Palabra de Dios, que él escucha y transmite a su pueblo, es fuente de experiencia profunda (se identifica con el mismo Dios), que se expresa al mismo tiempo como Ley (que el mismo pueblo asume) y como principio de liberación (salida de Egipto). Quizá podamos afirmar que los judíos identifican

la profecía con Moisés, diciendo que él ha recibido la revelación integral del misterio para el pueblo de su alianza. Como suponía *Abot* 1,1, después de Moisés ya no existe nueva revelación: tanto la Escritura como la tradición (recogida en Misná y Talmud) se limitan a recopilar y expresar la misma y única Ley eterna que Moisés ha descubierto al descubrir el fuego de Dios y al escuchar su nombre. No hay para el judaísmo dos Testamentos o Escrituras de Dios (como en el cristianismo) sino dos formas (una escrita y otra oral) de expresar la misma y única palabra que Dios reveló a Moisés para siempre. Por eso, él no es un profeta, sino *el Profeta*. De manera consecuente, podemos afirmar que la profecía ha cumplido su misión y ha terminado: se ha expresado en la Ley, allí perdura y ofrece la voluntad salvadora de Dios para los hombres.

(3) *Cristianismo. Historia profética y mesiánica.* Los cristianos en cambio han destacado una historia profética que debe entenderse a partir de las categorías de promesa y cumplimiento. Ciertamente, ellos veneran a Moisés, pero no le separan del resto de los profetas (Isaías, Jeremías, etc.). Quizá debamos añadir que los cristianos han invertido la línea dominante del judaísmo, interpretando al mismo Moisés a partir de esos profetas (Isaías, Jeremías...), situándole en un camino que conduce a la revelación mesiánica. Ellos, Moisés y los profetas, son precursores de Jesús: abren un camino que ha venido a culminar y recibir sentido pleno en Cristo. Entre los dos testamentos (profetas antiguos y Jesús) existe una continuidad y una ruptura. Lo antiguo debe cumplirse y terminar, para que llegue lo nuevo. Por eso los cristianos han conservado la Escritura israelita como verdadera palabra de Dios, pero la han entendido como Antiguo Testamento de aquello que ha venido a realizarse en Cristo. Moisés era legislador y liberador más que profeta. Pues bien, siendo también un (el) profeta, Jesús es sobre todo el enviado mesiánico y el Hijo de Dios. Así podemos entenderle como nueva creación, el hombre definitivo, ya salvado: Hijo de Hombre universal que desborda los límites del judaísmo y de su ley particular para presentarse como signo universal de Dios (el Hijo) para todos los

humanos. De esa forma, la profecía se vuelve encarnación; el portador de la Palabra aparece como Palabra de Dios en persona.

(4) *Los musulmanes finalmente piensan que la profecía ha sido siempre la misma*, aunque sólo con Muhammad ha logrado expresarse al fin de manera sencilla y segura, en forma de mensaje abierto (a través de los creyentes árabes) a todos los humanos, sin distinción de razas o culturas. El contenido del mensaje profético ha sido siempre el mismo, de Adán a Jesús, pero los receptores no han sabido conservarlo limpio, lo han mezclado con otras palabras que no vienen de Dios, lo han adulterado. Por eso ha sido necesario que se exprese la auténtica profecía de un modo claro y preciso, de un modo condensado y fuerte, a través del pueblo árabe. Eso es lo que ha venido a realizar de un modo ejemplar Muhammad, que se considera heredero de todos los profetas.

Cf. K. ARMSTRONG, *Una historia de Dios. 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Paidós, Barcelona 2001; J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002.

## PRÓJIMO

(↗ *amor*). La parábola del Buen Samaritano constituye uno de los textos más significativos de los evangelios. Resulta menos conocido el hecho de que esa parábola forma parte de una conversación más amplia entre un escriba y Jesús. Jesús ha unido el mandato del amor a Dios y del amor al prójimo. El escriba cree entender quién es Dios, pero necesita saber quién es el prójimo. Jesús responde contándole una parábola e implicándole en ella: «Cierta hombre descendía de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de bandidos, quienes le despojaron de su ropa, le hirieron y se fueron, dejándole medio muerto. Por casualidad, descendía por aquel camino cierto sacerdote; y al verle, pasó de largo. Vino de igual manera un levita y, cuando llegó al lugar y le vio, pasó de largo. Pero cierto samaritano, que iba de viaje, llegó cerca de él; y al verle tuvo compasión. Y acercándose a él, vendó sus heridas... ¿Cuál de estos tres te parece que se hi-

zo prójimo de aquel que cayó en manos de bandidos? El escriba le dijo: El que hizo misericordia con él. Entonces Jesús le dijo: Ve y haz tú lo mismo» (Lc 17,30-37). El problema de fondo es, por tanto, el de identificar al prójimo, que, según el texto base de Lv 19,18 (donde se manda amar al prójimo), parece ser el israelita. Pues bien, según la parábola, conforme a todo el mensaje de Jesús, prójimo es cualquier hombre que está necesitado. Más aún, verdadero prójimo es aquel que se hace cercano al necesitado y le ayuda, sea sacerdote (aunque el sacerdote y el levita de la parábola no son prójimos), sea samaritano. Este samaritano es el verdadero prójimo del necesitado.

## PROMESA DE LA TIERRA

(↗ *tierra, elección, Abrahán, conquistista*). Se ha dicho que el hombre es un ser que puede prometer, es decir, anticipar un futuro, ofreciendo de esa forma una razón para actuar de una forma comprometida. Pues bien, el Dios israelita es un Dios que promete, de tal manera que entre sus tradiciones más antiguas (junto a la del pacto y la del éxodo) está la tradición de las promesas de los hijos (descendencia-pueblo) y de la tierra.

(1) *Antepasados de los israelitas. Hombres sin tierra, pocos en número*. Probablemente, los patriarcas eran arameos trashumantes, seminómadas que iban y volvían conduciendo su rebaño entre las tierras de pastos invernales y estivales. En tiempo de lluvia (invierno y primavera) podían mantenerse en sus lugares de la estepa transjordana. Al acercarse el verano cruzaban el Jordán y se acercaban a la tierra cultivada, llevando sus ovejas y sus cabras a los campos de Canaán (de Palestina). Adoraban al Dios de la familia: Dios de Abrahán (Gn 26,24; 28,13; 32,10), Terrible de Isaac (Gn 31,42) o Fuerte de Jacob (Gn 49,24). Este Dios no se hallaba en principio vinculado con la tierra, no era Dios de un santuario, ni garante de los ciclos de la vida vegetal, sino que se encontraba estrechamente vinculado a un pequeño pueblo de pastores itinerantes, a los que guiaba y protegía en su trashumancia. Pues bien, en un momento dado, los pastores trashumantes pensaron que su mismo Dios les prometía una familia abundante (muchos

hijos) y una tierra propia, donde podrían asentarse y poseerla, sin tener que seguir peregrinando.

(2) *Promesa de tierra, promesa de descendencia.* Ambas promesas, de la tierra y de la descendencia, se encuentran vinculadas, de tal forma que el Dios de Abrahán e Isaac viene a presentarse como el Dios de la Promesa de la tierra y de la descendencia numerosa, es decir, del pueblo de Israel. Resulta difícil definir la tradición primera. Quizá hubiera en el fondo una experiencia de los mismos patriarcas (o sus sucesores) que, en oráculo sacral o a través de una visión nocturna, pensaron (sintieron) que Dios mismo les hacía dueños (o herederos) de la tierra por donde caminaban como huéspedes o siervos, prometiéndoles, al mismo tiempo, muchos hijos, un pueblo numeroso. Quizá influyó también la tradición de los hebreos liberados de Egipto, que buscaban nueva tierra. Unos y otros (patriarcas nómadas, liberados de Egipto) han formado un pueblo grande, sobre una tierra propia. Así lo recuerdan las promesas patriarcales, centradas sobre todo en la figura de Abrahán\*: «Pero Yahvé dijo a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Gn 12,1-3). «Dios lo llevó fuera, y le dijo: Mira ahora los cielos, y cuenta las estrellas, si las puedes contar. Y le dijo: Así será tu descendencia. Y creyó a Yahvé, y le fue contado por justicia... Aquel día juró Yahvé con juramento, diciéndole a Abrahán: ¡a tu descendencia daré esta tierra!» (Gn 15,5-7.18). «Bendeciré, y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena que está a la orilla del mar; y tu descendencia poseerá las puertas de sus enemigos (Gn 22,17). Los textos son complejos y provienen de distintas épocas, pero reflejan una misma tradición: Dios promete a Abrahán (= Abram) los dos bienes supremos: una familia numerosa (un pueblo, una nación) y una tierra propia para morar tranquilo en ella.

(3) *Promesa de Dios: un pueblo, una tierra.* En Gn 15, la promesa de Dios

aparece ligada a un juramento sagrado: pasando en forma de fuego entre las partes cuarteadas de una novilla (y otros animales sacrificados), Dios jura a Abrahán que sus hijos serán dueños de la tierra (Gn 15,13.15), viniendo a presentarse de esa forma como garante de existencia para el pueblo. Así dice Dios a Jacob, «nieto» de Abrahán: «He aquí que Dios estaba en pie delante de Jacob y le dijo: Yo soy Yahvé, el Dios de Abrahán, tu padre, el Dios de Isaac. La tierra donde estás tendido a ti te la daré y a tu descendencia» (Gn 28,13). Este pasaje unifica, en forma de genealogía, a los tres patriarcas que en principio podían hallarse desligados (como padres epónimos de grupos distintos). Una misma situación social ha vinculado a diversos hebreos trashumantes, que querían hacerse propietarios de la tierra: unos se llamaban «hijos de» Abrahán, otros de Isaac, otros de Jacob. Sus descendientes les han unido, formando con ellos un árbol genealógico. De manera semejante han vinculado su experiencia religiosa: el Dios que ha dirigido sus caminos (los caminos, esperanzas y pesares de todos los hebreos) les ha unido en una misma gran Promesa, centrada en la descendencia y en la tierra. Les une el Dios de la tierra, relacionada con las fuentes de la vida: las estrellas del cielo y las praderas para los rebaños, con el descanso de la casa (sin necesidad de andar errantes por el mundo). Les une el Dios de la familia, que garantiza la permanencia de la vida y la abundancia del pueblo.

(4) *La fe en el Dios de las promesas.* Éste es, ante todo, el Dios de la palabra, Dios que ofrece su promesa al patriarca sin hijos y sin tierra: «Cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia. Creyó a Yahvé y Yahvé cumplió lo prometido» (cf. Gn 15,15). Ésta es la fe del que confía en la palabra de Dios. Es la fe de un grupo trashumante, que camina (peregrina) amenazado, recorriendo con un pequeño grupo una tierra donde habitan otros pueblos más numerosos, que imponen su dominio, como señores de las fuertes ciudades militares. Es la fe de aquellos que no tienen más riqueza que su propio caminar y la confianza que se ofrecen unos a los otros. Lógicamente, Dios se muestra para ellos como Promesa de futuro (de tierra y



familia). De esta forma se unifican desde Dios presente y futuro. El presente se enriquece de futuro y los hebreos pueden caminar, pues creen: saben que sus pasos no son vanos, van tendiendo hacia un futuro de tierra y descendencia. Éstos son sus valores primordiales, éstos los signos fundantes de Dios: una tierra (campo, casa), una familia (mujer, hijos); éstos fueron para los hebreos más antiguos los signos primordiales de Dios en este mundo.

(5) *Dios de la familia y de la tierra.* Estas Promesas patriarcales son todavía fundamentales para millones de personas, cristianas o no cristianas, que siguen vinculando a Dios con la familia (el pueblo) y con la tierra, sobre todo en los países del tercer mundo. Este es el Dios de las familias y los pueblos amenazados, que se encuentran, al borde de la ruina y exterminio de los propios grupos, con el miedo de que se extinga la familia, de que acabe y termine el propio pueblo. Éste es el Dios de la tierra, que está vinculado con todo lo que ella significa: el don primero de la vida, el suelo en que nacemos, el campo que nos alimenta, la tumba que recoge nuestro cuerpo. Ciertamente, Dios no es tierra, no se identifica con el mundo (en contra de los viejos mitos cósmicos), pero se revela y manifiesta por la tierra: por ella nos bendice, por ella nos ofrece su asistencia. Así aparece sobre todo en los lugares donde millones de persona carecen de propiedad, dominados por las grandes multinacionales del poder o del dinero que les arrebatan lo que más quieren, lo único que han tenido: una tierra donde habitar en fraternidad. Esta unión (tierra y pueblo) pertenece a la experiencia de muchas religiones antiguas que acentúan la unidad sagrada de los hombres y mujeres con el campo (espacio) de su vida. En esa línea se sitúa la Biblia israelita, aunque ella ofrece quizá algunas notas peculiares. Los mitos paganos interpretan la tierra como diosa-madre: ella es al mismo tiempo cuna y tumba, principio y fin de la existencia para los humanos. De la tierra hemos venido y a la madre tierra vamos, como indican los mitos más variados de Oriente y Occidente, de América y de África. La Promesa israelita ha interpretado la tierra como futuro de justicia: lugar donde todos los hombres y mujeres pueden vincularse de un modo gratuito, superando la in-

justicia del momento actual en el que sólo algunos la poseen como dictadores, esclavizando a todos los demás.

(6) *Conclusión.* En ese contexto se entiende la religión de Israel como experiencia de una promesa de Dios que mantiene abierta la esperanza de los hombres. Dios aparece así como principio portador de las promesas: es aquel que ha prometido salvación y mantiene su palabra, ofreciendo a los hombres una tierra, una esperanza de futuro (cf. Nm 10,29; Dt 1,11; 9,28). Por eso, a pesar de su aparente fijación legal (o precisamente por ella), el judaísmo ha sido una religión abierta: sus leyes y ritos, su misma unidad nacional, son una promesa y garantía de salvación de Dios para el conjunto de la humanidad. Pero los judíos piensan que no ha llegado todavía el tiempo del cumplimiento de esas promesas; por eso no han querido ni quieren convertir por ahora al judaísmo a los restantes pueblos de la tierra, hasta que llegue el momento determinado por Dios. En contra de eso, los cristianos confiesan que las promesas se han cumplido ya en el Cristo, de manera que Dios aparece como aquel que ha recordado su misericordia, cumpliendo su palabra (cf. Lc 1,54-55), es decir, su juramento salvador (cf. Lc 1,73; cf. Rom 4,21; Heb 11,11.13). Fundados en esa certeza, los cristianos siguen esperando en Cristo el cumplimiento total de las promesas, como Pablo ha destacado (cf. Rom 8).

Cf. X. PIKAZA, *Tierra y promesa de Dios. La Biblia y la teología de la historia*, Fax, Madrid 1973; E. PASCUAL CALVO, *La Promesa de la 'Adamah en el Pentateuco*, Universidad Complutense, Madrid 1989; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.

## PROMULGACIÓN DE LA LEY

( $\rightarrow$  *Esdras-Nehemías*). Uno de los momentos básicos de la Biblia israelita ha sido la promulgación de la Ley: «Entonces se reunió todo el pueblo (*ha'am*) como un solo hombre en la plaza que hay delante de la Puerta del Agua y dijeron a Esdras, el escriba, que trajese el libro de la Ley de Moisés que Yahvé había prescrito a Israel. Y Esdras, el sacerdote, trajo la Ley ante la asamblea (*qahal*) de varones, mujeres y todos cuantos eran capaces de entender, el día primero del séptimo mes. Y

estuvo leyendo (del libro de la Ley)... Esdras abrió el libro ante los ojos de todo el pueblo, pues él se hallaba en un puesto más elevado que todo el pueblo; y cuando lo abrió todo el pueblo se puso en pie. Y Esdras bendijo a Yahvé, Dios Grande, y todo el pueblo, levantando las manos, respondió ¡Amén! ¡Amén! Luego se inclinaron y adoraron a Yahvé, rostro en tierra. Los levitas explicaban la Ley al pueblo, mientras el pueblo se mantenía en pie. Lefan el libro de la Ley de Dios con claridad (traduciéndolo) y precisando el sentido, de suerte que se entendiera la lectura...» (Neh 8,1-8). El texto sigue hablando de la promulgación de la ley y de la respuesta del pueblo, que se compromete a cumplirla. De esa forma nace el judaísmo\* estrictamente dicho (la comunidad del templo, comunidad de los cumplidores de la Ley), en ámbito profano, en la plaza que se forma ante la Puerta de las Aguas, probablemente al lado de la fuente del Guijón, fuera del muro, en ámbito de viejos recuerdos religiosos y sociales (cf. 1 Re 33-39). La iniciativa (a menos lejana) ha partido del gobernador civil (Nehemías) y de un escriba que pertenece a una familia sacerdotal, aunque aquí actúa sólo como «experto en la ley de Dios» (Esdras). El judaísmo nace a campo abierto, como pueblo laical, reunido a partir de la Palabra de Dios (Libro de la Ley). Esta liturgia de nacimiento incluye una gran paradoja. Parece que los repatriados de Babel habían querido centrarse como pueblo en torno al templo. Pues bien, ahora, en el momento decisivo, sacerdocio, templo y altar quedan a un lado. El pueblo (*Am*) se reúne en la plaza pública, formando allí una asamblea constitutiva (*Qahal*). Vienen todos: varones, mujeres, niños y se vinculan a partir de la escucha de la Palabra de Dios. El pueblo pide a Esdras que traiga el libro de la Ley: quiere conocer la voluntad de Dios y comprometerse. Esdras abre el libro ante la muchedumbre. La Ley no es propiedad de sacerdotes. No hay que buscarla en el templo. Viene del pasado israelita (Sinaí). Como nuevo Moisés que eleva ante el pueblo las tablas sagradas emerge ahora Esdras, el escriba (*sopher*, *hombre del Libro*). *El pueblo se levanta* en gesto de respeto. En otro tiempo ofreció Moisés la Ley, pero el pueblo se había pervertido con

el Becerro de sus idolatrías; ahora acoge la revelación del Libro. Evidentemente, una escena como ésta no se puede realizar ante el ara de los sacrificios. El templo pasa (ha pasado); el judaísmo sigue porque ha descubierto y confesado la presencia de Dios en el Libro. No hacen falta rayos de tormento como en el Sinaí, ni teofanías cósmicas o apocalípticas. Dios se manifiesta plenamente por su Libro. Por eso vienen a ponerse en primer plano los *escribas* como Esdras, identificados aquí con los *levitas*. Los grandes sacerdotes controlan el culto sacrificial; pero aquí son más importantes los levitas (escribas) que conocen mejor el Libro y pueden explicarlo y traducirlo (si la lectura es en hebreo y el pueblo sólo entiende arameo, como a veces se ha pensado). Se puede discutir sobre el sentido histórico (tiempo, notas distintivas) de esta gran asamblea de la Plaza de la Puerta de las Aguas. Pero una cosa es clara: sea histórica o simbólica esta asamblea de la promulgación de la ley, marca el tiempo de surgimiento del judaísmo que todavía conocemos.

Cf. P. R. ACKROYD, *Israel under Babylon and Persia*, Oxford University Press 1970; J. BRIGHT, *Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 445-482; S. HERMANN, *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979, 381-420; E. NODÉ, *Essai sur les origines du judaïsme*, Cerf, París 1992; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966, 275-320; M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM, Londres 1987.

## PROSTITUCIÓN, PROSTITUTA

(↗ *Apocalipsis*, *juicio*, *condena*). La prostitución aparece en la Biblia desde los tiempos más antiguos tanto en la tierra de Israel (Gn 28,15), como en los países del entorno (Jc 16,1; Prov 2,16; 29,3). Ella ha sido especialmente condenada en dos casos: (a) un sacerdote, y especialmente el Sumo Sacerdote, no puede casarse con una prostituta, pues ello implicaría un riesgo para su santidad y, sobre todo, para la limpieza genealógica de sus hijos (cf. Lv 21,7.14); (b) un padre no puede prostituir a su hija para lograr así ganancias económicas (cf. Lv 19,29). En estos casos, la prostitución se entiende en su sentido literal. Pero, como suele suceder en otros pueblos, las palabras vinculadas con la prostitución han tomado pronto

un carácter simbólico, de tipo casi siempre religioso y negativo. En este contexto debemos poner de relieve el hecho de que, por contaminación patriarcalista, el Antiguo Testamento presenta como prostitutas a mujeres que, estrictamente hablando, no lo son, sino que poseen y ejercen una independencia social que las hace autónomas ante la sociedad o ante su misma familia. Los casos más famosos son los de Rajab\*, la «hospedera» de Jericó, que recibe a los espías de Israel (Jos 2,1-3; 6,17-25), y la «concubina»\* del levita de Jc 19,1-3. Más que prostitutas en el sentido normal, ellas son mujeres que gozan de una libertad particular, sea en contexto social, sea en contexto matrimonial.

(1) *Casos especiales*. Evocamos algunos casos en los que el simbolismo de la prostitución tiene un papel importante para la Biblia. (a) *Prostitutos sagrados*. Han sido especialmente condenados en Israel los prostitutos y prostitutas sagrados (llamados *santos* y *santas*: de la raíz *qds*), vinculados al culto de algunos templos cananeos o de otras ciudades del entorno. En este contexto se sitúa la famosa ley del Deuteronomio: «No traerás la paga de una prostituta ni el precio de un perro [= prostituto sagrado] a la casa de Yahvé tu Dios por ningún voto; porque abominación es a Yahvé tu Dios tanto lo uno como lo otro» (Dt 23,18). En este contexto parece suponerse que en algún momento ha existido dentro del mismo templo de Yahvé algún tipo de prostitución sagrada. (b) *La idolatría como prostitución*. El caso más significativo de prostitución sagrada, de tipo perverso, es la que está vinculada con el culto a los ídolos que, al menos desde Oseas, aparecen como amantes falsos (vinculados a veces con prácticas sexuales que la religión de Yahvé condena como inmorales). Entendida así la prostitución, es el pecado nacional de Israel, como supone Os 2,1; Is 1,21; Jr 13,27. Especialmente significativo es, en ese contexto, el largo capítulo de Ez 16, dedicado a las prostituciones de las dos doncellas de Dios, Israel y Judá. (c) *Las prostitutas os precederán en el reino de los cielos*. El Nuevo Testamento conserva los diversos sentidos de la palabra. Así, dentro de la retórica moral del tiempo, hallamos algunas condenas generales de la prostitución, como la que aparece en la crítica del hermano mayor

de Lc 15,30 o de 1 Cor 6,15-16. Pero la novedad mayor del Evangelio se muestra allí donde Jesús viene a presentarse como el Mesías o Cristo de las prostitutas, a las que se acerca sin condenarlas (cf. Mt 21,32; cf. Lc 7,34) y a las que promete el reino de los cielos, antes que a los justos cumplidores de la ley israelita: «publicanos y prostitutas os precederán en el reino de los cielos» (Mt 21,31). Esta actitud de Jesús, vinculada a la raíz de su mensaje (gracia\*, amor\*) y a las condiciones sociales y personales de las prostitutas, implica un cambio radical en la teología y moral del Nuevo Testamento. (d) *A no ser en caso de porneia, prostitución*. Otro ejemplo especial es el que ofrece Mt 5,32 y 19,9: «El que repudia a su mujer, a no ser por causa de fornicación [*porneia*, prostitución\*], hace que ella adultere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio». Estos pasajes introducen un cambio muy significativo en el principio de indisolubilidad del matrimonio que Jesús ha formulado según Mc 10,4-9. Mateo conserva la indisolubilidad, pero añade que el matrimonio está roto ya en caso de *porneia*: esta palabra se puede entender en sentido figurado, como refiriéndose a un tipo de unión prohibida por la ley, entre parientes cercanos (quizá lo mismo que en Hch 15,29), pero es más probable que conserve su sentido originario, indicando así que donde surge la prostitución (del esposo o de la esposa) se ha roto el matrimonio. Ésta es la paradoja del Evangelio: por un lado, Jesús llama a las prostitutas al Reino; por otro lado afirma que la prostitución rompe el matrimonio.

(2) *Apocalipsis*. (1) *El signo de la prostituta*. En el Apocalipsis la prostitución tiene un sentido básicamente figurado y así aparece vinculada a la tendencia eclesial de Jezabel\* y de los nicolaítas, que buscan un tipo de relación con Roma distinta que la que propugna el autor del Apocalipsis (Ap 2,14.20 *idolocitos\**). La prostitución condenada aquí no es una relación sexual de tipo privado, más o menos desordenada, sino la obra de la prostituta o *pornê* (cf. Ap 17-18), que separa a los creyentes de Dios, oponiéndose a la fidelidad de Jesús, que se expresa en forma de confianza con Dios o entre personas (Ap 1,5; 19,11; cf. 2,10.13.19; 13,10; 17,14). Según la tradición israelita, los ídolos prostituyen, pues repre-

sentan un amor que se compra y vende. Eso es lo que Juan ha visto y condenado en Roma (que es *pornê* o ramera) y en aquellos que la aceptan: Roma es prostitución universal, engaño personificado, Estado (= ciudad, estructura política) que vive de la sangre de los otros (cf. 17,6; 18,24). Los que defienden la prostitución en las iglesias (Ap 2,14,20) aplican dentro de ellas el estilo de vida de Roma. Al destacar estos signos (comida idolátrica, amor prostituido), el Ap nos lleva a la más honda crisis social. El ser humano es lo que come y lo que ama. Fundado como estaba en la tradición israelita de comensalidad y connubio (familia) y en la experiencia de Jesús, centrada en la comida compartida (multiplicación de panes) y la fidelidad afectiva (amor personal, relaciones fundadas en la verdad y confianza), Juan lo sabía. Pues bien, su modelo social choca con la imposición económico-sacral (idolocitos) y el engaño afectivo (fornicación) del Imperio.

(3) *Apocalipsis*. (2) *La gran prostituta*. Desde ese fondo, Juan ha concebido el pecado de la humanidad y del pueblo israelita en términos de prostitución universal. El pecado del Dragón y de las Bestias se encarna en Babel (Roma), ciudad ramera que se vende a los reyes y pueblos de la tierra, para sacar ganancia de ellos, bebiendo (derramando) la sangre de los mártires del Cristo y de todos los asesinados de la tierra (cf. 17,1-5.15; 18,3.9.24; 19,2). Las mismas Bestias y Reyes que la han utilizado acabarán matándola, en juicio de talión intrahistórico (17,15-18), que Juan (cf. 18,1-19,8) interpreta como signo de salvación universal. Ella aparece así en el centro del Apocalipsis: «Y vi a una mujer sentada sobre una bestia escarlata llena de nombres de blasfemia, que tenía siete cabezas y diez cuernos. Y la mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, y adornada de oro, de piedras preciosas y de perlas, y tenía en la mano una copa de oro lleno de abominaciones y de la inmudicia de su fornicación; y en su frente un nombre escrito: ¡Misterio! Babilonia la grande, madre de los prostíutos y de las abominaciones de la tierra» (Ap 17,3-5). El autor del Apocalipsis no ha inventado esta figura (ni la destrucción de Babilonia, que aparece, por ejemplo, en Jr 51), pero la ha recreado a partir de su experiencia de Jesús y de las co-

munidades cristianas, amenazadas por el Imperio romano. Esta mujer-prostituta ha de verse en oposición a la mujer-madre amenazada (Ap 12,1-2) y a la novia-ciudad de la plenitud final (Ap 19,7; 21,2.9).

(4) *Apocalipsis*. (3) *Los signos de la prostituta*. (a) *Vestidos y adornos*. Está vestida de púrpura y escarlata (17,4), colores de realza/riqueza y sacerdocio sacrificial (cf. Ex 26,1.4.31.36; 28; Nm 4,7-8; Lv 14; 19,6; etc.), como diosa y sacerdotisa falsa. Está adornada de oro, piedras preciosas y margaritas (17,4), que son signos de lujo (honor del mundo) y de poder (cf. Jerusalén celeste: 21,19-21) vinculados al sumo sacerdote (Ex 28,17-20; 39,10-12) o rey divinizado (antidivino) de Ez 28,13. Por vestido y ornamentos, ella es la expresión de una sacralidad invertida, diosa del poder hecho opresión. Allí donde los aduladores cantan su grandeza (¡es diosa!) ha visto Juan su prostitución. Pocas veces ha existido en la historia universal una crítica más honda de la satanización política: el mundo admira a Roma y celebra su paz (hecha de riqueza y de un tipo de justicia) como signo de Dios; Juan la condena como servidora de la Bestia. (b) *Su signo distintivo es una copa (poterion, vaso para beber)*. Normalmente, la mujer aparece como vientre y pechos: fecundidad primera, ánfora de vida y leche para sus hijos; así suele mostrarse la Madre Diosa de oriente, venerada en Éfeso como Artemisa de pechos abundantes. Pero la mujer de Ap 17 no es seno gozoso ni maternidad generadora, sino copa de misterio embriagante y sanguinario. Pues bien, la copa de esta mujer está llena de las abominaciones e impurezas de su Prostitución... (17,4): contiene lo que ella ofrece a sus amantes y lo que recibe de ellos, especialmente la sangre que les chupa. En su falsa ley de sexo y libación sagrada, engaño y esperanza de futuro, se funda la historia. El misterio de Jesús se expresa en el pan compartido y la copa de vino hecho vida entregada por los demás. El misterio de la Prostituta es, en cambio, copa de engaño que mata. (c) *La prostituta y la bestia*. Ella lleva escrito en su frente un nombre que dice ¡Misterio! (17,5); así quiere presentarse como revelación escatológica de Dios. Esta mujer promete algo que nunca puede dar. Ella es

lo contrario a Dios, una humanidad que vive del engaño, destruyendo a los demás y realizando su antieucaaristía; parece diosa, expresión del culto supremo del mundo, montada sobre la bestia, como icono o imagen que todos deben adorar (aceptar, venerar) si quieren vivir (comprar y comer) en el Imperio (cf. Ap 13,14-18). Es sólo humanidad de muerte y así cabalga sobre la Bestia escarlata llena de blasfemia (17,3). Por sí misma no puede dominar la tierra. Necesita unirse a la Bestia que ya tenía a su servicio un primer lacayo, la segunda Bestia o Mal Profeta, que engaña a todos con milagros falsos (perversión ideológica) y falsa comida (perversión económica). Esta mujer es el segundo lacayo de la Bestia: es Ciudad perversa que todo lo destruye, dando a los humanos la droga de su mentira insaciable. ¿Quién domina a quién? Es difícil saberlo, pues todos tienden a engañar y dominarse. Es evidente que la Ciudad utiliza a la Bestia: monta sobre ella para hacerse prostituta universal. Pero, al mismo tiempo, la Bestia se vale de la Prostituta para dominar a las naciones de la tierra; ella, la Bestia, se servía ya del Mal Profeta, pero necesita más; ella debe llevar sobre su grupa la más alta de todas las promesas, su propia realidad de mujer de gloria y muerte, de misterio y destrucción humana.

(5) *La muerte de la prostituta. Punto de partida* (bestias\*, Roma\*). Jesús aparece en el Evangelio como regalo personal: copa de vino\* que se ofrece y comparte de un modo gratuito, vida que se regala y derrama al servicio de los otros (como sangre\*), para crear de esa manera (para ellos y con ellos) un Cuerpo de Amor. La prostituta, en cambio, es aquella que vende todo y se vende a sí misma, aliándose a la Bestia (poder militar absoluto) para dominar así a los pobres, poniéndolos al servicio de su cuerpo. (a) *La prostituta y sus amigos*. Ella no ofrece su sangre, sino que chupa y bebe la copa de la sangre de los otros, especialmente de los mártires. Ciertamente, quiere ser diosa y como diosa se viste (de púrpura y escarlata), pero es simple ramera montada sobre una cabalgadura escarlata llena de blasfemia (17,3), unida a la Bestia y a su Mal Profeta, que dominan y engañan a todos con sus perversiones (cf. Ap 13). De esa forma se juntan y engañan, la

Mala Ciudad (Prostituta) y las Bestias, para dominar a las naciones de la tierra, en camino de muerte, que en muerte y destrucción acaba. Con ella se han prostituido los reyes (Ap 17,2; cf. 6,15; 16,14) y aquellos que desean el poder en este mundo. Juan está pensando en los monarcas vasallos de oriente (como los herodianos), vendidos a Roma; pero puede aludir a todos los monarcas subordinados del Imperio (cf. 17,18; 18,3.9; 19,19), que han debido prostituirse para gobernar sobre sus pueblos. Con ella se han emborrachado todos los habitantes de la tierra (17,2), que se dejan corromper por su prostitución (violencia), aceptando su dominio. Como borrachos los presenta el texto: embriagados de prostitución, ebrios de sangre. No saben, no conocen, no consiguen vivir en sobriedad. Son un mundo pervertido. Ésta no es una embriaguez personal, que a veces recibe en la gnosis un carácter positivo, de interiorización iluminadora, sino borrachera social, vinculada a la injusticia y asesinato de los justos. De esa forma, el signo de la prostitución (tanto masculina como femenina: prostituta y prostitutos) se traslada a las relaciones sociales de violencia, centradas en la opresión económica y la imposición social (asesinato). Esta Prostituta es madre de los prostitutos (cf. Ap 17,5) que viven derramando y bebiendo sangre humana. (b) *Los amigos se vuelven enemigos*. Los mismos que se han aprovechado de ella acabarán destruyéndola: «Pero los diez cuernos que has visto, y la misma Bestia, despreciarán a la Prostituta, la harán desierto, la dejarán desnuda, comerán sus carnes y la convertirán en pasto de las llamas. Porque Dios les ha inspirado para que cumplan su consejo: para que tengan un único consejo y entreguen su reino a la Bestia, hasta que se cumplan las palabras de Dios. Y la mujer que has visto es la gran ciudad, la que domina sobre los reyes de la tierra» (Ap 17,16-18). Texto enigmático y profundo donde se dice que la Bestia y los reyes que han utilizado a la Prostituta (Roma, la ciudad universal) acaban matándola. En el fondo, ellos odian a su madre-ciudad (¡Babilonia, madre de todos...!: 17,5) y se elevan contra ella. Éstas son las dos caras de un mismo pecado: Bestia y reyes utilizan a la Prostituta, prostituyéndose de esa manera a sí mismos; ellos la matan, matándose

a sí mismos. Historia y mito se vinculan en este relato escalofriante de matricidio y guerra civil, de deicidio (han matado al Cordero\* de Dios) y autodestrucción (aniquilando la ciudad se aniquilan a sí mismos). Los paralelos simbólicos son muchos, desde el *Enuma Elish* donde Marduk\*, rey de Babel, mata a su madre Tiamat\*, para alzar la gran ciudad (¡siempre Babel!) sobre su cadáver, hasta las novelas actuales de autodestrucción atómica.

(6) *Las etapas de la destrucción de la Prostituta*. El relato del Apocalipsis se ilumina desde el fondo mítico de la muerte de la diosa-monstruo del principio. (a) *Bestia y Reyes odiarán a la Prostituta* porque la han utilizado. La necesitan pero se avergüenzan de su necesidad. De ella han nacido (es madre de todos), pero no pueden amarla (cf. Ez 23,25-29). (b) *La harán desierto*. Era lugar poblado, de encuentro de pueblos, lenguas, naciones de la tierra (Ap 17,15); pero todos se van, huyendo de ella... La dejan sola, prostituta vieja, abandonada, despreciada, sin nadie que quiera o pueda pagar sus favores, como el profeta la ha visto, en yerma soledad eterna (Ap 17,3). (c) *La desnudan*. Eran imponentes sus vestidos y adornos: púrpura, escarlata, oro y diamantes... (cf. 17,4). Ahora es carne vieja, ante todos los curiosos que se burlan, al verla deshonrada, en desnudez que en la Biblia significa humillación (cf. Os 2,5; Ez 16,39; 23,39). (d) *Comerán sus carnes...* De esa forma se sitúan y nos sitúan en el lugar del sacrificio\* originario, entendido como banquete de antropofagia que marcó la historia posterior. Así lo supone el Ap: Bestia y Reyes matan y comen a su Madre prostituta. Se cumple de esa forma el talión que había anunciado el ángel de las aguas, de manera que se podría decir: ella ha bebido la sangre de los mártires de Cristo en copa de oro; es justo que la Bestia y los Reyes devoren su sangre (cf. Ap 16,5-7). (e) *Y la quemarán al fuego*. La visión de la ciudad que arde, fuego que asciende con humo hacia el cielo, está en el centro de las lamentaciones que siguen (cf. Ap 18,8-10), retomando un motivo común, vinculado al incendio y destrucción escatológica de Jerusalén (cf. 2 Re 25,8-12) o del mundo (cf. 2 Pe 3,10), mirado desde el gesto de quemar la carne de los animales destinados al sacrificio (cf. Lv

16,27). (f) *La gran antropofagia*. Estamos en el centro de un rito destructor de antropofagia (¡el sacrificio originario!) en que Reyes y Bestia de la tierra comen a la mujer prostituida. El Apocalipsis ha logrado reconstruir de esta manera el Gran Pecado, en clave de rica ambigüedad. Por un lado, esta muerte (asesinato y/o antropofagia) de la Prostituta es gesto de *justicia divina*: ella lo ha buscado, merecía el castigo. Pero, al mismo tiempo, es *culminación del pecado humano*: después de aprovecharse de ella, Reyes y Bestia la destruyen, en paroxismo de terror. Los mismos poderes del mal, entendido de forma masculina (Bestia, Reyes), han destruido a la Mujer-Ciudad. No la querían como esposa, no la respetaban como madre; la hicieron prostituta para al fin matarla, haciendo imposible la vida en el mundo. Estrictamente hablando, el relato podía haber terminado aquí. ¿Qué queda después que ha sido destruía la Ciudad? ¿Qué pueden hacer los humanos cuando falta Roma? Queda el final del final, con la victoria del Cordero\*.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## PROTOEVANGELIO, PROMESA DE MUJER

( $\rhd$  *Eva, María, madre de Jesús, serpiente, memoria, patriarcalismo*). Desde tiempo antiguo, las palabras de Dios a la serpiente del Génesis han venido a tomarse como un anticipo o anuncio de evangelio: «Yahvé Dios dijo a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita serás entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre te arrastrarás y polvo comerás todos los días de tu vida. Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el talón» (Gn 3,14-15). Este pasaje en el que Dios «condena» a la serpiente (le muestra su naturaleza) ha tenido una gran importancia en la exégesis, sobre todo por la relación que algunos han visto entre la mujer y María, la madre de Jesús, entre la serpiente y el Diablo, dentro de una línea de interpretación que puede culminar en Ap 12,1-13 (lucha entre mujer\* celeste y dragón\*).

(1) *Mujer y serpiente*. Gn 3,14-15 continúa y transforma la relación que

había comenzado en Gn 3,1-6 entre la mujer y la serpiente. Antes se trataba de una relación de engaño, definida por la astucia seductora de la serpiente (cf. Gn 3,13: ella me engañó). Pero ahora no es ya relación de engaño, sino de lucha abierta en que se enfrentan como antagonistas (enemigos casi gemelos, muy distintos y cercanos) la mujer (*'ishah*) y la serpiente (*najash*). Ellas, mujer y serpiente, determinan o definen la historia de violencia de los hombres, de manera que eso que se suele llamar protoevangelio (Gn 3,15) se podría definir como protoguerra: en el principio de la historia actualmente conocida no está la unión del varón y la mujer (como expresaba Gn 2,23-24), sino la lucha entre la mujer (que simboliza la existencia humana) y la serpiente que es el signo del engaño, destrucción y muerte. Aquí se resitúa y se define la relación entre la mujer y la serpiente, que había quedado esbozada en Gn 3,1-6. En esa línea se sitúa la inversión profética de Is 7,14: la mujer dará a luz y su fecundidad será signo de esperanza para los hombres en medio de la guerra. Mientras la mujer sea madre, la historia seguirá, a pesar de la violencia de los hombres. Eva, aspirante fracasada de diosa, se vuelve madre humana: el argumento básico de la historia de los hombres no es la conquista del varón, sino la maternidad de la mujer. Ella y la serpiente son signos antagónicos supremos. La mujer es madre: está al servicio de la vida y por ello, porque ama la vida, se arriesga a ser dominada por el varón y a padecer con el nacimiento de los hijos. Por el contrario, la serpiente es mentira y envidia: quiere robarle a Dios la vida. Es el deseo de sobrepasar todo límite, es envidia. En esta línea, lo que pareció victoria de la serpiente (que ha engañado a la mujer: cf. 3,13) se convierte en una guerra incansante, abierta al triunfo de la vida, simbolizada por la mujer. Aquí funda el Génesis su esperanza de futuro.

(2) *Mujer, madre de la vida*. Ambas, serpiente y mujer, aparecen como madres: principio y signo de dos tipos de existencia. *La serpiente* es el poder que se opone a la mujer engendradora, un tipo de antivida que aparece fijada como envidia, deseo al servicio de la muerte. En esa perspectiva ha situado la simbólica israelita todo lo relaciona-

do con Satán, que vive destruyendo la vida de los otros, oponiéndose así a la descendencia de la mujer. La serpiente (lo mismo que el sistema capitalista de la modernidad) es poderosa porque vive de matar a los demás (no tiene vida por sí, chupa la vida-sangre de los otros, como potencia de envidia). Enfrentándose de esa forma a la serpiente, la mujer/madre aparece aquí como principio de identidad humana, portadora de semilla o descendencia. A este nivel el varón es subordinado. Esta mujer del principio, portadora de semen, es cabeza de estirpe y garantía de futuro para los hombres: mientras ella tenga semen hay esperanza de vida. La tradición posterior entenderá ese semen (*zara*) como propio del varón (cf. Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Pero en el principio no fue así: el transmisor de *esperm*a (como traducen los LXX: cf. 3,15; 12,7; 13,16; 15,13...) no es Adán, sino Eva, fundadora de humanidad, madre de todos los vivientes. En contra de lo que a veces se piensa, apoyándose en Rom 5 (donde Adán aparece como padre y cabeza de todos los hombres), en Gn 3,15, la humanidad brota del semen maternal de Eva. En otras palabras, la humanidad es mujer. Por eso, la guerra de Eva y la Serpiente es en el fondo la única guerra verdadera de la historia humana. Eva es signo de la Vida que se expresa dando vida en debilidad, en contra de la serpiente, que es la envidia reactiva, que no tiene por sí nada, sino que vive de la muerte de los otros.

(3) *Mujer, garantía de futuro*. Ella aparece así al servicio de la vida y sólo con el fin de mantenerla, desde el sufrimiento intenso, arriesgándose a ser dominada por el varón, a padecer con los hijos. Por el contrario, la serpiente es el engaño: el deseo de sobrepasar todo límite, la envidia interpretada como lucha contra Dios. Lo que ha sido la primera derrota de la mujer (ha dejado que la serpiente le engañe, como ella misma dice en Gn 3,13) se convierte luego en guerra incansante, abierta al fin al triunfo de la vida. Esta mujer que lucha en favor de la humanidad total (está al servicio de los otros, de los hijos) es la garantía del futuro humano, pues Dios ha dicho: pondré (*'ashit*) enemistades entre serpiente y mujer y entre sus dos descendencias... Ambas, serpiente y mujer, aparecen como madres: son principio y signo de dos tipos de

existencia. Es claro que *la serpiente* aparece en primer lugar como animal concreto que se arrastra por tierra y se alimenta de polvo, como signo de maldición extrema, como vida pervertida, convertida en muerte. Pero ella es, al mismo tiempo, una realidad muy cercana y opuesta a la mujer. Quizá podemos llamarla *antimujer*: es la vida hecha envidia, es egoísmo al servicio de la muerte. En la perspectiva que ella abre ha situado la simbólica israelita todo lo relacionado con Satán, la tentación destructora, la mentira, el diablo con su descendencia contraria a la mujer. En ese sentido podemos afirmar que en el origen de una historia dominada luego por varones está la visión de una mujer que lucha contra el mal de la serpiente. La descendencia de esa mujer que está al servicio de la vida, y no la descendencia de unos varones guerreros, constituye la mayor garantía de futuro sobre el mundo. Desde esa perspectiva se entiende una exégesis católica antigua que ha vinculado a esa mujer con la gran Mujer celeste de Ap 12,1-3 y con María\*, la madre de Jesús.

Cf. M. BÖCKELER, *Das Grosse Zeichen. Ap 12*, Müller, Salzburgo 1941; I. DE LA POTTERIE, *La mujer coronada de estrellas*, en Íd., *María en el misterio de la alianza*, BAC, Madrid 1993, 285-312; I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; B. J. LE FROIS, *The Woman Clothed with the Sun*, Herder, Roma 1954; A. T. KASSING, *Die Kirche und Maria in Ap 12*, Patmos, Düsseldorf 1958; A. PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona 1995.

## PROVOCACIÓN EVANGÉLICA

Hay religiones que no provocan ni denuncian, sino que dejan que la sociedad siga su marcha, mientras los fieles o iluminados crean y cultivan un tipo de interioridad particular, de tipo puramente contemplativo o evasivo. En esa línea se sitúan algunos tipos de budismo y, en general, las religiones del lejano Oriente. (a) *Denuncia profética, provocación evangélica*. Por el contrario, en la línea de la denuncia profética (que condena duramente los pecados del pueblo), el evangelio de Jesús implica un tipo de provocación social, porque critica (tiende a destruir) un tipo de familia patriarcal (judía, romana) basada en estructuras de poder y porque quie-

re vincular en libertad a todos los hombres, superando las instituciones que actualmente se imponen en el mundo. Así lo muestran los dos textos que siguen, unidos en Mt, aunque distintos en su origen (cf. versión de Lc). Así reza el primero: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada: he venido a enfrentar al hombre con su padre y a la hija con su madre y a la nuera con su suegra. Y los enemigos de un hombre serán los de su propia casa» (Mt 10,34-36; cf. Lc 12,51-53). Superando la vieja familia sacral (que protege a los suyos) ha elevado Jesús su experiencia de comunidad abierta a todos, y de un modo especial a quienes carecen de familia. Ciertamente, reconoce el valor de la casa-familia y la incluye en su proyecto misionero (Mt 10,12-13; cf. Mc 6,10); pero, al mismo tiempo, rompe el orden de la «buena» casa-familia. Por eso, su mensaje de concordia universal, que él empieza ofreciendo a los marginados de Israel, se vuelve fuente de discordia: introduce una espada de división en la carne del pueblo, incluso dentro de las «buenas» familias (Lc 14,16-24; cf. Lc 2,35; Mc 13,8). Posiblemente, esta palabra (¡no he venido a traer paz, sino espada!) proviene de un profeta eclesial que habla en nombre de Jesús, en contexto de conflicto misionero, pero expresa el poder del Evangelio. (b) *La gratuidad, principio de ruptura creadora*. La gratuidad mesiánica, que vincula en amor universal a los humanos, rompe los lazos más sagrados (padre-hijo, madre-hija, nuera-suegra), volviéndose riesgo social: no sacraliza el orden existente, ni sanciona sus poderes, sino que sitúa a los hombres y mujeres ante un camino de solidaridad universal, empezando por los pobres. Por eso: «Quien ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí, y quien ame a su hijo o hija más que a mí no es digno de mí, quien no tome su cruz y me siga no es digno de mí» (Mt 10,37-38; Lc 14,25-27). Mateo ha formulado este pasaje de forma comparativa (quien ame más...); Lucas de forma excluyente: quien no odie... Pero el tema es el mismo: Jesús aparece en ambos casos como amor supremo, autoridad y comunión. Ciertamente, hay otras relaciones familiares, pero todas acaban siendo secundarias: Jesús ha establecido por encima de ellas el vínculo del Reino, definido a



través de su persona. No ha venido a cambiar unas ideas sobre Dios ni unos aspectos sacrales del entorno, sino a promover en su persona el amor del Reino sobre todos los restantes amores (de padre o madre, hijo o hija). Es evidente que su gesto y palabra supone una gran provocación dentro de un mundo marcado por estructuras de poder familiar y social. Resulta lógico que ciertos poderes del sistema, que sólo pueden mantenerse por medio de un tipo de imposición, le hayan criticado y condenado.

Cf. C. J. GIL ARBIOL, *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

## PSEUDONIMIA

En general, la tradición apocalíptica judía es apócrifa: presenta sus libros como escondidos, propios de sabios que conocen aquello que debe suceder (cf. Dn 12,9-10). Habría, por tanto, dos Biblias: (a) Los creyentes normales sólo pueden leer y conocer los textos públicos de la Biblia oficial de Israel, compuesta por los veinticuatro libros de la *Mikra* o Antiguo Testamento hebreo. (b) Pero hay una Biblia escondida, fuente de saber profundo, que consta de los 70 libros apócrifos, algunos de los cuales afirman que esta segunda Biblia es la portadora de la verdad (cf. 4 *Esd* 14,46-47). Por su propio estilo (y por el riesgo exterior de persecución que pueden suscitar) los libros apocalípticos tienden a ser escondidos, literatura clandestina, en plano religioso y político. Pues bien, para dar autoridad a sus visiones y acentuar el carácter esotérico y profundo de sus textos, los apocalípticos atribuyen sus revelaciones a los personajes míticos más sabios de la antigüedad (Matusalén o Noé, Daniel o Henoc) o a ciertos antepasados, sobre todo escribas sabios, cuya obra habría quedado escondida, y que ahora se conoce en su integridad, ofreciendo bases nuevas para el resto creyente del pueblo; entre ellos están Matusalén y Henoc, Noé o Abrahán, los doce Patriarcas, Moisés, Esdras o Baruc. Esta pseudonimia, perfectamente calcula-

da, quiere producir un efecto literario y social: los textos apocalípticos aparecen como testimonio de un pasado normativo, pudiendo leerse (desde aquel origen antiguo) como profecía (= anuncio) de lo que ha de venir. Los autores apocalípticos ocultan su nombre y ponen a sus libros un autor simbólico para presentar sus revelaciones como testimonio de verdad primigenia (muy antigua); así las ofrece como portadoras de verdades secretas de iniciados en el conocimiento del misterio y en la resistencia social (política). De todas maneras, hay autores apocalípticos que pueden hablar o escribir firmando con propio nombre, a cara descubierta, como harán Juan Bautista, Jesús de Nazaret y el «profeta» Juan autor del Apocalipsis. Este último no ha escondido sus visiones, ni las ha ocultado tras un pseudónimo, sino que las ha presentado abiertamente a la comunidad cristiana, que ha recibido su libro de Revelación como plenitud de la profecía israelita y cristiana.

## PSICOLOGÍA. Lectura psicológica

(↗ *crítica bíblica, lecturas*). En su conjunto, los textos bíblicos pueden tomarse como signo de psicogénesis (de surgimiento y maduración humana), apareciendo, al mismo tiempo, como *psicodrama*. Más que leerlos hay que recrearlos, de manera que sus lectores lleguen a ser recreados por ellos. En esta línea se están abriendo amplios campos de investigación y estudio bíblico, de manera que la psicología permite entender mejor no sólo el despliegue y sentido de algunos personajes, sino el mismo despliegue de la conciencia bíblica. No se trata de que los exegetas tomen desde fuera una teoría psicológica (de Freud o Jung) para aplicarla después a la Biblia, sino de estudiar la misma Biblia como texto fundacional de Occidente (y de gran parte de la humanidad), que nos ayuda a describir y elaborar el sentido de lo humano. En esa línea, la lectura psicológica de la Biblia, vinculada a otros tipos de lectura convergente (social y feminista, antropológica y religiosa), constituye uno de los retos de la exégesis del futuro.

Cf. A. ARENCIBIA, *Psicoanálisis y Biblia: el psicoanálisis aplicado a la investigación de textos bíblicos*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994.

## PUEBLO DE DIOS

Casi todas las religiones están vinculadas a un pueblo determinado, de manera que son religiones de una tribu, de una nación, de una cultura. Hay, sin embargo, algunas religiones que quieren ser universales y entre ellas se suelen contar las monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam), además de otras como el budismo. Pues bien, a pesar de esta universalidad (o para reflejarla mejor), las religiones bíblicas han puesto de relieve la existencia de un pueblo o comunidad de portadores de la religión. (1) *El Dios judío es Dios del verdadero pueblo (el 'Am Israel)*, separado y distinto de todos los restantes, es decir, de los gentiles (*goyyim*). Es un Dios trascendente, pero se ha vinculado con su propio 'Am, su pueblo especial (elegido), donde ha venido a revelarse. Por eso, el conocimiento de Dios está vinculado a la pertenencia y cumplimiento de las normas de vida de ese pueblo. Ciertamente, el Dios israelita había comenzado siendo un dios nacional (¿tribal?), pues se hallaba vinculado sólo a un grupo humano, garantizando su propia identidad y diferencia. Sin embargo, los judíos han sabido que su elección nacional está al servicio de la universalidad humana: por eso, ellos siguen manteniendo su identidad de grupo, a fin de ofrecer al resto de la humanidad el testimonio de la revelación divina que un día ha de expandirse a todo el mundo (en clave escatológica). (2) *El Dios cristiano es internamente universal, pero está ligado a una Ekklesia*, es decir, a un grupo de personas que se reúnen en su nombre. Los cristianos han roto un tipo de clausura nacional (legal) judía, recibiendo en su grupo mesiánico a personas de todos los pueblos: han abandonado la exigencia de la circuncisión, han abolido las leyes de tipo alimenticio y los rituales de pureza social (y familiar, matrimonial) que definían a los judíos y de esa forma se han abierto a los gentiles, superando la diferencia anterior entre judíos y griegos, hombres y mujeres, elegidos y no elegidos (cf. Gal 3,28). Pero han creado un tipo de clausura eclesial, que se vincula a la formación de una comunidad (Iglesia) donde se reúnen los creyentes para confesar su fe y expresar el sentido de su vinculación. Lógicamente, la confesión teológica (fe

en Dios) se encarna o actualiza en un compromiso social: en la creación de un pueblo misionero que quiere llevar a todos los humanos la experiencia creadora de Jesús. (3) *El Dios musulmán es también inseparable del surgimiento de la Umma, es decir, de una comunidad universal de los creyentes*. Los musulmanes fueron en principio árabes, pero pronto rompieron los límites de la cultura árabe, para expandirse hacia otros pueblos, con voluntad de integración religiosa y social. Así pudieron universalizar un tipo de fe y vida parecida a la del judaísmo que está en su fondo. Las prácticas de la religión musulmana son muy simples (de manera que condensan las leyes nacionales del judaísmo en cinco pilares o principios básicos: confesión de fe, oración, limosna, ayuno, peregrinación). A pesar de ello (o quizá por ello) el islam ha creado una fortísima conciencia de integración social, de tal manera que algunos lo definen como experiencia y cultivo de unidad grupal, más que como religiosidad estricta.

Cf. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abraham. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002; M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión I-III*, Taurus, Madrid 1987.

## PUERTA

Las ciudades antiguas de Oriente, en el entorno de Palestina, solían tener varios lugares de encuentro, entre ellos, el palacio real, el templo y la torre de defensa. El más importante para el pueblo era la puerta, como espacio abierto para el encuentro y la relación personal, lo mismo que para la administración de la justicia, pues allí solían reunirse los ancianos y/o jueces (cf. Prov 31,23). (1) *Apocalipsis*. La nueva Jerusalén tendrá doce puertas (*pylônes*) de piedras preciosas, que llevan los nombres de los patriarcas de Israel y de los apóstoles del Cordero (principio y culmen de la salvación) y están presididas por doce ángeles, signo de presencia y cuidado de Dios (Ap 21,12-21). Ellas siguen cumpliendo una función orientadora para los pueblos que quieren salvarse (21,24), pero no se cierran ni de día ni de noche (21,25), pues no

habrá peligro en ella (nadie puede amenazarla) y todos hallarán allí su plenitud y bienaventuranza (cf. 22,14). (2) *La Biblia de los pórticos*. Muchas de las puertas y pórticos de las grandes iglesias románicas contienen escenas del Apocalipsis y de otros libros de la Biblia, especialmente: el Cristo Vencedor (*Pantokrator*), los cuatro Vivientes (*Tetramorfo*) y los veinticuatro ancianos (música celeste), con los ángeles trompeteros, escenas de juicio... El Apocalipsis, representado así en los tímpanos de muchas puertas, puede interpretarse como guía de un camino purificador que lleva a la confesión de los pecados y a la transformación individual y comunitaria de los fieles. La misma arquitectura y escultura se vuelve catequesis: interpretación del Libro, Biblia de los Pobres (de aquellos que no saben leer). Una de las más famosas puertas del Ap y uno de los más altos monumentos artísticos y teológicos de la historia de Occidente, es el Pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela, que puede interpretarse como Puerta de la Biblia y en especial del Séptimo Sello del Apocalipsis.

Cf. D. GÓMEZ GRISALEÑA, J. M. DÍAZ MOZAZ y X. PIKAZA, *Apocalipsis de Pancorbo*. Visiones de Juan, La Muralla, Madrid 1992; F. VAN DER MEER, *L'Apocalypse dans l'art*, Mercator, Amberes 1978.

## PUREZA

En el comienzo de la historia de Israel, los hebreos formaban tribus o grupos de marginados sin identidad unitaria. Sólo la experiencia de fe en Yahvé les vincula como pueblo de la alianza, escogido por Dios. Lógicamente, la identidad israelita se define por la pertenencia al *am*, esto es, al pueblo que Dios ha vinculado a través de una genealogía, de una Ley común, de un culto sagrado (templo) y de una Tierra (Palestina). En esa línea, tras la pérdida de un tipo de identidad política, que culminará con la destrucción del templo y la expulsión de Palestina (entre el final del siglo I y el comienzo del II d.C.), partiendo ya del siglo II a.C., los judíos han destacado su identidad como pueblo nacional, vinculados por unos signos sacrales, que expresan y mantienen su pureza frente a los restantes pueblos. En esa línea, para reforzar su identidad, muchos de

ellos, en general los más piadosos, han ritualizado su vida, cumpliendo no sólo las leyes que el Levítico establece para el conjunto de los israelitas, sino algunas que son propias de los sacerdotes en el templo. De esa forma han sacralizado toda su existencia en línea de separación, distinguiendo lo puro de lo impuro, conforme a una exigencia del Código de la Santidad (Lv 17-25), explicitada después por otras leyes, como el *Rollo del Templo* de Qumrán. Impuro es lo que amenaza la vida y distinción del grupo, como muestran las normas sobre ciclos menstruales y sexualidad, con las emisiones seminales de los varones. Especialmente poderosa (sagrada e impura al mismo tiempo) es la sangre, tanto la que brota de una herida humana como la que mana de animales muertos, porque está vinculada al principio de la vida: así la parturienta queda impura y debe separarse por un tiempo de la relación normal con los demás, porque su parto ha estado relacionado con la sangre. Son impuras también muchas enfermedades que parecen contagiosas (lepra, peste) y de un modo especial los cadáveres. En esta línea se sitúa lo demoníaco, que domina a los humanos: los posesos aparecen rodeados de sacralidad invertida, manipulados por espíritus impuros que se apoderan de ellos. En este contexto de separaciones rituales, establecidas por la Ley escrita (Levítico) y sancionadas por la tradición (Ley oral de la Misná, siglo II-III d.C.), ha venido a introducir su novedad Jesús, reinterpretando de manera poderosa la voluntad de Dios y su acción salvadora. Su iglesia no será institución de purezas e impurezas, sino comunión de gratuidad y diálogo universal. De todas formas, el judaísmo sabe que la distinción básica de la antropología bíblica es la que existe entre el bien y el mal (no entre lo puro y lo impuro), en la línea de Gn 1, donde se dice que «todas las cosas creadas por Dios son *tob*», es decir, buenas y/o puras. Para el Nuevo Testamento la pureza básica del hombre se identifica con la gracia que «justifica» (purifica en sentido total) a los pecadores.

Cf. E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003.

## PURGATORIO

(↗ *purificación*). El símbolo del purgatorio, entendido como lugar y tiempo de purificación y limpieza de las almas tras la muerte, no aparece desarrollado de un modo expreso en la Biblia, ni en la judía, ni en la cristiana. De todas formas, en *1 Henoc*\* hallamos un tipo de «lugares de acogida y preparación» de las almas de los muertos, de manera que su sentido y función podría interpretarse en la línea del purgatorio de la dogmática católica posterior, que suele apoyarse, de un modo algo forzado, en textos en los que se habla de «pagar las deudas» (cf. Mt 5,26). Sea como fuere, el tiempo que media entre la muerte de los hombres y la parusía\* final del Cristo sigue siendo un misterio para el conjunto del Nuevo Testamento y, en esa línea, un tipo de teología católica ha podido hablar, de un modo simbólico, de un tiempo-espacio de purificación o purgatorio, con elementos que provienen quizá más del Antiguo que del Nuevo Testamento. Para los sacerdotes del Antiguo Testamento la purgación/purificación tiene un sentido ritual y se realiza durante el tiempo de vida de los hombres. Para el Nuevo Testamento ella va unida a la gracia de Dios y a la pascua de Cristo.

## PURIFICACIÓN DE MARÍA

(↗ *María, madre de Jesús*). Conforme a la Ley de Israel y sometido a sus normas rituales (cf. Gal 4,4), Jesús ha sido circuncidado (Lc 2,21). Pero la Ley pide más, como ha indicado cuidadosamente Lucas: «cuando llegaron los días de la purificación de ellos (*katharismou autôn*) llevaron al niño a Jerusalén, para presentarlo ante el Señor» (Lc 2,22).

(1) *Fiesta de la Purificación*. Dos de febrero. Suele decirse que el pasaje citado resulta equivocado o ambiguo, pues la ley sólo habla de la purificación de la mujer tras el parto, mientras que aquí hallamos la purificación de los dos (madre e hijo). Pienso, sin embargo, que el lenguaje de Lucas es exacto, pues incluye bajo el mismo término (*katharismos*) dos gestos convergentes, que la Iglesia católica recuerda el 2 de febrero, a los cuarenta días de la Navidad. (a) *Hay una purificación de la madre* que, conforme a Lv 12,1-8,

había quedado impura por la sangre del parto. Pasado el tiempo de peligro (cuarenta días por el niño, ochenta por la niña), ella debía presentarse ante el Señor, ofreciendo un sacrificio (de cordero o de pichones). Sólo así, en dolor de sangre, ratificaba ella su maternidad sangrienta y presentaba ante Dios el propio sacrificio de su vida. Esto era ser madre: habitar en la vecindad de un dolor fecundo, ser capaz de dar la propia sangre por (con) el hijo. La maternidad sitúa a la mujer en el espacio sagrado de la ofrenda y del riesgo de la vida. Por eso parecía lógico que hubiera una purificación especial de agradecimiento y miedo reverente por la madre. (b) *Hay una purificación o, mejor dicho, una ofrenda del primogénito varón*, quien, conforme a ley antigua (cf. Ex 13,1-2.11-16), pertenece en exclusiva a Dios, es santo. Por eso, para que pueda vivir de una manera normal sobre la tierra, los padres deben rescatarlo, ofreciendo en su lugar un sacrificio (cf. Gn 22). Como primogénito que abre la matriz de María (Lc 2,23; Ex 13,2), Jesús es santo, pertenece a Dios; por eso hay que ofrecerlo al mismo Dios, en gesto sacrificial.

(2) *Cristianismo sacrificial*. Un resto simbólico. La fiesta de la Purificación de María ha vinculado dos normas sacrales: la purificación de la madre María, que presenta a Dios su maternidad sangrante; y la ofenda y rescate del hijo Jesús a quien ofrecen ante Dios como primogénito varón que le pertenece. Es evidente que estos ritos tenían un sentido sacrificial que en tiempos de Lucas había sido superado (nada nos permite suponer que las madres pagano-cristianas del tiempo de Lucas los siguieran realizando). Pero Lucas piensa que ambos se han cumplido de manera plena en Cristo y en María y de esa forma los recuerda y vincula, presentándolos como parte esencial del nacimiento israelita del Hijo de Dios. Nace Dios e iniciando su andadura humana cumple (ratifica y supera) los ritos israelitas de la sangre. Sus padres sacrifican en su honor (en su lugar) unas tórtolas que han sido preparadas (compradas) para ello, señalando de esa forma que su misma vida humana ha de entenderse como ofrenda que se eleva al Dios de vida. También su madre ofrece con Jesús (por Jesús) el signo de la sangre que ella ha derramado en su

alumbramiento. En sí mismos, esos ritos nos sitúan en un mundo que para muchos resulta extraño, de signos extinguidos, muy lejanos a nuestra sensibilidad. Pero podemos recordar que las madres católicas se han seguido «purificando» hasta tiempos muy recientes, tras el nacimiento de sus hijos. Pero ellas básicamente han ido a la Iglesia para dar gracias a Dios por sus hijos y para encender una candela como signo de la luz\* de la vida. En esa línea, la fiesta de la Purificación de María se ha llamado y se sigue llamando día de las Candelas.

Cf. M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almendro, Córdoba 2000; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2*, Sígueme, Salamanca 1978.

## PURIM, FIESTA DE

(↗ *Ester, inversión de suertes*). Como recuerdo de la matanza (histórica o simbólica) de sus enemigos, lograda por intercesión de Ester\*, los judíos celebraron y siguen celebrando la fiesta de las Suertes o *Purim*, que 2 Mac 15,36 llama fiesta de Mardoqueo, mentor de la reina (cf. Est 9,29.31). La historia de Ester con la fiesta de los *Purim* presenta, de manera paradójica y providencial, una de las culminaciones simbólicas de la historia israelita. No había en Israel lugar para la reina, ni en clave inmanente (de realeza humana), ni trascendente (de realeza divina), pues el Dios rey de Israel hacía imposible el surgimiento de una realeza femenina. Pero eso no ha impedido que en la imaginación religiosa del pueblo haya surgido una reina salvadora, una mujer creyente que, casada con el rey gentil, garantice la victoria militar y la vida permanente de su pueblo. Ester, la amada del gran rey, es fuente de victoria para los judíos, que celebran su recuerdo en la fiesta de los *Purim*. Mientras ella siga en la memoria de los fieles la vida de éstos se halla asegurada: cambiará el rey el edicto, alcanzarán ellos la suerte en los *Purim*, matarán a los perversos. Por la fiesta de *Purim*, Ester ha pervivido y pervive en la memoria israelita, como heroína y salvadora. Por eso se le sigue llamando la reina.

(1) *Origen de la fiesta. El libro hebreo de Ester*. En el origen de esta celebra-

ción debe estar el recuerdo de algún hecho especialmente favorable que se entiende como nuevo éxodo del pueblo. Para fijar ese recuerdo y motivar mejor la fiesta se redacta Ester 1-10 (BH), quizá en tiempos del primer alzamiento macabeo (167-164 a.C.). Es un bello texto que asume elementos folclóricos paganos (quizá los mismos nombres de Mardoqueo/Marduk y de Ester/Isthar), creando una hermosa trama literaria, tejida de ironía, intriga y suspense que se centran sobre todo en Ester, la favorita de un rey persa que lleva el nombre real y simbólico de Asuero (Artajerjes). Ester forma parte del harén palaciego y con su halago de erotismo y presentándose al fin como judía (cosa que al principio había ocultado) consigue que el rey mande ejecutar a Amán, enemigo de los judíos, y nombre primer ministro a Mardoqueo, judío y protector de los judíos, quienes, aprovechando la nueva situación política, con el favor de Ester y Mardoqueo, se vengan de sus enemigos, matando a muchos de ellos. De esta forma cambian las Suertes (*Purim*) y el día destinado a la muerte se convierte en tiempo de nuevo nacimiento vengativo: responden con violencia a la violencia de aquellos que querían destruirles; Dios se expresa en formas de talión y extiende su dominio utilizando medios de terror (cf. Est 8,17), de forma que el gozo y victoria de unos supone derrota y tristeza de otros. En el texto hebreo de Ester no aparece el nombre de Yahvé: todo es profano en su historia, desde la manera de entender la división de judíos y gentiles hasta el modo de cambiar las «suertes» de unos y otros, por medio de una política cercana a las intrigas de salón y a los favoritismos de alcoba. Ocultamente actúa Dios, sin que sea necesario que aparezca su nombre. Así dirige la trama de liberación del pueblo, a través de una historia bella y tensa donde emerge el lado oculto y oscuro del poder (vino, espionaje, presiones sexuales).

(2) *Actualización griega. Añadidos de los LXX*. Es normal que un autor posterior, judío de la diáspora helenista, que escribe a principios del I a.C., haya querido actualizar el relato anterior, introduciendo en los lugares clave unos textos explicativos que suelen recogerse como epílogo o introducirse en los lugares correspondientes de la narración

antigua (como hacen los LXX). Es un *teólogo* que quiere explicitar el mensaje anterior de la Biblia hebrea por medio de reflexiones, plegarias y cartas. Especialmente significativo es el prólogo y epílogo del libro (que las diversas traducciones presentan en lugares distintos) donde se ofrece y explica un sueño de tipo alegórico/apocalíptico: a un lado están los gentiles, que amenazan al pueblo escogido, al otro los judíos fieles que gritan pidiendo ayuda a Dios (co-

mo en el cautiverio de Egipto). Por un lado está el mal dragón, que es Amán el Gran Ministro, enemigo de los justos, por otro el buen dragón, que es el mismo Madorqueo, nuevo Moisés, liberador de los judíos. En el centro aparece una fuente convertida en gran río: es Ester, símbolo de la mujer/heroína israelita que ofrece salvación y vida a su pueblo (cf. 1,1a-k y 10,3a-f).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 645-647.



## Q, DOCUMENTO

(↗ *evangelios, Marcos, Galilea*). Suele llamarse Q (del alemán *Quelle*, fuente) un documento o fuente literaria de los evangelios de Mt y Lc, que contendría una colección de dichos o *logia* de Jesús, compuesto en Galilea o Judea, en los años 40-50, y que sería, con Marcos, uno de los componentes básicos de la tradición sinóptica. Ese documento, recompuesto por los investigadores a partir de los textos actuales de Mateo y Lucas, sería el testimonio más significativo de un grupo de cristianos que habían recopilado de forma apocalíptico-sapiencial algunos de los dichos más significativos de Jesús, para expresar por ellos su experiencia evangélica y para utilizarlos en la expansión del movimiento cristiano. Algunos han pensado que podría haber estado escrito en arameo (de manera que podría identificarse con un Proto-Mateo semita, al que se alude en algunos textos antiguos); pero el estudio de los materiales nos impulsa a pensar que, al menos en sus formas avanzadas, recogidas por Mt y Lc, el texto ha sido transmitido en griego.

(1) *Q y Marcos*. El documento Q forma con Marcos el testimonio más antiguo de la tradición de los evangelios de

Jesús. Pero, en contra de Marcos, que no se ha perdido, sino que ha seguido empleándose en la Iglesia después de que gran parte de su material hubiera sido recogido por Mt y Lc, el documento Q se ha perdido, quizá porque ya no interesaba (sus materiales habían sido conservados en textos más extensos e importantes para el conjunto de las iglesias), quizá porque su visión del evangelio resultaba demasiado estrecha: sólo recogía palabras de Jesús, dejando a un lado el tema expreso de su muerte y de su resurrección. Por otra parte, la misma identidad del documento Q es una hipótesis, de manera que no todos los investigadores están convencidos de su existencia: algunos siguen pensando que las concordancias entre Mt y Lc y sus diferencias respecto a Mc se explican mejor de otras maneras, partiendo, por ejemplo, de la prioridad de Mt (o de la de Lucas), a partir de cuyo texto se habrían compuesto los otros evangelios, sea por abreviación (Mc), sea por expansión y reelaboración (Lc). A pesar de ello, la hipótesis de la existencia de un documento Q sigue siendo la más sencilla y plausible. Según ella, en el comienzo de la misión cristiana, probablemente en el paso de la lengua aramea a la griega, en el entorno de Galilea-Siria o

en la misma Jerusalén, algunos seguidores de Jesús habrían comenzado a juntar materiales de la tradición anterior, componiendo con ellos un «librito» de dichos, agrupándolos por afinidad de motivos. No está claro el motivo dominante del principio de la tradición de Q: muchos investigadores piensan que los primeros dichos eran claramente apocalípticos y que después fueron reelaborados en línea más sapiencial; otros piensan que al principio el documento Q era una especie de ideario sapiencial, de tipo casi filosófico, cercano a las posibles sentencias de los cínicos y que sólo en un momento posterior recibió matices apocalípticos; otros, en fin, piensan (pensamos) que los dos elementos citados, de sabiduría\* y de apocalíptica\*, no se excluyen, sino que pueden y deben vincularse. Sea como fuere, el hecho es que hacia el año 50-60 d.C. parece haber existido y haberse empleado un sumario básico de dichos de Jesús. Es muy posible que esos dichos no hayan formado una colección fija, ni hayan sido ratificados por ninguna iglesia, de manera que podrían variar entre sí. Lo más significativo de este documento es que Mc parece haber pensado que era deficiente y que, quizá para subsanar sus deficiencias, ha escrito su evangelio, poniendo de relieve los rasgos más salientes de la vida de Jesús, que culminan en su muerte, prescindiendo de casi todos sus dichos. Por el contrario, Mt y Lc, reaccionando quizá contra Mc, han asumido gran parte de los dichos de Q, insertándolos de formas distintas en la trama de sus evangelios, compuestos conforme a la visión general de Mc, es decir, de forma biográfica.

(2) *Identidad, sentido y desaparición de Q.* La hipótesis de la doble fuente (Mc y Q estarían en la base de Mt y Lc) no ha podido ser probada, pues no conservamos el texto del posible documento Q, de manera que sólo por inferencia podemos trazar su posible contenido, que suele incluir 68 dichos, que pueden reducirse a unos cuarenta, si es que los vinculamos en unidades más amplias. Esos dichos de Q pueden entenderse y situarse mejor después de que en los años 1945-1947 se descubrió el texto completo del *Evangelio de Tomás\**, en una traducción copta, que consta de 144 *logia* (también de dichos de Jesús), sin entorno narrativo. En sí

mismo, el *Evangelio de Tomás* no es gnóstico, pero ha sido elaborado y conservado en una línea que de alguna forma tiende al gnosticismo, es decir, al abandono de la experiencia básica de la vida-muerte de Jesús, para interpretarle como un tipo de maestro de sabiduría universal, en la línea de las religiones orientales. De esa forma se tiende a presentar un Jesús sin vida humana, sin historia real (sin verdadero Antiguo Testamento) y sin encarnación social, un Jesús sin fracaso-muerte y sin verdadera resurrección humana. Algunos han visto ese mismo peligro en Q. Quizá por miedo al riesgo gnóstico, quizá por pensar que sus aportaciones habían sido recogidas por Mt y Lc, las grandes iglesias habrían dejado de leer el texto de Q (y de Tomás, que es posterior). Ese abandono de Q no habría sido una tragedia para la Iglesia, como algunos han querido, sino una confirmación del valor radical de la vida de Jesús y de la encarnación cristiana. Sea como fuere, el estudio de Q y el sentido que tuvo en la Iglesia primitiva sigue siendo uno de los temas más fascinantes de la exégesis cristiana. Los investigadores suponen que el texto de Q se ha conservado mejor en Mt, pero que Lc sigue mejor el orden de sus diferentes *logia*, que suelen citarse poniendo primero Q y después el texto de Lucas. Así, por ejemplo, si ponemos Lc 10,21-22 (acción de gracias de Jesús) nos estamos refiriendo al texto en Lucas; por el contrario, si ponemos Q 10,21-22, nos estaríamos refiriendo al texto en Q. Éstos serían los textos básicos del documento Q, siguiendo el orden de Lucas; agrupados en unidades amplias: Q 3,7-9; 4,1-13; 6,20-23; 6,27-33; 6,36-37; 6,39b-40; 6,41-49; 7,1b-2; 7,18-19; 7,24-28; 7,31-35; 9,57-60; 10,2-116; 10,21-24; 11,2-18; 11,24-36; 11,39-52; 12,1-34; 12,35-59; 13,18-21; 13,24-35; 14,11-35; 15,4-10; 16,13; 16,16-18; 17,1-6; 17,20-36; 19,12-26; 22,28-30.

Cf. S. GUILARRO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al Proto-Evangelio de dichos Q*, Sígueme, Salamanca 2004; J. S. KLOPPENBORG, *Q. Parallels*, Polebridge, Sonoma CA 1988; *Q. El evangelio desconocido*, BEB 117, Sígueme, Salamanca 2005; Íd. (ed.), *El Documento Q. Edición Bilingüe, con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, BEB 107, Sígueme, Salamanca 2002; B. MACK, *El Evangelio perdido. El documento Q*, Martínez Roca, Barcelona 1994.

## QUENITAS

Tribu de herreros nómadas que habitaban al sur de Palestina a la que perteneció Jetró (cf. Jc 1,16), quien en otros lugares aparece como madianita (cf. Ex 3,1; 4,18-19), por lo que se ha pensado que ambos nombres aluden a la misma tribu. Tenían rasgos sagrados y, al mismo tiempo, aparecían como peligrosos, como suele suceder en el mundo antiguo con la mayor parte de los grupos o tribus de herreros. Poseían una sabiduría especial, vinculada precisamente a la minería y a la fundición de metales. Ellos aparecen como amigos de los israelitas, a los que acompañan durante un tiempo (cf. Jc 4,11.17-21; 1 Sm 27,10; 30,29), estableciéndose en el entorno de Jericó (cf. Jc 1,16). Según 1 Cr 2,55, estaban emparentados con los recabitas\*, también fieles a Yahvé y protegidos por los israelitas posteriores (cf. 1 Sm 15,6). Algunos investigadores han pensado que los quenitas se hallaban especialmente vinculados a Caín (que sería el primero de los quenitas errantes) y a sus hijos, entre los cuales se encuentran los fundidores de metales (cf. Gn 4,22). Más aún, por su vinculación con Jetró, es posible que ellos fueran de los primeros adoradores de Yahvé, Dios asumido luego como propio por los israelitas.

## QUERUBINES

(↗ *trono, Mercabá, tetramorfo, vivientes*). Seres alados mitológicos, que aparecen en los textos mesopotámicos como guardianes de los templos y de los lugares sagrados. En la Biblia aparecen en varios contextos, entre los que pueden destacarse tres. (1) *Los querubines están a la puerta de entrada del paraíso* del que Dios ha expulsado a los hombres. Allí están ellos, con espada de fuego, impidiendo el camino de retorno al paraíso (Gn 3,24; cf. Ex 25,18; 1 Re 6,24; Sal 18,11 y sobre todo Ez 1,10). Por eso, los «expulsados del paraíso» debemos superar todo deseo de simple retorno: no podemos vivir en la nostalgia; no podemos remontarnos al pasado, queriendo recuperar el sueño del principio, un tipo de ideal imposible de vinculación con la naturaleza. Tenemos que aceptar la realidad, reconociendo lo que somos, nuestra vida en la estepa, nuestra condición de seres mortales. Al situar unos querubines a la entrada del paraíso, la Biblia supone que, no pudiendo ver a

Dios, podemos ver y vemos unos querubines que son como un fuego de antorcha que marca el camino del principio de los tiempos: ellos cierran una puerta, indicando al mismo tiempo que hay un camino que lleva al paraíso. (2) *Los querubines son signo de presencia de Dios en el arca\* de la alianza*. Conforme a la visión tradicional, Dios se encuentra sentado en el cielo sobre querubines (Sal 99,1), avanzando en medio de la tormenta sobre el mundo. Los querubines sagrados protegen el arca de Dios en el mundo indicando así la presencia de Dios, sobre el Propiciatorio o placa que la cubre: «Allí me manifestaré a ti, y hablaré contigo desde encima del propiciatorio, de entre los dos querubines que están sobre el Arca del testimonio, todo lo que yo te mande para los hijos de Israel» (Ex 25,22; Nm 7,89). (3) *Son portadores del trono de Dios*. Ellos aparecen de un modo especial en la simbología divina de Ezequiel (Ez 1 y 10), como portadores sagrados del trono de Dios (*Mercabá\**), con el que de alguna manera se identifican. Al presentar el trono de Dios, Ezequiel utiliza la simbología del templo de Jerusalén, donde se supone que Dios se asienta sobre un trono de *querubines* o seres alados, como sabe la iconografía del *arca* de la alianza, con la *placa* o cubierta sobre la que extienden sus alas dos querubines (cf. Ex 25,27-22; 26,31; 1 Sm 4,4; 1 Re 6,23-36). Son seres paradójicos, con rostro de hombre, león, toro y águila, portadores del trono de Dios, impulsados por el Viento/Espíritu divino, como si el mismo Dios alentara por ellos.

## QUINIENTOS HERMANOS

(↗ *multiplicación de los panes*). Ciertamente, hubo en la Iglesia una experiencia individual de encuentro pascual con el Señor Jesús (María\* Magdalena, Pedro\*). Pero también han existido experiencias colectivas, como la que presenta 1 Cor 15,6 cuando dice que, después de mostrarse a Cefas y a los Doce, y antes de mostrarse a Santiago, Jesús «se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos aún viven, mientras que otros ya han muerto». Esta aparición es anterior al surgimiento de la comunidad judeocristiana propiamente dicha (experiencia pascual de Santiago) y a la misión a los gentiles (aparición a todos los apósto-



les). Por eso podemos vincularla, al menos de un modo hipotético, con las comunidades cristianas de Galilea y, más en concreto, con la multiplicación de los panes y peces (cf. Mc 6,30-44; 8,1-8 par). En el fondo de esa experiencia puede haber un elemento histórico: los discípulos conservan el recuerdo del Jesús que, en el tiempo de su vida, dio de comer a la muchedumbre en un descampado (o compartió con ella la comida). Pero, en su forma actual, ella ha de entenderse en perspectiva de pascua. De esa forma ratifica la continuidad entre lo que ha sido su camino y compromiso en favor de los pobres dentro de su historia y lo que ha de ser después la tarea de la Iglesia: estos quinientos hermanos, discípulos de Jesús, le han descubierto y han acogido su presencia gloriosa mientras compartían los panes y los peces en gesto de gozo colectivo. Después de la muerte de Jesús, ellos se han reunido en su nombre y le han recordado en la comida fraterna, descubriendo y gozando su presencia gloriosa. Ésta es, finalmente, una experiencia sacramental en el sentido más hondo de ese término. Esto significa en la Iglesia cristiana un sacramento: la certeza vivida, compartida, de la presencia de Jesús en los signos del pan y los peces o del pan y el vino. Allí donde sus discípulos comparten el pan y se abren en gesto de generosidad hacia los pobres (hambrientos) del entorno, ellos pueden descubrir la presencia del Cristo que les asiste, en actitud de bendición, de multiplicación generosa. La comunidad reunida en oración intensa, en nombre de Jesús, descubre su cercanía resucitada en forma de vida y comunión, de gozo y esperanza escatológica. Su signo principal es la comida. Se ha juntado el pueblo en descampado. Pasa el tiempo, tienen hambre. La palabra de Jesús les ha saciado en sentido espiritual. En el plano material están necesitados. Pues bien, según palabra del mismo Señor resucitado, sus discípulos hacen que la muchedumbre se siente sobre el suelo y parten para ellos los panes y los peces. Mientras comen y se alegran, los comensales tienen la certeza de que el mismo Jesús está presente en su comida, en el pez multiplicado, en el gozo de la comunidad que así se constituye. De todas formas, esto es sólo una hipótesis, pues 1 Cor 15,6 habla de quinientos hermanos, mientras que los textos de las multiplicaciones hablan de

cinco mil (Mc 6,44) y de cuatro mil (Mc 8,9), de manera que las tradiciones que están en el fondo de esos relatos pueden ser distintas.

## QUMRÁN

(↗ *dualismo, apocalíptica, esenios*). Tras la crisis macabea, asumiendo elementos de tipo sacerdotal, legalista o apocalíptico, algunos judíos principales se separaron de la Gran Asamblea (que siguió fiel al templo de Jerusalén, con sus estructuras político-sociales) y edificaron una comunidad donde culminaba a su entender la historia israelita. Cuentan con un fundador carismático al que llaman *Maestro de Justicia*. Rechazan la pretensión política y religiosa del *Sacerdote Impío* de línea macabea que, a partir del 153 a.C., controla el poder social y sacral en Jerusalén, sea Jonatán (153-142), Simón (142-134) o Juan Hircano (134-104 a.C.). Su misma inspiración social y religiosa les lleva a formar una comunidad distinta. Por un lado son *tradicionales*: copian y aplican la Ley, interpretan los textos de los profetas, se presentan como el Israel de los tiempos finales. Por otro lado son *innovadores* en línea apocalíptica, sacral y legalista. Asumen con Lv 16 los esquemas del dualismo\*; destacan la división angélica de *1 Henoc*\* y se sitúan cerca de las tradiciones de Daniel\* (sobre todo de Dn 7). Más aún, ellos se sienten elegidos y separados, interpretando la Ley desde su propia Regla de Comunidad (1QS: 1 Qumrán Serek). Pueden relacionarse de algún modo con los terapeutas\* de Filón, pero han desarrollado una tendencia más apocalíptica que sapiencial. Ellos se distinguen y se especifican, básicamente, por su vida de pureza y sus comidas comunitarias.

(1) *Descripción de Flavio Josefo*: «Tienen mucha religión y reverencia a Dios. No hablan ni hacen nada profano antes que salga el sol, sino que le dirigen ciertas plegarias tradicionales, como suplicándole que salga. Después, los procuradores envían a cada uno a la función que sabe realizar, y después de haber trabajado con empeño hasta la hora quinta, se reúnen nuevamente y, cubiertos con unas túnicas blancas de lino, lavan sus cuerpos con agua fría. Y después de esta purificación entran en un lugar reservado, donde no puede entrar ninguno que no sea del grupo, y

ellos, en estado de pureza, se acercan a la *mesa*, como a lugar sagrado. Después que se han sentado en silencio, el *panadero* distribuye los panes en orden, y el *cocinero* sirve a cada uno un solo plato, con una sola comida. Antes de comer, el *sacerdote* pronuncia una oración, y ninguno puede comer antes de ella. Después que han comido, el sacerdote pronuncia otra oración. De esa forma, al principio y al fin, rinden honor a Dios, como dispensador de la vida. Después, quitados aquellos vestidos de comida, como si fueran ornamentos sagrados, vuelven al trabajo hasta la tarde y a la vuelta comen de la misma forma, en compañía de los huéspedes, si los hubiere» (*BJ* II, 8,5). El rito de la comida, presidido por un *sacerdote* que pronuncia las bendiciones, constituye el centro de la vida esenia. Es evidente que quieren mantenerse en armonía con la naturaleza, como indica su oración matutina, recibiendo al sol en su salida. Ellos son también muy rigurosos en la observancia de los tiempos sagrados, definidos por sol y luna (cf. Gn 1,14-15). Lógicamente, el templo de Jerusalén les acaba pareciendo secundario, aunque siguen venerándolo ritualmente (se encuentre o no contaminado por sus actuales sacerdotes). Para ellos, el verdadero templo de Dios es la comunidad, reunida ritualmente en la celebración de la comida diaria.

(2) *Regla de la Comunidad*. Los esenios forman una comunidad exclusiva de puros o elegidos que «se han separado de la congregación de los hombres de iniquidad, para formar una comunidad en la Ley y en los bienes... y para participar en el alimento puro de los hombres de la santidad» (1QS V, 1-2.13). Evidentemente, tienen unos rituales de iniciación y purificación donde son importantes los bautismos, pero el centro de su vida es la comida: «En todo lugar donde haya diez hombres del consejo de la comunidad, no falte un sacerdote. Cada uno, según su rango, se sentará ante él; y así se les pedirá su consejo en todo asunto. Y cuando preparen la mesa para comer o el vino para beber, el sacerdote extenderá la mano el primero para bendecir las primicias del pan y del vino...» (cf. 1QS VI, 4-8). Estos esenios forman una comunidad de pureza, centrada en el estudio de la Ley y la comida ritual, entendida como culto. No realizan sacrificios de animales. El signo de

Dios es la comida diaria, no sólo del pan necesario, sino también del vino, que es quizá un signo de que ha llegado el fin de los tiempos: ellos, los miembros de la comunidad, se sienten portadores y beneficiarios de la salvación de Dios. Ciertamente, el grupo esenio de Qumrán sigue esperando la llegada de los últimos días. Pero, al mismo tiempo, anticipa y expresa con su vida la plenitud futura.

(3) *Regla de la Congregación*. *Mientras llega el Mesías*. Ésta es una regla «utópica», que no sirve para dirigir la vida diaria de los esenios, sino para anunciar y escenificar la liturgia central del fin de los tiempos: «Ésta es la regla para toda la Congregación de Israel en los últimos días, cuando se reúnan en comunidad para marchar de acuerdo con la norma de los hijos de Sadok, los sacerdotes y los hombres de su alianza... Cuando ellos lleguen, reunirán a todos los que vienen, incluyendo niños y mujeres...» (1QSa I, 1-4). «Ésta es la Asamblea de los famosos, convocados al Consejo de la comunidad, cuando Adonai haya engendrado al Mesías entre ellos. El Sacerdote entrará a la cabeza de toda la Congregación de Israel, después todos los jefes de los hijos de Aarón, sacerdotes, convocados a la reunión... y se sentarán ante él, cada uno según su dignidad. Después entrará el Mesías de Israel y se sentarán ante él los jefes de las tribus de Israel, cada uno según su dignidad, según la posición de sus campos, y el escalafón de sus marchas. Después todos los jefes de la familia de la Congregación, y los sabios de la santa Congregación delante de ellos, cada uno según su dignidad. Y cuando... esté preparada la mesa de la Comunidad y mezclado el mosto para beber, que nadie extienda la mano sobre las primicias del pan y del mosto antes que el Sacerdote, porque es él quien debe bendecir las primicias del pan y del vino y ser el primero en tender la mano para tomar el pan. Inmediatamente el Mesías de Israel tenderá la mano para tomar el pan y después de él toda la asamblea hará lo mismo, siguiendo el orden de sus respectivos puestos» (cf. 1QSa II, 11-21). Este texto aparece como un canto al mesianismo, celebrado y expresado en forma de comida. Lo propio del Mesías, cuando llegue, no será la guerra de liberación del pueblo, tampoco la purificación de los impuros, como querrá Jesús. El Mesías, engendrado por Dios, culminará y custodiará el camino

sagrado de Israel, presidido por el Sacerdote y concretado por el propio pueblo, cuando llegue la comida del final de los tiempos. Por eso es lógico que el mismo Mesías, hijo de Dios, esté subordinado al Sacerdote, es decir, al portador y garante de la pureza cultural del grupo. Cada vez que los fieles de Qumrán se reúnen, se actualiza un camino mesiánico: ellos evocan y de alguna forma expresan la culminación de los tiempos, vinculada a los dos elementos centrales del pan y vino (mosto, vino nuevo), con hondo sentido escatológico.

(4) *Historia final de Qumrán*. Pero el Mesías que esperaban no llegó, al menos como ellos lo habían pensado, y llegaron, más bien los romanos, en la campaña del 67-70 d.C. Amenazados por la inminente llegada de los soldados enemigos, los esenios de Qumrán escondieron sus manuscritos, primero cuidadosamente y luego con gran prisa, en las cuevas del entorno, junto al mar Muerto, para recuperarlos después de la guerra. Pero ese «después» no llegó. A la guerra siguió la represión y el judaísmo cambió de un modo intenso. De esa forma, los manuscritos siguieron en las cuevas, algunos muy bien conservados, hasta que fueron descubiertos casualmente el año 1947. Desde entonces, tras una historia azarosa de ventas y ocultamientos, de guerras y de investigaciones científicas, han venido siendo conocidos de manera que nos ofrecen un conoci-

miento muy cercano de un tipo de judaísmo del entorno de Jesús y del Nuevo Testamento. Los manuscritos de Qumrán o del mar Muerto, publicados ya de un modo científico, son de gran ayuda para la historia de la crítica textual del Antiguo Testamento (ofrecen los primeros textos completos, antiguos, de libros como los de Isaías). Ellos nos permiten conocer también mejor las tendencias legales y apocalípticas del judaísmo que va del s. II a.C. al siglo I d.C. A pesar de lo que se ha dicho, ellos resultan menos importantes para el conocimiento del Nuevo Testamento, que sigue otra línea de experiencia religiosa.

Textos: M. F. GARCÍA, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992. Cf. K. BERGER, *Qumrán y Jesús ¿la verdad oculta?*, Lumen, Buenos Aires 1996; O. BETZ y R. RIESNER, *Jesús, Qumrán y el Vaticano: puntualizaciones*, Herder, Barcelona 1994; M. DELCOR y F. GARCÍA, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Cristiandad, Madrid 1982; A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto*, BAC 317, Madrid 1971; H. STEGEMANN, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996; J. TREBOLLE (ed.), *The Madrid Qumran Congress: actas del Congreso Internacional sobre los Manuscritos del mar Muerto, Madrid, 18-21 de marzo de 1991*, Universidad Complutense, Madrid 1993; J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000; ÍD. (ed.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*, Verbo Divino, Estella 2005.



## RABINISMO

(↗ *judaísmo, federación de sinagogas, Midrás, Misná*). La Ley de Esdras\*-Nehemías no había uniformado plenamente al pueblo israelita, de manera que, sobre todo a partir de la crisis de los macabeos\*, existían tendencias de tipo sapiencial y apocalíptico, esenio y

saduceo, que coexistían dentro de una fidelidad común a las tradiciones israelitas. Pues bien, tras el 70 d.C., a consecuencia de los grandes cambios de tipo social y religioso, el viejo judaísmo se va polarizando en dos tendencias. A un lado quedan los *cristianos* (seguidores del Jesús Mesías), cada vez más abiertos hacia todos los pueblos en camino

que les permite conservar la Ley (Pentateuco), pero interpretándola de un modo pascual, universal. Al otro lado emergen y triunfan los *judíos rabínicos*, que asumen la herencia de sus propias tradiciones (de tipo sobre todo fariseo), en clave de identidad nacional, reinterpretando así la antigua Ley (del Pentateuco).

(1) *Rabinismo, grupo creador del judaísmo nacional*. A partir de la guerra del 67-70 d.C., empezaron a apagarse las utopías de reconstrucción política de Israel con Estado y gobierno propio. Los líderes más conscientes, de línea rabínica y/o farisea, desarrollaron el judaísmo que ha permanecido después, de manera que su reforma fue excluyendo o marginando a las demás «filosofías» o caminos de los que habló F. Josefo (saduceos, celotas y esenios: cf. *Antigüedades judías* 17,172; 18,11.23), con los apocalípticos, los partidarios de un proselitismo helenista consecuente, los gnósticos e incluso los judeo-cristianos. Pues bien, tras la crisis de esa guerra y tras algunos movimientos posteriores, que también fracasaron, como la rebelión del tiempo de Adriano (guerra del 131-135 d.C.), fue quedando casi sólo la línea farisea, con los judíos rabínicos o misnaicos, que recopilaban sus leyes de vida social y religiosa en la *Misná*. En general, estos judíos dejaron de emplear el griego (o latín) como lengua religiosa. Así marginaron la traducción de los LXX (Biblia griega), abandonaron el proselitismo (conversión de los paganos), rechazaron la simbiosis con la cultura helenista y se fueron cerrando y centrando en el cultivo familiar y grupal de la Ley, sin templo central, ni grandes ritos externos. Evidentemente, los cristianos consecuentes (que universalizaban la herencia de Israel a partir de Jesús) quedaron fuera de ese judaísmo organizado en línea sociocultural, que no tenía, ni tendrá, sacerdotes (como los del templo antiguo) ni obispos (como los que surgirán en el cristianismo). Los representantes y portadores de ese nuevo judaísmo, que ha permanecido hasta el día de hoy, fueron los maestros-rabinos y los presbíteros o ancianos (padres de familia), que organizaban la vida de los grupos. Éste es el judaísmo establecido como *federación de sinagogas*, es decir, de comunidades autónomas, independientes entre sí,

pero vinculadas por una misma tradición histórica y una pertenencia social y religiosa. En este contexto no han podido surgir ni obispos ni Papa.

(2) *Rabinismo y ley nacional*. En contra de lo que suele decirse, los judíos rabínicos no se preocupan sólo de la Ley Escrita de Moisés (que aceptan también los cristianos), sino que ponen de relieve las tradiciones orales que van fijando, en un proceso impresionante, que se mantiene hasta el día de hoy. Una parte considerable de los judíos helenizados\* del Imperio romano se integraron en el cristianismo (cf. judaísmo\* posbíblico, etapas). Pero la parte más concienciada y significativa del judaísmo, dirigida por los rabinos, inició un camino de transformación que convirtió a los judíos en lo que después han sido por siglos: una comunidad nacional separada, con su propia lengua (el hebreo) o con el arameo-sirio de las comunidades orientales (de Palestina o de la diáspora de Babilonia). Así empezaron fijando sus tradiciones en los grandes libros sagrados, que sirven de comentario o de complemento a la Biblia, especialmente en la *Misná*. Muchos siguieron viviendo como exiliados en Palestina (sobre todo en Galilea, donde crearon escuelas), pero el grupo más significativo se mantuvo en el imperio persa (sasánida), elaborando el *Talmud de Babilonia*, que está formado por la *Misná* (código de leyes) y por los inmensos comentarios que se le añadieron. Así se produjo uno de los fenómenos más asombrosos de la historia humana: el surgimiento de un pueblo que se identificaba a sí mismo por el Libro (Biblia) y por los complementos legales (*Misná* del siglo II-III d.C.) con sus comentarios (*Talmud*: siglos IV-VII d.C.). Esa gran transformación, paralela a la caída del Imperio romano, se produjo en el otro gran centro cultural del mundo antiguo (prescindiendo de la India y China): bajo el imperio persa de los sasánidas, que ofreció protección cultural y social a los judíos, del siglo IV al VII d.C. Esa transformación se siguió realizando cuando los árabes musulmanes conquistaron el imperio persa, a mediados del siglo VII d.C., y siguieron dejando gran autonomía a los judíos, que acabaron por forjar su propia identidad, como religión del libro y del comentario del libro, en me-

dio de un mundo que se dividía, desde la perspectiva de Occidente, en dos grandes mitades: espacio cristiano, espacio musulmán.

(3) *Los fundadores del judaísmo rabínico*. Lógicamente, los hombres más representativos de este nuevo Israel serán los hombres del Libro, es decir, los escribas o rabinos (los Grandes). Israel había tenido sabios excelsos por su conocimiento y práctica vital, vinculados a los profetas y sabios cuyos libros han sido aceptados también por los cristianos, aunque de un modo especial en lengua griega (los LXX). Pero ahora, el judaísmo rabínico pone de relieve la importancia de los escribas-rabinos, una casta ilustrada, con la que Jesús se mantuvo en fuerte controversia. Los nuevos escribas, expertos en las enseñanzas del libro de la Ley y en las tradiciones nacionales de Israel, se vuelven autoridad central de la sinagoga: son *rabinos* (= grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo. Entre ellos se distinguen dos grandes grupos. (a) Los *tannaítas* (del arameo *tení*: estudiar, enseñar) son repetidores compiladores de las enseñanzas antiguas, más que creadores proféticos de una doctrina nueva. Ellos se extienden desde Hillel, contemporáneo de Jesús, hasta la redacción final de la *Misná*, hacia el 200 d.C. (b) Los *amoraítas* (del hebreo *amar*: decir) son los rabinos que desarrollan su enseñanza desde la conclusión de la *Misná* hasta la redacción final del Talmud de Babilonia (del 200 al 600 d.C.) Estos dos grupos de rabinos y sus sucesores posteriores, hasta el día de hoy, se han convertido en autoridad suprema dentro de Israel. No tienen la autoridad económica, ni política, sino la del saber: ellos son los letrados, que conocen Libro y tradiciones, formando escuelas de interpretación sagrada y dirigiendo la vida de las sinagogas. En ese sentido, ellos han sustituido a los sacerdotes, profetas y sabios anteriores, convirtiéndose por el propio peso de su vida y doctrina en fundadores del nuevo judaísmo. De esa forma ha surgido el *rabinato*, como verdadero creador o, al menos, impulsor del judaísmo de la federación de sinagogas.

(4) *Judaísmo rabínico. Pueblo de letrados*. Allí donde la Palabra de Dios se codifica como Ley (en la Biblia y Tradición), los *escribas o intérpretes* de

ella se vuelven autoridad. Así ha surgido en Israel una *clase intelectual* de letrados, que conocen Libro y tradiciones, formando escuelas de interpretación sagrada y dirigiendo la vida de la federación de sinagogas. Estrictamente hablando, los escribas, cuyas sentencias e interpretaciones empiezan a reunirse en *Misná* y *Talmud*, están relacionados con los sabios y se han vuelto institución básica a partir del II d.C. Pero los sabios eran autoridad de la cultura, como experiencia de encuentro con Dios, mientras los escribas se vuelven autoridad legal, fijada en un texto sagrado (Biblia) y en unas tradiciones vivas, entendidas como palabra de Dios. El judaísmo tiende a centrarse en el *rabinato*, escuela de escribas que acogen y aplican la tradición (escrita y oral) de su pueblo. Los judíos son quizá el único pueblo del mundo centrado y definido por el libro.

Cf. G. ARANDA, F. GARCÍA y M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; S. W. BARON, *Historia social y religiosa del mundo judío I-VII*, Paidós, Buenos Aires 1968; A. RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001.

## RACIMOS, UVAS

( $\rightarrow$  *vino, viña, comidas*). El Antiguo Testamento es, en gran parte, un libro de comidas, desde el relato de los árboles del paraíso (Gn 2-3) hasta el banquete final del Apocalipsis (cf. Ap 2,17; 22,2.14.19). En ese contexto reciben importancia especial el trigo y las uvas.

(1) *Exploradores y racimos*. Dentro de la tradición bíblica y de la simbología posterior del judaísmo y del Estado de Israel ha recibido gran importancia el relato de los exploradores, que suben del desierto para expiar y conocer la tierra de Canaán y que vuelven con un gran racimo de uvas (transportado por dos hombres sobre un palo): «Era el tiempo de las primeras uvas. [Y los exploradores]... subieron y exploraron el país, desde el desierto de Sin hasta Rejob... Llegaron al Valle de Eskol y cortaron allí un sarmiento con un racimo de uva, que transportaron con una pértiga entre dos, y llevaron también granadas e higos... Al cabo de cuarenta días volvieron de explorar la tierra. Fueron y se presentaron a Moisés, a Aarón y a toda la comunidad... Les contaron lo visto y les mostraron los pro-

ductos del país» (Nm 13,20-26). De los siete productos\* de la tierra (cf. Dt 8,7-12), nuestro pasaje ha destacado las uvas (vinculadas con otros dos árboles significativos: granados e higueras), que crecen y alcanzan grandes dimensiones en el valle de *Eskol* (= Racimo), junto a Hebrón. Las viñas constituyen la primera sorpresa y gozo para aquellos que vienen sedientos del desierto: son alimento y dulzura, fiesta de Dios. Según eso, la entrada en la tierra debería haberse realizado en el tiempo de la vendimia, como expresión de la fiesta del vino, que aparece aquí evocado de manera plástica, gozosa, emocionada (Tabernáculos\*). Así lo muestra esta procesión de hombres, que vienen y bailan, de dos en dos, con grandes racimos de uva, colgados de un palo, animando a los fuertes guerreros.

(2) *El sueño del vino; el copero del Faraón*. Muchos pueblos cuentan sueños sobre temas de comidas. Dentro de la Biblia es famoso el sueño del copero y del panadero del Faraón, que están en la cárcel con José, a quien han acusado de querer violar a la mujer de Putifar. «El jefe de los coperos contó su sueño a José y le dijo: Yo veía delante una cepa, y en la cepa tres sarmientos, que al echar yemas florecían enseguida y maduraban las uvas en sus racimos. Yo tenía en la mano la copa de Faraón, y tomando aquellas uvas, las exprimía en la copa de Faraón, y ponía la copa en la mano de Faraón» (Gn 40,9-12). El jefe de los panaderos contó también su sueño: «Había tres cestas de pan candeal sobre mi cabeza. En la cesta de arriba había toda clase de panes para la comida del Faraón, pero los pájaros los devoraban de la cesta, de encima de mi cabeza» (Gn 40,16-17). Son sueños de trabajadores normales: bebida y comida, pan y vino, fortuna y miedo, pájaros voraces... José los interpreta distinguiendo la suerte del copero (restituido a su trabajo) y del panadero (ajusticiado).

## RAHAB

( $\nearrow$  *Leviatán, Tannín, Tehom*). Monstruo femenino del caos; aparece también como serpiente de las aguas primigenias. Conforme al sentido hebreo del término, que significa «acosar, amotinarse, avasallar», Rahab es la Amenazadora y puede tomarse como personi-

ficación del poder divino del caos, que se eleva contra el Dios bueno y que intenta avasallar a los hombres. Así aparece vinculada a la batalla primigenia en la que Yahvé, el Dios bueno, creador del orden, ha vencido y dominado a la divinidad femenina del caos (*Tiamat\**). El texto bíblico más significativo donde aparece es Is 51,9-10, cuando el profeta invoca a Yahvé y le dice: «Despiértate, despiértate, vístete de poder, oh brazo de Yahvé; despiértate como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados. ¿No eres tú el que cortó a Rahab, y el que hirió a Tanín? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran abismo; el que transformó en camino las profundidades del mar para que pasaran los redimidos?». El texto ha vinculado así las «tres aguas enemigas»: las del Caos primero (Rahab-Tanín), las del mar Rojo en el tiempo de la salida de Egipto (que Yahvé secó para que pasaran los hebreos) y las aguas que deben atravesar al final de los tiempos los rescatados de Dios. En este contexto se sitúa la victoria de Yahvé sobre Rahab. Siguiendo en esa línea, el nombre de Rahab se evoca también en varios textos poéticos, en los que el mar viene a estar personificado como poder que se opone a Dios (cf. Job 26,12; Sal 89,11). Con ese mismo nombre se designa a Egipto (cf. Sal 87,4; Is 30,7), vinculando así el poder de Egipto con el monstruo maléfico de las aguas. En el Sal 40,5 se habla de unos misteriosos *rehabim*, que pueden interpretarse como poderes mítico-simbólicos que ayudan a Rahab.

## RAJAB, HOSPEDERA DE JERICÓ

( $\nearrow$  *prostituta, genealogía*). La raíz *rjb* significa en hebreo «ensancharse» o «anchura»: aquello que es dilatado, espacioso. Por eso se emplea para indicar una calle que se abre y sobre todo una plaza. Especial importancia tiene en la Biblia una mujer de este nombre, vinculada a la toma de Jericó, ciudad cananea, donde llegaron unos israelitas espías y ella les hospedó en su casa. En ese contexto resulta significativo su nombre: Rajab, la «hospedera» de Jericó, que esconde a los espías de Israel y les ayuda a escaparse, contribuyendo de esa forma a la conquista y toma de la ciudad por los israelitas, se llama la Espaciosa. «Los espías fueron y entraron en casa de una

mujer *zonah*, llamada Rajab, y se hospedaron allí. Y le avisaron al rey de Jericó diciendo: Unos israelitas han entrado aquí de noche para espiar el país. Entonces el rey de Jericó mandó decir a Rajab: ¡Echa fuera a esos hombres...! Pero ella les escondió, para liberarles después diciendo: ¡Pero vosotros, juradme por Yahvé, que así como yo he tenido compasión de vosotros también vosotros tendréis compasión de la casa de mi padre... y guardaréis la vida de mi padre, mi madre, mis hermanos, mis hermanas y a todos los suyos y libraréis nuestras personas de la muerte...» (Jos 2,2-3.12-13; cf. Jos 2,1-24; 6,22-26). La tradición usual y muchos comentarios consideran a Rajab como una simple prostituta, conforme al sentido que ha tomado la palabra *zonah/zonah* en la teología posterior israelita y cristiana (cf. Heb 11,31; Sant 2,25). Pero en la raíz del texto y de acuerdo a una antigua visión matrimonial, *zonah* es más bien una mujer libre, señora de sus bienes, que puede vincularse voluntariamente con los que ella quiera, sin estar sometida a un marido. Por eso es preferible presentarla, sin más, como «hospedera»: mujer dueña de una casa, que puede recibir en ella a quienes se lo pidan. Éstos son los rasgos de su figura.

(1) *Es mujer con casa propia*. Puede quizá tener marido, pero no está sometida a él, sino que gobierna su familia, en matrimonio *uxorilocal* (vive en su casa y no en la de su esposo). Esto le permite tener independencia y recibir a quienes quiera (a riesgo de que la supongan prostituta, aunque nuestro texto nada diga en esa línea). Es lo que hoy podríamos llamar una *señora*, siendo mujer autónoma y dueña o, mejor dicho, responsable de una extensa familia de padres y hermanos de sangre de quienes se preocupa, pues dependen de ella.

(2) *No está integrada en la estructura patriarcal de Jericó*, dominada por el rey y los varones. Ella aparece en el interior de la ciudad adversa como la única en quien pueden confiar los exploradores de Israel, pues forma parte de un entramado distinto de relaciones familiares y sociales: tiene libertad e independencia, no está sometida al orden de la ciudad.

(3) *Los espías de Israel confían en ella precisamente porque no se halla integrada en Jericó* y de esa manera la sal-

van (salvan a toda su familia) cuando toman la ciudad más tarde, al filo de la espada. Al actuar así, ella no aparece como traidora, pues tanto ella como la casa de su padre forman en Jericó un cuerpo distinto: pueden inclinarse a un lado u otro, decidiendo el curso de la guerra (favoreciendo la invasión de los israelitas o la defensa de los habitantes de Jericó). Pues bien, ella acoge con riesgo de su vida a los espías israelitas, desobedeciendo el mandato del rey. El texto actual de la Biblia expone los motivos que tiene para ponerse del lado de los israelitas, en contra de los habitantes anteriores de la ciudad: los relatos sobre los éxitos de Israel en el desierto le han convencido de la grandeza especial del Dios de Israel; ella repite así unas palabras que habían sido previamente proclamadas por el mismo Dios, quien había dicho que, por fidelidad a sus promesas, él concedería a Israel la tierra de los cananeos (Jos 1,2-3; 2,9-11). De esta manera, Rajab, una mujer cananea, confiesa en el fondo su fe en el Dios de Israel. Por su parte, los dos espías, que deben su vida a Rajab, le prometen que respetarán su vida y la vida de toda su familia, cuando Jericó sea destruida. Según Jos 6, ellos cumplen su promesa y salvan a Rajab y a su familia. Conforme al comentario del narrador, la familia de Rajab «habita en Israel hasta el día de hoy» (Jos 6,25). Esto indica que mucho después de la entrada de los israelitas, el país conservaba todavía una población mezclada, con cananeos que se volvían israelitas.

(4) *Rajab ha favorecido a los hebreos, pero ella rompe la estructura patriarcal judía* y por eso la tradición posterior (hasta el día de hoy) tiende a mirarla sólo como excepción buena, prostituta convertida que acepta por gracia la fe y sociedad israelita. Pero el texto de Jos 2-6 no la presenta como excepción ni como prostituta, sino como mujer libre, posiblemente de origen extranjero, que no acepta las normas patriarcalistas de Jericó y decide ponerse del lado de los israelitas en la guerra. La historia de Rajab resulta muy significativa para la teología del Nuevo Testamento, donde Mt 1,5 la cita como uno de los antepasados más significativos de Jesús. Ciertamente, Rajab no tiene por qué haber sido una prostituta en el sentido ordinario del término, pero ha sido una mu-

jer irregular, de vida libre, sin necesidad de someterse a un padre o marido, de fuera de Israel. Ella ha podido presentarse así como signo de universalidad mesiánica. También la madre\* de Jesús será irregular a su manera.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988.

## RAZÓN, RACIONALIDAD

La teología bíblica no va en contra de la racionalidad discursiva, que se desarrollará en el pensamiento de Occidente a partir de Grecia; pero se sitúa en un plano anterior, más vinculado al descubrimiento de la responsabilidad moral y de la comunicación social, desde la perspectiva del diálogo con el Dios Infinito. En ese sentido, se puede decir que, mientras los griegos buscan sabiduría, los hombres y mujeres de la Biblia quieren «obras», pues piensan que no se llega a Dios (a la verdad) a través del pensamiento discursivo, sino por la acción moral, la comunicación personal y la esperanza escatológica (cf. 1 Cor 1 18-25). De todas formas, los rasgos básicos del hombre bíblico han determinado el pensamiento de Occidente, de tal forma que la antropología bíblica no sólo ha «pactado» con la racionalidad de la cultura moderna, sino que forma una de sus bases y presupuestos. Sin una visión fuerte de la identidad del hombre y de su capacidad creadora, en línea bíblica, hubiera sido imposible el surgimiento de la cultura de Occidente.

## RECABITAS

(↗ *quenitas*). El recuerdo de la estepa, vinculado a los patriarcas, pastores trashumantes, ha pervivido en Israel hasta tiempos tardíos, como indica la historia de los *recabitas*, que seguían siendo nómadas cuando los babilonios sitiaban Jerusalén (hacia el 598 a.C.). Eran yahvistas (fieles a Yahvé), pero no habían dado el paso a la vida sedentaria. No parecen vinculados a la salida de Egipto, ni a los relatos de conquista de la tierra. Eran israelitas, estaban vinculados al templo de Jerusalén, pero no podrían aceptar como propios los ritos del pan y vino: «Palabra dirigida a Jeremías...: Ve a la casa de los recabitas y háblales. Llévala a una de las cámaras

de la Casa de Yahvé y ofréceles vino. Tómame, pues, a Yazanías, hijo de Jeremías... y a toda la familia de los recabitas, y les llevé a la Casa de Yahvé... y presentándoles unos jarros llenos de vino y unas tazas les dije: ¡Bebed vino! Ellos respondieron: No bebemos... porque nuestro padre Yonadab nos mandó: No beberéis vino ni vosotros ni vuestros hijos nunca jamás, ni edificaréis casa, ni sembraréis semilla, ni plantaréis viñedo, ni poseeréis nada, sino que en tiendas pasaréis toda vuestra vida, para que viváis muchos días sobre la faz del suelo, donde sois forasteros. Nosotros hemos obedecido...» (Jr 35,2-10). Estos israelitas sin pan ni vino, habitantes de estepa, nómadas de tiendas (sin casa ni cosecha), son para Jeremías ejemplo de fidelidad al Dios de la tradición, Señor de los pastores trashumantes, como seguirá diciendo el relato. Se han refugiado en Jerusalén porque creen en Yahvé (Jr 35,11; cf. 2 Re 10,15ss), según las tradiciones de su pueblo. No rechazan fanáticamente el pan y el vino (que se guarda en las cámaras del templo, para las libaciones sagradas), pero no los comparten. Su culto religioso va unido a los productos de la estepa, al sacrificio de los animales, posiblemente a la carne y a la leche de ovejas y cabras. Los *recabitas* eran discípulos/hijos de Yonadab, que se opuso al rey Ajab de Samaría (cf. 2 Re 10,15.23ss), y vinculaban a Yahvé con la vida nómada: por eso iban en contra del cultivo y sacralización de los productos elaborados de la tierra. Conservaban así antiguas tradiciones y, posiblemente, concebían la vida como peregrinación. El asentamiento en la tierra del pan y el vino podía parecerles que estaba vinculado a los cultos de Baal y su Ashera (su Esposa), dioses paganos del entorno. La teología oficial de Israel ha respetado a los recabitas, pero ha seguido otra línea.

## RED

La red aparece con frecuencia como utensilio de pesca y de caza y también de guerra, y tiene de ordinario un sentido negativo (cf. Sal 9,15; 10,9). El texto más duro es quizá aquel donde Habacuc habla del rey de Babilonia (probablemente Nabucodonosor), que pesca a los hombres como si fueran peces: «Permites que los hombres sean como los peces del mar, como reptiles que no tie-



nen quien los gobierne. A todos saca con anzuelo; los atrapa en su red y los junta en su malla, por lo cual se alegra y se regocija. Por eso rinde sacrificios a su red y ofrece incienso a su malla; porque gracias a ellas incrementa su porción y hace suculenta su comida. Por eso sigue vaciando su red para volver a matar continuamente y sin piedad a las naciones» (Hab 1,14-17). La red aparece de esa forma como Dios supremo, expresión de la más dura idolatría militar, pues sirve para pescar y oprimir a los hombres. Jesús utiliza el signo de la red para evocar una pesca distinta, la pesca del Reino. Así aparece cuando llama a sus primeros cuatro discípulos, que, dejando las redes con el barco de su padre, le siguieron (Mt 4,18-22). Pues bien, lo que ellos realizan (echar la red y separar después los peces buenos de los malos) viene a presentarse desde ahora como signo escatológico: al fin de los tiempos, vendrán los ángeles de Dios y echarán la red barredera sobre las aguas de la historia, recogiendo todos los peces, para separar después a los malos de los buenos (Mt 13,47-50). En este contexto se sitúa la red de la pesca milagrosa (cf. Lc 5,5), que recoge una gran cantidad de peces. Jn 21 ha elaborado teológicamente ese motivo de la red escatológica, donde los discípulos de Jesús recogen los ciento cincuenta y tres peces de la historia humana, llevándolos al reino de Dios (cf. Jn 21,6-11).

## REDACCIÓN, CRÍTICA DE LA

(*↗ crítica bíblica*). Método exegético que pone de relieve la visión particular y el influjo de cada uno de los redactores finales de los grandes textos bíblicos, creados a partir de tradiciones, textos y/o documentos previos. A lo largo de la primera mitad del siglo XX, muchos exegetas habían puesto de relieve la importancia de las pequeñas formas literarias (y de los documentos), suponiendo que los redactores finales habían realizado sólo una pequeña labor de acoplamiento o costura de unidades anteriores. Pero, a partir del 1950, diversos autores como H. Conzelmann, W. Marxsen y W. Trilling, mostraron la importancia literaria y teológica de los redactores, a quienes consideran como verdaderos teólogos, autores de los textos, especialmente de los evangelios. Sigue conservando cier-

ta importancia la historia de las formas, lo mismo que la relación mutua de los textos, especialmente de los sinópticos. Pero los exegetas empiezan a dar más importancia a cada autor, que no se limita a ensamblar textos anteriores, sino que los recrea. De esa manera cada evangelio recibe una importancia que antes no tenía; ya no aparece como un mosaico compuesto de pequeñas unidades anteriores, sino como verdadera obra literaria y teológica. Eso significa que al presentar y comentar los evangelios hay que tener muy en cuenta la visión de conjunto de cada uno de sus autores y de la totalidad del texto que ellos han escrito.

Cf. R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge University Press 1995; H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1981; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Fax, Madrid 1974.

## REDENTOR

(*↗ Jesús, goel, jubileo, rescate, liberación*). Jesús no fue un restaurador (no buscaba el restablecimiento del orden antiguo de Israel), ni un profeta elitista de la salvación de un «resto» bueno (empeñado en el triunfo de los justos y puros), ni un guerrero en línea de violencia nacional, ni un simple *goel*, que pretende restablecer la justicia precedente. Jesús es mucho más: es taumaturgo o sanador, alguien que anuncia y prepara la llegada de la plenitud de los tiempos, ofreciendo salvación precisamente a quienes parecen estar más lejos de ella. A pesar de eso, en un sentido limitado, podemos llamarle redentor, pues retoma los motivos básicos de la historia israelita y quiere situar a los hombres ante la llegada de la plenitud escatológica, en la que se cumplen las esperanzas anteriores.

(1) *Redimir es curar*. A juicio de Jesús, la mayor esclavitud del ser humano no es de tipo externo, algo que puede expresarse en forma de exilio político, sino la destrucción personal que se expresa a través de la enfermedad y la desintegración humana. Se sabe desde antiguo que *salvación* viene de *salud*: sólo redime de verdad aquel que ofrece salud a los hombres, con el fin de que

puedan desarrollar su equilibrio corporal y espiritual, en armonía creadora con los otros. Lógicamente, Jesús ha ofrecido salud a los enfermos de su entorno, en curación vinculada con la fe, en solidaridad intensa, en el centro de una tierra donde la enfermedad actuaba como fuente de ruptura personal y discordia comunitaria. No se puede hablar de redención y liberación si olvidamos el gesto de Jesús que visita y cura a los enfermos.

(2) *Redimir es superar las causas de la opresión.* Jesús es redentor porque acoge y anima a los expulsados del sistema social y sacral (leprosos, endemoniados, exiliados, desnudos, impuros: cf. Mt 25,31-46). Para protegerse de los marginados (y marginarlos así más), la «buena sociedad» ha ido alzando diques de pureza económica, religiosa, familiar y social, afirmando que esos marginados son pecadores (impuros) y expulsándolos del conjunto social. Pues bien, Jesús es redentor porque ha invertido esa actitud: ha buscado a los expulsados (leprosos, prostitutas, extraños...), ofreciéndoles solidaridad y/o acogiéndoles en su grupo, por humanidad, sin rituales de reparación o vinculación sacralizante. Jesús redime a los expulsados en la medida en que los acoge y dialoga con ellos, ofreciéndoles con toda naturalidad un espacio humano de vida en madurez y un futuro de esperanza. Él es redentor porque realiza un servicio intenso en favor de la dignidad y libertad de los demás, superando aquellas estructuras de vida cultural y social que sirven para tener a los hombres oprimidos.

(3) *El signo máximo de la opresión es el Diablo\**, entendido como poder que tiene a los hombres sometidos a la opresión social y personal, que culminan en la muerte. En ese contexto, la tradición del Nuevo Testamento considera a Jesús redentor porque «destruye el poder de lo diabólico», haciendo que los hombres y mujeres puedan vivir en libertad (exorcismos\*). Pero su redención no se consigue a través de una victoria militar externa, ni por medio de un sometimiento legal más estricto, ni a través de unos rituales de tipo sagrado, sino abriendo para los hombres y mujeres de la tierra un camino de fe, en gratuidad, en respeto mutuo. La redención de Jesús es la gracia del amor\* que triunfa de la muerte.

(4) *Jesús, Mesías redentor.* Sólo puede redimir a los demás quien se pone a su servicio. El Hijo del Humano no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate (= redención) por muchos (Mc 10,45); de esta forma ha invertido Jesús un texto clave de la esperanza apocalíptica donde se promete que todos los pueblos, naciones y lenguas servirán al Hijo del Humano (Dn 7,14; cf. Dn 7,25-27). No ha venido a exigir servidumbre, sino a servir, no ha venido a quitar vida, sino a darla por los otros. Entendido así, el Evangelio es manual de redención: libro de ofrenda de la vida al servicio de los demás, como expresa el signo de la «sangre de mi alianza, derramada por muchos...» (Mc 14,24 par). Jesús no redime de manera victimista, ofreciéndose como sacrificio expiatorio, ante un Dios que espera o exige satisfacción. Al contrario, él viene a presentarse como portavoz del Dios redentor, que ofrece su vida para que nosotros podamos vivir. En ese sentido decimos que redimir es siempre más que rescatar (comprar de nuevo lo antes enajenado o perdido, recuperar lo antes vendido). Redimir es ofrecer libertad y plenitud a los hombres y mujeres que se encontraban aplastados u oprimidos de diversas formas. La teología posterior de la redención de Cristo (de Cristo redentor) ha vuelto a utilizar bastantes veces unas categorías sacrales del Antiguo Testamento más que los rasgos centrales del mensaje de Jesús según el Evangelio.

Cf. L. BOFF, «Jesucristo liberador», en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 445-538; *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991; I. ELLACURÍA y J. SOBRIÑO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; X. PIKAZA, *Éste es el hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador I-II*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1992; J. SOBRIÑO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976; *Jesucristo liberador I-II*, Trotta, Madrid 1993-1998.

## REENCARNACIÓN

(↗ *creación, nacimiento, inmortalidad, resurrección*). La religión bíblica no defiende ni expone una teoría de la reencarnación de las almas; pero sólo conociendo el sentido de la reencarnación puede entenderse la novedad bí-

blica de la resurrección, dentro de una visión general de la supervivencia humana. Las religiones de la interioridad parten del mito (símbolo básico) de la caída de las almas: en su verdad más honda, los hombres pertenecen a otro mundo, forman parte del ser de lo divino, de aquello que es siempre y no puede nacer ni morir. Sin embargo, por un tipo de perturbación, pecado o destino, ellas han descendido y se encuentran de algún modo atadas a los ciclos de la vida, definida por el constante nacer y morir. Por eso, el alma está *cautiva*: se encuentra atrapada en la materia, es incapaz de comprender y de asumir su sentido dentro del conjunto de la realidad. No está cautiva de cosas externas, nadie le esclaviza y oprime desde fuera. Está más bien cautiva de sí misma: atada a sus deseos, a la propia realidad violenta de su cuerpo, inmersa en la gran rueda de una fortuna (fatalidad, destino) en la que todo lucha contra todo. Según eso, la misma realidad del alma rueda en un proceso en el que podemos trazar algunas líneas de orientación.

(1) *Hay metempsicosis o transmigración* allí donde el alma va tomando nuevas formas, va viviendo de maneras diferentes, dentro del gran proceso cósmico. El alma es como una energía que se expresa y manifiesta en diversos vivientes. Ella es como la misma vida, que cambia de formas, pero que nunca muere. En ese sentido podemos hablar de una inmortalidad del alma o de la vida que permanece por encima de nacimientos y muertos. En ese contexto se puede hablar de palingenesia, aunque esta palabra tiene un sentido ligeramente distinto. No es una pura transmigración, sino que implica un renacimiento. En esta perspectiva se supone que el alma es inmortal en sí, pero se añade que ella ha penetrado en el proceso de los giros cósmicos (de generación y corrupción), de manera que viene a quedar sometida por la muerte. No se limita a cambiar como en las transmigraciones, pasando de un cuerpo a otro, sin morir, sino que se supone que ella sufre, muriendo en cada muerte, pero de tal forma que puede superar el estado de muerte. Por eso decimos que ella renace o se reencarna, vuelve a tomar carne, a introducirse en la materia girante de la tierra. Para las almas, que en sí son inmortales,

este constante viaje cósmico constituye la expresión de una caída, es un estado inferior de existencia. Resulta a veces difícil distinguir entre una pura transmigración, una reencarnación y un renacimiento, entre el *viaje* de las almas y una experiencia de vuelta a nacer, de nueva entrada en el mundo, después de una muerte que puede parecer traumática. Aquí prescindimos de las diferencias y vemos el tema de una forma general.

(2) *Liberación del alma e inmortalidad*. El hombre religioso sabe que se encuentra atado a las reencarnaciones, descubre su más honda verdad eterna o divina (como Brama o no nacido) y por eso puede iniciar un camino de ruptura o superación, que le permite volver a su origen divino, superando el nivel del tiempo. Para ello debe purificarse, entrar en su verdad original, venciendo los deseos y representaciones de la tierra (de la vida cósmica). En esa línea, la liberación definitiva (*moksa, nirvana*) se entiende como un retorno: el ser humano reconquista su eternidad o se deja reconquistar por ella, superando de esa forma la rueda de las reencarnaciones. La libertad del hombre es lo eterno: retornar a la inmortalidad, recuperar el carácter divino de la vida primigenia. Por eso, el camino de las reencarnaciones tiene que ir pasando y quedando atrás, hasta que el alma llega a descubrir su más honda verdad, alcanzando su forma divina (que es eterna) y superando de ese modo el nivel de las reencarnaciones. Normalmente la liberación del encadenamiento del hombre, que trasciende la esclavitud de las reencarnaciones, está vinculada a la exigencia (esperanza) de la inmortalidad. El paso del alma por el mundo no ha tenido carácter positivo, no ha sido tiempo de creación, sino caída. Por eso, la auténtica liberación del alma inmortal ha de tener un aspecto de olvido: superar las huellas del tiempo, borrar la memoria pasada de las cosas (deseos, violencias) de la historia. Un mal sueño en una mala posada: eso ha sido esta vida de giros, de encarnaciones sucesivas, hasta que el alma ha descubierto su identidad primera y ha podido elevarse, más allá de las esferas más altas, hasta su propio ser, que es lo divino. Al mismo tiempo, la liberación es encuentro, retorno al estadio original en que el al-

ma vivió. No ha existido verdadera creación, no hay novedad en la culminación de la vida humana. El hombre no es alguien que traza los rasgos personales de su vida, no es alguien que construye su propia historia, sino alguien que se libera del pasado malo del mundo para volver a lo divino. Difícilmente puede haber en este contexto una inmortalidad personal, difícilmente puede hablarse aquí de salvación del individuo, pues persona e individuo pertenecen a la trama de la historia, que ha sido tiempo de olvido, miseria y caída. Más allá de la historia, en la eternidad, no hay individuos ni personas, sino sólo el ser de lo divino.

(3) *Conforme a la visión de las reencarnaciones, no se puede hablar de redención, ni de resurrección, ni tampoco de un salvador, es decir, de una persona (como Cristo) que nos libera de la esclavitud de la historia, pues cada uno debe liberarse a sí mismo. Pero al decir que «cada uno» se libera a sí mismo hay que añadir, en otra perspectiva, que no se libera «cada uno», pues no hay verdadero yo, no hay nadie distinto de los otros, no hay personas, en sentido estricto. No me salvo «yo», sino que se salva en mí lo divino, es decir, el fondo permanente, perdurable, de mi vida. Yo mismo no soy más que una forma pasajera, individual, dividida, que el alma sagrada (la totalidad divina) ha tomado por un tiempo, al bajar a la materia. Eso significa que no puede haber resurrección de la persona (pues mi persona es máscara temporal, puro cambio que debe acabar cuando el alma en sí retorne a lo divino). La transmigración (reencarnación, metempsicosis) alude a una experiencia de unidad radical de las almas en Dios o en lo divino. Los individuos dependemos unos de los otros de tal manera que formamos un todo, en la gran cadena de la vida, que ofrece a cada uno un lugar y tarea partiendo de existencias anteriores, es decir, del proceso total de lo divino. Esta perspectiva ofrece grandes valores, pues vincula a todas las almas en un despliegue universal donde se encuentran insertas. Pero falta en ella la experiencia de individualidad y de responsabilidad personal que son propias de las religiones «multianimistas» (en las que cada ser humano tiene un alma propia, personal).*  
(a) *En las religiones mono-animistas,*

donde sólo hay un alma o divinidad universal, domina la experiencia de la reencarnación, hombres y mujeres corremos el riesgo de ser sólo un momento en la serie de la vida, de tal manera que cada uno de nosotros estamos determinados por el pasado de las almas que nos han precedido y el futuro de aquellas que vendrán tras nosotros, hasta que logremos «descrearnos», superando el encadenamiento doloroso de reencarnaciones, pero de tal manera que, entonces, al final, ya no seremos distintos unos de otros. En estas religiones sólo hay un alma verdadera, la de lo divino que se expresa y renace en la historia de los hombres. Nadie nace de verdad (por gracia de un Dios personal), nadie muere totalmente, ni se define a sí mismo, decidiendo su identidad en una única existencia. Nacer y morir son momentos de un proceso que comienza con una gran caída y lleva de una forma de existencia a otra, hasta que al fin la «sustancia» meta-mundana del alma pueda liberarse de la gran cadena, retornando a lo divino (*moksa, nirvana*). (b) *Las religiones multianimistas* suponen, en cambio, que cada hombre o mujer tiene un alma o, mejor dicho, es un alma individual, desde Dios, en relación con los demás. Por eso, más que de reencarnación hay que hablar de encarnación de Dios en cada ser humano: cada hombre o mujer es un «alma» individual o única, en comunicación con los demás, en un camino de muerte y de posible resurrección.

(4) *La resurrección bíblica.* La religión bíblica tiende a ser multianimista (en el sentido de que cada hombre o mujer es un alma independiente) y personalista (cada hombre es autónomo), de forma que no hay en ella transmigración de unas almas a otras, sino vinculación y comunicación personal, de unos hombres con otros, en un camino que está abierto a la resurrección. Las diferencias parecen al principio pequeñas, pero al fin son grandes. En este nuevo contexto, las almas no deben superar una caída que las ha separado de su origen, retornando a lo que son en sí, sino que han sido creadas por Dios y deben crearse a sí mismas, en comunicación comunitaria. Eso significa que ellas se realizan recibiendo, compartiendo y entregando la existencia. Cada hombre (varón o mu-

jer) brota de la tierra (es mundo), surgiendo de un Dios personal y de unos padres y un grupo cultural, en un determinado lugar y momento de la historia, llevando en sí la historia de todo su pasado y de su contexto cósmico y social. Cada hombre nace de Dios, por el Espíritu, como ser independiente y autónomo, teniendo que hacerse desde y con los otros. Cada uno es responsable de sí y ha de asumir *su propia muerte*, intranferible y única, no para renacer otra vez y seguir en la cadena de existencias, sino para culminar en amor (con el riesgo de perderse, si se encierra en su egoísmo). Siendo lo más individual y lo más peligroso (pudiendo entenderse como destrucción total del ser humano), la muerte puede venir a presentarse también como culmen del proceso de comunión que vincula a los hombres entre sí, vinculándoles a un Dios entendido como poder de resurrección. El Dios bíblico no es la eternidad supratemporal de las almas, ni el sustrato divino de la vida, que se expresa en el proceso de las reencarnaciones. Al contrario, el Dios bíblico es aquel que crea a cada ser humano de la nada (creándolo en la historia) y resucita a los que han muerto (cf. Rom 4,17). Según eso, fe en la creación y en la resurrección son inseparables. Sólo un Dios que crea de la nada puede resucitar a los que han muerto.

(5) *Reencarnación y resurrección*. Las dos representaciones tienen algo en común, sobre todo si se miran las cosas desde la perspectiva de la comunicación vital. Tanto en un caso como en otro, los hombres mantienen relaciones espirituales, de mutua implicación, que están vinculadas a la herencia biológica y psíquica (brotan de un mismo proceso de vida y cultura), pero que trascienden ese nivel e implican un tipo de comunicación espiritual, pues unos reciben la vida y la despliegan con otros (desde otros), a través de un proceso de nacimiento\* sagrado. Pero hay una diferencia básica: las religiones reencarnacionistas tienden a pensar que el «todo divino» se encuentra ya fijado, de manera que los hombres no tienen más tarea que ser lo que son, desde lo divino (pues sólo hay un alma verdadera, que es el alma de Dios). No hay en ellas creación (sino, más bien, caída del ser divino); no puede haber en ellas una segunda creación

o resurrección, pues no existe un Dios trascendente, que crea de la nada y resucita a los que han muerto. En contra de eso, la religión bíblica cree que los hombres surgen por creación de Dios, dentro de un proceso de comunicación histórica de la vida. Más aún, la Biblia cree que los hombres culminan su despliegue humano por resurrección: porque el Dios de la Vida acoge en su Vida a los muertos. Dios les acoge no sólo en su trascendencia, sino en el mismo proceso de la historia, de manera que los muertos (como Jesús) resucitan no sólo en el más allá de Dios, sino en el mismo más acá profundo de la historia humana. Así lo muestra Jesús, que ha resucitado y vive no sólo en Dios, sino en la vida de los hombres que le acogen (cf. Rom 4,24). Desde esa base se distinguen las religiones monoteístas: judíos y musulmanes centran su fe en el Dios que resucitará a los muertos en el último día; los cristianos, en cambio, creen en aquel que ya ha resucitado de Jesús, recreando así la historia humana.

Cf. M. BARKER, *The Risen Lord. The Jesus of History as the Christ of Faith*, Clark, Edimburgo 1996; B. DOMERGUE, *La Réincarnation et la Divinisation de l'Homme dans les Religions*, Gregoriana, Roma 1997; G. PARRINDER, *Avatar y encarnación*, Paidós, Barcelona 1993; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien I-II*, Gabalda, París 1993.

## REINO DE LOS CIELOS

( $\rightarrow$  *Jesús, evangelio, gracia, parábolas*). Conforme a la ideología común del Oriente antiguo, Dios aparece como rey y el mundo entero es su reino, tal como han destacado los salmos reales. Pero, de un modo especial, el reino de Dios se identifica con su presencia y acción entre los hombres. Lo contrario a ese Reino es el «pecado», es decir, una situación en la que hombres y mujeres se alejan de la voluntad de Dios y se cierran en sí mismos, creando unas condiciones de vida que conducen a la muerte donde se destruyen a sí mismos. Jesús ha proclamado y pedido la llegada del reino de Dios (¡venga tu Reino!), que la Iglesia identifica con la vida del mismo Jesús resucitado, es decir, con una experiencia de gratuidad y de Evangelio. Los seguidores de Jesús tienen la misión\* de

seguir anunciando y extendiendo su mismo Reino.

(1) *Punto de referencia. El juicio de Dios.* Juan\* Bautista no fue profeta del Reino, sino del juicio\*: «Ya está el hacha levantada sobre la raíz del árbol y todo árbol que no produzca fruto bueno será cortado y arrojado al fuego. Yo os bautizo en agua para conversión. Detrás de mí llega uno Más Fuerte que yo... Él os bautizará en Espíritu Santo y Fuego. Lleva en su mano el bieldo y limpiará su era; y reunirá su trigo en el granero; pero quemará la paja en fuego que jamás se apaga» (Mt 3,9-12). Juan aparece así como portador de una amenaza final que él proclama sobre todos los hombres, anunciando la llegada de Dios, Juez poderoso (el Más Fuerte), que viene como Huracán destructor y como Fuego que abrasa a los perversos. Pues bien, a quienes escuchan su mensaje y se convierten les ofrece el signo del bautismo, que él mismo confiere como anticipo de liberación apocalíptica. Partiendo de ese fondo se entienden las imágenes fundamentales de su mensaje: el hacha levantada contra el árbol, el bieldo que eleva y separa la parva, para que pueda reunirse el grano bueno en el granero y se quema la paja en un fuego inextinguible. No es profeta de nacimiento y siembra (como Jesús), sino de destrucción, de siega y fuego. Entre el bautismo presente y la ira cercana se extiende el tiempo actual de conversión. Juan ha dejado, sin duda, un pequeño resquicio de esperanza, simbolizada por el bautismo en el Jordán, para aquellos que se arrepienten y quieren apagar la ira que se acerca, cruzando así el umbral de muerte (simbolizada por el fuego y huracán) para entrar en la tierra prometida, cumpliendo finalmente el rito de Josué y los antiguos israelitas (cf. Mt 3,7; Ex 1-3). Pues bien, por ese resquicio ha entrado Jesús.

(2) *Reino de Dios.* En el contexto anterior se inscribe el mensaje y vida de Jesús. Es evidente que empezó el camino en la orilla del bautismo, donde estaba Juan. Todo nos permite suponer que compartió por un tiempo su visión del fin del tiempo, con la destrucción del orden viejo; pensó que la historia se hallaba podrida y dispuesta ya para la muerte. Pero en un momento dado, por experiencia interior de plenitud (¿transformación carismática?), descu-

bró que el anuncio de Juan ya se había cumplido, que había llegado el fin y podía iniciarse el reino de Dios, al otro lado del río, precisamente en Galilea, la tierra de sus gentes, entre los pobres del mundo. Por eso, su visión apocalíptica se hizo positivamente escatológica: ha llegado el tiempo nuevo, la obra de Dios puede empezar y empieza, pero no en el templo de Jerusalén (en clave de liturgia sacral), ni en una escuela de rabinos (como resultado de un estudio más hondo de la Ley nacional), ni tampoco por un tipo de lucha (como querían algunos partidarios de la guerra santa), sino a través de una palabra que llama, de un amor que cambia a los hombres. De esta forma se sintió profeta del Padre\*, recreando paso a paso, a contracorriente, los caminos de la Vida de Dios, poniendo amor donde había odio y esperanza de futuro donde toda esperanza se hallaba agotada. Renunció a los signos grandes (caída de estrellas, batalla de arcángeles y diablos), para descubrir la presencia de Dios en la palabra personal, en la acogida más honda, porque llega, está presente, el reino de Dios, como humanidad pacificada, desde los más pobres, precisamente a partir de los expulsados del sistema (cojos, mancos y ciegos, pecadores y manchados), a los que Juan había ofrecido su bautismo para apagar el fuego de la muerte, a los que él (Jesús) ofrece amor para la vida.

(3) *Anuncio del Reino.* Juan proclamaba la llegada del Más Fuerte, a la orilla oriental del Jordán, preparando a sus discípulos para la «entrada en la tierra prometida» (cf. Mc 1,1-8 par): se acercaba la catástrofe (hacha sobre el árbol, huracán que limpia el trigo, fuego que quema la paja inútil), no había más salida que refugiarse de la ira de ese Dios de terror, a través de un bautismo, entendido como rito de purificación y muerte (cf. Mt 3,1-12). Jesús asumió ese reto del Bautista y cumplió su rito de muerte y de iniciación en el bautismo (cf. Mc 1,9-11), identificándose con los pecadores de su pueblo. Pero salió del río, vino a la tierra prometida (a Galilea, no a Jerusalén) y, superando un tipo de tentación\* o prueba (cf. Mc 1,12-13 par), proclamó la llegada de la Gracia de Dios sobre el Pecado y ofreció un anuncio nuevo, no de juicio, sino de Reino: «Se ha cumplido el Tiempo y el reino de Dios se ha acercado.

Convertíos y creed en la Buena Noticia o Evangelio» (Mc 1,15 par). Juan esperaba y preparaba a los suyos para el Juicio (hacha, huracán, fuego), pues el pecado dominaba sobre el mundo. Jesús supera ese nivel de espera: sabe que el Tiempo (*kairós*) de culminación se ha cumplido, de manera que el Reino (*basileia*) se ha acercado ya y está presente. Por eso invita a sus oyentes a que crean, es decir, a que acepten la buena noticia (Evangelio), dejándose transformar por ella, en gesto de gratuidad, no de pecado. Desde aquí se define su figura y obra de profeta del Reino. Todos los profetas antiguos se hallaban marcados por una fuerte conciencia de pecado (que aparece por ejemplo en Is 6,5 cuando se presenta como hombre de labios impuros). Jesús, en cambio, aparece como portador de gracia y perdón, por encima de todo pecado.

(4) *Notas del Reino*. En ese fondo de gratuidad se arraiga su mensaje. Todo lo que Jesús hará será una expansión de esta certeza: el reino de Dios es la Noticia Buena que suscita conversión o cambio de los hombres, como saben los grandes investigadores del siglo XX, aunque lo formulan de maneras diferentes. (a) *R. Bultmann* piensa que el reino de Dios ha de entenderse de forma existencial, como signo e impulso de una realización interior, de decisión y entrega personales. Eso significa que debemos superar una visión mitológica de la esperanza apocalíptica, reinterpretándola en claves de experiencia interior, como llamada de Dios y respuesta gratuita de los hombres. Sólo así el mensaje de Jesús viene a mostrarse en verdad como palabra salvadora para todos los creyentes que le escuchan. (b) *C. H. Dodd* ha interpretado también este mensaje de un modo interior, como expresión o anuncio del sentido sagrado de la vida. Cuando Jesús habla del fin y cuando comunica la catástrofe del cosmos, por medio de parábolas, él quiere decirnos que en el fondo de esta vida dominada por el miedo de la muerte hay otra interna, eterna, verdadera. Lo que importa no es aquello que vendrá después, cuando se acabe el mundo, sino aquello que Dios realiza ya dentro de nosotros, con amor liberador, presencia sanadora. (c) *E. Käsemann* ha vuelto a destacar el alcance social y el sentido futuro del mensaje sobre el Reino. Debemos reconocer sin ambages que Jesús habló del

reino de Dios en futuro. Pero todos sus gestos y palabras suponen que ese *basileia* (Reino) se va abriendo ya camino en este mundo, de manera que va colocando a los hombres ante una decisión: la decisión entre la fe y la gratuidad y la falta de fe y la violencia.

(5) *La paradoja del Reino*. El mensaje de Jesús no es un concepto, ni una teoría, sino una experiencia radical de vida, que exige decisión total «porque el reino de los cielos padece violencia y sólo los violentos...» (Mt 11,12). Pero, al mismo tiempo, el Reino es lo más sencillo, algo que se expresa allí donde los hombres se vuelven como niños y acogen de un modo gratuito y generoso a los mismos niños (Mc 10,15). El Reino implica una elección radical, de tal forma que es mejor arrancar un ojo, si te escandaliza, y entrar tuerto en el Reino que quedar con los dos ojos en medio de este mundo malo (Mc 9,47). El reino de Dios supone que los hombres tienen que dejarlo todo, casa y campos, familia y posesiones, para seguir a Jesús (cf. Mc 10,19,29); pero, al mismo tiempo, Jesús abre su Reino, el reino de Dios, para todos, diciendo que «los publicanos y prostitutas os precederán en el reino de Dios» (Mt 21,31) y añadiendo de forma solemne: «Bienaventurados los pobres, porque es vuestro el reino de Dios...» (Lc 6,20-21). El Reino es don que Dios ofrece porque quiere, como siembra de vida en el campo de los hombres (cf. Mc 13,11.19.24); pero, al mismo tiempo, es objeto de una petición: «Padre: santificado sea tu Nombre, venga tu Reino...» (Lc 11,4). Podemos decir, en resumen, que el Reino es la misma presencia de Dios, el don de su vida y su gracia, tal como viene a expresarse en el mensaje y gesto de Jesús a favor de los marginados de su pueblo. El judaísmo sabe que Dios es rey, pero Jesús insiste en que su Reino viene, ya ha llegado, y se despliega de manera poderosa a través de su mensaje y de su vida. Dios actúa como Rey invirtiendo, con su más alto poder de gratuidad creadora, los poderes de violencia animalesca que dominan nuestra historia, como había señalado Dn 7,1-8. Sin esta inversión del poder carece de sentido el Evangelio o se convierte en vulgar palabrería. Antes triunfaban los fuertes, como si Dios fuera Diabolo de violencia, sacralización del dominio biológico, social o militar; ahora, como dice el Sermón de la Montaña

(Lc 6,20-45 par), Dios actúa y triunfa (es Rey) por la debilidad del mundo, ofreciendo vida a los pobres y expulsados del sistema. Ésta es la prueba del Reino que ofrece Jesús: la salvación de los marginados, la gratuidad y comunión interhumana. A partir de aquí se entiende el resto de la vida de Jesús (parábolas\* y milagros, muerte y resurrección). En este contexto se entenderá la Iglesia como signo y promesa de Reino.

(6) *El reino de Dios en el Apocalipsis*. Conforme a la teología israelita, Dios es rey universal (Ap 15,3), de forma que todos los pueblos se encuentran invitados a su Ciudad (cf. 21,24). Pero el Dios del Ap ejerce su reinado a través del Cordero, Rey de Reyes (17,14; 19,16). Puede hablarse de tres reinos. (a) *Eclesial*. El Cordero expresa y ejerce su reinado por la Iglesia, cuyos miembros han sido constituidos Reino y sacerdotes (1,6; 5,10), en medio de la tribulación, en gesto de fuerte resistencia. Los oyentes y lectores del Ap se saben reyes y cantan ya en la tierra, con los seres del cielo, el reinado del Cordero (11,15; 12,10). (b) *Opresor*. Bestias y Prostituta imponen sobre el mundo un reino opuesto al de Jesús y por eso persiguen a sus fieles (13,1-18). Sobre los grandes reyes (emperadores, signo de la Bestia) y sus reyes vasallos ha escrito Juan su página más misteriosa (17,7-15). (c) *Final*. *La nueva Jerusalén*. Bestias y reyes vasallos matan a la Prostituta (17,15-18), para enfrentarse después con el Cordero, auténtico Rey, que los vence y destruye su reinado para siempre (17,13-14; 19,11-21). Sólo entonces se establece el reinado de Dios, sin fin, primero en el milenio\* (20,1-6) y después en el nuevo cielo y en la nueva tierra, por encima de todo tiempo (Ap 21-22).

Cf. R. BULTMANN, *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1968; F. CAMACHO, *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Cristiandad, Madrid 1987; Ch. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001; E. KÄSEMANN, *Jesús histórico*, en *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970.

## RELÁMPAGOS

Pertencen al misterio de Dios, como expresión de majestad y origen de un fuerte pavor cósmico-religioso. Así aparecen en la teofanía del Sinaí (Ex

19,16; 20,18), lo mismo que en la visión de la Mercabá\* o carro de Dios en Ez 1,13-14 (cf. también Sal 77,18; 97,4). Por eso resulta normal que los encontremos en el Apocalipsis: ellos brotan del trono de Dios (Ap 4,5) y se desencadenan en el mismo centro del culto (templo, altar), cuando el ángel arroja al suelo el fuego del incensario, iniciando la gran liturgia apocalíptica (Ap 8,5). También los encontramos al principio y fin del juicio de Dios, cuando aparece abierta sobre el cielo el arca de la alianza (11,19) y se anuncia la caída de Babel (16,18). Al final, en la ciudad del Cordero, cesan los fenómenos duros de terror y Dios muestra su rostro amoroso, como presencia cariñosa (21,3-4) y fuente de luz y agua de vida para los humanos (22,1-5).

## RELIGIÓN

(> *libro, monoteísmo, reencarnación*). La Biblia es un libro religioso y, para entender su mensaje, debemos compararlo con el mensaje y experiencia de otras grandes religiones. En ese sentido, las imágenes y aportaciones fundamentales de la Biblia sólo pueden entenderse desde un trasfondo religioso, aunque luego, en un segundo momento, ellas puedan separarse de ese origen y desarrollarse en un campo cultural, filosófico o científico. En este diccionario hemos querido destacar las aportaciones religiosas fundamentales de la Biblia, situando su mensaje en el trasfondo de los grandes dioses del entorno cultural de Palestina (El-Elohim, Ashera, Baal\*, Astarté, etc.). De un modo especial hemos destacado los momentos religiosos más importantes del mensaje y de la vida de Jesús (Reino\* de Dios, Padre\*, Espíritu\* Santo, resurrección\*, etc.). Más aún, hemos querido presentar la Biblia como un texto religioso fundamental, tanto en perspectiva de fenomenología como de historia de las religiones. En una línea convergente se sitúa la investigación histórico-religiosa de R. Girard, que ha vuelto a estudiar la Biblia desde el trasfondo de la violencia religiosa, interpretándola como testimonio básico del surgimiento de una religión no sacrificial ni victimista.

(1) *Biblia y religiones*. El tema del fondo religioso de la Biblia y de sus relaciones con las religiones de Oriente



ha sido especialmente estudiado por los autores que han pertenecido a la *Escuela de la historia de las religiones (Religionsgeschichtliche Schule)*. Esa escuela se desarrolló en Alemania, a lo largo del siglo XIX y principios del XX, y en ella se pueden distinguir diversas perspectivas: hubo un *panbabilonismo*, que pretendía explicar todos los temas importantes de la religión israelita desde los motivos paralelos de Mesopotamia; otros defendieron un tipo de *panegiptismo*, haciendo de la Biblia una copia de la religión de Egipto, o un *paniranismo*, que insistía en el aspecto apocalíptico y dualista de la Biblia, que derivaría del zoroastrismo persa. Los descubrimientos de mediados del siglo XX (mitos cananeos de Ugarit, rollos de Qumrán en el mar Muerto, biblioteca gnóstica de Nag Hammadi en el alto Egipto) han ofrecido nuevo material a los investigadores, pero actualmente ellos tienden a ser más comedidos, de manera que es posible que no surja ya ningún *panugaritismo*, *panqumramismo* o *pangnosticismo* que quieran explicar toda la Biblia desde una sola perspectiva.

(2) *Autores clásicos*. Pienso que en este campo siguen siendo básicos los grandes maestros de principios del siglo XX, entre los que podemos citar tres: (a) A. *Deissmann* (1866-1937) fue filólogo e intérprete del Nuevo Testamento, pero la tradición le recuerda especialmente por sus trabajos de religión comparada, que nos ayudan a situar el cristianismo a la luz del pensamiento filosófico y de la religiosidad popular antigua. El estudio de los papiros, con el lenguaje normal que se hablaba entre la gente, le permitió conocer las condiciones culturales y sociales del primer cristianismo helenista. Su obra clave, *Luz desde el Oriente (Licht vom Osten)*, (1908), se lee todavía con provecho. (b) W. *Heitmüller* (1869-1926) estudió los misterios cristianos (bautismo, eucaristía) desde el trasfondo religioso del antiguo Oriente, entendiéndolos así en perspectiva más helenista que judía, destacando el carácter misterioso del mensaje de Pablo y de las comunidades helenistas, que fueron a su juicio las creadoras del cristianismo, centrado en el mito de Cristo, no en el mensaje de Jesús. (c) W. *Bousset* (1865-1920) fue el autor más conocido de esta línea, ofreciendo una visión

unitaria y muy influyente sobre la historia y literatura del judeocristianismo y helenismo. Sus trabajos más extensos (*Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, 1903, y *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, 1913) siguen siendo básicos, aunque quizá unilaterales, pues entienden el judaísmo de un modo legalista y tienden a juntar cristianismo y helenismo.

(3) *La verdadera religión (thrêskeia) es el amor a los necesitados*. Esta sentencia de Sant 1,27 (cf. Mt 25,31-36) define no sólo el movimiento de Jesús, sino todo el cristianismo. Ciertamente, había y sigue habiendo religiones muy importantes y, entre ellas, el cristianismo como piedad organizada que brota del mensaje de Jesús. Pero la Biblia, tal como culmina en el Nuevo Testamento, no puede entenderse como libro fundacional de una religión estructurada, sino como expresión de un movimiento de Reino, abierto a los necesitados. En ese sentido, ella sigue siendo «judía» en el más hondo sentido de la palabra, pues judía es la sentencia arriba citada de Santiago (y toda su carta). Los sacerdotes de Jerusalén quisieron fundar una religión centrada en el culto y organizada de un modo ritual. Pues bien, en contra de eso, el movimiento de Jesús ha de entenderse como fe liberadora y como experiencia de vida compartida. En ese contexto podemos añadir que lo más religioso es lo más humano, entendido en claves de gratuidad y comunicación personal.

Cf. W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Alber, Friburgo 1970; S. NEILL, *La Interpretación del Nuevo Testamento*, Edicions 62, Barcelona 1967; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, BEB 51, Sígueme, Salamanca 1985; *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.

## RESCATE O REDENCIÓN DE TIERRAS

( $\rightarrow$  *jubileo, [año] sabático, redención*). Uno de los elementos fundamentales de la ley del Jubileo es impedir que las tierras pasen a manos de unos cuantos propietarios ricos. «La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra mía es y vosotros sois forasteros y extranjeros en ella. Por tanto, en toda la tierra

de vuestra posesión otorgaréis rescate a la tierra. Si tu hermano se empobrece y vende algo de su posesión, vendrá su pariente [*goel*\*] más cercano y rescatará lo que su hermano haya vendido. Si no tiene quien se lo rescate, pero consigue lo suficiente para rescatarlo él mismo, entonces contará los años desde su venta y pagará el resto a quien la compró. Así volverá a su posesión. Pero si no consigue lo suficiente para rescatarla, la propiedad quedará en poder del comprador hasta el año del Jubileo...» (Lv 15,23-27). Esta ley quiere evitar que la propiedad de la tierra salga de la familia. Por eso establece una norma de rescate, que puede utilizarla el mismo propietario, cuando sea capaz de conseguir dinero, para recuperar la hacienda vendida/perdida: tiene el derecho de hacerlo, pagando el precio justo, descontando el importe de los años que la tierra ha producido sus frutos a quien la había comprado. Si el propietario no puede rescatarla, debe hacerlo el *goel*, o pariente más próximo. En este caso, el propietario antiguo «pierde» la tierra, pero ella permanece dentro del clan. Por eso, cuando una familia (*bet-'ab*) ponía en venta su tierra, por empobrecimiento o deudas, los miembros más cercanos del clan (*mishpaha*), que tuvieran medios para ello, debían comprarla o rescatarla (en el caso de que ya hubiera sido vendida), a fin de que ella siguiera en poder del clan. Conforme a ese derecho, todas las tierras de un clan podían terminar cayendo en manos de unas pocas familias ricas, que se volvían propietarias de los bienes del conjunto. Para superar las desigualdades introducidas de esa forma, sea por pérdida de la tierra, sea por su acumulación en manos de los parientes ricos, resultaba necesario un tiempo extraordinario de jubileo\*, es decir, de restitución universal, de manera que cada 49-50 años la tierra volvía a la propiedad de su dueño originario.

## RESENTIMIENTO

(↗ *envidia*). Desde Nietzsche, se ha hecho común interpretar la religión bíblica desde la perspectiva del resentimiento de los derrotados y pequeños, que, no pudiendo imponer su poder o justicia, han proyectado su odio y venganza imaginaria sobre los vencedores, partiendo de un gesto de envidia. Ciertamente, la literatura apocalíptica,

sobre todo en algunos apócrifos, puede contener elementos de resentimiento, pero en el fondo de la moral del Antiguo Testamento resulta mucho más importante la experiencia de la justicia de Dios. En los lugares básicos del Nuevo Testamento y de la literatura rabínica judía no se puede hablar de resentimiento estricto, pues la actitud básica del hombre ante la vida es el amor al enemigo y el perdón (o el cumplimiento fiel de la Ley nacional).

## RESISTENCIA

(↗ *amor, violencia*). La palabra española *resistencia* traduce dos experiencias y dos términos bíblicos distintos, que tienen un sentido diferente, aunque complementario.

(1) *No resistencia como superación del talión*. «Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis [*mê antistênai*] al mal, sino que: a quien te hiera en la mejilla derecha, ponle la otra; al que quiera llevarte a juicio y quitarte la túnica, déjale también la capa; a quien que te haga llevar carga una milla, llévasela dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo niegues» (Mt 5,38-42; cf. Lc 6,29-30). La ley del talión es tajante: sabe distinguir entre inocentes y culpables y se expresa en forma de resistencia contra los perversos, pudiendo expresarse incluso en términos de defensa armada. En contra de eso, el mensaje de Jesús se sitúa más allá del talión: empieza suponiendo que hay malos, hombres que dividen la sociedad y me amenazan: ponen en peligro mi vida; pero no les trata como a malos, no se enfrenta con ellos con violencia, no los expulsa ni les mata. Así lo ha destacado este pasaje de Mateo, que ha tomado un esquema básico que hallamos también en Lucas (no resistir al mal, poner la otra mejilla), pero aplicándolo después de un modo judicial, militar y económico. El punto de partida es claro: frente al talión que implica y exige la resistencia personal, judicial y militar, Jesús pide a los suyos que respondan a la violencia con un gesto de no violencia activa, es decir, de no resistencia, que se expresa en forma de sometimiento superior (poner la otra mejilla). Esta respuesta no nace de una actitud de victimismo, ni de un sometimiento pasivo, sino de

un desbordamiento positivo de gracia, que se expresa en las tres aplicaciones siguientes. (a) *Aplicación judicial*: «Al que quiera llevarse a juicio y quitarte la túnica déjale también el manto» (Mt 5,40). Quien desea mi túnica no es un simple ladrón, sino un cumplidor de la justicia, que acude para ello al tribunal. Pues bien, quien pretenda seguir el principio de no juicio y gratuidad de Jesús, debe renunciar a la justicia, aunque, según ley, tenga razón. (b) *Aplicación militar*: «A quien que te haga llevar carga una milla, llévasela dos» (5,41). Los soldados del ejército de ocupación podían exigir a los civiles que llevaran por un tramo (milla) sus enseres. De esa forma suscitaban la protesta y rechazo de muchos, que se alzaban contra su presencia. Pues bien, siguiendo en la línea de la gratuidad y no violencia activa, el texto pide que ayudemos a los mismos soldados (¡invasores!), de una forma que resulta, por lo menos, paradójica. Entenderíamos mejor la resistencia no violenta: no atacar de manera directa a los invasores, pero rechazando toda relación con ellos. Pero el texto pide un tipo de colaboracionismo que muchos juzgarán peligroso: pide que ayudemos incluso a los soldados invasores. ¿Y si las armas que llevamos por dos millas se utilizan contra pobres inocentes? ¿Y si nuestro gesto les ayuda a conseguir una victoria injusta? (c) *Aplicación económica*: «Al que te pida, dale...» (5,42). Mateo ha destacado este motivo menos que Lucas (cf. Lc 6,27-36), pero lo concibe también como central: el principio de no violencia (no juicio) ha de traducirse también en un gesto de gratuidad económica y de comunicación de bienes. El que es dueño exclusivo de algún tipo de fortuna, tendrá que defenderla con las armas. Por el contrario, el que renuncia a la defensa militar, debe ofrecer sus bienes y ponerlos al servicio de los otros, comparando lo que tiene.

(2) *Compromiso evangélico, paciencia activa (hypomonê)*. Tanto Pablo (1 Cor 13) como el Apocalipsis han destacado la necesidad de la resistencia, entendida en forma de paciencia activa: éste es el gesto de aquellos que mantienen el amor\* y la fidelidad en medio de las dificultades o persecuciones\*. En esa línea, el judaísmo rabínico puede definirse como pueblo de la resistencia, es decir, como una comunidad que

ha sido capaz de mantenerse firme en medio de las persecuciones. También el Apocalipsis ha puesto de relieve la necesidad de resistir, pero sin oponerse a la violencia con otra violencia (insistiendo, por tanto, en la exigencia del *mê-antistênai* de Mt 5,38). En esa línea, la resistencia implica el mantenimiento de la fidelidad a Jesús, rechazando la asimilación imperial que se expresa en los idolocitos\* y la prostitución\* (*porneia*). El autor del Apocalipsis escribe a los miembros de unas iglesias que participan en su misma resistencia (Ap 1,9), pidiéndoles que se mantengan en ella (Ap 2,2.19; 3,10). En los momentos fundamentales de su discurso profético, cuando es más grande el peligro de apostatar y plegarse a los deseos de la Bestia\*, Juan recuerda a los cristianos que es preciso mostrar resistencia y fidelidad (cf. 13,10.18). En ese sentido, la resistencia (*hypomonê*; cf. Ap 1,9; 2,2.19; 3,10; 13,3; 14,2) constituye una de las actitudes básicas del creyente. Ella va unida a la *tribulación (thlipsis)* que pertenece a los tiempos finales, como saben judaísmo y tradición sinóptica (cf. Mc 4,17; 13,19.24 par). Ha llegado la crisis final, como amenaza y riesgo para los creyentes (Ap 7,14). Desde el fondo de esa crisis, como hermano de los atribulados, escribe Juan. Su libro no es manual para curiosos, sino guía de esperanza para perseguidos, a quienes quiere ayudar, para que se mantengan firmes en medio de la prueba. Esta resistencia (*hypomonê*) no es evasión intimista y paciencia pasiva, sino firmeza creadora: los creyentes no pueden plegarse a los dictados de la Bestia (resistir es oponerse); al contrario, ellos deben mantener la confesión en la prueba, pero sin responder a la violencia con violencia. Esta resistencia (*hypomonê*) se distingue de aquella otra resistencia (*antistênai*) que Jesús había rechazado en el Sermón de la Montaña, diciendo: «no resistáis al mal; por el contrario, al que te golpea en una mejilla ponle también la otra» (Mt 5,39). En el lugar donde se fecundan ambas resistencias surge la Iglesia.

Cf. X. ALEGRE, «El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados», *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (1992) 201-229; 293-323; G. ARIAS, *Proyecto político de no violencia. El Ejército incruento de mañana*, Nueva

Utopía, Madrid 1995; L. CORRAL, *La no violencia. Historia y perspectivas cristianas*, CCS, Madrid 1993; W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. LAMBRECHT, *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49)*, BEB 81, Sigueme, Salamanca 1994; R. PETRAGLIO, *Objeción de conciencia. El Nuevo Testamento provoca a los cristianos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997.

## RESPONSABILIDAD

El hombre bíblico es un ser que puede «escuchar la Palabra» y responder, de tal forma que viene a presentarse como agente o creador\* de sí mismo. Hay una responsabilidad moral, que se sitúa en la línea de la justicia y que consiste en elegir el bien en contra del mal. Pero, en sí misma, ella resulta insuficiente, pues el hombre vive en una dimensión más alta, por la que puede «responder» a Dios en gratitud, participando así de la misma capacidad creadora de Dios, que crea vida, es decir, que se expande como Vida\*, gratuitamente. En ese segundo sentido, el hombre es responsable en la medida en que puede colaborar con Dios en la llegada de su Reino\*.

## RESTITUCIÓN, RECONSTITUCIÓN

El ideal de la restitución o reconstitución del orden social y económico se expresa de forma intensa en los textos del año sabático\* y jubilar (jubileo\*), por los que se exige que las propiedades vuelvan (cada siete o cuarenta y nueve años) a sus dueños primitivos. También la apocalíptica\* implica un ideal de reconstitución o retorno de los hombres y mujeres al orden primigenio de la creación, de manera que la escatología viene a interpretarse como una recuperación de la protología. En esa línea se suelen citar varios textos significativos del Nuevo Testamento. Conforme a una opinión recogida por Mt 17,11, antes del final tiene que venir Elías y reconstruir todas las cosas, para disponer de esa manera la llegada del Mesías (cf. Eclo 48,10). Avanzando en esa línea, los discípulos de Hch 1,6 preguntan a Jesús si ha llegado el tiempo en el que se deben reconstruir todas las cosas; Jesús no quiere responder a esa pregunta, sino que envía a sus discípulos para que proclamen su mensa-

je en todo el mundo, «hasta que llegue la reconstitución de todas las cosas, que Dios había anunciado por medio de los profetas» (Hch 3,21). Ese ideal de la reconstitución o *apocatástasis* está en el fondo de varios textos programáticos de las cartas de la cautividad (Col 1,20-22 y Ef 2,16) e incluso en el mismo evangelio de Marcos, cuando habla de la *synteleia* o culminación del tiempo (Mt 13,39-40.49; cf. Heb 9,26). Siguiendo en esa línea, algunos de los grandes teólogos antiguos, como Orígenes, han desarrollado una teoría universal de la reconstrucción de todos los seres, con lo que ello implica de salvación o integración en Dios de todos los hombres y mujeres, incluso de los pecadores. Se rompe, según eso, el esquema dualista del cielo y del infierno, de la salvación y la condena, de manera que el conjunto de la historia se integra, por caminos misteriosos, en el orden de la salvación de Dios. En ese trasfondo puede entenderse un texto clave de Pablo: «Porque así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. Pero cada uno en su orden: la primicia, Cristo; luego los que son de Cristo, en su parusía; después el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya destruido todo principado, y todo poderío y potestad... Cuando le someta todo (al Padre), entonces también él mismo, el Hijo, se someterá al que le ha sometido todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,22-24.28). Pablo sabe ya que en Adán mueren todos y así añade que en Cristo resucitarán todos: alcanzarán la auténtica existencia, como don de gracia, en unidad con Dios (1 Cor 15,20-21): Primero Cristo, como primicia; después los que son de Cristo, en su parusía; y entonces llegará el *telos* o culminación, entendida como victoria definitiva de Dios, con la destrucción de los poderes perversos (principados, poderíos, potestades) y el sometimiento de todos los seres a Dios, por medio del Hijo, de manera que Dios sea *panta en pasin*, todo en todos (1 Cor 15,28). Esta afirmación, que aparece en el fondo de otros textos paulinos («Dios es quien actúa todo en todos»: 1 Cor 12,6) y pospaulinos (como Ef 1,23 y Col 3,11), nos sitúa en el límite de la experiencia bíblica de la trascendencia, de manera que podría decirse que Dios y el mundo constitu-

yen un tipo de unidad emergente. En esa misma línea se puede situar la afirmación básica del mensaje de Pablo en Atenas: «pues en Dios vivimos, nos movemos y somos» (Hch 17,28). Estos pasajes y otros semejantes nos ponen en el punto de encuentro entre profecía israelita y experiencia de la unidad divina de todas las cosas, que los cristianos han podido evocar y desarrollar desde su experiencia de Jesús resucitado y desde las formulaciones de la encarnación\* de Dios en Cristo. Si Dios se ha encarnado en Cristo, todo puede y debe ser salvado

Cf. A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Cosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970.

## RESURRECCIÓN

### 1. Introducción

(↗ *Jesús, sepulcro, apariciones, Pedro, María Magdalena, inmortalidad*). El tema de la resurrección aparece en los escritos tardíos del Antiguo Testamento (por ejemplo en Dn 12,1-3) y se utiliza sobre todo para poner de relieve la experiencia de triunfo y retorno a la vida de aquellos que han sido sacrificados y asesinados. Puede vincularse a la experiencia de la inmortalidad\*, pero tiene unos rasgos distintos: la vida futura no se funda en el hecho de que el hombre tenga una esencia inmortal, sino en la acción y presencia de Dios, que recoge en su Vida a los muertos y, de un modo especial, a los que han entregado gratuitamente su vida, como Cristo. Pues bien, para los cristianos, la resurrección no es una teoría sobre Dios, sino experiencia nueva, que ha cambiado su vida: ellos «han visto» a Jesús tras la muerte y confiesan que Dios le ha resucitado (Rom 4,14), de manera que entienden esa resurrección como centro y sentido de su fe mesiánica. Ellos pueden presentar a Jesús como primogénito de entre los muertos (Ap 1,19) y distinguir después dos o tres resurrecciones: la de Jesús, ya resucitado, dentro de la misma historia, la del milenio, con el triunfo de los creyentes en este mundo (Ap 20,5.6), y la resurrección del fin de los tiempos, que se expresará cuando acabe este mundo, en el cielo nuevo y en la tierra nueva (Ap 21-22). Pero estas distinciones resultan en principio secundarias. Lo que define a los cristianos es que ellos «han visto» de un modo nuevo a

Jesús y le siguen viendo vivo tras su muerte. ¿Cómo? Ésta es la pregunta que define el cristianismo, como indicaremos. A fin de plantearla mejor queremos evocar algunos intentos parciales de comprensión de la pascua de Jesús.

(1) *Resurrección. Una forma de entender el fracaso de Jesús*. Algunos autores (como A. Schweitzer) han afirmado que la pretensión de que Jesús ha resucitado ha sido una forma de justificar su fracaso y de mantener su mensaje. Jesús había anunciado la llegada del reino de Dios y su venida gloriosa como Hijo de Hombre. Pero él no vino en su gloria y el Reino no llegó y sus discípulos, cansados de aguardar, dijeron que había resucitado «en espíritu», de manera que transformaron su mensaje en esa línea y fundaron la Iglesia. En un sentido externo, ellos mintieron. Pero en un sentido mucho más profundo ellos tenían razón: Jesús no había vuelto sobre las nubes del cielo, pero está presente como inspirador de una vida nueva en aquellos que le siguieron entonces y que lo siguen haciendo hasta el día de hoy. Schweitzer pensaba que Jesús había compartido la esperanza apocalíptica con Juan Bautista y otros profetas de su tiempo, aguardando la llegada inminente del reino: este mundo cesará y vendrá una tierra nueva, donde los justos vivirán como ángeles del cielo. Educado en la escuela de Daniel o Henoc, pensó que tenía que llegar el Hijo de David (Mesías) que después se mostraría como juez celeste (Hijo del Hombre) sobre las nubes del cielo. Fundándose en Mc 12,35-37 y Rom 1,3-4, Schweitzer supuso que Jesús se tomó a sí mismo como el descendiente de David y como el futuro Hijo del Hombre, que se revelaría victorioso sobre las nubes del cielo. Así lo anunció y se preparó para ello, actuando como Mesías, para venir muy pronto como Hijo del Humano, mientras sus discípulos iban extendiendo este mensaje entre las ciudades de Galilea. Pero los discípulos acabaron su mensaje (Mc 6,30) y todo siguió igual, como si Jesús no hubiera anunciado el fin del mundo. Pues bien, en ese momento, tras su primer fracaso, Jesús pensó que el esquema total del anuncio mesiánico debía transformarse, introduciendo la visión del Siervo sufriente del Segundo Isaías: primero tenía que

padecer él mismo y ser rechazado, para aparecer después como Mesías-Hijo del Hombre y Siervo de Yahvé sobre el cielo. Con esa certeza, Jesús subió a Jerusalén, sabiendo que debía ser rechazado, y por eso aceleró de algún modo su muerte. Lógicamente, amenazados por Jesús, sacerdotes y romanos le condenaron a muerte, de manera que murió sobre una cruz, con la esperanza de volver muy pronto como triunfador resucitado. Pero él se equivocó por segunda vez: sufrió por el reino de Dios y el Reino no vino; murió como pretendiente mesiánico, pero Dios no le resucitó, ni le convirtió en Hijo del Hombre, lleno de poder sobre la tierra. Ésta ha sido la más honda y amarga experiencia de la historia humana: sus dos equivocaciones, la primera en Galilea, la segunda en Jerusalén. Pues bien, la Iglesia ha transformado esta segunda equivocación en principio de su fe pascual, que es la tercera fe cristiana (la primera fue la de un Cristo sin sufrimiento, la segunda la de un Cristo con sufrimiento, la tercera la de una resurrección oculta, dentro de la Iglesia). En esa línea, los cristianos creyeron que Jesús no había vuelto como triunfador externo porque había resucitado de una forma mejor y más profunda. Toda la historia de la cristiandad, hasta el día de hoy, constituye para Schweitzer un esfuerzo por interpretar aquella decepción de Jesús: ¿no volvió como dijo, pero vino y se hizo presente en el mundo de un modo pascual! Por eso, sus discípulos, no pudiendo quizá soportar el fracaso de su Maestro e, iluminados por el resplandor de su vida anterior como Mesías anunciado, creyeron verle y le vieron vivo. Se trató, sin duda, de un tipo de alucinaciones, pero ellas han definido toda la historia posterior de la Iglesia y del mundo.

(2) *Interpretaciones.* Jesús no volvió de un modo externo, pero está presente en la vida de sus seguidores. Desde esa perspectiva se entiende en algunas formulaciones de su resurrección. (a) *Algunos (como R. Bultmann y W. Marxsen) afirman que resucitó en la Palabra,* de manera que se puede afirmar que el mensaje y la «cosa» de Jesús sigue adelante. Jesús no ha vuelto en la forma en que le esperaban muchos de los suyos, como triunfador apocalíptico, pero ha dejado su Palabra o, mejor dicho, está presente en ella, como signo de la gra-

cia de Dios. Así podemos afirmar que ha resucitado y sigue actuando en el mensaje, que no es puro recuerdo de un pasado pretérito, ni simple argumento moralista, sino experiencia de gratuidad y salvación que sigue actuando en el mundo. Quisieron apagar el mensaje de Jesús al clavarle en la cruz, pero no lo consiguieron, porque su palabra sigue resonando en el mundo, como Palabra de Dios. En ese sentido se puede y se debe afirmar que ha resucitado de los muertos. (b) *Ha resucitado en la vida de los hombres (H. Braun).* Jesús ha sido y sigue siendo más que una palabra, más que un signo de confianza en Dios, pues él personifica el valor definitivo del hombre como ser que puede vivir y morir de un modo gratuito, al servicio de los demás, abriendo así un camino de gracia y comunicación amorosa sobre el mundo. Fue un hombre auténtico: vivió lo que enseñaba, encarnó su mensaje; no se limitó a decir, sino que realizó lo que decía, muriendo por ello. De esa forma, su compromiso hasta la muerte hizo que muchos pudieran comprometerse como él, iniciando un camino más profundo de experiencia humana. La resurrección constituye, por tanto, una forma simbólica de expresar la autoridad mesiánica de Jesús. Tomada de manera literal, ella es una afirmación mitológica. Mirada como símbolo, ella ratifica la pretensión mesiánica de Jesús, a quien podemos ver, en estos tiempos de muerte de Dios (siglos XX y XXI), como fuente y garantía del valor de la existencia humana.

(3) *Experiencia pascual, encuentro con Jesús como el Viviente.* Las interpretaciones anteriores son valiosas, pero, llevadas hasta el final, resultan insuficientes. La experiencia pascual no es un modo de explicar el fracaso de Jesús, ni una forma de interpretar su presencia en el mensaje y en la vida de los hombres, sino una experiencia de encuentro personal con Jesús crucificado, que se manifiesta a sus discípulos como Viviente. Ellos esperaban quizá otra cosa, pero han visto a Jesús, se han encontrado con él, no sólo con su vida y su mensaje, sino con él en persona, descubriéndole vivo, en la Vida de Dios, de tal forma que pueden presentarle como Señor glorificado que sustenta la vida de los fieles y la misma realidad del mundo. No le ven

simplemente como Mesías escondido que retornará al final, sino como amigo y salvador presente a quien pueden invocar ya desde ahora diciendo: *Marana tha*, Señor ven (1 Cor 16,22). En ese sentido, por encima de todas las posibles interpretaciones (¡por otra parte necesarias!), la resurrección de Jesús ha sido para los cristianos una experiencia de encuentro con Jesús, porque, como dice Flavio Josefo, «aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo» (AJ 18,64). En este contexto podemos hablar de una «mutación pascual», una forma nueva de ver y sentir la presencia de un hombre a quien han crucificado y que, sin embargo, precisamente porque le han crucificado, sigue vivo, animando su mensaje, continuando su obra. Ésta es la mutación de la pascua, la nueva comprensión y presencia del hombre Jesús, que se ha opuesto a los principios de la selección natural, que ratifica el triunfo de los fuertes-ricos, y que viene a presentarse ahora como testigo de la victoria de los expulsados del sistema, de los cojos-mancos-ciegos, de los impuros y pobres. Con ellos y por ellos ha resucitado, como indican las entradas siguientes.

Cf. H. BRAUN, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975; R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; *Creer y comprender I-II*, Studium, Madrid 1974-1976; X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; F. MUSSNER, *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971; W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974; S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sígueme, Salamanca 2003; A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

## RESURRECCIÓN 2. Apariciones

(↗ *sepulcro, María Magdalena, Pedro, Doce, Santiago, helenistas, Pablo*). Las apariciones de Jesús no fueron equivocaciones, sino experiencias de presencia personal, y en esa línea queremos evocarlas. Dentro del conjunto de las apariciones de Jesús resucitado, que distinguimos de los relatos del sepulcro\* vacío, destacan varias líneas o momentos fuertes, que presentamos de

un modo separado, aun sabiendo que entre ellas existen muchas conexiones.

(1) *María Magdalena*. La tradición de María\* Magdalena y de otras mujeres que han visto al Señor está en el fondo de todos los evangelios, pero sólo aparece de manera expresa en dos textos: «Resucitando en la madrugada del primer día de la semana, Jesús se apareció primero a María Magdalena... Ella fue y lo anunció a los que habían estado con él [con Jesús] que se afligían y lloraban. Ellos, oyendo que se hallaba vivo y que había sido visto por ella, no creyeron» (Mc 16,9). Esta noticia, recogida en el final canónico o posterior de Mc (el libro originario terminaba en 16,8), contiene a mi juicio una tradición auténtica, que sirve para confirmar la certeza de que en el comienzo de la experiencia pascual se encuentra una mujer, la Magdalena. El evangelio de Juan recoge y transforma ese motivo; dice que María fue la primera en ir al sepulcro y que, encontrándolo vacío, avisó a Pedro y al otro discípulo, que vinieron corriendo y se fueron. Ella quedó en el jardín del sepulcro y conoció a Jesús cuando le llamó ¡María!, pidiéndole después que fuera y diera el testimonio a los discípulos (cf. Jn 20).

(2) *Simón Pedro*. La aparición de Jesús a Pedro se encuentra también en el fondo de la narración de Mc 16,7 y de Jn 21,15-17, pero sólo ha sido evocada expresamente por Lucas y Pablo. A su vuelta a Jerusalén, los caminante de Emaús\* encuentran a los discípulos reunidos, exclamando: «Ha resucitado verdaderamente el Señor y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34). Todo nos permite suponer que esta palabra constituye la confesión de fe de unos cristianos que apoyan su fe sobre el testimonio de Pedro. En esa línea se sitúa 1 Cor 15,5 cuando presenta la aparición a Pedro como la primera de las apariciones o experiencias pascales que sirven como fundamento de la fe de la Iglesia: «Se apareció a Cefas y después a los Doce...». Es muy probable que, conforme a la palabra de Mc 16,7, hayan sido María Magdalena y las mujeres las que han puesto a Pedro en camino hacia Jesús. Por eso, su visión, siendo *primera* en sentido oficial (conforme a 1 Cor 15,5), es segunda en sentido histórico, pues estuvo precedida por la experiencia de María y las

mujeres. Sea como fuere, esta experiencia de Pedro se encuentra en el principio de lo que será después la vida y misión de los cristianos.

(3) *Los Doce*. Significativamente, la aparición a los Doce en cuanto tales sólo ha sido atestiguada por 1 Cor 15,5, pues en Lc 24,36-49 y Jn 20,19-23 los destinatarios de la experiencia pascual fundante de la Iglesia no fueron los Doce en cuanto tales, sino un grupo indeterminado y quizá más grande de discípulos (cf. Jn 20,19), reunidos con los Once (los Doce menos Judas: cf. Lc 24,33). Por su parte, los destinatarios de la aparición de Jesús en el monte de Galilea, según Mt 28,16, fueron los Once, que forman ya un grupo roto y abierto y que no pueden identificarse sin más con los Doce. Pablo, en cambio, recuerda la aparición a los Doce: «Os hago saber, hermanos, el evangelio que os he evangelizado, el que habéis recibido, en el que estáis firmes... Pues os he transmitido desde el principio lo que yo he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado y que ha resucitado al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los Doce, luego se apareció a más de quinientos hermanos de una vez, de los cuales muchos viven hasta ahora, algunos han muerto; después se apareció a Santiago, después a todos los apóstoles; al último de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí» (1 Cor 15,1-8). Así compendia y fundamenta Pablo el Evangelio, presentando su lista oficial de apariciones pascuales de Cristo en el principio de la Iglesia. No es que niegue la aparición primera de María Magdalena y las mujeres, pero no la cita, porque para él no tiene carácter constitutivo, no es base oficial del surgimiento de la Iglesia. Estas apariciones que Pablo ha citado tienen una función legitimadora: se han enfrentado y se enfrentan diversas visiones cristianas, representadas por Pedro, Santiago, los Doce, otros apóstoles y, en fin, por el mismo Pablo. Pues bien, Pablo reconoce el valor de todas las apariciones, avalando de esa forma la unidad y la multiplicidad de las iglesias, que está fundada en el hecho de que en todas ha venido a expresarse una misma experiencia de pascua, un mismo Señor resucitado. Hemos citado ya la función de Pedro. En un contexto se-

mejante podemos citar la autoridad de los Doce. Es evidente que los Doce\* se toman aquí en sentido oficial, como un grupo que ha tenido (y quizá tiene aún, en tiempo de Pablo) una fusión en la Iglesia. Esos Doce no se pueden entender en sentido numérico, pues falta Judas, «uno de los Doce» (cf. Mt 26,14.47; Mc 14,10.43; Jn 6,61). Los once restantes puede cumplir la función de los Doce, aunque es más probable que para mantener el grupo, en el principio de la Iglesia, se haya nombrado un sustituto de Judas (cf. Hch 1,12-26). Sea como fuere, los Doce han sido por un tiempo (hasta la disolución del grupo) testigos de Jesús resucitado.

(4) *Las otras apariciones*. Presentamos ya, de manera más rápida, las restantes apariciones que ha citado Pablo en 1 Cor 15,3-7. (a) *Quinientos hermanos*. Vienen después de Pedro y los Doce, y de ellos «muchos viven hasta ahora, algunos han muerto». Estos quinientos pueden ser los miembros de la primera iglesia de Jerusalén (en la línea de Lc 24 y Jn 20, aunque parece preferible vincularlos a las comunidades cristianas de Galilea), que no sólo escucharon al Jesús de la historia, sino que celebraron al Cristo pascual, como puede verse en el fondo de los relatos de las multiplicaciones\*. (b) *Santiago*. Pablo reconoce después la experiencia pascual de Santiago, el hermano del Señor (Gal 1,19). Eso significa que acepta como válida su visión eclesial y su teología, aunque él haya seguido un camino distinto. Santiago ha terminado siendo representante de la iglesia judeocristiana que ha tenido dificultades para admitir la misión paulina. Entre los diversos caminos o trayectorias de la Iglesia, *Santiago* representa la línea más vinculada al judaísmo y toma a Jesús resucitado como culminación de Israel; por eso, habría que esperar la conversión del pueblo judío y sólo en un segundo momento se podría llevar la palabra de Jesús a los gentiles. (c) *Todos los apóstoles*. Vienen después de Santiago, pero antes que Pablo. Ellos son al parecer los representantes de la iglesia helenista de Jerusalén, a la que alude Hch 6-7; son los primeros apóstoles de la Iglesia, en el sentido de enviados o portadores de un mensaje de salvación universal, abierto por encima de Israel a todos los pueblos. Pablo dice en general «todos los apóstoles», no cita ni precisa el número.



Pueden ser bastantes, varones y mujeres, creadores de iglesia. (d) *Pablo*: «y como a último de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí». Es evidente que Pablo se sitúa en la línea de los helenistas, como culminando un camino que ellos han iniciado y oponiéndose de esa manera a Pedro, que está al principio de la lista. Entendidas así, no todas las apariciones pascuales tuvieron un mismo contenido, ni una misma forma externa. Más que apariciones en sentido visionario pueden ser, en general, experiencias de la pascua, vividas en conexión, unas con otras, formando así un mismo continuo pascual, que Pablo ha sabido reconocer en 1 Cor 15, aunque ha dejado fuera el testimonio de las mujeres.

(5) *Sentido de las apariciones. El surgimiento cristiano*. La pascua cristiana no se funda ni expresa sólo en un conjunto de apariciones, entendidas en forma de experiencias visionarias, pues ellas sólo tienen sentido dentro de un contexto de conjunto en el que deben resaltarse los aspectos básicos de la vida y esperanza de Jesús. Cierto que Jesús anunció el reino de Dios y su muerte fue sentida por muchos como expresión de fracaso. Pero otros pensaron que esa muerte, aceptada por fidelidad al mensaje de Dios, podía y debía entenderse como principio de esperanza. Precisamente aquello que parecía más alejado de Dios (¡la muerte de un pretendiente mesiánico!) podía y debía entenderse como expresión de presencia de Dios. Algunos de sus discípulos «supieron» que Jesús seguía presente, como amigo y como mensajero del reino: aquellos que le crucificaron no pudieron ahogar su mensaje, ni destruir su esperanza. Los discípulos supieron que el «fracaso» de Jesús y el hecho de que no viniera de forma gloriosa podía y debía entenderse de manera salvadora y así lo fueron entendiendo en un proceso muy hondo de creatividad evangélica; así descubrieron y sintieron que Jesús había sido transformado por Dios de un modo personal, de manera que pudieron descubrirle como vivo y salvador, ratificando así su mensaje y tarea de Reino. Esta experiencia de la gloria pascual de Jesús se encuentra en el origen de la fe cristiana, unida a la experiencia de la llegada futura del Hijo del Hombre, a quien ahora identificaron sin más con el mismo Jesús. Al-

gunos siguieron pensando que Jesús, Hijo de Hombre, tenía que volver muy pronto, pero de tal forma que hasta que volviera ellos debían seguir proclamando su palabra y manteniendo su obra. Unos acentuaban la próxima venida de Jesús para Israel; otros pensaban que era necesario anunciar primero su mensaje en todo el mundo. Pero unos y otros afirmaban, con matices distintos, que Jesús es Aquel que vendrá, porque se encuentra ya presente entre los suyos, como sabe y dice el testimonio cristiano más antiguo (1 Tes).

(6) *Resurrección. Una experiencia litúrgica*. En esta línea, los primeros himnos de la Iglesia le presentan como Señor glorificado que dirige desde ahora no sólo la vida de los fieles, sino el mismo despliegue del mundo (cf. Rom 1,3s; Flp 2,6s; Col 1,18-20; 1 Pe 3,18-22; 1 Tim 3,16). Jesús no es simplemente aquel que está raptado y vendrá al final, sino el que se revela en poder, reuniendo a sus fieles en una *ekklesia* o iglesia escatológica; por eso, sus fieles le invocan desde ahora diciendo: *Marana tha* (Señor, ven). Así lo suponen también las prácticas sacramentales: la Iglesia proclama el perdón de los pecados en nombre y con el poder de un Jesús a quien concibe presente en los suyos; cuando la Iglesia celebra la eucaristía sabe que el Señor se encuentra entre sus fieles; las mismas palabras o *logia* de Q son mensaje de un Mesías elevado, que tiene autoridad de Reino: «A aquel que me confiese delante de los hombres, le confesará el Hijo del Hombre ante los ángeles de Dios...» (Lc 12,8-9; cf. Mc 8,38). Quien así habla no es sólo alguien que un día ha de venir, sino el que está ya glorificado, manifestándose a los suyos con autoridad definitiva. Eso significa que la Iglesia primitiva no se ha limitado a esperar a Jesús, sino que le venera ya como glorioso. Más aún, entre la venida futura de Jesús y su triunfo actual no existe oposición, pues en ambos momentos se expresa la misma certeza de que Jesús es revelador final de Dios: el que vendrá y el que ahora actúa se vinculan formando un mismo ser humano glorioso (una persona). La Iglesia primitiva ha podido presentar a Jesús como anuncio (o comienzo) de la pascua universal (resurrección de los muertos) porque ella sabe que Jesús está ya resucitado, como Señor glorioso.

(7) *Elementos pascuales*. La resurrección de Jesús no es un elemento marginal en la fe de los creyentes, sino expresión y centro de esa fe, de manera que en ella vienen a expresarse y reciben su sentido todos los símbolos cristianos. (a) La pascua es misterio de Jesús. Se ha entregado a sí mismo sin reservarse nada. Por eso lo recibe todo, se recibe a sí mismo, en don pascual, como regalo de Dios Padre. (b) La pascua es misterio del Espíritu Santo, a quien los creyentes descubren como principio de vida, amor mutuo del Padre y del Hijo, resurrección en persona. (c) La pascua es teofanía. Quizá al principio los discípulos no supieron fijar la novedad pascual e interpretan su experiencia desde perspectivas del entorno (apocalíptica, estructura sapiencial, mesianismo político); pero ellos supieron siempre y dijeron que la pascua es obra del Dios, que resucita a su Mesías-Hijo: en ella culmina la historia de Dios, su identidad más honda, de manera que el mismo Dios aparece como aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cf. Rom 4,24). (d) La pascua es antropofanía. Al principio les cuesta medir las consecuencias de aquello que ha pasado; únicamente saben que están llenos de Jesús y lo proclaman de una forma gozosa, pasional, provocativa, esperando la llegada de su Reino; pero pronto irán reconociendo que pascua es irrupción de nueva humanidad, de la vida que supera toda muerte; por eso, contarla es expresar el nuevo nacimiento humano.

Cf. P. CABA, *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegético*, BAC, Madrid 1986; J. D. CROSSAN, *Los orígenes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; H. SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982; U. WILCKENS, *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio cristiano*, Sígueme, Salamanca 1981.

## RESURRECCIÓN

### 3. Signos apocalípticos

(↗ *apariciones, sepulcro, Mateo*). Los autores del Nuevo Testamento han vinculado la resurrección de Jesús con la llegada del fin de los tiempos, de manera que han podido interpretarla

de un modo apocalíptico. El problema está en precisar el influjo que los elementos apocalípticos han tenido en la fijación de esa experiencia pascual. ¿Qué está primero: la experiencia de que ha llegado el fin de los tiempos o el encuentro con Jesús en persona? Es evidente que esos rasgos no pueden separarse: los primeros cristianos han visto a Jesús resucitado como expresión de la llegada del fin de los tiempos. En ese contexto, los documentos más antiguos parecen los más sobrios, como muestra Mc 16,1-8, que habla sólo de una tumba vacía y de la palabra del mensajero celeste que invita a las mujeres al encuentro con Jesús en Galilea (la misión cristiana). A diferencia de eso, algunos documentos posteriores, como el evangelio de Mateo, han querido narrar de algún modo el acontecimiento pascual y lo han hecho con rasgos apocalípticos, como indicaremos, comentando sus dos textos de resurrección, para fijarnos después en el evangelio apócrifo de Pedro.

(1) *Mateo 27,51-54. Resurrección de los muertos en Jerusalén*: «Y he aquí que el velo del templo se rasgó [eskhithê] de arriba abajo, en dos. Y la tierra se conmovió [en terremoto] y las piedras se rasgaron [eskhithêsan]. Y los sepulcros se abrieron. Y muchos cuerpos de los santos que estaban muertos [= dormían] resucitaron [êgerthêsan] y saliendo de sus sepulcros tras su resurrección entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos. Pero el centurión y los que estaban con él, guardando a Jesús, viendo el seísmo y las cosas que sucedieron, temieron mucho y decían: En verdad, éste es Hijo de Dios» (Mt 27,51-54). Todo nos permite suponer que el texto base de Mt 27,51-53 había sido elaborado en la comunidad de Jerusalén, a partir de un modelo apocalíptico judío, para hablar quizá de la resurrección final de los muertos. El redactor de Mt lo ha tomado y situado en el contexto de la muerte de Jesús, que él expone sobre la base de Mc 15,38-39. En este nuevo contexto resultan importantes algunos de sus datos: (a) Unión entre ruptura del velo del templo y ruptura de las piedras de los sepulcros... En ambos casos se emplea el mismo verbo (*skhidsô*), que significa «rasgar, dividir». El velo del templo parece que simbolizaba la unidad cósmica, la ley del mundo... (cf. Mc 15,38). Pues bien, el texto de Mateo

ha vinculado ese velo con la gran piedra del sepulcro o de los sepulcros que mantienen a los hombres en la muerte. Por eso, la ruptura del velo del templo simboliza la ruptura y superación de la piedra o losa de la muerte. (b) Los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de santos resucitaron... La tradición primitiva hablaba quizá de la resurrección universal de los muertos, al fin de los tiempos; ahora habla sólo de la resurrección de algunos justos que estaban vinculados a Jesús, porque habían anticipado su venida, y que se hallaban enterrados en el entorno de Jerusalén... En este contexto se podría hablar del descenso de Jesús al infierno (lugar de la muerte) para liberar a los cautivos (a Adán), como la Iglesia ha desarrollado a partir de 1 Pe 3,19. Quizá se puede seguir diciendo que la resurrección final empieza a realizarse (o se anticipa) en el entorno de Jerusalén, la ciudad santa (pues se dice que los sepulcros están fuera de la ciudad), de manera que los resucitados tienen que caminar para entrar en ella, ofreciendo allí el testimonio del triunfo mesiánico de Cristo. Sea como fuere, la muerte de Jesús está vinculada al comienzo de la resurrección de los muertos, que se iniciará precisamente en el entorno de Jerusalén, como sabe, y sigue diciendo, la tradición judía. (c) Se aparecieron a muchos... Éste sería un testimonio escatológico de la resurrección de los muertos, una expresión simbólica del sentido de Jesús: a partir de su muerte, los creyentes son capaces de «ver» a los muertos, teniendo así la experiencia de que ellos se encuentran vivos; la visión de Jesús resucitado resulta inseparable de la visión pascual de otros muertos, también resucitados. (d) Y el centurión «viendo el seísmo y las cosas sucedidas...». En el paralelo de Mc 15,39, el centurión confiesa que Jesús es Hijo de Dios porque ha muerto dando un grito grande, después de haber dicho «¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?». En el texto de Mt 27,50-54 la razón de las palabras del centurión es más extensa y más clara: el centurión confiesa que Jesús es Hijo de Dios no sólo por lo que ha dicho al morir, sino también por el terremoto y por la resurrección y aparición de los muertos; Jesús es Hijo de Dios porque en su muerte resucitan los muertos, de manera que la misma historia de terror y exclusión (¡llena de crucificados como

Jesús!) viene a convertirse en testimonio de resurrección, es decir, de presencia fortalecedora de los muertos.

(2) *Mateo 28,1-5. El Ángel del Señor.* En el contexto anterior se comprende mejor el relato de la resurrección de Jesús. Mateo es el único que utiliza para ello imágenes apocalípticas, transformando poderosamente la narración de Mc 16,1-4, donde la piedra aparecía «ya» movida, y el ángel «ya» sentado, de manera que el Evangelio no contaba lo que había pasado, sino sólo sus consecuencias en un plano simbólico. Mateo, en cambio, quiere contar de algún modo lo que pasa: «En la madrugada tras el sábado... vinieron María Magdalena y la otra María a mirar el sepulcro. Y hubo un gran terremoto: Pues el Ángel del Señor, bajando del cielo y adelantándose, descorrió la piedra (del sepulcro de Jesús) y se sentó encima de ella; era su rostro (*eidea*: visión) como relámpago y sus vestidos blancos como la nieve. Por miedo a él se conmovieron los guardias y quedaron como muertos. Y el ángel, respondiendo, dijo a las mujeres...» (Mt 8,1-5). La resurrección se presenta aquí como un hecho que de algún modo puede contarse, volviéndose visible dentro de la historia. Es como si quebraran las fronteras y se uniera el cielo con la tierra, en una especie de gran continuo histórico y sacral, divino y humano. El terremoto al que se alude aquí puede ser el mismo de Mt 27,54 y tiene rasgos teológicos, simbólicos y/o antropológicos. La novedad está en que ahora se dice la causa: el terremoto se ha producido porque ha bajado el Ángel de Dios y ha movido la piedra del sepulcro. El Ángel del Señor es el *Malak Yahvé*, es decir, el mismo Dios, no un ángel sin más, y su función teofánica consiste en mover la piedra. No se ve a Jesús resucitado, ni se dice cómo resucitó; se habla sólo del Ángel que mueve la piedra y se sienta sobre ella (venciendo a la muerte). Su rostro era como el relámpago (comparaciones en la teofanía del Éxodo y en el Ap; quizá en Ez 1). Los guardias tienen miedo, pues ven sin haber visto y cuentan aquello que ha pasado, sin saber en el fondo lo que dicen, pues su testimonio empalma con la historia de la custodia inútil del sepulcro (cf. Mt 27,62-66 y 28,11-15), que viene a presentarse de algún modo como testimonio negativo de la resurrección: ni el imperio militar

romano, ni el interés controlador de los sacerdotes de Jerusalén logran impedir la resurrección de Jesús. Todos los esfuerzos de los hombres acaban siendo mentira frente a la verdad de Dios, que se expresa como fuerza de resurrección, a través de Jesús.

(3) *El evangelio apócrifo de Pedro* ha destacado esos motivos, de tipo apocalíptico, construyendo una historia que parece coherente: «Pero en la noche en que comenzaba a iluminarse el día del Señor, mientras los soldados montaban guardia de dos en dos, resonó en el cielo un fuerte grito. Ellos [los soldados] vieron los cielos abiertos y dos hombres descendiendo de allí con gran esplendor, para acercarse al sepulcro. La piedra que había sido puesta al ingreso rodó por sí misma y quedó a un lado. Así se abrió el sepulcro y los dos jóvenes entraron. Ante tal visión, los soldados despertaron al centurión y a los ancianos (de los judíos), que estaban también allí de vigilancia. Mientras les explicaban lo que habían visto, he aquí que tres hombres salían de la tumba: dos rodeaban a un tercero, mientras una cruz les seguía. La cabeza de los dos primeros alcanzaba al cielo, mientras que la cabeza de aquel a quien ellos dirigían superaba los cielos. Entonces oyeron una voz del alto que decía: ¿has predicado a los durmientes? Después se sintió la respuesta que procedía de la cruz: ¡sí!» (*EvPe* IX-X, 35-42). El grito parece la gran voz escatológica del fin de los tiempos (como en 1 Tes 4,16). Los dos hombres-ángeles son Moisés-Elías (¿Miguel-Gabriel?), que suben como seres celestes del sepulcro. El Tercero es Cristo con la Cruz, signo de victoria. Avanzando en la línea iniciada por Mt, el evangelio apócrifo de Pedro ha destacado el aspecto apocalíptico de la resurrección de Jesús. Por eso, resulta comprensible que algunos exegetas consideren su texto como la primera expresión de la teología de la pascua, llegando a decir que los demás testimonios de la tradición sinóptica resultan derivados. Pero esa opinión nos parece muy improbable, pues todo nos lleva a pensar que el *EvPe* deriva de Mt (y no al contrario), de manera que el despliegue de los elementos apocalípticos se encuentra al fin, no al principio de la tradición pascual de la tumba, que es la que hallamos en Mc 16,1-18. Pero, dicho eso,

debemos afirmar que el *EvPe* resulta importante para entender la novedad del cristianismo, pues expresa la experiencia de la pascua en clave apocalíptica: la resurrección de Jesús constituye el acontecimiento fundamental de la historia, la culminación del tiempo. El misterio de Dios (el Ángel o ángeles del Señor) ha irrumpido en el proceso de la humanidad, de manera que los mismos poderes del mundo (soldados, ancianos) han sido testigos del triunfo de Dios. Es evidente que esos «datos» pascales han de interpretarse de forma simbólica, dentro del lenguaje apocalíptico: no son la crónica de algo que ha sucedido en el ámbito material (externamente demostrable), pero expresan el sentido profundo de la nueva realidad pascual. Significativamente, el sentido de la pascua se expresa y entiende en clave apocalíptica.

Cf. R. AGUIRRE, *Exégesis de Mateo 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, Verbo Divino, Estella 1980; J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres 1990.

## RESURRECCIÓN

### 4. Identidad cristiana

( $\succ$  *reencarnación, inmortalidad*). La religión bíblica no sólo destaca la trascendencia de Dios, sino también el valor de la historia. Por eso, no puede hablar de un retorno de Dios, ni de su eternidad intemporal, sino de una resurrección de las personas. No hay retorno porque no ha existido exilio de Dios en sentido estricto: las almas no pueden volver, porque no han venido previamente, no han bajado de Dios. No hay liberación que nos saca de la historia porque la historia no ha sido esclavitud, sino tiempo de realización. No hay final de las reencarnaciones, porque las almas no han estado sujetas a la condena de encarnarse, de manera sucesiva, en las diversas cárceles de un cuerpo siempre opresor...

(1) *Elementos*. La religión bíblica y las religiones de la historia (monoteístas) confiesan, desde diversas perspectivas, la resurrección de la carne, es decir, la culminación plena de la historia. Esta fe en la resurrección constituye el centro y nota distintiva de esas religiones, aunque después la maten de for-

mas diferentes: Israel la vincula a la esperanza mesiánica, los cristianos a la historia de Jesús de Nazaret, los musulmanes al juicio de Dios... Es evidente que esos matices no son excluyentes. Se trata, en todos los casos, de una resurrección de la carne, es decir, del hombre histórico. El mundo no es por tanto una cárcel, no es lugar de pecado, sino un camino de vida que puede culminar, por gracia de Dios, en un futuro de plenitud. Esto que llamamos carne (mundo, historia) no es la expresión de un eterno retorno angustioso y forzado. Es resurrección de la persona, en el sentido más estricto del término. El mundo en sí no puede resucitar, tampoco los organismos sociales, pues no se poseen a sí mismos (no tienen realidad autónoma). Sólo resucitan, culminan su camino de realización, las personas. Mirada así, la resurrección pertenece al camino dialogal de la comunicación humana. Los hombres pueden realizar y culminar la vida en gratuidad: ponen su vida en manos de Dios y Dios la acoge, es decir, les resucita. Ésta es una resurrección que empieza dentro de la misma historia. Este camino de resurrección no consiste en negar (abandonar) el mundo, como suponían los creyentes de las religiones de la interioridad, sino que empieza en este mismo mundo, allí donde los hombres y mujeres desarrollan una existencia verdadera, definida por la gratuidad y la entrega mutua entre personas. Así lo ha señalado el Apocalipsis cristiano (Ap 20,1-6) cuando habla del reino histórico de los Mil Años, definiéndolo como Resurrección Primera. Los verdaderos creyentes empiezan a resucitar en el interior de la misma historia, creando un reino que se encuentra bien fundado en los mártires, los expulsados, los marginados de la sociedad antigua. Por eso, la resurrección final o Resurrección Segunda (Ap 21-22) no es negación, sino culminación de la historia humana.

(2) *Dios y la resurrección. El valor del ser humano.* La resurrección tiene un carácter dialogal: los hombres resucitan (viven) porque su vida está unida a la Vida de Dios. Ni Dios deja de ser divino, ni los humanos criaturas. Siguen siendo distintos: Dios trascendente, los humanos limitados. Pero uno y otros se vinculan de forma definitiva, eterna. No es que lo divino vuel-

va a Dios (el polvo al polvo, el alma al cielo), sino que el ser humano entero (como persona) pueda dar su vida a Dios, entregársela en fidelidad, y Dios se la reciba, para culminarla así de manera definitiva. La salvación no consiste en dejar de ser humanos, en olvidar la historia, sino en culminarla y recrearla, desde el Dios de la vida, conforme al mensaje y experiencia de Jesús. En ese sentido, la resurrección implica cumplimiento de la historia, en diálogo con Dios. Aislado en sí mismo, el humano es mortal, la historia es cadena de muerte. Pero en diálogo con Dios, el hombre puede culminar su camino, siendo recibido en Dios, por Dios, en diálogo de amor que nunca termina. Sólo esta fe en la resurrección confiere seriedad y sentido a la historia humana. En el fondo, creer en la resurrección significa creer en el valor definitivo de esta vida personal, creer en el valor de las acciones que conforman y definen aquello que nosotros somos. Frente a las religiones de la interioridad que parecen dar primacía al desahacernos (debemos perder nuestra identidad mundana para ser en lo divino), las religiones de la resurrección destacan la exigencia del *hacernos*: somos aquello que nosotros mismos vamos realizando, en camino abierto a la acción del Dios que nos resucita.

(3) *Judaísmo.* La fe en la resurrección constituye un elemento importante de la tradición judía, que ha recibido un sentido nuevo en el cristianismo y ha sido asumida por el islam. En general, el antiguo Israel no creía en la vida de los individuos tras la muerte. Creía más bien en la pervivencia del pueblo (o de la humanidad). Los individuos en cuanto tales mueren. Pero en los últimos siglos antes de Cristo, muchos grupos judíos empezaron a creer en la resurrección de los muertos, al menos de los que han sido fieles al Dios de la alianza. La resurrección pertenece, ante todo, al pueblo en cuanto tal, es decir, a los justos del pueblo. Los antiguos patriarcas no han podido morir para siempre, ni mueren y terminan los mártires, ni aquellos que han sufrido por su fidelidad al Dios del pueblo. Es normal que Dios les resucite al final de los tiempos, formando con los justos de ese tiempo final, el pueblo definitivo de la alianza. Esa resurrección se vincula al fin de los tiempos, es de-

cir, a la culminación de la obra de Dios, que no ha creado en vano a la humanidad, ni ha dirigido a su pueblo israelita en vano. Por eso es normal que, al final de los tiempos, los justos participen del triunfo del pueblo de Dios. No todos los judíos del tiempo de Jesús creían en la resurrección final, ni todos lo hacían de la misma forma. Había grandes discrepancias entre saduceos y fariseos, entre apocalípticos y esenios... Pero la mayor parte creían en la culminación de la historia del pueblo, con el triunfo y vida eterna de los buenos israelitas y de los buenos gentiles.

(4) *Cristianismo*. Para los discípulos de Jesús, la fe en la resurrección está vinculada a la vida de Jesús. Ellos no creen en la resurrección general (final) de los muertos, aunque esa fe pueda estar en el fondo de su confesión pascual, sino «en el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (cf. Rom 4,24) y en Jesús como el resucitado. La novedad cristiana está en la afirmación de que Jesús ya ha resucitado. Esto tiene grandes consecuencias. Por una parte, «el que ha resucitado», como principio y primicia de toda resurrección, es Jesús, aquel a quien las autoridades de Israel y Roma han condenado. Por otra parte, su resurrección ha de entenderse como principio de una vida llena de Vida, conforme al Evangelio. De esa forma se vinculan fe en la resurrección y fe en Jesús, es decir, fe en la presencia de Dios en Jesús, fe en su mensaje. De alguna forma se puede identificar el mesianismo cristiano con la fe en la pascua de Jesús, que se abre y ofrece a todos los creyentes, superando la Ley judía y el orden sagrado de Roma. Ésta no es una confesión abstracta, de tipo general. La fe en la pascua de Jesús constituye el centro de la celebración cristiana, de un modo especial en el día de Pascua. Cristianos son aquellos que creen que Jesús ha resucitado y confiesan que su resurrección se manifiesta en la nueva vida de los creyentes, en la comunidad de la Iglesia. Sólo la fe en la resurrección de Jesús confiere firmeza y sentido a la experiencia cristiana de la vida.

(5) *Islam*. Para los musulmanes la resurrección no es una forma de confesar la fe en la presencia de Dios en el pueblo perseguido (como en el judaísmo), ni es una experiencia centrada en la vida de Jesús (como para los cristianos). Para ellos, la fe en la resurrección cons-

tituye un presupuesto básico de la misma fe en Dios. Los judíos han ido buscando por siglos un camino de futuro en la fe, hasta que han llegado a centrarlo en la esperanza de la resurrección abierta a todos los fieles del pueblo. Los cristianos han descubierto en la pascua de Jesús el principio de toda resurrección. Por el contrario, los musulmanes han tomado la resurrección como punto de partida, como elemento en el que se fundan todos los restantes rasgos de la fe. No se discute la resurrección, como no se discuten los otros elementos de la vida creyente o de la revelación de Dios. Dios lo ha manifestado así, por medio del profeta Mahoma. Así se ha de creer por siempre. Los musulmanes, con los judíos y cristianos, aparecen de esa forma vinculados en un tipo de fe semejante en la resurrección.

Cf. M. É. BOISMARD, *¿Es necesario aún hablar de Resurrección?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; G. LÜDEMANN y A. ÖZEN, *Resurrección. Historia, experiencia, teología*, Trotta, Madrid 2001; X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Muhammad, Verbo Divino, Estella 2002; SEMANA BÍBLICA XXX, La esperanza en la Biblia*, CSIC, Madrid 1972; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003.

## RETÓRICA

( $\rightarrow$  *crítica bíblica, lecturas*). La teología bíblica es de tipo narrativo\*, pero ofrece también un poderoso elemento de retórica: ella se entiende como expresión de una forma de decir que tiende a convencer a los demás. Esta retórica está presente en todos los estratos y temas que venimos presentando en este diccionario, tanto en el nivel de historia, como en el nivel de palabra. Hay una retórica narrativa, un arte de contar, que no quiere sólo deleitar, sino implicar a los lectores, haciéndoles participantes de la historia contada. Hay también una retórica discursiva, que se aplica sobre todo a los discursos y libros sapienciales; en esta línea se ha venido destacando, de un modo especial, la retórica de Pablo (por ejemplo, en la carta a los Romanos), pues ella resulta esencial para entender los elementos y sentido del texto. El empleo de un discurso de tipo filosófico lineal o afirmativo dogmático termina ocultando el sentido del texto. Es evidente

que retórica no significa engaño, sino un modo de decir (se narra, se expone) para convencer, implicando a los lectores u oyentes en la dinámica del texto. La Biblia no es literatura de evasión, ni de juego estético, sino que está al servicio de la comprensión y transformación del hombre. En esa línea, su texto sólo se comprende en la medida en que viene a convertirse en palabra que permite que los lectores se digan a sí mismos, entrando en la dinámica múltiple y siempre unitaria de los textos, pues todos ellos se dicen y exponen al servicio de la salvación o vida de los hombres.

Cf. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'Épître aux Romains*, Seuil, París 1991; N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, JSNT-Sup 45, Sheffield 1990; D. GIVEN, *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome*, Trinity Press International, Harrisburg PA 2001; TH. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric In Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson, Peabody MA 2004.

## RETRIBUCIÓN

(↗ juicio, gracia, amor, perdón). Conforme al principio de retribución, entre las obras de los hombres y su sanción (humana o divina) existe una correspondencia. Ese principio está en el fondo de gran parte del Antiguo Testamento (juicio\*), pero ha sido superado en principio por los evangelios cristianos (y por otros textos judíos). Jesús ha aceptado en un plano ese principio, pero en otro lo ha superado, como indica el texto de la torre de Siloé y de los asesinados por Pilato\*: «¿Pensáis que aquellos galileos que perecieron de esa forma [asesinados por Pilato...] eran más culpables que todos los restantes galileos? Yo os digo que no. Y si no os convertís, pereceréis igualmente todos. Y aquellos dieciocho a los que aplastó y mató la torre de Siloé ¿pensáis que eran más culpables que los otros habitantes de Jerusalén? Yo os digo que no. Y si no os convertís, pereceréis todos igualmente» (Lc 13,2-5). El texto habla de dos calamidades. (1) *La caída de la torre* parece ser una catástrofe «natural», como puede ser el desbordamiento de un río, la erupción de un volcán o la sacudida de un terremoto. (2) *Los galileos* a quienes mandó matar Pilato fueron víctimas de una represión política. Es significativa la unión de esos

casos, que el texto presenta sin ningún comentario: no se dice si la torre estaba mal construida, ni se añade si Pilato era un perverso. En ambos planos, uno de tipo cósmico y otro de tipo social, todos, justos y pecadores, se encuentran igualmente amenazados en el interior de un mundo peligroso y frágil. Muchos políticos y jueces de la actualidad dirían que la afirmación de Jesús, que sitúa en un mismo plano la caída de la torre y la matanza de Pilato, resulta desafortunada: ellos no tratan por igual a justos y a pecadores, sino que sólo castigan o matan, por violencia legal o legítima, a los culpables, cuya culpabilidad queda demostrada en juicio. Pero Jesús daría poca importancia a ese argumento, propio de los defensores de la violencia legal y, sin distinguir, a ese nivel, entre justos y culpables, sitúa a todos por igual ante la desgracia o la muerte, en un mundo que sigue amenazado por violencias naturales y sociales. En ese nivel no se puede hablar de una «retribución» proporcionada, pues los que mueren no son más culpables que los otros. Estamos ante un Dios que «envía el sol sobre buenos y malos», que hace que llueva y caigan las torres por igual sobre justos y pecadores (cf. Mt 5,45). En este contexto añade Lucas una frase que nos sitúa ante la exigencia de cambio radical que implica el Evangelio (cf. Mc 1,15): «Si no os convertís, pereceréis igualmente todos» (Lc 13,5). La misma gratuidad de Dios, que supera el principio de la retribución, abre un camino de conversión universal. Jesús no ha sido profeta de penitencia, sino heraldo del Reino, es decir, mensajero de gracia. Pero su mensaje de gracia suscita un espacio donde la conversión se vuelve posible y necesaria: la misma llamada del Reino puede y debe hacer que los hombres se transformen. Jesús no les convierte para el juicio, preparándoles así para que escapen de la ira venidera, como hacía Juan Bautista (cf. Mt 3,7-12), sino desde la gracia, interpretada ya y vivida como fuente de creatividad y como principio de vida para el Reino, entendido como don supremo de Dios. Más allá de la retribución legal está la gracia. Convertirse para la gracia, ése es el centro del Evangelio.

Cf. E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004.

## REVELACIÓN

(↗ *Dios, conocimiento, sueños, Apocalipsis*). En contra de lo que puede suponer cierta antropología racionalista, el conocimiento\* no es pura acción del hombre, sino que proviene de la manifestación de Dios o de la «realidad», que se despliega a sí misma, a través de la misma vida humana. Eso significa que el hombre es un ser que debe mantenerse a la escucha de sí mismo, que es escucha de la Voz superior que le va guiando. En esa línea podemos definirle como «oyente de la Palabra\*» de Dios, pero de una Palabra que sólo se escucha y acoge acogiendo la palabra de otros hombres, en un proceso de comunicación y revelación compartida. En ese sentido, toda la antropología bíblica puede entenderse como revelación o despliegue de Dios que se va manifestando a sí mismo a través del despliegue o revelación de la historia de los hombres. Éste es el sentido de la palabra *Apocalipsis*, que podemos traducir por des-velamiento (en inglés *Revelation*). Toda la Biblia es un libro de la revelación de Dios en la historia y vida de los hombres. Evidentemente, esa revelación o desvelamiento bíblico de Dios ha de verse en el contexto de la revelación universal de lo divino, no sólo en la historia de las religiones, sino también en el conjunto de la historia humana, como ha destacado Heb 1,1-3.

Cf. W. PANNENBERG (ed.), *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1988; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid 1998; A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

## REY

(↗ *monarquía*). Muchos pueblos del Oriente antiguo conocían la figura de un rey sagrado como signo de supremacía militar (era un guerrero) y de paternidad divina (aparecía vinculado al Dios engendrador). El rey era delegado o representante de Dios para el pueblo y tenía un halo sagrado: expresaba la violencia del poder sagrado. En contra de eso, los israelitas, conscientes de la trascendencia de Dios (¡el único monarca!), criticaron muchas veces la figura y función del rey, como muestra *la fábula de*

*la zarza coronada* (Jc 9,7-15): los árboles fecundos (olivo, higuera, vid) no necesitan reinar para ser poderosos; por el contrario, la zarza, como el rey, necesita absorber la vida de los otros, porque es inútil, un parásito. A pesar de eso, a lo largo de unos siglos decisivos, del X al VI a.C. (monarquía\*), muchos israelitas aceptaron a un rey y lo entendieron como signo de Dios (cf. Dt 17,14-20), aunque a partir del 578 a.C. la figura histórica del rey desaparece, para convertirse en un signo mesiánico y escatológico (vendrá un nuevo rey Mesías, emisario de Dios, su representante final sobre el mundo). La visión mesiánica del rey estaba viva en tiempos de Jesús, aunque no era compartida por todos. Muchos judíos se alzaron el 67-70 d.C., en guerra contra Roma, pero no todos esperaban la llegada de un rey mesiánico y otros muy significativos, como algunos rabinos y los discípulos de Jesús, renunciaron a la guerra. Los judíos rabínicos crearon una federación\* de sinagogas, sin poder político, y así han vivido por siglos (hasta la creación del Estado de Israel, 1947). Por su parte, Jesús no buscó una realeza política, sino el reino de Dios, colocándose, al menos indirectamente, bajo un halo mesiánico (apareciendo él mismo como Rey, Hijo\* de David). Los primeros cristianos recrearon la figura y función del rey-mesías, invirtiendo su sentido a partir de la experiencia pascual. Por eso presentaron a Jesús como rey en la cruz, en gesto de amor gratuito, que Dios ha expresado de forma pascual (cf. Mc 15,26). Ésta ha sido la trasvaloración cristiana de las instituciones políticas. Pero después muchos han vuelto a proyectar sobre Jesús algunos rasgos del monarca sagrado, presentándole (en gesto de poder) como sacramento de Dios en línea de política; en esa línea, muchos cristianos del «antiguo régimen» han sacralizado la figura de sus reyes.

## RÍOS

(↗ *agua*). El Génesis evoca los cuatro ríos que brotan del centro de la tierra y que riegan sus cuatro puntos cardinales: Pisón, Guijón, Trigis y Éufrates (Gn 2,10-14). Dentro de la historia bíblica, los ríos principales son el Nilo de Egipto (Gn 41,1-3; Ex 2,3-9; etc.), el Éufrates, donde se sitúa el límite de la tierra prometida (Dt 1,7; 11,24; Jr 13,4-7;



etc.) y, sobre todo, el Jordán, que es la frontera de la tierra de Canaán, tierra que Dios ha escogido de un modo especial para su pueblo. El Jordán se dividió en dos para que los israelitas entraran en la tierra (Jos 4,8-23) y en sus aguas recibió Jesús el bautismo (Mc 1,9 par). Dentro ya de la tierra prometida resulta simbólicamente significativo el río que brota de los fundamentos del templo, regando así la misma ciudad de Dios (cf. Sal 46,4; 65,9). Éste es el río del templo de Dios, que crecerá al fin de los tiempos, hasta desbordarse y purificar las aguas del mar Muerto (cf. Ez 47,5-12). Según el Apocalipsis, los ríos son un elemento esencial de este mundo (cf. Ap 9,10; 16,4) y, entre ellos, tiene un gran valor simbólico el Éufrates, límite de la tierra santa (del Imperio romano), donde están atados los ángeles del mal y de donde proviene la invasión destructora de los últimos tiempos (Ap 9,14; 16,12). Pero Juan ha destacado de un modo particular otros dos ríos opuestos: el *río malo* del agua destructora que el Dragón vomita para anegar a la Mujer sin conseguirlo, pues la buena tierra la ayuda, tragándose el agua (Ap 12,15-16), y el *río de la vida* que brota del trono de Dios y del Cordero, convirtiendo la nueva Jerusalén en Paraíso (Ap 22,1-5).

## RIQUEZA

(↗ *denario, dinero, economía, mamoná*). En el Israel antiguo, la primera autoridad era el padre. Tras ella aparece el poder de la riqueza, que en los tiempos modernos se ha vuelto un sistema autónomo, que domina sobre el conjunto de la vida humana. En el viejo Israel eso no había sucedido todavía y la riqueza se hallaba vinculada al mundo de la vida, en sus diversas dimensiones (religiosas, cósmicas, familiares...). La federación de tribus suponía la existencia de un tipo de riqueza compartida, pues los agricultores y pastores federados formaban una alianza de familias autónomas y, en algún sentido, autosuficientes, como suponen el Código de Alianza (Ex 20,22-23,19) y el Deuteronomio (Dt 15) al presentar la ley sabática del perdón y liberación de los esclavos. Frente a la estructura piramidal de Egipto y las ciudades cananeas (que concentraban la riqueza en el Estado o templo), los israelitas quisieron

mantener y recrear una estructura de distribución y propiedad igualitaria de tierra y bienes, entre familias y clanes. De manera lógica, con la monarquía y centralización administrativa, el modelo igualitario entró en crisis: terratenientes y especuladores concentraron la riqueza. Contra esa situación, que sancionaba la abundancia de pocos y la pobreza de muchos, se alzaron los profetas (Amós, Miqueas, Isaías...). La Biblia no ha querido resolver técnicamente el tema de la economía, pero lo ha puesto en el centro de la ley sabática (Dt 15) y jubilar (Lv 25), que exige el perdón de las deudas (cada siete años) y el reparto de tierras (cada cuarenta y nueve).

(1) *La riqueza puede tener en Israel un sentido negativo y positivo*. Muchos textos antiguos conciben la riqueza de los grandes creyentes (patriarcas, jefes de familia) como expresión de un Dios que bendice a su pueblo con el pan y con el vino, con la abundancia de rebaños y familia. El judaísmo en su conjunto no se ha definido por la ascética (negación de bienes), sino por la fraternidad sagrada; sus ancianos ricos (de grandes familias) forman el Sanedrín, con sacerdotes y escribas. La riqueza ha sido y sigue siendo para ellos un signo de bendición de Dios. Pero diversos profetas antiguos (Amós y Oseas, Miqueas e Isaías, Habacuc y Jeremías) condenaron la riqueza como un signo de idolatría, pues ella se encontraba vinculada a los grandes imperios destructores. Muchos textos tardíos de la Biblia y bastantes apócrifos (*I Henoc, Test XII Pat*) pensaron que la riqueza era principio de pervisión: convertida en sistema, en manos de ambiciosos, la institución económica podía volverse destructora. En esa línea, Jesús ha destacado el riesgo de la riqueza (Mamoná opuesta a Dios: Mt 6,24) y ha pedido al hombre rico que reparta lo que tiene con los pobres, para así seguirle (cf. Mc 10,17-22). Pero, a diferencia de Juan, no ha sido asceta, pues «come y bebe» (Mt 11,18-19 par), y ha valorado la riqueza como signo de comunión. Se ha dicho que parte de la iglesia de Jesús ha organizado sus instituciones desde la riqueza, dejando que ella rijá obispados, monasterios y acciones apostólicas. Pero allí donde la riqueza se vuelve institución central o dominante, el cristianismo pierde su sentido.

(2) *Dinero y amor. Un hombre rico* (Mc 10,17-22). Este pasaje nos permite

fijar mejor las relaciones de Jesús con la riqueza. Jesús va recorriendo su camino hacia Jerusalén (hacia la muerte) «y se le acerca un hombre diciéndole: Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna? Jesús le respondió: Lee la Escritura, ¿sabes lo que dice?...: No matarás, no adulterarás, no robarás, no darás falso testimonio, honrarás a tus padres. Vete y cúmplelo. Él replicó: Maestro, todo eso lo he cumplido desde mi juventud. Jesús mirándole le amó, y le dijo: Una cosa te falta: vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, tendrás un tesoro en el cielo. Luego ven y sígueme. Pero él, entristecido por esta palabra, suspirando profundamente, se fue. Era muy rico» (Mc 10,17-22). Era un buen judío, un hombre de ley, pero quiere algo más y por eso busca a Jesús. No padece angustias personales, ni dificultades familiares. Está contento, pero desea alcanzar la vida eterna. Jesús le responde diciendo que sea buen judío y que viva según los mandamientos que llevan a la vida eterna (cf. Ex 20,12-16). El hombre le responde que los ha cumplido, de manera que podemos suponer que es irreprochable según Ley, lo mismo que dice Pablo hablando de sí mismo (cf. Flp 3,6). Pues bien, el Evangelio se eleva entonces de nivel y le sitúa más allá de la Ley, añadiendo: «Jesús, mirándole, le amó y le dijo...» (Mc 10,21). A partir de aquí, toda la escena se construye como un cruce de miradas. Lo que Jesús va a decir (*véndelo todo, sígueme...*) sólo se puede pedir desde el amor. Por encima de las leyes que ha cumplido en su vida anterior, Jesús ofrece al hombre la mirada amante que le hará capaz de situarse en el nivel de gratuidad del Reino. Jesús no le exige cumplir nuevas leyes, no le reprocha por nada. Simplemente le ama, en gesto que define todo el Evangelio, invitándole con su mirada a dejar todo y seguirle. Entre Jesús y el hombre se establece una comunicación preñada de promesas. Todo nos permite suponer que van a comprenderse, pues hay un presupuesto de cordialidad en ambos. Sólo en este contexto Jesús puede seguir diciendo: «Una cosa te falta: vete y vende lo que tienes...». En la misma perfección moral de los mandamientos descubre Jesús una carencia, que se expresa como falta de gratuidad. Por eso le sigue diciendo: «Vende lo que tienes». Y con

esto aparece el tema central del relato: este hombre «tiene» cosas, las tiene para sí, y están corriendo el riesgo de que ellas le tengan y posean. Por eso, Jesús le pide que las venda, no simplemente por venderlas, sino para *dárselas a los pobres*, en gesto de amor generoso.

(3) *Los bienes de los pobres. Más allá de una economía comunitaria.* Se pueden vender las cosas para negociar con ellas; pero Jesús no pide eso, no quiere un comerciante al servicio del Reino. Se pueden vender las cosas para dar su producto a una comunidad religiosa o social, es decir, a la Iglesia o al grupo, como pide la Regla esenia de Qumrán (cf. IQS 1,11-13) y como suponen muchas reglas cristianas de vida religiosa. Pero Jesús no quiere tampoco eso, no quiere que sus discípulos pasen de la posesión individual (o de pequeña familia) a la posesión grupal de bienes, ni quiere que ellos sirvan para enriquecer con donaciones a una Iglesia que puede utilizarlos para mantener sus obras religiosas, pues de esa forma sus discípulos seguirían buscando una forma de ventaja económica, de poder del grupo. En contra de eso, Jesús quiere que el hombre regale sus bienes a los pobres, es decir, a los de fuera de su grupo, sin esperar compensaciones, por puro amor gratuito. «Y tendrás un tesoro en el cielo», es decir, allí donde nada se posee, sino que todo se regala y comparte, en el nivel de Dios, que lo tiene todo no quedándose con nada. Ésta es la prueba de Dios: la gratuidad completa. Ciertamente, Jesús sabe que es bueno tener y compartir dentro del grupo, como indicará el pasaje siguiente del mismo Evangelio al hablar del ciento por uno en este mundo (cf. Mc 10,28-31). Pero no quiere superar el egoísmo o riqueza individual (de familia pequeña) con una forma nueva de egoísmo y seguridad comunitaria. No quiere que se den los bienes a la Iglesia, sino a los pobres. Este hombre ha podido suponer que Jesús va a pedirle sus bienes (o parte de ellos) para servicio de su obra de reino. Pero Jesús le responde que no quiere nada, ni para él ni para su Iglesia: no necesita los bienes de este rico para edificar su comunidad; no quiere construir su Iglesia sobre los donativos de los poderosos. Por eso le dice que «los dé a los pobres». Sólo entonces puede añadir «ven y sígueme». No le pide nada de di-

nero, ni le ofrece unas ideas o programas de oración, ni le invita a realizar sacrificios o gestos de tipo religioso; no le promete ningún tipo de bienes materiales sino algo infinitamente superior: un lugar en su propio camino de reino: ¡Sígueme! Quizá el rico le ha ofrecido dinero, pero Jesús no necesita dinero, sino que le quiere a él y le dice ¡sígueme! Es como si añadiera: ¡No quiero tus bienes, te quiero a ti, no me hacen falta tus riquezas, te necesito a ti como persona! «Pero él, enristricado por esta palabra, suspirando profundamente, se fue. Era muy rico...». Jesús ha fracasado, no ha logrado «convertir» al hombre rico. Le ha mirado con amor, pero el amor no ha bastado para superar su deseo de seguridad económica. Entendida así, esta escena (Mc 10,17-22) es una parábola, una especie de novela ejemplar que nos arraiga en el tiempo de Jesús, para iluminar desde ella el camino de unas iglesias, que, muchas veces, en contra de Jesús, siguen pidiendo a los hombres un dinero que no es sin más para los pobres (¡cristianos o no!), sino para sus instituciones de tipo social o sacral.

Cf. V. CASAS, *Cristo al encuentro del hombre. Hacia una espiritualidad cristiano-evangélica*, Claretianas, Madrid 1988; S. LÉGASSE, *L'appel au riche (Mc 10,17-31 par)*, Beauchesne, París 1966, 19-63; X. PIKAZA, *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 2007; J. V. PIXLEY, *Biblia y liberación de los pobres. Ensayos de teología bíblica latinoamericana*, Centro Antonio de Montesinos, México 1986; T. E. SCHMIDT, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*, JSOT, Sheffield 1987.

## RITOS

(↗ *sacrificios, fiestas, sacerdotes*). El rito forma parte de la experiencia religiosa de todos los pueblos. Los primeros ritos conocidos dentro de la Biblia son sacrificios y ofrendas, fiestas y celebraciones familiares y sociales. Pero en la Biblia y en las religiones que de ella derivan se ha dado una evolución muy significativa.

(1) *Judaísmo. Principios*. El judaísmo empezó siendo una religión sacrificial intensa, pues estaba vinculada a la comunidad del templo\* (1), centrada en los sacrificios y ritos que se describen por ejemplo en el libro del Levítico y en otros documentos posteriores, como el *Rollo del Templo*, de Qumrán. Pe-

ro, a lo largo de una historia de rupturas que desembocó en la caída del segundo Templo (70 d.C.), el judaísmo se va convirtiendo en *religión del Libro*, de tal manera que el culto sinagogal de la Palabra (realizado por escribas, en torno al Libro) fue sustituyendo al culto sacrificial del templo. Los sacerdotes del templo de Jerusalén perdieron su importancia práctica para muchos creyentes y fue surgiendo una religión de laicos, es decir, dirigida y representada por personas que no pertenecen a la aristocracia sacerdotal. Tras la derrota final del 135 d.C. (guerra de Adriano) ese proceso se vuelve irreversible: cesa el culto sacrificial estrictamente dicho y las comunidades judías se organizan en torno a sinagogas donde los rabinos (maestros laicos) sustituyen a los sacerdotes. El culto de la Palabra, centrado en la lectura de los textos sagrados y en la oración compartida, se vuelve expresión central de la vida religiosa del judaísmo. Es evidente que sigue habiendo un tipo de culto religioso visibilizado en una serie de ceremonias y ritos de tipo sacral que marcan la identidad del grupo (circuncisión, baños purificadores, celebración de la pascua y de las fiestas, etc.), pero el conjunto del judaísmo se ha vuelto secular, religión nacional, sin ritos.

(2) *Los ritos del judaísmo*. Ciertamente, el judaísmo se ha vuelto una religión secular. Por eso, sus ritos, que provienen en gran parte de la Biblia, definen la identidad del pueblo de la alianza, son ritos seculares. (a) *Circuncisión*. Judío es el que nace de una mujer judía, de manera que forma así parte de una nación particular: los judíos nacen, no se hacen. De todas formas, para introducirse en el judaísmo no basta el nacimiento, sino que deben cumplirse algunos ritos especiales y asumirse ciertos compromisos. El primero es la circuncisión, como sacramento de varones, que llevan en su carne (miembro masculino) el signo de su dedicación a Dios. Los niños varones de familia judía se circuncidan a los ocho días (cf. Gn 17). Los convertidos se circuncidan al ser recibidos en la comunidad. (b) *Bautismos y purificaciones*. La circuncisión es un rito de varones. Hay, junto a ella, ritos de purificación, que suelen consistir en abluciones y baños, como los que realizaban Juan Bautista y otros judíos del tiempo de Jesús. Estos baños han sido

minuciosos y distintos según las diversas ramas de judaísmo. Actualmente, ellos afectan de un modo especial a las mujeres. También es importante el día en que el niño varón (a los trece años) es admitido como miembro pleno de la comunidad (*Bar-Mitzvah*) y la fiesta del matrimonio. (c) *Fiestas*. La más importante, de tipo general, ha sido y sigue siendo el Sábado, como día especial de presencia de Dios y descanso. Entre las fiestas particulares, algunas provienen de los tiempos más antiguos, como la *Pascua* (fiesta de los corderos, liberación de Egipto), *Pentecostés* (fiesta de la cosecha y de la Ley del Sinaí) y *Tabernáculos* (fiesta de la vendimia, esperanza escatológica). Algunas han sido recreadas más tarde, como el *Yom Kippur* (día penitencial), la *Hanuka* (dedicación del templo por los macabeos) o los *Purim* (fiesta de las Suertes, del tiempo de Ester). En todas ellas, la presencia de Dios va ligada a la vida del pueblo. (d) *Instituciones rituales*. Las más importantes han sido el *Templo* (que permanece como símbolo de elección) y *El libro de la Ley* (que es el verdadero Templo de Israel). El templo fue destruido el 70 d.C. y desde entonces no han podido realizarse los sacrificios rituales (entendidos ahora como símbolos); la explanada del viejo santuario, con las ruinas del Muro de las Lamentaciones, es para los judíos un signo importante. Pero mucha más importancia tiene ya el Libro de la Ley, con las Sinagogas, donde se lee la Biblia y se comentan los textos legales básicos, como la Misná y el Talmud. En ninguno de estos casos hacen falta sacerdotes. Los ritos judíos son ritos laicales.

(3) *Cristianismo. Principios*. El cristianismo comparte la misma evolución del judaísmo, de manera que en principio puede tomarse como religión sin sacrificios. Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes. Eran laicos y como tales establecieron un tipo de vinculación comunitaria desligada de templos y de ceremonias sacerdotales públicas, de tal forma que los antiguos romanos les pudieron llamar ateos, es decir, hombres sin una vinculación religiosa de tipo exterior. De todas formas, en proceso que resulta significativo, el recuerdo de la muerte y pascua de Jesús, vinculado a la memoria israelita (que aparece expresada de forma crítica en la carta a los Hebreos) y situado en el

trasfondo del culto pagano de los misterios, ha suscitado un tipo de resacralización cultural del cristianismo, que se centra en la celebración de la eucaristía. Lógicamente, la Iglesia ha debido instaurar un tipo de ministerios oficiales (episcopado, presbiterado) que a veces suelen interpretarse como sacerdotales. Ha sido un proceso normal y quizá necesario. En esa línea, son muchos los que piensan que los sacerdotes resultan esenciales para el cristianismo, como mediadores culturales entre el hombre y Dios. De todas formas, miradas las cosas desde su raíz, manteniendo la identidad bíblica de la Iglesia, resulta preferible resaltar la identidad laical cristiana y decir que, en sentido estricto, los ministros eclesiales de la celebración bautismal y eucarística no son sacerdotes. Estrictamente hablando, a diferencia de los liturgos de las religiones paganas, al igual que los rabinos judíos y los dirigentes de la oración musulmana, los ministros cristianos siguen siendo laicos (no son sacerdotes), aunque ejercen una función laical muy importante: presidir la vida eclesial (presbíteros) y vigilar (animar) la buena marcha de las comunidades (obispos), pudiendo así promover en las iglesias la fiesta propia de Jesús (el recuerdo de su Cena).

(4) *Los ritos cristianos*. Desde la perspectiva anterior, partiendo de la misma Biblia (Nuevo Testamento), la Iglesia cristiana ha desarrollado siete ritos principales, llamados *sacramentos*. (a) *Bautismo*\*. Constituye el rito de entrada y nuevo nacimiento. Los cristianos no nacen, se hacen, a través de un gesto de inserción en una comunidad que les acoge; el agua es signo de la nueva vida que reciben, uniéndose a Jesús, que se bautizó y murió por ellos, revelando de esa forma el gran misterio del Padre y del Espíritu (cf. Mt 28,16-20). Como una continuación del bautismo está la *Confirmación*, que expresa la madurez de la vida cristiana, y la *Penitencia*, sacramento o celebración del perdón para los ya bautizados, ritos que pueden fundarse en textos como Jn 20,22-23. (b) *Eucaristía*\*. Es el rito básico de la vinculación comunitaria y de la apertura universal de los cristianos. Consta de una liturgia de la Palabra (se lee la Escritura) y del Sacramento (se comparte el Pan y Vino de Jesús). Ortodoxos y católicos destacan más la liturgia del sacramento. Los protestantes

acentúan más la Palabra. Para unos y otros resulta esencial la celebración de la vida compartida, es decir, de la comunicación total de los creyentes. La presencia de Dios se identifica, según eso, con el mismo diálogo humano, centrado en el recuerdo de Jesús y expresado en el pan y el vino concreto de la comunicación entre los hombres. No hay ningún rito que pueda separarse de la vida. (c) *Orden*. Sacramento de la institución social o de los ministerios. Es muy importante para los ortodoxos y católicos, que interpretan la Iglesia como organización sagrada, con obispos y presbíteros. Los protestantes lo destacan menos, pues no aceptan la forma de ejercer la autoridad del Papa (obispo de Roma), ni el tipo de poder de los obispos católicos y ortodoxos; para ellos, el sacramento del orden forma parte de la misma dinámica de diálogo en amor y libertad de las comunidades, sin que sea necesario personalizarlo de manera fuerte en unos individuos. Jesús habría instituido este sacramento al decir «haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24). (d) *Matrimonio*. Celebración del amor mutuo entre un hombre y una mujer, como signo de la fecundidad de Dios y de la Iglesia (cf. Jn 1,1-11; Ef 5,21-33). (e) *Unción de los enfermos*. Asume y continúa el gesto de Jesús que acoge, bendice, unge y cura a los enfermos. Estaría ratificado por la carta de Santiago que pide a los presbíteros de la comunidad que oren por los enfermos y les unjan (Sant 5,14-15). En estos siete casos, los sacramentos son inseparables de la vida concreta de los fieles. Así pueden llamarse *sacramentos laicales*.

(5) *Un apéndice*. *El islam* ha llevado hasta el final el proceso judeocristiano de superación de los sacrificios y lo ha hecho de una forma programada y consecuente. Mahoma criticó los antiguos cultos paganos y creó una sociedad igualitaria de creyentes laicos, una sociedad donde no había sacerdotes porque en el sentido fuerte del término todos son sacerdotes: pueden orar solos si están a solas y pueden orar en común y dirigir la plegaria compartida si están en grupos. En el islam oficial no hay ritos, ni sacrificios, ni siquiera sacramentos. Junto a la profesión de fe, el culto básico se reduce a la oración, que se debe realizar cinco veces al día (a solas o en grupo: a la caída del sol,

al mediodía, a media tarde, al ponerse el sol y una vez en la noche), sin necesidad de reunirse para ello en la mezquita (aunque en ella se reúnen muchos fieles, especialmente los viernes). De todas formas, el islam ha destacado cinco pilares o gestos rituales que deriven, en gran parte, de la tradición bíblica: confesión de fe, oración diaria, ayuno mensual, limosna y peregrinación a La Meca.

Cf. X. PIKAZA, *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999; *Las grandes religiones*, Témpora, Salamanca 2002; G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, FCE, México 1964; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

## ROBO DE HOMBRES

(→ *mandamientos, pena de muerte*).

La ley más fuerte contra el robo de seres humanos se encuentra en Dt 24,7: «Si se encontrara alguno que hubiere robado a uno de sus hermanos, los hijos de Israel, y le hubiere esclavizado, o le hubiere vendido, morirá el tal ladrón, y así quitarás el mal de en medio de ti». En el fondo de esta ley que regula (limita) la esclavitud, resuena el 6° (o 7°) mandamiento del Decálogo ético, que dice «no robarás» (Ex 20,15; Dt 5,19). La tradición posterior suele aplicarlo al robo de cosas, pero la intención primera del texto se dirigía contra el robo de personas, raptadas para ser vendidas a modo de mercancía, en las ferias de esclavos, como sabe también otro texto paralelo: «Quien robe a un hombre para venderlo o esclavizarlo es reo de muerte» (Ex 21,16). La gravedad de este robo viene definida por la dureza del castigo que debe recibir quien lo comete (pena de muerte). Estas leyes responden, sin duda, a una sociedad propensa a esclavizar a las personas; por eso resultaba necesario oponerse al ladrón o traficante de esclavos. En ese mismo contexto se sitúa la ley sabática\* que reduce a siete el Número de años de esclavitud por deudas (Ex 21,2-7; Dt 15,12-18). Quien rapte a un hermano para esclavizarle, quien oprima a los demás por razón de deudas económicas está destruyendo la misma raíz de la humanidad. El pasaje antes citado (Dt 24,7) distingue entre un hermano israelita (a quien no se puede robar) y un extraño (cananeo o indio, negro o asiático) a quien podría robarse o

esclavizarse, como ha sucedido hasta hace poco en nuestra ilustrada sociedad de Occidente. Es claro que esa distinción entre hermano y no hermano debe hoy superarse, desde el espíritu de la Biblia y desde la misma racionalidad humana.

## ROCA, PIEDRA

( $\rightarrow$  *Pedro*). Según Mt 16,18, Jesús ha hecho a Simón-Pedro la piedra de cimiento de la Iglesia que sustituye al templo de Jerusalén. Pedro es, según eso, soporte o base del edificio de aquellos que creen en Jesús y que forman el «cuerpo mesiánico de Dios». A diferencia de Marcos, donde Jesús rechaza duramente a Pedro (Mc 8,31-33), suponiendo después que no ha cumplido aún su tarea en la Iglesia (cf. Mc 16,7-8), Mateo afirma que Pedro ha cumplido ya su tarea y así le presenta como intérprete cristiano de la Ley judía y como primera piedra de la Iglesia. Por eso, Jesús acepta su confesión (¡Tú eres el Cristo!: Mt 16,17), añadiendo, en contra de Mc 8,33 (que le llamaba Satanás), que el mismo Dios le ha revelado la verdad mesiánica. En esa línea, el mismo Jesús resucitado proclama, de un modo solemne, pasados tres o cuatro decenios de historia cristiana, desde el interior del Evangelio, estas palabras esenciales: «Y yo te digo: ¡Tú eres Pedro y sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia y los poderes del infierno no prevalecerán sobre ella!». Según el evangelio de Mateo, la comunidad mesiánica se funda sobre el testimonio de la fe de Pedro y de aquellos que asumen su camino y así afirman, con él, que Jesús no es sólo el Cristo de Israel, sino el Hijo de Dios para todas las naciones. El texto supone que Pedro ha cumplido ya esta función de una vez y para siempre en el interior de la iglesia de Mateo. Los católicos añaden que los obispos de Roma han seguido realizando esa misma función a lo largo de la historia de la Iglesia.

## ROMA

( $\rightarrow$  *juicio de Jesús, celotas, Apocalipsis*). Roma fue la ciudad e imperio que dominó por varios siglos sobre el entorno del Mediterráneo desde el siglo III-II a.C. Las primeras relaciones de los judíos de la Biblia con Roma están documentadas en 1 Mac 8,1, donde se

dice que el Senado romano se comprometió a defender a los insurgentes judíos en contra del poder de los reyes de Siria (entre el 163 y 160 a.C.). El 48 a.C. Pompeyo toma Jerusalén y desde entonces, hasta la entrada de los musulmanes, en torno al 638 d.C., Roma y sus sucesores bizantinos impusieron su poder en Palestina. Desde el 37 hasta el 4 a.C., los romanos establecen como rey vasallo sobre el conjunto de la tierra de Israel a Herodes el Grande, bajo cuyo dominio nació Jesús, en torno al 6 a.C. Tras la muerte de Herodes y la deposición de su hijo Arquelao (el 6. d.C.), el dominio de Roma en las tierras de Israel se divide. Roma impone en Galilea y Perea un rey-tetrarca vasallo, Herodes Antipas, bajo cuyo dominio realiza Jesús su misión pública. Por el contrario, Judea y Samaría quedan bajo la administración directa de un procurador romano que, en tiempos del ministerio público de Jesús, se llamaba Poncio Pilato, que fue el responsable directo de su ejecución como pretendiente real, es decir, porque pretendía ser «el Rey de los judíos», oponiéndose de esa forma al orden de Roma.

(1) *Jesús y Roma*. Jesús no se opuso directamente al orden militar romano, como querían algunos celotas, pretendientes mesiánicos y «bandidos», en los años de su nacimiento y tras su muerte, en el levantamiento que culminó en la guerra del 67-70 d.C. A diferencia de ellos, Jesús anunció y preparó la llegada de un reino de Dios que no iba directamente en contra del imperio de Roma, en un plano económico y militar, como muestra su palabra sobre el denario\* (cf. Mc 12,13-17) y, sobre todo, su actitud de no violencia activa. A pesar de eso, el proyecto de Jesús, su libertad frente a los poderes sociales y religiosos y su pretensión mesiánica, quizá velada al principio, pero después explícita, tras su venida a Jerusalén, en las fiestas de Pascua, hizo que el poder romano le condenara a muerte. Ésta ha sido la relación más importante de la Biblia cristiana con Roma: Jesús fue condenado a muerte por el representante legal del Imperio romano.

(2) *Iglesia primitiva. Pablo*. No parece que los cristianos más antiguos de Jerusalén y Galilea tuvieran enfrentamientos directos con la administración romana. Los problemas cristianos fueron más bien «intrajudíos», enfrenta-

mientos y roces de unos judíos con otros, entre los cuales se hallaban también los cristianos. En esa línea resulta ejemplar la actitud de Pablo, que quiere extender y extiende el cristianismo dentro de la «legalidad romana», como afirma de un modo ejemplar en la carta a los Romanos: «Sométase toda persona a las autoridades superiores, porque no hay autoridad que no provenga de Dios; y las que hay, por Dios han sido constituidas. Así que, el que se opone a la autoridad, se opone a lo constituido por Dios; y los que se oponen recibirán condenación para sí mismos. Porque los gobernantes no están para infundir el terror al que hace lo bueno, sino al que hace lo malo. ¿Quieres no temer a la autoridad? Haz lo bueno y tendrás su alabanza» (Rom 13,1-8). Ciertamente, Pablo sabe y pone de relieve que la experiencia cristiana se sitúa en un plano distinto al plano del poder de Roma, en gratuidad y perdón directo, por encima del orden de la ley. Pero piensa también que, en su nivel, la ley romana responde a una providencia de Dios, que ha querido establecer un orden social sobre el mundo (en una línea cuyos antecedentes pueden verse en la literatura sapiencial judía que admite el poder y la legalidad de los reyes no judíos, como supone ya Prov 8,5). En esa línea se sitúa el conjunto de la Iglesia del Nuevo Testamento, que quiere extenderse y se extiende como experiencia religiosa autónoma, pero dentro de un Imperio romano que tiende a ser «desacralizado» (la Iglesia admite su valor político, no sus pretensiones religiosas). Esta postura resultó eficaz y logró triunfar tras varios siglos de semi clandestinidad cristiana. Ya en el tiempo de Nerón (en torno al 64 d.C.) se dio una primera «persecución» contra los cristianos y en ella fueron ajusticiados en Roma Pedro y Pablo. Más tarde, hacia finales del siglo I, las relaciones del Imperio romano con el cristianismo se hicieron más tensas, pues los cristianos parecían un grupo o secta secreta, que no admitía la sacralidad de Roma. Desde esta base pueden entenderse las diversas valoraciones del Nuevo Testamento sobre Roma, que ahora presentamos desde la perspectiva final del Apocalipsis, que es el documento cristiano más significativo en el que se plantean las relaciones de la Iglesia con el Imperio romano.

(3) *Modelo gnóstico*. Una tradición antigua, anunciada quizá en un posible documento Q (texto al parecer utilizado por Lc y Mt), asumida por el *EvTom*. (apócrifo), ha traducido el mensaje apocalíptico de Jesús en claves de experiencia de plenificación interior y de separación respecto del orden político del Estado. Deja a un lado la crítica social del Evangelio, que exige la transformación integral del ser humano (a nivel comunitario y económico), para destacar su experiencia espiritual. De esa forma se inmuniza frente a los riesgos políticos externos y evita la persecución imperial de Roma. Según ello, el cristiano puede vivir a dos niveles: sigue a Jesús en plano interno, de transformación del alma; acepta en el orden externo la economía (idolocitos) y la fidelidad política de Roma, como definden algunos en Ap 2-3. Es posible que Juan escriba su Apocalipsis para oponerse a un tipo de primer cristianismo gnóstico.

(4) *Modelo narrativo. Los sinópticos*. Desde la experiencia pascual (el resucitado es el mismo crucificado), con rasgos que le acercan a Pablo, Marcos ha reinterpretado el mensaje de Jesús en forma de evangelio: buena nueva de salvación que se expresa en la experiencia comunitaria (pan, casa) y en la entrega martirial (camino de cruz: Mc 8,31; 9,31; 10,32-24) de sus creyentes. Su iglesia es la familia de aquellos que comparten de manera universal el pan (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10), superando la imposición política de Herodes o la pureza exclusivista de los fariseos (cf. Mc 8,14-21), suscitando una comunidad afectiva o grupal (casa eclesial) en torno a la palabra de Jesús (cf. Mc 3,20-35). De esa forma ha destacado, en gesto sorprendente, algunos motivos que resultan centrales para el Ap: el valor de la comida compartida (contraria a los idolocitos) y la fidelidad comunitaria (contraria a lo que el Ap llama *porneia*). Mt (y en menor medida Lc) aceptan ese esquema, conservando y recreando el mensaje apocalíptico de Jesús (cf. Mc 13 par); pero no han desarrollado el tema de forma consecuente, como hará el Ap. Los tres sinópticos presentan la muerte de Jesús como efecto de una condena por parte del tribunal romano de Poncio Pilato. Pero ninguno de ellos presenta el movimiento de Jesús como un movimiento opuesto al orden de Ro-

ma, aunque suponen que algunos funcionarios romanos han perseguido o pueden perseguir a los cristianos («Seréis llevados ante gobernadores y reyes»: cf. Mc 13,9; Mt 10,18).

(5) *Modelo de adaptación. 1 Clemente\** (= *1 Clem.*). El *EvTom.* corría el riesgo de entender a Jesús en línea de evasión interna, dejando el mundo externo en manos de la perversión (de los poderes imperiales). Marcos, Mateo y Lucas pedían fidelidad hasta la muerte, pero no elaboraban temáticamente esa exigencia martirial en relación a los poderes imperiales, pues pensaban que el Imperio romano no tenía por qué oponerse directamente al despliegue del Evangelio. Por su parte, la Primera de Pedro invitaba a los cristianos a resistir en medio de la prueba, como exiliados y peregrinos, sin someterse a los males del mundo, pero sin satanizarlo: rogando por las autoridades imperiales. En esa línea avanza de manera significativa *1 Clem* (libro no aceptado en el canon del Nuevo Testamento), llegando incluso a sancionar positivamente y a sacralizar desde el mensaje de Jesús el poder de Roma. Para *1 Clem* los cristianos no son sólo ciudadanos del reino de Dios, exiliados en el mundo, como supone *1 Pe*, sino ciudadanos de ambos mundos, del Imperio romano y del reino de Dios; de esa forma, emperador y ejército se vuelven casi un signo de Dios sobre la tierra, anunciando aquello que defenderá en la Edad Media la teoría de los dos poderes (eclesiástico y civil, Papa y Emperador), que aparecen como representantes de Dios para los humanos.

(6) *Apocalipsis. (1) Principios.* El Ap de Juan se opone al espiritualismo gnóstico y al colaboracionismo de *1 Clem*, defendiendo el carácter social pero no imperial del mesianismo de Jesús. Sabe con *1 Pe* que los cristianos son peregrinos en el mundo y que no deben dejarse dominar por sus potencias. Pero allí donde *1 Pe* pide que oremos por el imperio (para que ofrezca un espacio de vida para el Evangelio), el Ap supone que no debemos hacerlo, pues los jefes del imperio (en su forma actual romana) son signo del Dragón, son Bestias destructoras para los humanos y de un modo especial para los cristianos. Es más, frente al sometimiento a las autoridades imperiales que propugna *1 Pe* 2,13-17, el Ap defiende una actitud de resistencia

creadora, pues ellas gobiernan mal (cf. Ap 6,9-11; 18,24), matando a inocentes y cristianos. De esa forma, el Ap se opone a *1 Clem* (y en algún sentido a *1 Pe*), pero asume y recrea elementos del mensaje de Jesús que están latentes en la tradición sinóptica. Entre el camino de muerte de Jesús, que Mc ha puesto en el centro de su evangelio (Mc 8,27-10,52), y el proyecto martirial del Ap existe una continuidad muy precisa. Es más, entre el mensaje y vida de Jesús, evocado por Mc, y el proyecto social del Ap hay un claro camino de continuidad. Mc ha insistido en la exigencia positiva del pan compartido (multiplicaciones); el Ap ha destacado el riesgo del pan idolátrico (cercaño al de Mc 8,14-21). Mc ha destacado la exigencia de fidelidad en el seguimiento de Jesús; el Ap ha insistido en el riesgo de prostitución social de las comunidades cristianas. Ambos conciben el camino de Jesús como proyecto de convivencia que rompe las barreras del judaísmo legalista.

(7) *Apocalipsis. (2) Persecución y comida de Roma.* Juan, autor del Apocalipsis, escribe como profeta perseguido a siete iglesias significativas de Asia, mostrando su autoridad ante ellas, pues piensa que se encuentran amenazadas: pueden perder su identidad cristiana (dejar su comida y fidelidad comunitaria), ajustándose al entorno social y religioso de un imperio entendido como sistema de prostitución sagrada, donde todo, administración y economía, está al servicio de la identidad satánica y perversa de Roma. Parece claro que el Ap ha surgido (en tiempo de Domiciano, al fin del I d.C.), en un momento de crisis para las iglesias. El Apocalipsis rechaza la configuración política del Imperio romano, que, al menos en Asia, quería imponer sobre todos un modelo de economía e unidad social que implica idolatría y abandono de la fidelidad cristiana (prostitución). En un aspecto, el imperio resultaba «tolerante»: dejaba que individuos y grupos expresasen hacia dentro (en sus casas y espacios cerrados) sus creencias religiosas y sociales. Pero su tolerancia iba unida a un tipo de nivelación estatal que a sus ojos parecía natural (racional), pero que se expresaba en una comida (carne sagrada consagrada al ídolo del imperio) y en una vinculación social que para los cristianos resultaba destructiva. Lo



que otros llaman fidelidad normal al imperio benefactor (pacificador) es para Juan y sus cristianos sometimiento político y prostitución. Más que la persecución directa del imperio contra los cristianos, a Juan le preocupa el riesgo de asimilación imperial: que los cristianos coman y vivan al modo de Roma. Los fieles del Ap se sienten amenazados porque forman un pueblo distinto, que no entra en ninguna de las estructuras conocidas del imperio: no es nación extranjera a la que se deba combatir (como serían los partos), ni pueblo con leyes sociales reconocidas (como el judaísmo). Ellos aparecen como grupo «ateo» de insumisos (sin dios oficial), que no aceptan al orden de la paz romana, tenida por divina en el imperio. Ciertamente, cada uno podía adorar en privado (y público) a los dioses que quisiera, siempre que aceptara el orden sacral del imperio, expresado (sobre todo en la provincia de Asia) a través de ceremonias y gestos de tipo social: participar en las fiestas de la divinidad de Roma y sentarse en banquetes rituales de los gremios ciudadanos, comiendo la carne sacrificada a los ídolos (en signo de fidelidad imperial). Quien no lo hiciera acababa siendo un marginal, proscrito de la sociedad, y podía ser acusado de infiel a Roma, como muestra hacia el 111-113 d.C. la carta de Plinio, reflejando una situación anterior, del tiempo del Apocalipsis. Al situarse como cristiano frente a Roma, Juan ha descubierto algo que otros cristianos de su tiempo no captaron: la misma dinámica social y espiritual del Imperio romano era contraria al Evangelio. No habían surgido aún persecuciones generalizadas contra los cristianos, aunque se dieran casos esporádicos de ella, no sólo en Roma (en tiempos de Nerón), sino en la misma Asia (como supone Ap 2,13 y 6,9-11); pero la misma estructura religiosa de Roma conducía, según Juan, al enfrentamiento con los cristianos, a quienes el imperio acusará de asociados, enemigos del orden público, pues rechazan los signos básicos de sumisión y fidelidad al poder establecido (sacral), rechazando la conciencia divina del imperio. Aquí surge según Juan, la gran batalla: el conflicto entre la *fidelidad* a Cristo y la *porneia* o prostitución (Ap 2,14.20). Juan no combate contra unos dioses aislados, sino con-

tra el «dios supremo»: el orden imperial de Roma que exige adoración sacral a sus vasallos. La última verdad (mentira) del imperio está en divinizar-se: hacerse fuente de *comida* y *fidelidad* sacral para los hombres.

Cf. A. MOMIGLIANO, *De Paganos, Judíos y Cristianos*, FCE, México 1992; X. PIKAZA, *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; E. STAUFFER, *Cristo y los césares*, Esclericer, Madrid 1956; K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, Londres 1987.

## RUAH

(↗ *Espíritu Santo, pneuma*). Palabra hebrea que significa «espíritu» (en griego *pneuma*). Hemos estudiado en otras entradas el sentido básico del espíritu y del *pneuma*. Ahora recogemos algunos aspectos distintivos de la experiencia del espíritu en la Biblia hebrea, tomando como base la palabra *ruah*.

(1) *Comparación. Griegos e israelitas*. La cultura hebrea no está muy alejada de la griega, como muestra el sentido y evolución de esta palabra. *Ruah* se puede traducir como «viento, espíritu», y se encuentra muy cerca del *pneuma* griego: es el viento original y misterioso, imprevisible, omnipresente; es el aire, realidad fundante, divina y numinosa, en la que se asienta todo lo que existe. Es el humo de un incendio, expresión del gran fuego que todo lo destruye; pero es, a la vez, el aliento donde todo nace y recibe su sentido. En ese contexto, debemos recordar que, en contra de otros pueblos, Israel no ha tendido a divinizar el viento como aislado, convirtiéndole en un dios junto a otros, en el interior de un panteón de dioses cósmicos. Al contrario, Israel ha partido de una concepción casi divina del viento y lo ha ido des-divinizando progresivamente, hasta convertirlo en agente de Dios o símbolo de su presencia y acción entre los hombres. En este contexto se puede trazar un paralelo significativo: *los griegos* desmitifican el espíritu, para concebirlo como una realidad cósmica o para ponerlo bajo el poder del pensamiento (de la *nous* racional, que todo lo conoce, porque tiene una raíz divina); *los hebreos* lo desmitifican haciéndolo expresión de la presencia de un Dios personal que dialoga con los hombres. «Es verosímil que, a causa de lo que se puede llamar mentalidad primitiva, el viejo Israel haya conocido en su con-

texto histórico-geográfico la divinización de diversas fuerzas naturales: todo lo que tiene un gran poder es numinoso y revela la presencia de un alma. Se podría, pues, hablar muy bien de espíritus del desierto, del mar, de la tempestad, etc. No está excluido que en la literatura de Israel se encuentren restos de la así llamada visión animista del mundo. Pero, significativamente, a estos demonios (espíritus del desierto, etc.) no se les conoce jamás con el término de *ruah*. La *ruah* designa, más bien, una fuerza de la naturaleza, y se expresa con su mismo nombre: es el viento... Es poco verosímil que los hebreos hayan partido de un aspecto material y casi científico del viento para espiritualizarlo luego. En contra de eso, debemos reconocer que el viento era un elemento muy apropiado para hallarse espiritualmente divinizado en la mentalidad primitiva. Todo nos permite suponer que el término *ruah* tenía resonancias espirituales... porque, en su mismo sentido de viento, presentaba ya un significado espiritual. Se puede pensar que si este término ha tenido un despliegue extraordinario, no ha sido a causa de sus notas objetivas (como viento físico), sino a causa de su carácter divino...» (D. Lys, 337).

(2) *Ruah, la acción de Dios*. No empieza siendo un término físico, bien objetivo y preciso, que después se convierte en signo de la acción de Yahvé, sino que es desde el principio algo misterioso, espiritual y material al mismo tiempo, cósmico y divino; en ese sentido, puede presentarse como expresión de la unidad más honda que vincula a Dios y al mundo. Quizá pudiéramos hablar de una totalidad sagrada, de un espacio-tiempo abarcador que rodea y vincula a Dios y a los hombres, en la misma línea de Grecia donde el *pneuma* puede evocar la totalidad divina en la que estamos inmersos. Pero a través de un proceso de reconocimiento histórico y de diálogo con Dios, la *ruah* ha venido a dualizarse, apareciendo por un lado como realidad creada (puro viento, aire cósmico) y por otro como símbolo de la presencia actuante de Yahvé. En ese segundo aspecto se puede hablar incluso de una personificación de la *ruah*, como vemos ya en 1 Re 22,20-22, donde Yahvé dialoga con el «ejército de los cielos», es decir, con la corte divina de sus ángeles-espíritus a los que pide consejo so-

bre la manera de destruir a Ajab, el rey israelita. «Entonces se adelantó el *Ruah*, se puso ante Yahvé y dijo: «Yo le engañaré». Yahvé le preguntó: «¿De qué modo?». Respondió: «Iré y me haré *ruah* de mentira en la boca de todos sus profetas». Yahvé dijo: «Tú conseguirás engañarle. Vete y hazlo así» (1 Re 22,20-22). La *ruah* está aquí personificada de forma masculina (en general el término suele ser femenino, con sentido más bien impersonal). Este *Ruah*, que aparece aquí como un ser independiente, que dialoga con Dios (como un gran Ángel de su corte), representa la misma acción de Dios que puede presentarse como fuerza destructora para los perversos. Estamos ante una visión sacro-demoníaca de Dios, que puede presentarse como fuerza de engaño y destrucción para los perversos, en el principio de una línea que lleva al discernimiento de los espíritus, a la separación de poderes sagrados, positivos y perversos (dualismo\*). En este caso, Dios utiliza su mal espíritu para destruir a los perversos. Este discernimiento de los espíritus nos sitúa ante el enigma de la ambivalencia de la *ruah*, que se vinculará más tarde a los buenos y malos espíritus, a los dioses y diablos, ángeles y demonios. En las reflexiones que siguen destacaremos el aspecto positivo de la *ruah*.

(3) *Notas de la ruah*. Ella es, casi siempre, ambivalente: indica, por un lado, un fenómeno del cosmos (como el viento que Dios envió, según Ex 14,21, para separar las aguas del mar de los Juncos); pero, al mismo tiempo, expresa algo que es propio de Dios, como en 2 Sm 22,16, donde se dice que fue la misma respiración de Dios (el soplo de sus narices) la que secó las aguas del mar. Posiblemente, ambos lenguajes son complementarios. Viento y aliento aparecen por un lado como obra de un Dios trascendente y por otro como su presencia concreta en el mundo. Sólo hay un Dios que es trascendente (no se identifica con nada que podamos representar o pensar, no se puede fijar en estatuas o signos del cosmos); pero, al mismo tiempo, este Dios actúa de una forma poderosa, creadora, de manera que el viento del mundo (y el aliento del hombre) se conciben como un momento de su acción, pudiendo convertirse en símbolo de su presencia salvadora. La Biblia sabe que la respiración del hom-

bre es presencia de la *ruah* de Dios (cf. Gn 2,7), de manera que todos los hombres tienen *ruah*, de un modo que podemos llamar ordinario. Pero hay algunos que la tienen o reciben de una forma extraordinaria, de manera que pueden realizar grandes obras. El hombre al que Dios concede la *ruah* queda capacitado para realizar empresas imposibles para otros: el hombre de *ruah* puede interpretar los sueños (Gn 41,38) y predecir las cosas futuras (cf. Nm 24,2), venciendo en la guerra (profetas\* carismáticos); pero, sobre todo, el hombre de *ruah* puede dialogar con Dios, en cuya presencia vive. Desde esa base podemos evocar tres rasgos básicos de la presencia y actuación del Espíritu, como fuerza creadora, salvadora y escatológica.

(4) *Fuerza creadora*. En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, pero la *ruah* de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas (Gn 1,1-2). Sin el soplo directo de Dios, la realidad del mundo es caos. Sin su *ruah* el hombre muere: pierde su aliento, se agota su vida y se convierte en un cadáver. Sólo el aliento de Dios ofrece vida y orden al caos subyacente de las cosas. Aquí no se habla sólo de una acción primera de Dios que por su voluntad y palabra ha suscitado el mundo para siempre, en el principio, sino que se habla de una acción y presencia permanente de Dios. El mundo en sí carece de orden, fondo o consistencia. Existe, y es distinto de Dios; pero no puede mantenerse ni alcanzar sentido por sí mismo. Pero la *ruah* de Dios está presente y hace que el mundo se convierta en lugar y habitación, camino y vida para el hombre. En un sentido, la realidad existe y es distinta de Dios; pero en su verdad más honda, ella sólo adquiere ser y existe por el aliento de Dios que la sostiene. El cometido del aliento de Dios en Gn 1,2 es, ante todo, de carácter vivificante: hace milagrosa y libremente que la vida exista. Debemos precisar que esa vida no se limita a la animación de vivientes superiores e inferiores (animales y plantas), sino que ella está presente en todo lo que existe, en cuanto opuesto a la nada y a la muerte. La *ruah* es presencia creadora: es la misma realidad de Dios como cercano y actuante (cf. Gn 2,7). Utilizando una terminología moderna, podríamos decir que la misma realidad del mundo

(naturaleza) se encuentra apoyada y sostenida por la gracia (presencia vivificante de Dios). No hablamos así del Dios en sí; tampoco existe el hombre (el mundo) por sí mismo. Existe (desde nosotros) un Dios para el mundo (Dios que sostiene el mundo con su *ruah*); y existe un mundo en Dios (fundado en la *ruah* divina). A Dios se le conoce por su *ruah* (su acción); el mundo existe sólo en cuanto está fundamentado en esa acción divina.

(5) *Fuerza salvadora*. Recordemos los textos clásicos: «Moisés extendió su mano sobre el mar, y Yahvé hizo soplar durante toda la noche una fuerte *ruah* del este que secó el mar y se dividieron las aguas» (Ex 14,21). «El fondo del mar quedó a la vista, los cimientos del orbe desaparecieron, ante la increpación de Yahvé, al resollar la *ruah* en sus narices» (2 Sm 22,16). La *ruah* creadora se convierte en fuerza salvadora. Aquella actuación de Dios que concedía vida y realidad al mundo se presenta ahora como potencia que libera, abriendo un camino de salvación para los hombres. El Antiguo Testamento desconoce la división de unos hechos naturales (creación) y otros sobrenaturales (salvación): todo es natural, es presencia de Dios, actuación de su *ruah* sobre el mundo, y todo es, a la vez, sobrenatural, pues el hombre y el mundo se basan en algo más grande que ellos mismos. La reflexión de Israel ha percibido la fuerza de la *ruah* creadora y salvadora de Dios como ligada de una forma especial al surgimiento del pueblo en tiempo de los Jueces. Cuando parece que Israel se pierde, cuando sufre dominado por las fuerzas enemigas de este mundo, Dios impulsa por su *ruah* a unos hombres (jueces\*) que destacan en la guerra y que liberan a los suyos de la mano esclavizante de otros pueblos (cf. Jc 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sm 11,6; etc.). La *ruah* de Dios se despliega en el camino de los hombres, y lo alienta, lo promueve, lo sostiene. De esa forma, los israelitas han superado el nivel de la esclavitud agobiante de la naturaleza que, aun estando sostenida por la *ruah* de Dios, somete a los hombres a sus ritmos eternamente iguales. Ellos se han liberado de la naturaleza, para penetrar en el campo de la historia donde la *ruah* de Yahvé dirige al hombre hacia un futuro enriquecido por la esperanza del mismo Dios que viene.

(6) *Fuerza escatológica*. Israel ha sentido que el presente está cuajado de opresión, de esclavitud, pecado y desengaño, de esclavitud, pecado y desengaño. Pero la *ruah* de Dios es poderosa. Su acción debe suscitar algo que es nuevo. Como expresión de su fuerza creadora surgirá el rey mesiánico. «Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y brotará un retoño de sus raíces. Reposará sobre él la *ruah* de Yahvé, *ruah* de sabiduría e inteligencia, *ruah* de consejo y fortaleza, *ruah* de ciencia y temor de Dios...» (Is 11,1-2; dones\* del Espíritu). La *ruah* se concibe aquí como presencia de Dios sobre el Mesías y sobre el pueblo mesiánico. Su fuerza será fuerza de justicia: salvará a los pobres, será redención para los débiles. Así añade, ya de forma personal, el Tercer Isaías: «La *ruah* del Señor Yahvé está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido. Me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos; a pregonar liberación a los cautivos; libertad para los presos; a pregonar un año de gracia de Yahvé, día de venganza de nuestro Dios» (Is 61,1-2). La justicia mesiánica se interpreta en términos de liberación. La *ruah* conduce a los hombres al encuentro con Yahvé, un encuentro que supone castigo para los opresores y bendición para los pobres y perdidos. Así lo ha visto Ezequiel cuando nos habla de los huesos muertos de su pueblo: «Así dice el Señor a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar la *ruah* en vosotros y viviréis. Os cubriré de nervios; haré crecer sobre vosotros la carne; os cubriré de piel, os daré una *ruah* y viviréis; y sabréis que yo soy Yahvé» (Ex 37,6). Esta vida nueva que aquí se promete es «resurrección integral», interior y exterior, individual y comunitaria, dentro de este mundo. Es creación interior, pero llena y transforma al hombre entero: «Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; os purificaré de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos. Y os daré un corazón nuevo, infundiré sobre vosotros un *ruah* nuevo; quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi *ruah* en vosotros y haré que os conduzcaís según mis preceptos...» (Ez 36,25-27). Dios había infundido en el hombre su Espíritu, pero no lo había dado del todo; Dios había estado con los hombres, pero no se había comprometido con ellos plenamente.

Ahora el profeta descubre y promete la presencia plena de su Espíritu. Desde ese fondo, desde la esperanza abierta hacia el futuro del Espíritu, que es futuro del Dios que viene al pueblo y futuro del pueblo que renace en Dios, se entienden las palabras de la profecía de transformación final: «Sucederá después de esto que yo derramaré mi *ruah* en toda carne; profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos tendrán sueños sagrados, y vuestros jóvenes verán visiones. Hasta en los siervos y las siervas, derramaré mi *ruah* aquel día» (Jl 3,1-2). El hombre se halla abierto ante el futuro del Espíritu, es decir, abierto ante Dios. Por eso, todo el pueblo (unido a la misma creación) viene a interpretarse como realidad expectante, centrada extáticamente en el futuro del Dios que viene. No nos interesa señalar ahora los aspectos del futuro que suscita la *ruah* de Dios; sólo queremos decir que es un futuro salvador y cumplimiento de la creación primera. Desde aquí advertimos que la creación no es realidad que se encuentre ya acabada; Dios no es la santidad actual del mundo (garantía de aquello que ahora existe). Dios es ámbito de futuro creador para los hombres. Esto es lo que significa ahora la *ruah*, como sabrá y ratificará desde otra perspectiva todo el Nuevo Testamento.

Cf. J. FERNÁNDEZ LAGO, *El Espíritu Santo en el mundo y en la Biblia*, Inst. Teo. Compostelano, Santiago 1998; D. LYS, *Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, PUF, París 1962; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien I-II*, Gabalda, París 1993; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, BEB 99, Sígueme, Salamanca 1997.

## RUEDAS. Carro de Dios

(↗ *Mercabá*). Uno de los temas centrales de la visión de Ezequiel son las ruedas del carro de Dios: «Y los vivientes iban y venían a modo de exhalación. Miré a los vivientes y he aquí que una rueda (*ophan*) estaba en el suelo al lado de cada uno de los cuatro vivientes. El aspecto y hechura de las ruedas era como el fulgor de (piedra) de Tarsis; tenían todas una misma figura; y su aspecto y hechura era como si una rueda estuviera dentro de la otra, de modo que podían girar en las cuatro direcciones, sin tener que vol-

verse al rodar. Sus circunferencias eran muy altas e infundían terror, pues sus circunferencias estaban llenas de ojos. Cuando caminaban los vivientes, avanzaban a su lado las ruedas; y cuando se elevaban los vivientes del suelo, se elevaban también las ruedas. Hacia donde el *Espíritu* les movía a marchar allí marchaban, y las ruedas se alzaban con ellos (los vivientes), pues el Espíritu alentaba (también) en las ruedas» (cf. Ez 1,14-21). Los cuatro vivientes forman una especie de trono móvil y, en vez de caminar sobre piernas, se deslizan y vuelan sobre ruedas o círculos cósmicos. Ez 10,13 les llama *galgal* y así les presenta como círculos de un trono, ruedas de una especie de carroza sagrada de Dios. Estamos en el centro de una gran paradoja: los vivientes, convertidos en ruedas, vuelan en la altura con sus alas inmensas y ruedan sobre el suelo con el giro de sus círculos constantes. Llevan a Dios, como los caballos alados de Platón, que corren, vuelan y llevan la hermosa carroza de Dios o del alma, en gesto de triunfo gozoso. Pues bien, en nuestro

caso, los mismos vivientes (no caballos sino hombres-alados-novillos-leones) se han venido a convertir en *ruedas* que giran y giran; son también ojos de Dios, abiertos a las cuatro direcciones. Muchos exegetas, desde los autores de la Cábala\* judía hasta el cardenal Nicolás de Cusa, han vuelto una y otra vez a este pasaje y simbolismo del carro animado de ruedas sagradas. En la base del trono de Dios están los videntes hechos ruedas. Posiblemente se ha evocado aquí el más hondo simbolismo de la coherencia de dos mundos primordiales. (a) *Las esferas* (ruedas) representan el plano superior: los círculos astrales, el perfecto movimiento de los seres que Gn 1,14-15 ha colocado en el centro de la creación, para fijar los tiempos y fiestas de los hombres. (b) *Los vivientes* (seres animados) representan el mundo inferior donde las cosas nacen y mueren en constante revivencia, como Aristóteles diría (*Física*). Esos dos mundos se implican, formando la *base* del carro/trono de Dios.

Cf. I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Brill, Leiden 1980.



## SÁBADO

(↗ [año] *sabático, siete, jubileo, creación, judaísmo, sol*). Gn 1,1-2,4b tiene dos finales, que pueden armonizarse, pero que son diferentes. (a) El primer final pone de relieve la importancia del hombre como meta de todos los seres (Gn 1,26-31); todo culmina y recibe en el hombre su sentido. Por eso, lo que sigue (Gn 2,1-4b) es un apéndice, algo añadido desde fuera. (b) El segundo final es el que viene dado por el séptimo día, en el que culmina, desde Dios y en Dios, el sentido de la realidad: «Fueron, pues, acabados los cielos y la tierra, y todo lo que hay en ellos. El sép-

timo día concluyó Dios la obra que hizo, y reposó el séptimo día de todo cuanto había hecho. Entonces bendijo Dios el séptimo día y lo consagró, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación. Éstos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados» (Gn 2,1-4). Miradas las cosas desde la perspectiva de la creación (Gn 1,26-32), todas las obras divinas culminaban con el surgimiento de los hombres, como ha visto gran parte de la historia y ciencia de los hombres, que se han divinizado a sí mismos. Pero la Biblia israelita sabe que hay algo más grande que el hombre y sus cosas: el Sábado de Dios, es

decir, Dios mismo como descanso y plenitud de todo lo que existe (Dios que es más que la creación). En este séptimo día Dios no hace nada, no crea ninguna cosa, sino que es, se limita a ser la realidad y sentido de todo lo que existe. El sábado constituye la institución judía más importante desde una perspectiva de sacralidad cósmica y de unión del hombre con el mundo. De una manera sorprendente pero consecuente, el relato de la creación (Gn 1) desemboca en el día séptimo de sábado (*Shabbat*), tiempo de descanso gozoso de Dios y de armonía sagrada del cosmos, que los fieles acogen y cumplen de manera agradecida. Por eso, si lo leemos desde Gn 2,2-3, el fin de la creación y del mismo hombre es el sábado, entendido como descanso y plenitud de Dios.

(1) *El sábado no es un día que pueda sumarse a los anteriores.* No se añade a los seis que han pasado, como si viniera tras ellos y fuera uno más, sino que es un día distinto, una expresión del tiempo eterno de Dios. Mirado así, en perspectiva de sábado, el hombre no es un simple ser en el mundo, como a veces se ha dicho, un constructor de herramientas que trabaja para imponerse sobre el conjunto de la realidad y para convertirse, con su poder, en medida y meta de todas las cosas (como ha dicho a veces la filosofía griega). El hombre del séptimo día es un ser para el descanso y gozo de la contemplación. Los animales no rompen su ritmo de trabajo-comida, los hombres sí. Los animales no contemplan; los hombres lo hacen y se descubren insertos en un espacio de realidad que es más grande que este mundo, en un tiempo de sábado más hondo, que expresa el gozo de Dios por sí mismo y por las realidades que ha creado. De esa forma se expresa la gran polaridad o paradoja viviente de la creación bíblica. Por un lado, todo es para el hombre, como sabe Gn 1,26-31: así es sagrado el trabajo, el dominio del hombre sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, el trabajo y despliegue de la vida humana se integran en el descanso sabático del mundo, en el despliegue contemplativo del conjunto de la realidad, que integra al hombre en el gozo de Dios. En contra de los que intentan fijar la identidad del hombre en una dirección, vemos que la Biblia sitúa al hombre en

dos planos: en los seis días de trabajo, en un mundo duro, que él debe humanizar; en el séptimo día de la admiración y gratuidad, más allá del tiempo. Según eso, la vida del hombre, vinculada al buen trabajo del hombre sobre el mundo, se define igualmente por la santidad del Sábado que es tiempo de belleza y alabanza, de armonía interior y descanso: Dios ha hecho a los hombres para que gocen sobre el mundo. Más que alguien que hace cosas (creador del mundo en seis días), Dios es aquel que vive en sí mismo, en una especie de gozo y alegría (bendición, consagración) sin origen ni meta, como sábado eterno que él quiere compartir con los hombres.

(2) *El hombre, ser de Sábado.* El hombre no es un simple ser en el mundo, un constructor de herramientas, que trabaja para imponerse sobre el conjunto de la realidad y para convertirse, con su poder, en medida y meta de todas las cosas (como ha dicho la cultura moderna). Según este pasaje (Gn 2,2-3), leído desde el conjunto del Antiguo Testamento (Ex 20,10; Dt 5,14), el hombre se define más bien por la santidad del Sábado que es tiempo de belleza y alabanza, de armonía interior y descanso: Dios ha hecho a los hombres para que gocen y celebren la vida sobre el mundo. De ese Sábado de Dios en el mundo han tratado de un modo minucioso los rabinos de Israel, de manera que sus reflexiones, contenidas en la Misná y el Talmud, constituyen la expresión más intensa de la necesidad de un descanso de los hombres en Dios, de una ecología entendida como reconciliación de la naturaleza, de manera que cada año sabático\* (cada 7 años) y más aún cada año jubilar (cada 49 años) se repartan y compartan todos los bienes del mundo entre todos los hombres (cf. Lv 25). Esto significa que, por encima del despliegue del mundo, que tiende a cerrarse en los seis días de la creación presidida por el hombre, se extiende el Sábado de Dios, que se expresa en la liturgia de gozo y alabanza del cosmos, que se une con el hombre para proclamar la fiesta de la creación y de la vida. Así puede decirse que el hombre es imagen\* de Dios porque celebra el Sábado, porque descubre y recrea cada siete días, con su propia vida, la armonía sagrada del tiempo (semana) y del

espacio (cosmos), acompañando a Dios en el gesto radical de su trabajo (dirigiendo la vida de los animales, comiendo del fruto de las plantas) y de su descanso (de su gozo más hondo por el don de la creación). En un plano, los hombres están hechos para trabajar, como lo muestra el sexto día de la creación. Pero en un plano más alto ellos están hechos para descansar y contemplar: para participar del gozo de Dios que es la misma vida, la liturgia del amor fecundo.

(3) *Judaísmo, sabbatismo*. Los israelitas reconocen y ratifican la obra de Dios descansando el Sábado (Ex 20,8-9). De esa forma han aparecido como imitadores de Dios por guardar este día, de manera que muchos han muerto desde antiguo por hacerlo (2 Mac 6,11), de tal forma que a veces se han llamado sabatistas. También otros pueblos han tenido unos días sagrados, pero sólo los israelitas han convertido el ritmo semanal, centrado en el Sábado, en signo y seña de su identidad. Esta forma de guardar el Sábado les hace imitadores de Dios, que vive en el Sábado de la plenitud. Los judíos saben que el hombre forma parte del misterio de Dios porque conoce y celebra su Sábado. Este Sábado de Dios es la expresión de una armonía que los hombres buscan y desean sobre el mundo, pues aún no la han logrado; ellos no buscan esa plenitud sobre un cielo más allá, sino en la misma tierra, que no es un infierno (cueva tenebrosa o valle de dolores), sino revelación del mismo Sábado de Dios, que ha creado a los hombres con el fin de que participen de su plenitud: para que veneren y celebren, disfruten y gocen su fiesta, con los animales. Este descanso sabático aparece como meta y superación de una obra creadora de Dios, que los hombres han de asumir, abriéndose hacia el despliegue total de su humanidad, simbolizado cada semana por el *Shabat*. La apocalíptica de los siglos III a.C. al II d.C. ha sido en gran parte una reflexión sobre el sentido de ese día, entendido como expresión del ritmo semanal del tiempo y como promesa de culminación (así lo muestra el *Libro de los Jubileos*, con sus semanas de siete semanas de años): cuando llegue el final de la Séptima Semana empezará el descanso de Dios, la utopía de la tierra ya pacificada. Todo esto significa que, por enci-

ma del despliegue del mundo, que tiende a cerrarse en los seis días de la creación presidida por el hombre, se extiende el Sábado de Dios, que se expresa en la liturgia de gozo y alabanza del cosmos, que se une con el hombre para proclamar la fiesta de la creación y de la vida. Recordemos que en Gn 2,1-4 no existen templos especiales, ni sacrificios de animales, ni sacerdotes profesionales. No hay aún ningún pueblo escogido, ninguna religión particular. Sólo existen Dios y los hombres sobre el mundo. Pues bien, en este contexto sitúa nuestro autor la «religión cósmica», cuyo culto se identifica con la misma existencia armoniosa de la realidad, reasumida y celebrada cada semana.

(4) *Sábado cristiano*. Este Sábado no es un mandato, ni una obligación, sino todo lo contrario: el descubrimiento del gozo de Dios, que se expresa y encarna en el conjunto de la creación. Jesús reconocía el valor del Sábado, pero añadía que en el centro del Sábado de Dios está el hombre, de manera que no es el hombre para el Sábado, sino el Sábado para el hombre (Mc 2,27). Gran parte de la humanidad moderna ha aceptado este ritmo semanal judío, pero en un sentido más laboral y social que religioso. Los cristianos han identificado este Sábado de Dios con la muerte y resurrección de Cristo, interpretándolo así de un modo *evangélico*: el Sábado es la reconciliación y el perdón entre los hombres, tiempo de curación de los enfermos (cf. Mt 12,1-12; Mc 2,24-26). Es evidente que esa visión significa una aportación mesiánica, pues está vinculada a la encarnación de Dios en un hombre que ha vivido al servicio de todos (Jesús), especialmente de los más pobres, superando las posibles fronteras del judaísmo histórico. Pero después de leer que «el Sábado ha sido creado para el hombre y no el hombre para el Sábado» (Mc 2,27), algunos cristianos han corrido el riesgo de olvidarse del hombre y del Sábado, convirtiendo este mundo en lugar de puro trabajo y productividad, con vacación laboral, pero sin fiesta de gozo gratuito y alabanza para todos. La modernidad ha ido suscitando un mundo sin celebración, un tiempo sin Sábado. De esa forma ha corrido el riesgo de quedarse anclada en la pura eficiencia productiva, sin más Dios que el capital (que no es creador), ni más palabra que la pro-

ductividad económica, ni más fiesta que el mercado donde sólo compran los que puedan, mientras la mayoría de los hombres muere de hambre. Por eso es importante volver al Sábado de Dios como descanso y fraternidad para los hombres. Este Sábado de Dios no expresa un tipo de alejamiento y desinterés: como si Dios hiciera las cosas para marcharse luego, como pensaros muchos deístas del siglo XVIII y piensan aún hoy muchos hombres y mujeres que dicen que hay Dios, pero le suponen inactivo. Este Dios del descanso y sábado es un Dios del gozo y fiesta, que se introduce y penetra celebrativamente en la existencia de los hombres. Los hombres no han caído de un posible cielo superior (de manera que aquí están desterrados), sino que el mismo Dios creador les ha despertado a la vida. Por eso, el culto religioso se identifica con el despliegue de esa vida, abierta a la alabanza y gozo del Sábado, entendido así como expresión de un mundo donde los hombres se reconcilian entre sí a través de la alabanza compartida. Este sábado no es un mandato, ni una obligación, sino todo lo contrario: el descubrimiento del gozo de Dios, que se expresa y encarna en el conjunto de la creación.

(5) *Religión adámica, religión del sábado.* La revelación del Sábado de Dios (Gn 2,2-3) nos sitúa en el centro de la religión adámica, que es anterior a la religión de Noé, en la que se incluyen sacrificios animales, aunque pueda abrirse por igual a todos los hombres y pueblos de la tierra (cf. Gn 9,1-17). En esta religión adámica, Dios no necesita que le aplaquen con sangre derramada porque no se encuentra airado o enojado (no existían al principio sacrificios). Tampoco los hombres deben proyectar o descargar su violencia sobre víctimas, pues no había violencias sobre el mundo. Esta religión primera se identifica con la admiración y el gozo de la vida, con una paz que los hombres pueden disfrutar cada siete días, el día consagrado a la alabanza y el descanso. En este momento no existen todavía sacrificios para aplacar a Dios, pues su sacramento y fiesta es la misma fiesta de los hombres: la armonía y don de la realidad que puede traducirse y expresarse en el canto de la vida. Este mundo de paz no es un sueño falso, ni un vacío o evasión para los hom-

bres, sino todo lo contrario: sobre aquello que hoy somos y tenemos, Gn 1 proyecta el ideal de una existencia compartida de los hombres sobre el mundo, una existencia en la que Dios se expresa, fundando y transfigurando todo lo que existe. Así entendemos nuestro texto como promesa de pacificación ecológica para los hombres. Un mundo sin Sábado, es decir, sin el descanso de Dios que se abre a todos los hombres y mujeres de la tierra, corre el riesgo de convertirse en puro infierno de fábricas que polucionan y de hombres y mujeres que se compran y venden en los mercados de un trabajo que al fin se pone al servicio de la muerte. «Reservar un día de la semana para la libertad, un día en que no se usen los instrumentos que tan fácilmente han sido convertidos en armas de destrucción, un día para estar con nosotros mismos, un día para desprenderse de lo vulgar, liberarse de las obligaciones exteriores, un día para interrumpir el culto de los ídolos de la civilización técnica, un día en que no se toque el dinero, un día de armisticio económico en la lucha económica con nuestros congéneres y con las fuerzas de la naturaleza. ¿Es que hay alguna institución que ofrezca mayores esperanzas para el progreso del hombre que el *Shabat*? El Séptimo Día es... una tregua de todos los conflictos personales y sociales: la paz entre hombre y hombre, entre hombre y naturaleza, la paz dentro del hombre... El Día Séptimo es el éxodo de la tensión, la liberación del hombre de su propia bajeza, la proclamación del hombre como soberano del mundo del tiempo» (A. Heschel).

Cf. S. BACCHIOCHI, *From Sabbath to Sunday*, Gregoriana, Roma 1977; A. HESCHEL, *El Shabat y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires 1964, 36-37; X. PIKAZA, *El reto de la ecología*, PPC, Madrid 2003; K. A. STRAND (ed.), *The Sabbath in Scripture and History*, Review and Herald, Washington D.C. 1982, 132-150; A. WALKER, *The Law and the Sabbath*, Hartland, Rapidan VA 1985.

## SÁBANA SANTA

( $\rightarrow$  *sepulcro*). El evangelio de Juan contiene un texto al que cierta tradición católica ha dado mucha importancia. Empieza diciendo que, tras la muerte de Jesús y el descanso sabático, María Magdalena fue al sepulcro y al hallarlo vacío volvió para dar la noticia



a los discípulos: «Pedro y el otro discípulo se fueron rápidamente al sepulcro. Salieron corriendo los dos juntos, pero el otro discípulo se adelantó a Pedro y llegó antes que él. Al asomarse al interior vio que las vendas de lino estaban allí, pero no entró. Siguiendo detrás llegó Simón Pedro, que entró en el sepulcro y comprobó que las vendas de lino estaban allí. Estaba también el paño que habían colocado sobre la cabeza de Jesús, pero no estaba con las vendas, sino doblado y colocado aparte. Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó» (Jn 20,3-8). Estos dos discípulos son signo y compendio de la Iglesia que busca el sentido y firmeza de su fe pascual a partir de la tumba vacía. Evidentemente, llega antes el discípulo amado, pues el mismo amor le ha dado alas para correr y ojos para ver lo que otros no logramos descubrir. Pero deja que entre primero Pedro, que es el signo de la autoridad dentro de la Iglesia. Sobre esa base destacan dos signos que definen el sentido del pasaje. (1) *Uno está relacionado con la mortaja de Jesús*: el cuerpo ha desaparecido, pero quedan en la tumba vacía una sábana extendida (unas vendas) y un paño o sudario aún enrollado, que parece conservar el hueco donde estaba la cabeza de Jesús. Sábana y sudario conservan la huella de la corporalidad del resucitado: no era un fantasma; había sido un hombre y tuvieron que enterrarlo como humano, envuelto en unos lienzos que servían de mortaja. Ahora que Jesús ha resucitado, sudario y sábana no sirven para nada, Jesús no los necesita y por eso los deja en la tumba, no como reliquia para venerar, sino como signo y recuerdo de una muerte que ha sido vencida para siempre. Partiendo de relatos medievales, una tradición cristiana muy repetida en estos últimos años afirma que ese texto debería interpretarse a la luz de la llamada Sábana santa de Turín: Jesús habría dejado en los paños que rodearon su cuerpo un cuadro o pintura visible de su pascua: la misma luz de la resurrección habría proyectado su fulgor (fulgor del cuerpo que se glorifica) sobre la sábana, imprimiendo en ella los signos del calor y fuego corporal de pascua. Esa tradición, venerable por su religiosidad paganzante (buscadora de reliquias y

signos externos), carece de base bíblica y pensamos que no debe aplicarse a nuestro texto. (2) *Otro signo está relacionado con el sentido de la fe de Pedro y del discípulo amado*. Es evidente que los paños bien envueltos son la garantía de que no han robado el cuerpo de Jesús. ¿Qué ha pasado entonces? Pedro no lo sabe interpretar: se va en silencio, no ha entendido el misterio de la Pascua a partir de la Escritura. El discípulo amado, sin embargo, ha comprendido: no necesita más señales, no pide apariciones; en el espacio de la tumba abierta y vacía encuentra la verdad y cree en la resurrección de Jesús, que es cumplimiento y plenitud de lo que había anunciado la Escritura del Antiguo Testamento. Ni uno ni otro llevan consigo la supuesta Sábana santa.

Cf. F. ANSÓN, *La Sábana Santa*, Palabra, Madrid 1994; M. G. SILLIATO, *El hombre de la Sábana Santa*, BAC, Madrid 1987.

## SABÁTICO, AÑO

(↗ *jubileo, sábana, perdón, deudas*). La ley del año sabático constituye una de las instituciones agrícolas más significativas del antiguo Israel. Ella está relacionada básicamente con el descanso de la tierra, pero también con la remisión de las deudas y el estudio de la Ley.

(1) *Descanso de la tierra*. El tema del barbecho sabático de la tierra aparece de un modo especial en el Código de la Alianza y en el Levítico. (a) *Código de la Alianza*. «Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar» (Ex 23,10-11). En el fondo está la experiencia sacral de la semana\* de días, que aquí se interpretan como años. De esa manera, el mismo cosmos (tiempo y espacio) asume, implícitamente, un ritmo septenario, expresado de manera especial en la ley del barbecho, que, en principio, reflejaba unas costumbres y exigencias agrícolas que se han aplicado también en otros países: las tierras pobres necesitaban y siguen necesitando ciclos de descanso. Nuestro texto fija su frecuencia sacral (ritmo septenario) y su finalidad: es para bien de la tierra (que vuelva a su ser natural, que descanse) y de los pobres,

para quienes será el producto de la tierra no labrada, sea viña u olivar (el trigo queda implícito). Esta ley ofrece una utopía de vuelta a la naturaleza: cada siete años la tierra debe producir por sí misma, como sucedía en el paraíso, de manera que la propiedad y fruto de los campos han de ser por igual para todos los humanos, incluso para los animales salvajes, que así aparecen integrados en el ritmo cósmico. Según eso, la propiedad privada, con el trabajo agrícola organizado de manera racional, a lo largo de seis años, cesa el año séptimo y todos, hombres y mujeres, libres y esclavos, israelitas y extranjeros, se vuelven iguales, dentro de una naturaleza que les regala sus bienes. Estrictamente hablando, esta *ley del barbecho* (en analogía con la ley de la esclavitud\* septenal) puede interpretarse de manera individualizada para cada finca o propiedad, de manera que no descansen todas a la vez, sino unas a un tiempo, otras a otro, manteniendo así el equilibrio de conjunto de la producción. Sin embargo, la misma tensión utópica del texto puede llevar y ha llevado a una aplicación unitaria de la ley, haciendo que todas las tierras reposen a un tiempo, compartiendo el mismo sábado cósmico y mesiánico de la espontaneidad vital y del retorno al equilibrio primigenio de la obra de Dios. Este sábado de años aparece así como expresión de providencia protológica y escatológica: es signo de presencia de Dios en el origen y en la meta final de la naturaleza. (b) *Levítico* 25,2-7 retoma la ley del barbecho septenal, dándole un carácter más sagrado: «Seis años sembrarás tu campo, seis años podarás tu viña y cosecharás sus productos; pero el séptimo será Sábado completo [= Sábado de sábados] para la tierra, un *Sábado para Yahvé*: No sembrarás tu campo, ni podarás tu viña; no segarás los rebrotes de la última siega, ni vendimiarás los racimos de tu viña sin podar. Será Sábado completo para la tierra. Y la tierra en descanso [en sábado] os alimentará a ti, a tu siervo, a tu sierva, a tu jornalero, a tu huésped... También a tus ganados y a los animales salvajes servirán de alimento los productos de la tierra» (Lv 25,3-7). Conforme a esta visión mítica (sacral), la tierra debe integrarse en el ritmo sabático de Dios. Ella no es puro objeto de consumo, campo de dominio

egoísta de los hombres, sino que tiene autonomía y valor sagrado, de manera que debemos respetar sus sábados, dejando que descansen cada siete años para Yahvé. Da la impresión de que el Levítico piensa que el cultivo programado y exclusivo de los campos acaba siendo peligroso: tiene el riesgo de llevar a violencia y divisiones. Por el contrario, la tierra en Sábado, dejada a sí misma cada siete años, vincula a los hombres con Dios y les vincula entre sí, igualando a los propietarios con los no propietarios e incluso con los animales. Sólo quien sabe que la tierra es de Dios (¡mía es la tierra!: Lv 25,23; cf. Ex 19,5) puede en verdad compartirla. Para eso sirve el año sabático: para que cesen los títulos de propiedad y de trabajo que enfrentan a unos con los otros, de manera que la vida de los hombres retorne al origen, al momento en el que Dios suscitó la creación.

(2) *Remisión de las deudas* (pobres\*). El Código de la Alianza y el Levítico vinculaban el año sabático con el descanso de la tierra. El Deuteronomio ha destacado en este contexto la exigencia de la remisión o perdón de las deudas. «Cada siete años harás *la remisión*. En esto consiste la remisión: Todo acreedor perdonará la deuda del préstamo hecho a su prójimo; le hará remisión: no apremiará a su prójimo ni a su hermano, porque se proclama la remisión en honor de Yahvé. Podrás apremiar al extranjero, pero a tu hermano le concederás la remisión de lo que te debe. Cierto que no habrá (= no debería haber) ningún pobre junto a ti, porque Yahvé te otorgará su bendición en la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia para que la poseas; pero (eso será) sólo si escuchas de verdad la voz de Yahvé tu Dios, cuidando de poner en práctica todos estos mandamientos que yo te prescribo hoy. Yahvé tu Dios te bendecirá como te ha dicho: prestarás a naciones numerosas, y tú no pedirás prestado, dominarás a naciones numerosas, y a ti no te dominarán» (Dt 15,1-6). En este contexto se utiliza la palabra técnica *shemitta* (de *shamat*: dejar libre), que traducimos como *remisión* y que constituye para el Deuteronomio la experiencia y ley básica del año sabático, en honor a Yahvé. Esta ley identifica presencia de Yahvé y remisión social, que se expresa como perdón de deudas y como liberación de los

esclavos. La doble norma de la remisión, que aparece también en el tema de la esclavitud\* (se perdona y libera al hermano israelita, no al extraño), nos sitúa ante un tema básico (y no resuelto) de la economía y convivencia humana. En este sentido se trata de una ley imperfecta, pues no se puede extender por igual a todos los hombres (como sucede de hecho en las leyes modernas, que tratan de un modo distinto a nacionales y extranjeros). La experiencia de la gratuidad (de la remisión y la vida compartida) no se puede expandir por ahora a todos los hombres, pues no existen condiciones religiosas y sociales para ello. Esta doble norma ha sido un tema no resuelto en la historia de Israel, escindida entre un universalismo más utópico (presente en la línea profética) y un particularismo más nacionalista (presente en esta ley). Desde el mensaje de Jesús (Mt 5,43-48), deberían interpretar esta ley de libertad de una forma universal, sin distinción entre judíos y gentiles (cf. Gal 3,28), cristianos y no cristianos, europeos o africanos. Pero de hecho los sistemas económicos del momento actual (estados nacionales, pactos internacionales, multinacionales) han endurecido de hecho la doble norma israelita, al crear condiciones económicas distintas para los miembros del grupo y los extraños.

(3) *Estudio de la Ley*. La ley del año sabático, que es tiempo de remisión de las deudas y de liberación de los esclavos, no puede cumplirse por pura obligación legal, pues ella descansa sobre la buena voluntad y compromiso activo de los israelitas: es una norma de conciencia, que expresa el deseo del conjunto de la población, pero que difícilmente puede imponerse por la fuerza. Lógicamente, ella resulta inseparable del estudio e interiorización de la Ley, en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos: «Moisés puso esta Ley por escrito y se la dio a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el arca de la alianza de Yahvé, así como a todos los ancianos de Israel. Y Moisés les dio esta orden: Cada siete años, tiempo fijado para el año de la Remisión, en la fiesta de los Tabernáculos, cuando todo Israel acuda, para ver el rostro de Yahvé, tu Dios, al lugar elegido por él, proclamarás esta Ley a oídos de todo Israel. Congrega al pueblo, hombres, mujeres y niños, y al forastero que vive en tus ciu-

dades, para que oigan, aprendan a temer a Yahvé vuestro Dios, y cuiden de poner en práctica todas las palabras de esta Ley. Y sus hijos, que todavía no la conocen, la oirán y aprenderán a temer a Yahvé vuestro Dios todos los días que viváis en el suelo que vais a tomar en posesión...» (Dt 31,9-13). La remisión sabática se integra así dentro de la vida de Israel, codificada por el deuteronomista, en una época más tardía (quizá tras el exilio), dentro de la gran liturgia de la alianza o compromiso israelita que el mismo redactor ha fijado en otros pasajes de su obra, dotados de gran densidad dramático-teológica (bendiciones y maldiciones, renovación de la alianza: Dt 27-28; Jos 24). Este pasaje no establece distinción entre sabios e ignorantes, maestros que saben y enseñan y discípulos que ignoran. Aquí no hay iglesia docente y discente, sino una comunión donde todos por igual, en el año de la fiesta, escuchan y aprenden la Ley liberadora, que es centro y tema de la remisión. De esa forma, la vida israelita, centrada en la escucha y cumplimiento de la Ley, queda recreada y se aprende de nuevo en este año sabático ampliado, donde todos los israelitas, y no sólo algunos privilegiados, pueden alcanzar la sabiduría. El Año de la Remisión, centrado en la fiesta de los Tabernáculos, se convierte así en tiempo de gozo y aprendizaje compartido. Los siete días de esa fiesta de la Cosecha, vinculada al vino (cf. Dt 16,13-15), quedan así consagrados al agradecimiento de la vida, que brota de nuevo y se funda en el perdón de Dios, expresado en el perdón interhumano, y en el cultivo de la ley, en un entorno de retorno a la naturaleza (se vive en tabernáculos o chozas de campaña, hechas de ramas naturales, no en casas).

Cf. G. C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SuppSer 141, Sheffield 1993; J. A. FAGER, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT SuppSer 155, Sheffield 1993; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000; M. ZAPPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

## SABIDURÍA 1. Principios

Israel ha compartido con los pueblos del cercano Oriente (Egipto, Fenicia, Siria, Mesopotamia) una larga y profunda experiencia de sabiduría que

se expresa sobre todo en la solución de los *enigmas* de la vida, en la tarea organizada de los *gobernantes* y en la administración de la justicia. Los sabios han cumplido también otras funciones más cercanas al espacio de *la magia*: han interpretado *sueños* (cf. Gn 37-50; Dn 1-6) y han sido expertos en cuestiones *religiosas*, en función que les acerca a los levitas. Finalmente, la Biblia hebrea les presenta como autores de los *Libros sapienciales* (*Ketubim*), después de los sacerdotes autores de la Ley (*Torah*) y de los profetas (*Nebiim*). Esta sabiduría bíblica no se abre a la especulación filosófica (como en los griegos), ni estudia de manera ordenada los fenómenos del cosmos para dominarlos/dirigirlos por medio de la técnica (como la ciencia moderna), pero ella nos permite comprender mejor la vida y sufrimiento de los hombres. Por eso está cerca de una antropología afectiva, ética y política. Es evidente que ella ha surgido de las raíces culturales del entorno de Israel y se ha mantenido en contacto con el helenismo, sobre todo a partir de las conquistas de Alejandro (332 a.C.). Ella aporta un rasgo esencial para comprender el judaísmo (y cristianismo): ni los sacerdotes impusieron su Ley de manera irracional, ni los *profetas* fueron simples visionarios; unos y otros se mantuvieron en contacto con los sabios, situando la experiencia religiosa en un espacio de racionalidad fundante, de pensamiento creador.

(1) *Identidad. Los sabios de Israel.* En cierto sentido, tanto sacerdotes como místicos y profetas pueden presentarse como sabios, pues conocen la realidad a través del sacrificio, la experiencia interior o la palabra que proclaman. Sin embargo, *los sabios* por excelencia son del tipo de aquellos que en Israel han elaborado los *Ketubim* o Escritos, que contienen oraciones (Sal), versos de amor (Cant) y reflexiones sobre el sentido de la vida humana (Prov, Eclo, Job). La Biblia ha conservado los escritos de algunos grandes sabios y los ha tomado como normativos para la vida del pueblo. La sabiduría de Israel no se abre a la especulación filosófica para diluirse al fin en ella (como podrá suceder entre los griegos), ni analiza de manera formal los fenómenos del cosmos para dominarlos/dirigirlos por la técnica (como hará la ciencia moderna). Pero, en la línea de lo que sucede en India y China,

ella nos permite entender y asumir con fuerte humanidad el dolor (Job) y/o el gran gozo de la vida (Cant). Ella hace posible que el judaísmo (con el cristianismo e islam) dialogue con las grandes experiencias de sabiduría de la humanidad. La *Hokhmah*, *Sophia* o *Logos* (sabiduría, palabra) de los judíos alejandrinos o de los cristianos más antiguos nos capacita para dialogar, por ejemplo, con el *Dharma* de hindúes y budistas o con el *Tao* de China. Una religión donde no exista el sabio, la búsqueda racional, la confianza en la palabra, el diálogo con todas las culturas acaba destruyéndose a sí misma y destruyendo a los humanos. La tradición cristiana presenta a Jesús como sabio; sabios han sido Confucio y Sócrates. Ellos se encuentran en el mismo centro de la experiencia religiosa de la humanidad.

(2) *Riesgo. Sabiduría diabólica.* La literatura sapiencial israelita (Prov, Eclo, Sab...) dirá que el origen de la sabiduría es Dios. Pero hay otros textos, especialmente en los apócrifos\*, en los que se supone que hay una sabiduría pervertida, que proviene de los ángeles\* violadores y de sus hijos perversos, los *gibborim* (*Gebîra\**), profesionales de la guerra y del engaño que parecen haber dominado nuestra historia. Ellos enseñaron a los hombres las diversas técnicas de seducción y violencia que dominan sobre el mundo. (a) Mala religión, hecha de ensalmos, conjuros, encantamientos, astrología... (cf. *1 Hen* 7,1; 8,2-3). En el lugar del Dios con quien se puede dialogar en libertad han surgido por doquier seres perversos, a quienes sólo se puede controlar por magia. (b) Guerra sin fin. El ángel perverso, Azazel «enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas...» (*1 Hen* 8,1). Según Gn 4,17-24, el control de los metales era un conocimiento peligroso, pero de origen humano. Aquí aparece ya como diabólico: la ciencia entera se halla al servicio de la guerra. (c) Seducción sexual: el mismo Azazel\* instruyó a los hombres en el campo de los adornos (brazaletes), el embellecimiento corporal (pintarse las cejas), el uso de las piedras preciosas, etc. (*1 Hen* 8,1), introduciendo así un tipo de atracción y envidia que convierte a los hombres y mujeres en esclavos de sus propios deseos. Surge así la guerra infinita, propia de unos hombres que no son ya dueños

de sí mismos, como hijos de Dios, llamados a la vida, sino que se han vuelto esclavos de sus propios deseos de violencia: guerra y violación de hombres, astucia seductora de mujeres. No viven ya para amarse, sino para engañarse y dominarse. El mundo que, según Gn 1, Dios había creado como bueno (espacio de hermosura y alabanza) aparece como campo de batalla. De esa manera, la Biblia nos pone en guardia contra un tipo de conocimiento moderno que ignora los riesgos de manipulación de la ciencia, puesta al servicio de la guerra (construcción de armas atómicas) y de la opresión, es decir, del dominio de unos hombres contra otros.

(3) *La figura y tarea del sabio*. Pero volvamos al aspecto positivo de la sabiduría, que resulta esencial para entender el judaísmo y cristianismo: ni los sacerdotes de Israel se impusieron de manera irracional sobre el pueblo, ni los profetas fueron simples visionarios, ni los apóstoles de Jesús serán unos ilusos. Todos ellos, a pesar de sus rasgos distintivos, aceptaron, de algún modo, la experiencia de la sabiduría que había venido a expresarse en algunos textos básicos de la tradición bíblica del Antiguo Testamento. Teniendo esto en cuenta, empecemos evocando la visión del Eclesiástico (Eclo o *Ben Sirá*), libro escrito por un judío importante de Jerusalén, entre el 200 y el 180 a.C.: «La sabiduría del escriba exige mucho tiempo y sólo el poco ocupado llega a sabio... Él que se dedica de lleno a meditar sobre la ley de Altísimo indaga la sabiduría de todos sus predecesores... Examina las explicaciones de autores famosos y penetra en las parábolas intrincadas. Busca el sentido oculto de los proverbios y da vueltas a los enigmas de las parábolas... Decide madrugar por el Señor, su creador, y reza delante del Altísimo; abre su boca para la oración, y pide perdón por sus pecados. Si el Señor grande lo quiere, le llenará de espíritu de comprensión: él vendrá a derramar palabras de sabiduría y confesará al Señor en su oración» (cf. Eclo 38,24; 39,1-8). Frente al agricultor-artesano, que actúa con sus manos, *sabio* es quien trabaja con la mente, centrándose en la *cultura o cultivo de la palabra humana*. Más que del mundo exterior se ocupa de la marcha de la sociedad, dentro de un contexto donde ella aparece como expresión inmediata de la voluntad creadora de

Dios. Así descubre la presencia de Dios a través de una sabiduría, reflejada básicamente por la Escritura. El sabio es hombre de frontera. Vive, por un lado, abierto a todos los posibles caminos y formas de creatividad histórica: mantiene contacto con la tradición, viaja para aprender, experimenta de manera personal las cosas, piensa con intensidad y practica lo que sabe, procurando así ofrecer su ayuda en la política y la vida de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, reconoce que todo lo que tiene (y lo que puede conocer) es don de Dios; por eso pide su ayuda y le confiesa reverente. Una sabiduría humana que se absolutiza, cerrándose en sí misma y destruyendo su raíz divina, se vuelve expresión de idolatría: colocándose en el puesto de Dios, queriendo ser divino sin serlo, el ser humano se destruye. En contra de eso, la verdadera sabiduría, recibida por gracia del Espíritu, aparece en nuestro texto como *don de Dios* y fruto de su presencia salvadora. En esta perspectiva podemos hablar de una *teología y misión sapiencial*: sabio es el hombre que en su propio trabajo (todo lo que tiene es resultado de su esfuerzo) viene a descubrir las huellas de una gracia superior; sabio es el hombre que, penetrando en los misterios que parecen prohibidos (conocimiento del bien/mal), guarda respeto ante Dios y descubre que todo lo que tiene es gracia. En ese preciso lugar donde el hombre, siendo totalmente humano, se desborda a sí mismo en clave de conocimiento gratuito... viene a desvelarse el don de Dios conforme a nuestro texto.

(4) *Actualidad*. La lectura de la Biblia ha sido y sigue siendo fuente de sabiduría para algunos de los pensadores más representativos de nuestro tiempo, tanto judíos (H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber o E. Levinas), como cristianos (E. Mounier, M. Nedoncelle, P. Ricoeur o R. Girard). Entre los rasgos que ellos han destacado están los siguientes. (a) *La Sabiduría es un conocimiento amoroso*. Frente al racionalismo separado de la vida, debemos recordar que los hombres pensamos también y sobre todo con el corazón (Pascal). No olvidemos que en el Biblia el modelo de conocimiento supremo es aquel que vincula en amor al varón y a la mujer. Ellos, al amarse, son los sabios, como sabe el Cantar de los Cantares. (b) *La Sabiduría es conocimiento social*. Frente

al individualismo de los que suponen que pensar es aislarse de los otros, la Sabiduría bíblica aparece como una forma de pensamiento encarnado: conocemos con el pueblo, en referencia a los más pobres, en compromiso de encarnación social (como ha destacado E. Levinas desde los profetas). (c) *La Sabiduría es un conocimiento religioso*. Sólo se puede hablar de Sabiduría allí donde el ser humano, penetrando con profundidad dentro de sí mismo, se descubre desbordado y fundado en Dios. La razón autosuficiente, que se diviniza a sí misma, es lo contrario a la Sabiduría. Por el contrario, la razón en diálogo con Dios, eso es la Sabiduría. Hasta aquí son comunes las experiencias de judíos y cristianos (y musulmanes). A partir de aquí se destacan algunas diferencias. (d) *La Sabiduría es conocimiento encarnado*. Éste es un tema que el Antiguo Testamento ha dejado abierto y que el cristianismo ha desarrollado desde la afirmación fundamental de Jn 1,14: la Palabra se hizo carne. Carne se ha hecho la Palabra de Dios en Jesús: carne de encuentro mutuo, de comunicación cercana, visibilizada en gestos concretos de servicio mutuo, ha de hacerse la palabra de los hombres. (e) La Sabiduría de Dios y de los hombres se identifica en el fondo con el Espíritu de Cristo. Ésta es ya una afirmación expresamente confesional, que sólo los cristianos pueden asumir. Ellos siguen aceptando con los judíos el camino de la Sabiduría expresado en los libros ya evocados (Prov, Eclo, Sab...), pero dan un paso más al interpretar la Sabiduría de Dios en clave de encarnación\* estricta (sabiduría en el mundo) y de trinidad\* (sabiduría como diálogo intradivino).

Cf. A. M. DUBARLE, *Los Sabios de Israel*, Escerliger, Madrid 1958; R. MICHAUD, *La literatura sapiencial*, Verbo Divino, Estella 1985; V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994; J. VÍLchez, *Sabiduría y Sabios en Israel. El mundo de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1996; G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985.

## SABIDURÍA

### 2. Israel y judaísmo

La Sabiduría (*Hokhmah*, *Sophia*) ha venido a presentarse desde antiguo como un tipo de *personalización* (= *hipostasización*) de Dios, como uno de

los signos básicos de su acción y presencia en el mundo, a través de Israel. Pues bien, en esa línea, de un modo muy profundo, ella ha recibido desde la primera parte del libro de los Proverbios una nota femenina: en el momento culminante de la historia, el mismo Dios viene a mostrarse en su Sabiduría como amiga/esposa de los sabios. Ella aparece, también, en el libro del Eclesiástico (siglo III a.C.), como signo y propiedad especial del pueblo de Israel. El libro de la Sabiduría presenta, por fin, sus notas básicas.

(1) *Proverbios. Revelación femenina de Dios*. Frente a la mala mujer o ramera que destruye el corazón incauto, dejándolo en manos de su propia pequeñez y su violencia, el libro de los Proverbios (siglo IV-III a.C.) ha presentado a la mujer divina, amiga/esposa de los hombres. De esa forma, el mismo conocimiento del hombre, que en otros contextos aparece como resultado de un discurso racional, viene a mostrarse como revelación del mismo Dios: el discípulo se vuelve iniciado religioso. Así vemos a la Sabiduría como mujer amiga, a la vera del camino, en las entradas de la ciudad (Prov 8,1-2), hablando como Dios (desde Dios) a sus amigos, invirtiendo la acción de la prostituta: «A vosotros, oh hombres, os llamo, a los hijos de Adam [= ser humano] me dirijo: aprended sagacidad los inexpertos, aprended cordura los necios... Yo, Sabiduría, soy vecina de la sagacidad y busco la compañía del conocimiento... Por mí reinan los reyes y los príncipes dan leyes justas... Yo amo a los que me aman, y los que madrugan por mí me encuentran. Yo traigo riqueza y gloria, fortuna copiosa y bien ganada; mi fruto es mejor que el oro puro y mi renta vale más que la plata... Yahvé me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas. En un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra. Antes de los océanos fui engendrada, antes de los manantiales de las aguas... Cuando ponía un límite al mar, y las aguas no traspasaban sus mandatos, cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su encanto; jugaba con la bola de la tierra, disfrutaba con los hijos de Adán» (cf. Prov 8,4-31). Éste es uno de los pasajes que más han influido en la cristología

antigua (elaborada por los cristianos helenistas), que han identificado a Jesús con la Sabiduría creadora de Dios, que le acompaña desde el principio como amiga-compañera. Esta Sabiduría es la expresión femenina de Dios, una especie de encarnación de su amor. No somos nosotros los que hemos inventado la búsqueda de Dios, la tensión fuerte del amor, como a veces se supone. Al contrario, con rostro y palabra de amor, nos invita esta Mujer-Sabiduría: ella misma ofrece su enseñanza personal de vida. Éstos son sus rasgos más profundos (cf. Prov 8,22.31): (a) *Yahvé me estableció*. La palabra aquí empleada (= *qanani*) es enigmática: puede aludir a la generación (como si Yahvé fuera su padre/madre) o a un tipo de adquisición (como si Dios en el principio hubiera comprado/poseído a su Sabiduría). He traducido de modo genérico: me estableció... Revelación y presencia original de Dios con rostro de mujer: eso es la Sabiduría. (b) *Fui engendrada*. Estamos ante un pasivo divino (= *holalitti*): Dios mismo ha engendrado, en claro simbolismo maternal, a la mujer-sabiduría, en el principio de los tiempos. Todo el mundo es derivado: sólo más tarde han surgido los océanos y montes, los abismos de la tierra y los poderes de la bóveda celeste... En el origen, como expresión fundante de Dios, ha emergido su Sabiduría. (c) *Jugaba en su presencia*. La misma Sabiduría, establecida y engendrada en el principio (como revelación primera, Hija querida de Dios), se presenta ahora como aprendiz y encanto de su vida. Más allá de la razón demostrativa que busca el orden lógico y acaba cansando a los humanos, se desvela aquí un Dios superior, que es fuente y misterio de gozo: no ha suscitado el mundo por deber, por cálculo económico, por motivos lucrativos, sino por alegría. Dios siente placer, goza ante el encanto de su Sabiduría; con ella disfruta: como gran maestro se recrea con el aprendiz que le acompaña, como un amante se emociona con la mujer querida en cuyo nombre y bajo cuya inspiración hace todas las cosas.

(2) *Proverbios. Experiencia amorosa, experiencia estética*. Hemos visto los motivos fundamentales del canto de la Mujer/Sabiduría en Prov 8. Sin duda ella ofrece rasgos de *diosa*, en la línea de las grandes figuras femeninas de

Egipto, Siria y Mesopotamia; pero no tiene entidad independiente: no se puede separar del Dios Yahvé, como otro Dios, a su lado. Tampoco es una simple personificación, un modo de hablar, un motivo estético-literario sin ningún apoyo en la realidad. Ella ha desbordado los esquemas racionales precedentes: es una Revelación originaria de Dios. La Sabiduría aparece así como realidad creada e increada: es signo de Dios siendo, a su vez, un elemento de este mundo; es principio y consistencia del cosmos, modelo y compañera de los hombres. Significativamente, ella ofrece rasgos de mujer. Se suele afirmar que lo femenino es receptivo: es pasividad, escucha silenciosa; pues bien, en contra de eso, esta Mujer/Sabiduría actúa, invita y pone en movimiento la existencia de lo humano. En ese contexto culmina el aspecto estético: allí donde la Sabiduría resulta más intensa, allí donde parece que triunfa la razón hallamos algo que es más que racional: el gozo de Dios haciendo gozar a los humanos, el juego de belleza que se expresa como fuente de todo lo que existe. Un artista como Miguel Ángel ha podido interpretar con gran belleza estas palabras en el fresco de la creación de la Sixtina, en el Vaticano: del hueco abierto por el brazo izquierdo del Dios/varón emerge la Mujer/Sabiduría. Ella es un elemento del misterio divino: Dios la mira y al mirarla, mirándose a sí mismo, puede expandir el otro brazo para suscitar el mundo humano, el Adán en quien se encuentran condensados/culminados los cielos y la tierra, las montañas y las aguas de este cosmos. La tradición teológica cristiana ha reelaborado nuestro texto, aplicándolo a Jesús, Hijo de Dios, en su condición de ser divino y principio de lo humano. Para los judíos esta Dama/Sabiduría es signo del cuidado amoroso del Dios que llama a los humanos y les ama (acoge) como hace una mujer amante. Quizá pudiéramos terminar diciendo que esta Mujer/Sabiduría es la verdad del paraíso (cf. Gn 2-3). El tesoro de Dios es la humanidad representada en esta mujer: ella es el mismo Dios que aparece como Edén para los hombres. Difícilmente podría haberse hallado imagen más bella: Dios se define como mujer/sabiduría/esposa que llama a los hombres y mujeres, invitándoles a com-

partir gozo y belleza; al mismo tiempo, es madre buena que les ofrece la palabra educadora (cf. Prov 8,32). Las dos imágenes (madre y esposa) se implican y completan sin dificultad en plano simbólico. Dos amores (Dama Sabiduría, Locura de muerte) llaman al pobre, inexperto, ser humano. Pequeños nos ha hecho Dios: capaces de ser engañados por una voz de muerte. Pero también nos hace inmensamente grandes: capaces de acoger la Sabiduría del misterio de su vida revelada como gracia femenina creadora.

(3) *Eclesiástico. Israel, pueblo de la Sabiduría.* Asumiendo los rasgos fundamentales de la visión anterior, en la que Dios mismo aparece como Sabiduría, el libro del Eclesiástico o Ben Sira (siglo III a.C.) habla del Dios/Sabiduría que se revela en la estructura *nacional* israelita, de tal forma que podemos hablar de una cuasi-encarnación del mismo Dios en su ciudad o/y pueblo. El texto que comentamos se divide en tres partes: la primera presenta a la Sabiduría en Dios, la segunda la descubre en el pueblo; la tercera en el Libro de Ley: [1. *Sabiduría creadora*]. «La Sabiduría (*Sophia*) se alaba a sí misma, se gloria en medio de su pueblo, abre su boca en la asamblea del Altísimo y se gloria delante de su Postestad (*dynameos autou*). Yo salí de la boca del Altísimo y como niebla cubrí la tierra, yo habité en el cielo poniendo mi trono sobre columna de nubes, (yo) sola rodeé el arco del cielo y paseé por la hondura del abismo y regí las olas del mar y los continentes y todos los pueblos y naciones» (cf. Eclo 24,1-6). [2. *Sabiduría que habita en Israel*]. «Por todas partes busqué descanso y una heredad donde reposar. Entonces el Creador [= *Ktistês*] del universo me ordenó, mi Creador (*ho Ktisas me*) hizo reposar mi tienda y dijo: habita en Jacob, sea Israel tu heredad. En el principio, antes de los siglos, me creó, y por los siglos, nunca cesaré. En la Santa Morada, en su presencia, ofrecí culto, y así fui establecida en Sión, en la ciudad amada (escogida) me hizo descansar, y en Jerusalén reside mi poder. Eché raíces entre un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad» (Eclo 24,8-12). [3. *Sabiduría presente en la Ley*]. «Venid a mí los que me amáis y saciaos de mis frutos; mi recuerdo es más dulce que la miel y mi herencia mejor que los panales. El que me come

tendrá más hambre, y el que me bebe tendrá más sed; el que me escucha no se avergonzará y el que me pone en práctica no pecará... Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios Altísimo, la ley que nos mandó Moisés, como heredad para las comunidades (*synagógais*) de Jacob» (Eclo 24,19-24). Esta Sabiduría no aparece ya como buena mujer ante las puertas de aquellos que van a la ciudad (cf. Prov 8,1-3), sino que tiene una cátedra más alta e influyente: habla desde Dios; más aún, ella habla ante todos los seres, incluido el mismo Dios. Su palabra es revelación del misterio. Así, el principio del texto (Eclo 24,1-6) asume los temas de Prov 8,22-31, aunque procura evitar los términos ambiguos o menos conformes con la teología oficial israelita: el hecho de que la Sabiduría haya sido engendrada por Dios (de forma física, materna), los tonos lúdicos de juego y gozo que ella despliega ante el misterio divino... Ben Sira, el autor del Eclo, es un hombre que sabe medir sus formulaciones, situándolas en línea de tradición bíblica previa. Por eso se limita a decir que la Sabiduría brota de la boca del Altísimo, apareciendo como Palabra y Espíritu de Dios (cf. Gn 1,2), siendo, al mismo tiempo, niebla o nube sagrada, conforme a un motivo clásico de la tradición israelita: ella es la nube de Dios que guía al pueblo por el desierto y que llena el templo (cf. 1 Re 8,10-11).

(4) *Sabiduría del pueblo, Sabiduría de la Ley* (Eclo 24,8-12). La Sabiduría habita en el cielo (Eclo 24,4) y fundamenta (da sentido y consistencia) a todo lo que existe; pero, en contra de Prov 8,22-31, nuestro texto no resalta la presencia cósmica de Dios, sino su acción en la historia de Israel. (a) *En el pueblo* (Eclo 24,8-9). La Sabiduría de Dios halla descanso en Jacob/Israel, utilizando una terminología que evoca la experiencia fundante del Deuteronomio: Israel es pueblo teóforo, portador de Dios. El eterno Dios se revela en Israel para siempre y por eso Israel debe durar por siempre: la presencia de la Sabiduría de Dios en el pueblo de Dios será el motivo central de la teología del judaísmo posterior. (b) *En ciudad y templo* (Eclo 24,10-11). Los valores del pueblo (24,4) se concentran ahora en el templo o Santa Morada que se simboliza por Sión, la ciudad escogida, amada (*êgapemenê*). Éstas son ahora



las señales del descanso de Dios: santuario, culto religioso. Lo que Prov 8 había presentado como identidad femenina (Dios/amada), que sostiene y pacifica al ser humano, se convierte en experiencia de identidad del pueblo. La Sabiduría se revela como principio de elección y amor nacional: Dios se expresa en Sión, su muy Amada; allí encuentra su placer y su descanso. De esta forma se reinterpreta en clave israelita la experiencia más honda del gozo de Dios de Prov 8,31-31. Lo que era erotismo/juego cósmico aparece ahora como sábadó de intensa liturgia nacional. El último verso de esta parte (Eclo 24,12) culmina y ratifica todo lo anterior: la Sabiduría de Dios es como un árbol de vida bien plantado en medio de su pueblo, en su propia heredad: *las naciones* buscan otro tipo de valores (militares, políticos, raciales...); los israelitas cultivan el árbol de la Sabiduría de Dios y así aparecen como vivientes paraísos (cf. Gn 2-3). (c) *En la Ley* (Eclo 24,23-29). El himno propiamente dicho (cf. Eclo 24,3-22) ha terminado. Las palabras de revelación, posiblemente elaboradas sobre un modelo cercano a Prov 8, han concluido. Ahora empieza otro lenguaje, de tipo explicativo, propio de un narrador que añade: todo esto es el libro... (Eclo 24,23). Antes (Eclo 24,8-12) la Sabiduría de Dios se vinculaba a las instituciones del pueblo (ciudad, templo...). Ahora se condensa y precisa en una Ley de vida social y religiosa. El templo y la ciudad pueden destruirse (como sucederá en el 70 d.C.); mientras el Libro/Ley exista y mantenga su valor habrá pueblo israelita. Esta visión de la Sabiduría constituye una especie de justificación de Dios o *teodicea*. Un pueblo necesita principios de identificación e Israel los ha encontrado: tiene un Libro sagrado y una Ley que regula su vida. Libro y Ley son señal y presencia de Dios sobre la tierra. Esto es la Sabiduría: palabra de gozo, plenitud de la existencia. Ben Sira, el buen escriba, ha dicho esa palabra: ha descubierto la verdad de Dios en el libro de la Ley/Sabiduría. Éste es el tesoro de Israel, su riqueza y distinción entre los pueblos. Estamos al comienzo de lo que será la esencia del futuro y eterno judaísmo: son judíos aquellos que, sabiéndose elegidos por Dios como pueblo con templo (cf. Eclo 24,8-

12), descubren la presencia de ese Dios en su Libro/Ley; en ella meditan, de ella viven, en ella esperan, descubriéndose felices para siempre. Éste es signo de Dios: su Libro eterno (encarnado para los cristianos en Jesús).

(5) *Libro de la Sabiduría. Un intento de definición.* El libro de la Sabiduría, escrito en los años que preceden o siguen al nacimiento de Jesús, ofrece la definición más extensa y precisa de la Sabiduría de Dios, en una línea esencialista: «Ella [*Sophia*] es un espíritu inteligente (*pneuma noeron*), santo, múltiple, sutil, móvil, penetrante, imaculado... incoercible, benéfico, amigo del hombre... Es efluvio del poder divino [= *atmis tês tou Theou Dynamêôs*], emanación purísima de la Gloria (*doxa*) del Omnipotente; por eso, nada inmundo se le pega. Es reflejo de la luz eterna, espejo muy puro de la energía divina e imagen de su bondad. Siendo una sola cosa todo lo puede; sin cambiar en nada renueva el universo; y entrando en las almas buenas de cada generación va haciendo amigos de Dios y profetas, pues Dios no ama a nadie si no habita en él la Sabiduría» (Sab 7,22-28). Tres son los rasgos que definen la Sabiduría: (a) es expresión del poder divino, revelación/presencia de Dios hecha cercanía y realidad fundante de todo lo que existe; (b) es sentido de la creación, espíritu y hondura de las cosas; (c) dirige la historia y así actúa y se explicita a lo largo del camino israelita, para bien de los humanos. El esquema de fondo puede ser helenista: hay rasgos y expresiones que se encuentran en la filosofía del ambiente, pero el contenido profundo del texto es israelita, porque pone de relieve la historia de los hombres. Al servicio de esa historia, como presencia divina y hondura de la vida humana, como sentido original del cosmos, aparece ella, la Sabiduría, que actúa y se expresa a lo largo de la historia israelita.

(6) *Sabiduría, historia de amor e inmortalidad.* Al servicio de esa historia, como presencia divina y hondura de la vida humana, aparece la Sabiduría como amigo/amiga de los hombres, representados por Salomón, que dice: «A ella la quise y la busqué desde muchacho, intentando hacerla mi esposa, convirtiéndome en enamorado de su hermosura. Al estar unida (*sympiosis*) con Dios, ella muestra su nobleza, por-

que el Dueño de todo la ama... Por eso decidí unirme con ella, seguro de que sería mi compañera en los bienes, mi alivio en la pesadumbre y la tristeza» (Sab 8,1-2; 9). La vida entera se define, según esto, como proceso afectivo, como un amor a la Sabiduría de Dios. Está en el fondo el simbolismo del *Banquete* de Platón, con el ascenso amoroso hacia las fuentes de toda realidad (el Bien Supremo). Pero hay una diferencia: el entusiasmo divino parece que lleva a los platónicos más allá del mundo; Salomón, en cambio, se introduce con más fuerza en este mundo. Pero no se debe exagerar la diferencia. El sabio de la República platónica, transformado por la suma de amor, puede gobernar con justicia a los humanos. El Rey israelita, enamorado desde joven de la sabiduría superior, descubre en ella su gozo (disfruta) y gobierna con su ayuda. No es perfecto aquel que se clausura en contemplación intimista, aislado del mundo, sino el que escucha el misterio de Dios (Sabiduría), desde el mismo mundo, dejando que ella le emocione, fortalezca y transforme. Desde esa base podemos decir (con Sab 7,22-28) que ella es efluvio del poder divino, emanación de la gloria de Dios... Descubrimos así que ella es el mismo Dios en cuanto amable; hay en nuestro corazón un gran vacío: estamos hechos para Dios, a él le buscamos en camino amoroso. Conforme a esta visión de la Sabiduría, la vida del hombre es un regalo de Dios que sobrepasa las fronteras de la muerte y nos sitúa ante la vida como gracia: «Esto pensaba en mi interior, reflexionando en mi corazón: la inmortalidad consiste en emparentar con la Sabiduría: en su amistad hay un doble deleite y en el trabajo de sus manos hay riqueza inagotable; su trato asiduo es prudencia; conversar con ella es celebridad...» (Sab 8,17-18). El ser humano es mortal en sí (no es Dios), pero alcanza la inmortalidad al relacionarse con la Sabiduría: ella le eleva de nivel, le cambia y pone sobre un plano de vida/amor donde la muerte se encuentra ya vencida (superada).

Cf. AA.VV., *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51, Lovaina 1979; L. ALONSO SCHÖKEL y J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984; P. E. BONNARD, *La Sagesse en Personne annoncé et venue, Jésus-Christ*, Cerf, París 1966; B. LANG, *Frau Weisheit. Deutung einer*

*biblichen Gestalt*, Düsseldorf 1975; B. L. MACK, *Logos und Sophia*, Vandenhoeck, Göttinga 1973; G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit*, WUNT 17, Tübinga 1985; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1997; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *La senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Sal Terrae, Santander 2005; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990.

### SABIDURÍA 3. Jesús

( $\rightarrow$  *Jesús*). Jesús ha sido profeta escatológico y carismático. Pero al mismo tiempo ha venido a presentarse como portador de la Sabiduría de Dios. Otros personajes de la tradición bíblica y parabíblica, como Daniel\* y Henoc\*, aparecían como sabios en secretos celestiales: así pudieron revelar los grandes misterios de los astros, el orden y camino de las edades del futuro. Pues bien, en contra de eso, Jesús ha sido sabio de las cosas *cotidianas*: ha iluminado la vida de los pobres y los niños, ha ofrecido una palabra y luz de Dios a los marginados de la sociedad.

(1) *Jesús, inversión de la Sabiduría*. En general, los sabios antiguos acabaron siendo apocalípticos estrictos (portadores de secretos angélicos) o hermeneutas elevados (casi metafísicos) del misterio de Dios, en la línea de los textos sapienciales de Israel (sabiduría\* 2). Pues bien, en contra de eso, para Jesús, profeta sabio de la vida cotidiana, la Sabiduría de Dios se identifica con la libertad y despliegue amoroso de la vida de los hombres. De manera normal, la Sabiduría sirve para justificar aquello que existe, es decir, el orden económico y social, el poder de los jefes religiosos del entorno. De esa manera, Eclo 24 sacralizada el orden de Israel (su ciudad, ley y templo), y Sab ratificaba en nombre de Dios la historia israelita. Pues bien, en contra de esa tendencia sacralizadora del orden actual, Jesús invierte el sistema sacral de Israel y desenmascara la violencia organizada de sacerdotes y jefes políticos, que convierten al mismo Dios en signo y garante de su fuerza. Sabiendo que el tiempo de la violencia del poder (el mundo viejo) ha terminado, Jesús puede presentarse y se presenta como portador de una Sabiduría no violenta que proviene de Dios, haciendo que hombres y mujeres puedan entenderse y acogerse mutuamente, en amor gratuito.

(2) *Jesús ha sido un sabio radical, porque ha invertido la visión patriarcalista de Dios.* La tradición sapiencial ha puesto de relieve el aspecto femenino de Dios, tanto en Prov como en Sab: la Sabiduría es como madre-amiga y amante-esposa que invita a los hombres al amor más hondo. Pero luego, ese mismo judaísmo ha tendido a presentarse como *patriarcalista*, es decir, como defensor del poder de los varones. Pues bien, en contra de eso, al actuar como portavoz del Dios de la Sabiduría, Jesús ha podido superar el estilo patriarcal del matrimonio (cf. Mc 12,16-27 par), lo mismo que el poder masculino del divorcio (Mc 10,2-9 par) o la estructura jerárquica y cerrada de la familia (cf. Lc 12,51-53 par; 14,26; Mc 3,31-35). Sobre esa base se entienden sus parábolas, que superan el esquema clasista de los sabios que quieren situarse en un plano superior, para dominar y dirigir desde arriba a los restantes hombres y mujeres. Para Jesús no hay sabios por encima de los ignorantes, ni hombres por encima de las mujeres, ni ricos por encima de los pobres, sino hombres y mujeres concretos, que comparten la vida y pueden abrirse de un modo directo a la gracia de Dios, superando así las instituciones clasistas de la sociedad establecida. Al destacar este plano sapiencial de su mensaje, recuperando elementos del *Evangelio de Tomás\**, del documento Q\* y de los mismos sinópticos, podemos afirmar que Jesús ha sido un sabio contracultural, experto en parábolas, un hombre paradójico, capaz de ver las cosas desde el otro lado, es decir, desde una perspectiva contraria a los dogmas del sistema político y social del entorno. No ha sido un sabio al servicio del sistema, del templo o la política, de los ricos o ilustrados de su pueblo, sino un sabio independiente, al servicio de los expulsados del sistema, es decir, de los enfermos y marginados, de los impuros y niños, de las mujeres y leprosos.

(3) *Sabiduría del sistema, Sabiduría de los pobres.* Hay una sabiduría del sistema, elaborada para defender los poderes establecidos, es decir, el orden del Todo, que tanto los filósofos griegos como los políticos romanos interpretaron como realidad divina o sagrada. Ésta es la sabiduría del poder, legalizada por los pensadores legales, sacralizada por los sacerdotes sagrados. Pues bien, en contra de eso, sin rechazar de un modo

frontal las estructuras del imperio (dad al César lo del César: Mc 12,17), Jesús ha venido a presentarse como sabio, pero desde el margen del poder establecido, es decir, desde los excluidos del sistema. Son ellos, los pobres y perdidos, los marginados e impuros, los que reflejan el misterio de Dios, su amor creador. Todo su proyecto de Reino ha sido un proyecto y camino de Sabiduría. Al presentar a Jesús como portador de la Sabiduría de Dios no estamos planteando una verdad metafísica, sino mostrando y descubriendo el sentido de su mensaje y de su acción liberadora. Jesús nos ha mostrado, con su Sabiduría práctica, que en el principio de toda verdad está la acción del amor o, mejor dicho, el encuentro personal. No hay una verdad independiente de la vida, no hay una sabiduría desligada del amor y de la comunión entre personas. Por eso debemos añadir que Jesús no habla de la Sabiduría de Dios, sino que se presenta como Sabiduría de Dios, viniendo a mostrarse como portador de un amor liberador al servicio de los más pequeños, de los expulsados del sistema.

(4) *Sabiduría liberadora.* Cuando le preguntan «¿eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?», Jesús responde: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos recobran la vista y los cojos caminan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, y los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; y bienaventurado quien no se escandaliza de mí» (Mt 11,3-6). La Sabiduría de Jesús se identifica con su acción liberadora, en la línea de las profecías de Is 35,5-6; 42,1; 61,1: no es una teoría que nos hace comprender cosas en abstracto, ni un tipo de obra exterior impositiva (como quieren los griegos y judíos, según Pablo: 1 Cor 1), sino la misma acción liberadora en favor de los expulsados y marginados del sistema. Jesús es sabio porque es liberador: porque conoce penetrando en el dolor del mundo; conoce curando a los enfermos e impuros. Lógicamente, esta Sabiduría de Jesús suscita un escándalo mesiánico, que ha venido a reflejarse en su lamento: «¡Ay de ti Corozáim!, ¡ay de ti Betsaida!, porque si en Tiro y Sión se hubieran hecho los signos que se han hecho en vosotros...» (Mt 11,20-24). Las ciudades galileas no han querido aceptar el poder liberador de la Sabiduría de Jesús, que viene a reve-

larse precisamente ahora, cuando él llama a los hombres, como portador de un mensaje de Dios. La Sabiduría no es ya una figura imprecisa de tipo poético, como la Dama de Prov 8, Eclo 24 o Sab, sino el mismo Jesús histórico-pascual (como sabe 1 Cor 1,30). Desde esa perspectiva queremos comentar sus palabras principales.

(5) *Revelación de la Sabiduría del Padre a los pequeños*: «En aquel tiempo, Jesús exclamó (respondió) y dijo: Yo te confieso, Padre, Señor de cielo y tierra, pues has ocultado esto a sabios y entendidos y lo has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues que ésta ha sido tu voluntad» (Mt 11,25-26). Frente a los sabios y entendidos, representados por los orgullosos galileos del pasaje precedente (Mt 11,20-24), se elevan ahora los «pequeños» que han acogido la palabra de Jesús. La revelación salvadora de la Sabiduría bondadosa del Padre (su apocalipsis) se expresa en esta confesión de Jesús que da gracias al Padre, en gesto de admiración religiosa. Nos hallamos ante un verdadero *misterio*: la manifestación de Dios rompe la dinámica religiosa de una sabiduría de grandeza (vinculada al sistema de poderes del mundo) que se encarna en las ciudades galileas (presumiblemente orgullosas porque piensan conocer las Escrituras). Frente a ellas eleva Jesús, por gracia de Dios, a los pequeños que escuchan su Palabra y que reciben así la verdadera Sabiduría de Dios. En este contexto, al presentar a Dios como Padre, señor del cielo y de la tierra, Mt ha enraizado la teología en el más radical monoteísmo israelita: su Sabiduría salvadora es culmen de la revelación bíblica.

(6) *La Sabiduría es comunión*. Pues bien, la verdad más honda de esa Sabiduría (que los sabios de este mundo no han logrado conocer) se identifica con el amor y comunión entre Jesús y el Padre: «Todo me ha sido entregado por mi Padre: y nadie conoce al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quisiera revelar» (Mt 11,27). La revelación de la Sabiduría de Dios a los pobres y pequeños se encuentra vinculada a la vida y obra de Jesús, que ahora actúa como Hijo, internamente unido al Padre, que le conoce y comparte con él su ser entero: Jesús aparece así como revelación salvadora. No es maestro o transmisor

de una Ley que permanece fuera de él, sino Revelador de su propia vida, de su encuentro de amor con el Padre. La Sabiduría de Jesús no es una teoría separada de su vida, sino su misma unión de amor con el Padre, su acción liberadora en favor de los excluidos del viejo sistema del mundo. Jesús no revela cosas o verdades, se revela a sí mismo, al desplegar ante los hombres el camino de su conocimiento de amor con el Padre, en intimidad profunda, en donación total. Ésta es la Sabiduría (el amor mutuo), éste es el conocimiento verdadero, la comunión personal de vida con el Padre, y de los hombres entre sí. La Sabiduría de Jesús tiene un carácter dialogal: ambos, Padre e Hijo (Dios y Jesús), existen dándose uno al otro, conociéndose (en ambos casos se repite la palabra *conocer* en el sentido bíblico de comunicarse de manera personal, como esposo con esposa, como padre con hijo). Ésta es la Sabiduría de Cristo: el amor mutuo, la entrega de la vida, en comunión gratuita, gozosa, creadora, entre Padre e Hijo (o entre amigo y amigo). Como principio de toda realidad hallamos ahora este amor de comunión que se identifica con la Sabiduría de Dios en Cristo. En el principio se halla el Padre que se entrega a Jesús (le da todo su ser, su vida y alma) no sólo aquello que tiene, sino su mismo ser y entraña. Pues bien, de manera correspondiente, expandiendo su Sabiduría de forma misionera, Jesús ofrece o revela lo que él tiene (su conocimiento de Dios) a quienes él desea, es decir, a quienes aceptan el mensaje de su Evangelio (cf. Mt 28,16-20).

(7) *La llamada de la Sabiduría*. «Venid a mí todos los agotados y cargados, pues yo os aliviaré. Cargad con mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, pues hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga es ligera» (Mt 11,28-29). Jesús ocupa aquí el lugar de la Dama-Sabiduría de Prov o Sab. Allí era una figura celeste en forma de mujer la que llamaba, queriendo atraer a su amor a los hombres. Aquí es Jesús quien llama, como mensajero y portador de esa Sabiduría de Dios, revelador de un amor personal, de un encuentro de gracia compartida, que viene de Dios y transforma a los hombres. En ese sentido, en la línea de Eclo 24, podemos decir que Jesús es la

Ley verdadera, pero no como exegeta, que la interpreta desde fuera, sino como Sabiduría personal del mismo Dios. Desde este contexto, podemos afirmar que el Jesús de Mt puede aceptar y acepta la Ley judía (cf. Mt 5,17-19), pero la interpreta desde la perspectiva de la Sabiduría, viniendo a presentarse como encarnación personal de esa Ley y Sabiduría de Dios.

(8) *Jesús resucitado, Sabiduría de Dios*. Así puede hablar y habla a los pretendidos sabios que le han rechazado: «He aquí que Yo os envío profetas, sabios y escribas, y de ellos mataréis, crucificaréis y azotaréis a algunos en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad. Para que caiga sobre vosotros toda la sangre de los justos, derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías...» (Mt 23,34-35). Éste es uno de los textos más misteriosos de la tradición bíblica. El que habla es el mismo Jesús, Sabiduría personificada y pascual, que sigue guiando desde su gloria la historia de los hombres (en el paralelo de Lc 11,51 es la misma Sabiduría de Dios la que dice estas palabras). Jesús, Sabiduría de Dios, habla a través de sus mensajeros (profetas, sabios, escribas) a los que envía indefensos sobre un mundo violento. También ellos, sus enviados, están dispuestos a morir, a dejarse matar como el Maestro (Jesús Sabiduría), mostrando así que son emisarios de su Sabiduría pascual, Sabiduría de Cruz y de Resurrección, como sabe Pablo en 1 Cor 1,30, donde presenta a Jesús como «sabiduría, justicia, santidad y redención de Dios». Sólo estos mensajeros asesinados por razón del Evangelio pueden ser y son los verdaderos sabios de Jesús, portadores de una Sabiduría de la vida.

Cf. P. E. BONNARD, *La Sagesse en Personne annoncé et venue, Jésus-Christ*, Cerf, París 1966; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; B. MACK, *El Evangelio perdido. El documento Q*, Martínez Roca, Barcelona 1994; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; M. J. SUGGS, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Harvard University Press 1970; B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest. The Third search for the jew of Nazaret*, Paternoster, Carlisle 1995; *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Mineápolis 1994.

## SACERDOCIO

### 1. Antiguo Testamento

(↗ *Aarón, sacrificios, templo, expiación, chivo*). Los sacerdotes son especialistas en la creación de espacios de sacralidad, expertos de la institución religiosa. Hay en ciertas tradiciones del Antiguo Testamento (sobre todo en el Levítico) una teología sacerdotal, centrada en la pureza\* ritual, que los fariseos del tiempo de Jesús han querido entender a todo el pueblo. Pero en su conjunto la teología del Antiguo Testamento no es sacerdotal, sino moral\*, profética y sapiencial, con una fuerte dosis apocalíptica\*. En el Nuevo Testamento los sacerdotes de Jerusalén, a quienes se les caracteriza como envidiosos\*, se muestran contrarios a la pretensión de Jesús y de sus primeros seguidores. Pero el judaísmo posterior (de la federación\* de sinagogas) ha dejado de ser sacerdotal. También el cristianismo ha dejado de ser sacerdotal, como irán mostrando los esquemas que siguen.

(1) *Israel antiguo*. Desde tiempos ancestrales, en diversas culturas, surgieron sacerdotes, actuando como intermediarios sagrados: eran hombres (o mujeres) que vinculaban a los hombres con Dios, creadores de santidad ritual, especialistas en sacrificios. Ellos suscitaban y, en algún sentido, controlaban el poder de Dios, evocándole en momentos especiales de fiesta o desgracia, y en lugares adecuados (templos, santuarios) en favor de los hombres. Normalmente, desde el comienzo de los tiempos históricos, los sacerdotes del antiguo Oriente dependían de los padres de familia y de los reyes, con quienes estaban en simbiosis; por eso, no solía existir un sacerdocio institucional autónomo, pues el mismo patriarca o rey realizaba funciones sagradas. Pero, en un momento dado, al institucionalizarse las funciones sociales, políticas y religiosas aparecieron, tanto en Jerusalén como en otros santuarios de Israel, tribus o grupos sacerdotales (levitas), sin tierras propias, especializados en los sacrificios, de un modo especial los hijos de Aarón. De todas maneras, al principio, ellos no tenían gran poder, ni formaban una casta superior, pues la vida estaba regulada por normas de alianza social o tribal.

(2) *Comunidad del templo*. La situación cambió con la restauración. Tras la vuelta del exilio (el 539 a.C.), el judaís-

mo se volvió comunidad del templo, teocracia, cuando, tras un tiempo de posible diarquía (Zorobabel rey, Josué sacerdote), triunfó y se impuso el Sumo Sacerdote como autoridad máxima, representante de Dios y delegado del Gran Rey Persa. Judea dejó de ser un reino independiente y se concibió como nación gobernada por Dios, bajo el Sumo Sacerdote y su consejo, con el visto bueno del monarca persa (o de los imperios sucesores). Lógicamente, la Ley sacerdotal, expresada de un modo especial en el Levítico, pero extendida de algún modo en el conjunto del Pentateuco, presentará al Sacerdote como autoridad social, ceremonial, sacral: una vez por año penetra en el misterio de Dios, en el «Sancta Sanctorum» del templo, intercede por el pueblo y fundamenta el orden cósmico (cf. Lv 16). En tiempo de crisis, los macabeos vincularon reino y sacerdocio. Pero, a partir de la conquista romana (64 a.C.), esas funciones volvieron a escindirse: habrá un Gobernante (rey herodiano vasallo o procurador romano) y un Sacerdote, con autoridad religiosa, aunque no ha sido aceptado por todos los judíos de tal forma que algunos, como los de Qumrán, esperan la llegada mesiánica de un nuevo Sacerdote, superior al mismo rey davídico. Pues bien, tras la guerra del 67-70 d.C. y la caída del templo, llegó el fin y ruina del poder sacerdotal.

(3) *Poder sacerdotal. La teocracia.* El Deuteronomio contiene ya una ley sacerdotal (cf. Dt 18,1-8), con elementos antiguos (cf. Dt 33,8-11), pero esa ley sólo ha sido fijada y detallada por el Código Sacerdotal, escrito después del exilio, bajo el dominio de los persas; ella ocupa gran parte de los libros actuales de Levítico y Números. Nos hallamos ante una comunidad donde el Sumo Sacerdote ha tomado casi todos los poderes sociales y religiosos, apareciendo así como cabeza del pueblo. Esa situación se ha mantenido durante el dominio helenista, como lo muestra el libro del Eclesiástico o Ben Sira, escrito en hebreo, entre el 200-180 a.C. y traducido más tarde al griego, en cuya lengua ha sido conservado en el canon de los LXX. Ese libro incluye un largo *Himno a los padres* o antepasados (Eclo 44-50) donde se exalta la memoria de los grandes sacerdotes de Israel: *Aarón* el fundador (Eclo 44,6-22), *Finés* el celoso (45,23-26) y *Simón*, el nuevo sacerdote

de tiempos del autor (en torno al 200 a.C.; cf. Eclo 50,1-24), a quien la Misná, *Abot* 1,2, recuerda como uno de los fundadores de la Gran Sinagoga. Aquí recogemos algunos textos que nos sirven para evocar la figura y función del Sumo Sacerdote, tal como aparecía simbolizado por Aarón, en los siglos anteriores a Jesús de Nazaret: «Sus ofrendas se queman por completo, dos veces por día sin interrupción. Le consagró Moisés y le ungió con aceite santo; se le dio una alianza eterna y a sus descendientes para siempre, para servir a Dios como sacerdote, y bendecir en su nombre al pueblo. Le escogió entre todos, para presentar los frutos del Señor, incienso y aroma, en memorial, para expiar por su pueblo. Le dio por sus mandatos poder en alianzas de juicios, para enseñar a Jacob los testimonios e iluminar en su ley a Israel... le concedió las primicias de los frutos y le preparó ante todo pan hasta saciarse; pues comen de los sacrificios del Señor, que les concedió a él y a su descendencia. Pero en la tierra de su pueblo no tendrá herencia y no hay para él porción en el pueblo, pues el mismo [Dios] es su porción y heredad» (Eclo 45,15-17.20-22). El sacerdote bendice al pueblo, presenta ante Dios las ofrendas y come de la carne de los sacrificios. Este último rasgo marcará su identidad: los sacerdotes han de encontrarse en estado permanente de pureza\*, pues consumen la carne pura de Dios. El judaísmo posterior aplicará esta norma de pureza a todas las comidas del pueblo, entendidas en el fondo como sacrificios. El sacerdote actúa de ese modo como liturgo de la naturaleza: en nombre de todo el pueblo, desde el centro del universo, presenta a Dios los frutos y aromas de la tierra, con la carne de los animales sacrificados. Sirve a Dios (liturgia) presentándole los frutos de la tierra y de la vida, en gesto de reconocimiento agradecido, bendice al pueblo (*eulogia*), ofreciendo a los hombres el signo de la gracia de Dios, y les ilumina (*photisai*), enseñándoles la ley, norma de vida que brota de la alianza de Dios. Este sacerdote ejerce una función mediadora entre Dios y los hombres, como liturgo del cosmos y maestro de la Ley. Estamos en un tiempo en que el sucesor de Aarón es al mismo tiempo líder nacional (jefe político), jerarca religioso (oficiante sacral) y maestro (educa-

dor legal), reuniendo los tres poderes que Flavio Josefo (*Contra Apión* B, XVI, 165) ha condensado y descrito como teocracia o gobierno de Dios. Parece que todavía no existen los partidos que más tarde, tras la crisis macabea, dividirán al pueblo en grupos de tendencia más sacral (saduceos), legalista (fariseos) o política (los varios tipos de celosos). Por ahora los sacerdotes, jefes políticos, culturales y legales de Jerusalén controlan el poder: son signo especial de Dios sobre la tierra, como una teofanía.

(4) *El sacerdocio como signo de belleza y armonía cósmica.* Citamos ahora un texto donde el Eclesiástico alude a la función sacerdotal de Simón, a quien el mismo autor del libro ha contemplado, realizando su función de mediador cósmico: «¡Qué gloria llevaba al andar entre el pueblo cuando salía del templo (casa) del velo! Como estrella matutina entre las nubes, como luna llena en los días de fiesta, como sol que refulge sobre el templo del Altísimo, como arco que brilla entre nubes de gloria, como planta de rosas en día de primavera, como lirio junto al manantial del agua, como brote de cedro en los días de verano, como fuego e incienso sobre el incensario, como vaso de oro macizo, adornado con múltiples piedras preciosas, como olivo repleto de frutos y como ciprés que se eleva hasta las nubes... cuando se ponía el vestido de gloria y se revestía en plenitud de perfección, al subir el santo altar llenaba de *gloria* el santuario...» (Eclo 50,5-11). Éste es Simón, el gran sacerdote, que sale del Santísimo del templo, el día de la expiación, abriendo la cortina. Sale al aire libre y mientras va avanzando es teofanía personal. Todas las cosas reciben sentido en su presencia: él es signo y plenitud del universo, es principio ordenador y contenido muy profundo de todo lo que existe. Esta nueva realidad del sacerdote, que empieza en gloria (Eclo 50,5) y en gloria culmina (50,11), no se puede expresar en un código de leyes ni tampoco en una teología de tipo conceptual o discursivo. Para describirla hay que emplear las claves de la teología estética: es como si todo naciera otra vez y empezara a existir este día de la expiación. Vuelven a la vida los valores de gozo y belleza de la tierra: estrella, sol y luna le alumbran, como firmamento de Dios que nos cobija; es arco iris de paz, es rosa y lirio, es cedro, olivo y ciprés, planta frágil y árbol gran-

de, es hermosura de los ojos, gozo de la vida... porque ofrece garantía de reconciliación del universo. Ha salido del lugar de Dios, ha pasado a través de la cortina y viene a fundar nuestra existencia. Lleva la perfección del cielo expresada en sus vestidos; y así sube al altar, siendo en sí mismo fuego, incienso e incensario (50,9). En algún sentido, su misma existencia tiene valor sacrificial (reconciliador) sobre la tierra. No vale ya por lo que hace, sino por lo que representa con su vestidura.

(5) *Más allá del sacerdocio. Judaísmo rabínico y cristianismo.* El culto sagrado acabó el 70 d.C., con la toma de Jerusalén y la destrucción del templo. El judaísmo, que había desarrollado ya diversos rasgos no sacerdotales (sinagogas\*, rabinismo\*), dejó de centrarse en el templo con los sacerdotes. Ciertamente, los rabinos de la Misná siguen hablando de sacerdotes y culto sagrado, pero en sentido simbólico, recordando y evocando un orden sacral ya pasado. A partir del siglo II d.C., los judíos no han tenido sacerdotes, sino que están dirigidos por rabinos, como federación de sinagogas. Por eso, la identidad de la religión israelita y su aportación en el conjunto de la historia no se encuentra vinculada ya con el sacerdocio. Por su parte, Jesús fue laico y no quiso purificar la institución sacerdotal (como intentaron algunos separados de Qumrán), sino que proclamó su destrucción: Dios no necesita templos, ni sacerdotes, sino que se revela de un modo inmediato, mesiánico, curando a los enfermos, perdonando a los expulsados del sistema. Así lo ratifica el signo sobre el templo (cf. Mc 11,12-26 par), bien interpretado por los sacerdotes que le condenan a muerte. Lógicamente, la Iglesia ha nacido superando (abandonando) las instituciones sacerdotales: no las ha querido reformar, las declara caducas, como ratifica Hebreos. Jesús es sacerdote con el gesto de su vida, actualizada en el amor y vida de todos los creyentes. Lógicamente, el sacerdocio de la Iglesia cristiana se identificará con la misma vida de los creyentes, que siguen el camino y ejemplo de Jesús, que no fue sacerdote sino laico.

Cf. E. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; A. GONZÁLEZ, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, La Casa de la Biblia, Madrid 1969; A. EDERSHEIM,

*El templo: su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*, Clie, Barcelona 1990; J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristianidad, Madrid 1985; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63BCE-66CE*, SCM, Londres 1992; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1987.

## SACERDOCIO

### 2. Nuevo Testamento

(↗ *Jesús, eucaristía, Pablo, Iglesia, Pedro, Apocalipsis*). El cristianismo proviene del judaísmo no sacerdotal.

(1) *Jesús fue un Mesías laico*, en la línea de los profetas y pretendientes mesiánicos, de los sanadores carismáticos y de los sabios populares, no un sacerdote. Su mensaje y vida retoma los aspectos básicos de la experiencia israelita, desde la perspectiva del conjunto de la vida y no desde la sacralidad separada. Por eso ignora a los sacerdotes. A lo largo de su ministerio no se enfrenta con ellos, sino que les deja totalmente a un lado o, mejor dicho, les suplanta: ofrece el perdón\* y la pureza\* de Dios sin exigir para ello los ritos sacerdotales del templo, comparte con los hombres y mujeres del pueblo la comida sagrada, que es la misma comida corriente, los panes y los peces, sobre el campo abierto, sin ir para ello al templo. Ciertamente, en el momento culminante de su vida, Jesús sube a Jerusalén, pero no para realizar o culminar sus ritos en el templo\*, sometiéndose así a la autoridad de los sumos sacerdotes, sino para enfrentarse con ellos, mostrando que el templo ha realizado su función y ya no tiene valor sagrado para el pueblo. Lógicamente, los sacerdotes responden condenándole a la muerte, en unión con Pilato. Durante un tiempo, la iglesia de Jerusalén se ha mantenido en relación con el templo, pero los cristianos más radicales, como Esteban\*, han visto que el mensaje y vida de Jesús significa el fin del orden sacral antiguo. Por eso, entre los nuevos cristianos no hay lugar para una casta o grupo sacerdotal. Por eso, los gestos o ritos específicos de los cristianos (bautismo, eucaristía) no exigen la existencia o función de un sacerdocio especializado, sino que son propios de todos los creyentes. Esto es algo que saben y asumen todos los grupos cristianos que aparecen co-

mo grupos laicales de renovación o apertura universal israelita, no de sacralidad, como los esenios de Qumrán\*, que apelan a la existencia de sacerdotes dentro de sus comunidades.

(2) *Eucaristía no sacerdotal*. La celebración cristiana de la eucaristía se sitúa en un plano laical, lo mismo que las comidas de los fariseos, de manera que ella no puede entenderse como celebración sacerdotal en el sentido antiguo. Ciertamente, la eucaristía es básica para la Iglesia, tanto en el aspecto general de comida compartida (multiplicaciones\*), como en el aspecto más específico de recuerdo de Jesús y de experiencia de su «muerte pascual». Ella es importante en Pablo, como muestra en 1 Cor 11,17-34: el recuerdo y presencia del Señor se expresa en el pan y vino compartido de la nueva alianza. Pero, en contra de lo que sucederá más tarde, la Iglesia primitiva no la interpreta de forma sacrificial, ni suscita un ministerio de liturgos presidentes, para ocupar el lugar de los sacerdotes del templo. Ciertamente, Pablo sabe que Cristo ha muerto por nosotros (1 Tes 5,10; 1 Cor 15,3), pero su muerte no ha sido un sacrificio al tipo antiguo, sino don y gracia de aquel que «me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). Por eso, Jesús inicia un tipo distinto de propiciación y concordia (Rom 3,21) o reconciliación para los humanos (cf. 2 Cor 5,11-21), a través de la misma experiencia de la vida, no de unos sacrificios especiales. Ciertamente, la Cena del Señor actualiza y anuncia su muerte, instaurando su alianza, hasta que él vuelva (cf. 1 Cor 11,25-26); más aún, ella es signo de la gracia de Dios para los creyentes, de manera que la misma enfermedad y muerte de algunos se interpreta como expresión de abandono eucarístico (cf. 1 Cor 11,30); pero esa Cena de Jesús se encuentra vinculada al conjunto de la vida de los fieles, de manera que ellos mismos, la comunidad reunida en su nombre, viene a presentarse como nueva comunidad sacerdotal, sin unos sacerdotes sagrados por encima del resto de los fieles. Por eso, el problema que Pablo plantea en relación con la eucaristía no consiste en saber quién la preside, pues ella es cena de la comunidad entera, sino cómo viven (cómo la viven) los creyentes. Quizá no hace falta nadie que la presida en especial o lo hace el mismo due-



ño o dueña de la casa-iglesia donde se reúnen los creyentes, varón o mujer, o un apóstol (o profeta/maestro de la comunidad), pero Pablo no siente necesidad de aclararlo, igual que en el tema del bautismo (no ha sido enviado a bautizar, sino a evangelizar: 1 Cor 1,13-17). Esa ausencia de regulación muestra su interés por el bautismo y la fracción del pan en cuanto signos cristianos mostrando, al mismo tiempo, su desinterés por la existencia de unos posibles ministros de la eucaristía. Sólo más tarde, entrado el siglo segundo, cuando la celebración se interpreta en línea sacrificial y los dirigentes de la Iglesia aparezcan en continuidad con los sacerdotes del templo judío de Jerusalén (en contra de Hebreos), será necesario instituir obispos y presentarlos como sucesores de los Doce, a quienes se entiende como únicos destinatarios de la palabra: *haced esto en memoria mía* (1 Cor 11,24; Lc 22,21). Esta limitación ministerial sería impensable para Pablo, que no conoce más liturgia sagrada que la ofrenda de la vida (cf. Rom 12,1; Flp 4,18). Evidentemente, la historia no se ha detenido: hoy, tras veinte siglos de Iglesia, no podemos volver a las comunidades paulinas, ignorando lo que después ha sucedido. Pero tampoco podemos olvidar que al principio era distinto: las comunidades mostraron gran vitalidad, suscitando diversos ministerios que hoy llamaríamos laicales, siempre que el término (laico) se aplique a todos los creyentes. La distinción posterior entre clérigos y laicos, sacerdotes y seglares, no existía. Eso no significa que sus iglesias fueran puramente carismáticas, en manos de la improvisación. Al contrario, como muestran sus cartas, Pablo y sus colaboradores crearon ministerios, al servicio de la Palabra y Amor. Así los recordamos, no para imitarlos al pie de la letra (cosa imposible), sino para avanzar en su línea.

(3) *Primera de Pedro: sacerdocio real.* Resulta significativo el hecho de que haya sido una carta escrita en nombre de Pedro\* la que haya puesto de relieve el sacerdocio universal de los cristianos, superando de esa forma no sólo el sacerdocio levítico anterior del Antiguo Testamento, sino también un tipo de sacerdocio ministerial posterior, de tipo cristiano, vinculado al obispo de Roma, que se ha tomado como Gran

Sacerdote cristiano. Siguiendo una línea de recuperación judía, 1 Pe interpreta a la Iglesia como verdadero Israel; de esa forma, es lógico que haya querido recuperar el sacerdocio israelita; pero lo hace de un modo universal (todos los cristianos son sumos sacerdotes) y no sacrificial, sino vital: el despliegue del sacerdocio se identifica con la misma vida cristiana. (a) *Templo de Dios, sobre la roca de Cristo.* 1 Pe escribe a unos cristianos que viven en diáspora y exilio, sin tierra ni derechos sociales, sin poderes ni valores. Pues bien, unidos a Jesús, ellos son el verdadero Reino y sacerdocio de Dios: «(Cristo Señor...) es Piedra viva, desechada por los humanos, pero escogida y preciosa ante Dios; y vosotros, como Piedras vivas, edificaos como Templo espiritual, para un Sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios, por medio de Jesucristo... Él es la Piedra que desecharon los constructores... Él se ha convertido en Piedra angular. Vosotros sois linaje escogido, Sacerdocio regio, nación santa, pueblo de su posesión, para que anuncieis las virtudes de Aquel que os llamó de las tinieblas a su luz...» (1 Pe 2,4-9). El judaísmo tenía un templo de piedra, en el monte Sión\*, de Jerusalén. Pues bien, el templo cristiano se construye sobre la base viva de la piedra de Cristo (que en Mt 16,18 se encuentra vinculada al mismo Pedro) (cf. Heb 9,11-12; Mc 12,10 par). Ciertamente, la tradición sabía que los cristianos son templo de Dios (cf. 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16). (b) *Los cristianos, sacerdotes del templo de Dios.* 1 Pe entiende a los cristianos como sacerdotes del templo de Dios. Sacerdotes de un templo nuevo, construido sobre la piedra rechazada que es Jesús (cf. Sal 118,22). También ellos, exiliados y rechazados, en la diáspora de los pueblos, son sacerdocio y pueblo santo, conforme a la palabra de Ex 19,6 (cf. Is 43,21). El judaísmo sinagoga se sabe igualmente heredero de las promesas de Israel, en línea regia (es Reino) y sacral, de manera que también los judíos pueden sentirse sacerdotes. Pero los cristianos creen que la promesa del nuevo templo y sacerdocio de Dios, implícita en Ex 19,6, se ha cumplido por Jesús, a quien entienden como Piedra clave del Templo de Dios. Precisamente ellos, peregrinos y exiliados, sin tierra o protec-

ción civil, sin autoridad mundana, son presencia de Dios sobre el mundo, vinculando dignidad social (Reino) y sacral (sacerdocio).

(4) *Apocalipsis: sacerdocio de los mártires*. El Ap es un drama y profecía sacral donde sacerdotes y personajes de diverso tipo juegan un papel importante. El mismo Dios aparece como Gran Sacerdote que celebra la liturgia cósmica de la salvación cristiana, sobre el santuario de los cielos (cf. Ap 4-5). Por su parte, Cristo es sacerdote (como en Heb), siendo víctima inmolada: Cordero que al final se vuelve Esposo de las bodas de la Iglesia (Ap 21-22). Finalmente, el profeta Juan es vidente y testigo del gran drama, pero no sacerdote especial, pues todos los cristianos que mantienen su fe son sacerdotes. Significativamente, el libro empieza en la liturgia de un Día del Señor (= domingo), con la manifestación del Hijo del Humano (= Cristo) entre los candelabros del culto celeste (Ap 1,9-20), y culmina en la celebración esperanzada y gozosa de la Iglesia que ruega ¡Ven, Señor Jesús! (22,20). No hay en el Ap más sacrificio ni víctima que Cristo, ni otro ritual que su muerte y manifestación al fin gozosa, como triunfador de la batalla escatológica y novio de las bodas definitivas de la humanidad. Pues bien, el mismo Cristo mártir y esposo, Cordero sacrificado, hace que sus fieles sean reino y sacerdotes para Dios, su Padre, como anuncia la liturgia introductoria del libro (Ap 1,6) y como cantan los presbíteros del gran Salón del Trono, celebrando la victoria del Cordero: «Digno eres de tomar el Libro y de abrir sus sellos, porque fuiste degollado, y con tu sangre compraste para Dios toda tribu, lengua, pueblo y nación; y los has hecho Reino y sacerdotes para nuestro Dios; y reinarán sobre la tierra» (Ap 5,9-10). Unidos como pueblo, los creyentes son Reino (comunidad que expresa el reinado de Dios sobre la tierra); uno a uno, por la entrega de la vida, ellos se vuelven sacerdotes, pues celebran y expresan el culto y victoria de Dios en la historia. Tanto aquí (Ap 5,10) como en el texto anterior (Ap 1,6), los fieles de Jesús ejercen un sacerdocio personal y martirial, de tipo escatológico, como ratifica Ap 20,4-6, cuando identifica martirio y sacerdocio. No es sacerdote quien ejerce un rito externo, sino el que entrega la vida con Cristo

(como Cristo) por fidelidad a Dios. Contra el sacerdocio instituido de las grandes familias levíticas judías, frente al orden sacral jerarquizado de cierta iglesia posterior, emerge aquí el sacerdocio carismático de los mártires, es decir, de aquellos que ofrecen el testimonio de Jesús entregando la vida para recibir Vida plena en la Resurrección Segunda (cf. 20,5; 21,2).

(5) *Vida cristiana como sacerdocio*. El triunfo del sacerdocio de los mártires implica la caída del sistema antiguo, donde dominaban los sacrificadores, expertos en violencia, poderosos en el arte de imponerse sobre los demás, conforme a los principios de la Gran Bestia del mundo (cf. Ap 13-14). Con este sacerdocio comienza el Milenio, la inversión mesiánica, el triunfo de los perdedores, es decir, de los sacerdotes-mártires, de los fracasados de la historia, que celebran la liturgia de la gran reconciliación: son Reino porque mueren sin matar a los demás, son sacerdotes porque han regalado la vida a los demás y elevan hasta Dios el culto del amor que se mantiene fiel hasta la muerte (cf. Ap 6,9-11). Por eso, Ap 20,1-6 los presenta como protagonistas del Milenio: todos los cristianos son sacerdotes, todos forman el Reino. Después viene, más allá del Milenio, la Nueva Jerusalén, como Humanidad hecha Novia, gozo y plenitud de la vida, en la que ya no existe Templo, pues el mismo Dios y su Cordero son el Templo (Ap 21,22). Cesan los sustitutos de Dios, mediadores sagrados, administradores religiosos, y sólo queda la presencia de Dios en cada uno de sus fieles, la comunión inmediata y gozosa de los creyentes entre sí, en la ciudad del Agua y la Vida, de la reconciliación y la concordia (cf. 22,1-5). Éste es el final: la contemplación definitiva de todos los humanos, las bodas del Cordero. En el camino que lleva hacia esa meta resulta imposible (y contra-productivo) hablar de un sacerdocio ministerial, exclusivo de algunos dirigentes de la Iglesia, en la línea de los presbíteros y obispos posteriores, hechos jerarquía. Todos los miembros de la comunidad, fieles al testimonio de Jesús y dispuestos a entregar la vida en la lucha final de la historia, en el camino de la Vida, se vuelven sacerdotes de este gran sacrificio que es el canto de la vida culminada de los fieles redimi-

dos, que ofrecen ya desde la tierra el testimonio de su fidelidad, anticipando así la gloria. No hay posible sacerdocio separado de la resistencia de los fieles en la prueba, no hay sacrificio que pueda desligarse del testimonio y esperanza de la resurrección. 1 Pe hablaba de una iglesia sacerdotal, que se vinculaba al padecimiento de Jesús sobre la tierra. El Ap concibe a todos los creyentes como sacerdotes-mártires, en la medida en que confiesan con su vida a Cristo, participando de su entrega por el Reino, en resistencia y amor hasta la muerte. No hay jerarquía sacerdotal en el sentido estricto de la palabra, a no ser que llamemos jefes a los mártires, es decir, a los que no tienen ningún poder dentro del mundo viejo, en la línea de Ap 20,1-6. Dar la vida como Cristo y con Cristo por el Reino, eso es sacerdocio.

(6) *Hebreos. Cristo sacerdote según el orden de Melquisedec.* La carta a los Hebreos ofrece el testimonio más significativo y detallado sobre el sacerdocio de Jesús, entendido como superación del sacerdocio oficial judío, y sobre los ministerios cristianos, entendidos desde la nueva experiencia de la comunidad. (a) *Jesús, nuevo sacerdote* (cf. Heb 9; 10,29; 12,24; 13,12). Jesús ha caminado al servicio de Dios, como los antiguos patriarcas hebreos, y Dios le ha resucitado (Heb 13,20; cf. 1,6), sentándole a su derecha (1,13). Por eso, los creyentes pueden venerarle como sacerdote por su entrega (2,10; 5,9; cf. 7,28; 9,11-14). Jesús es sacerdote por solidaridad: ha compartido con los hombres vida y sufrimiento, quedándose en sus manos, no para imponerles su poder, sino para dejarse incluso ase-sinar por ellos (Heb 2,5-16), haciéndose pródromo (6,20), guía y pionero (cf. 2,10) de todos los que aceptan y siguen su camino (cf. 2,17-18; 4,14-15; 5,5-10), pues Dios le ha constituido sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec (5,5-10; 7,11-28). Jesús no es sacerdote por genealogía o institución, sino por su amor hacia los otros (Heb 9-10). Los sacerdotes de Aarón ofrecían a Dios sangre de animales, como signo de una violencia repetida, en repetición infinita, incesante, de opresión sagrada. Jesús ha invertido los signos anteriores: no expresa la ira de Dios, sino que vive y despliega su amor en gratuidad; no domina a los demás

por fuerza, sino que entrega por ellos su sangre, rompiendo la espiral de una existencia que se eleva y edifica a través de la lucha (9,11-28). De esa forma ha superado el orden sacral del judaísmo levítico, mostrando que Dios quiere vida y no sangre que le aplaque. Por eso, penetrando en el «cosmos» (en la plenitud escatológica: 10,5; cf. 1,6), ha ofrecido a Dios su amor, pudiendo sentarse a su derecha para siempre (10,5-14), como sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-7). (b) *Jesús, el sacerdocio de la vida, Hijo de Dios.* Jesús supera y hace inútiles los ritos de sangre, los cultos del templo, todo lo que estaba vinculado a la memoria de Leví y Aarón en la historia israelita (cf. 7,11). De esta forma, precisamente allí donde parece aceptar el sacerdocio, Hebreos ha negado el valor del sacerdocio antiguo, vinculando a los rituales de sangre violenta. A su juicio, sólo existe el sacerdocio de la vida. Jesús no es un profesional de rito y muerte, como los aaronitas y levitas de Jerusalén que, conforme a su ley y para mantener su ritual, le condenan a muerte (viven matando animales a Dios para aplacar su ira sagrada). Es simplemente un hombre que ha aprendido y vivido el amor, alguien que sabe dar la vida de una forma generosa, precisamente allí donde le matan los sacerdotes violentos del orden de Aarón. De esa manera, al dar la vida por los otros, en gracia generosa, Jesús viene a convertirse en signo y mediador de Dios, brillo de su gloria e impronta de su sustancia (cf. Heb 1,1-3). Dios no expresa en él su ira, sino todo lo contrario: revela su amor en gozo, donación generosa y diálogo personal. Así se identifican en Jesús sacerdocio y filiación divina. El camino de su vida empieza cuando Dios le dice: «Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado» (Heb 5,5; cf. Sal 2,7), en palabra de consagración sacerdotal que conduce a la pascua (5,5-10). Ese camino culmina allí donde Jesús responde: «Sacrificios y ofrendas no querías, pero tú me has dado un cuerpo (una vida)...; por eso he dicho: aquí estoy, oh Dios, para cumplir tu voluntad» (Heb 10,5-8; cf. Sal 40,6-8). Así se condensa la historia de Jesús, que es Hijo siendo Sacerdote y viceversa, como expresión de un Dios de amor, que sustenta la vida de sus hijos, en comunión y fe compartida, su-

perando los sacrificios anteriores de los sacerdotes de las religiones. Los judíos accedían al sacerdocio en virtud de un ritual y nacimiento humano (origen levítico), en línea de separación sagrada y poder. Jesús es sacerdote en virtud de su vida entregada en amor por los otros. Es sacerdote al ser/hacerse Hijo de Dios y Hermano de todos los humanos, en camino y gesto donde pierden su sentido y se superan los sacerdocios jerárquicos antiguos, fundados en la violencia de Dios, expresados como poder sobre los otros.

(7) *Sacerdocio de Jesús, heterodoxia judía, ortodoxia mesiánica.* Este sacerdocio de Jesús se hallaba insinuado en la visión de un judaísmo heterodoxo que ha destacado la figura de Melquisedec (cf. Heb 7), a quien la Biblia presenta sin padre ni madre, sin genealogía ni noticia sobre el principio o final de su existencia. Así es Jesús: conocemos su familia humana; pero su sacerdocio brota del amor de Dios en cuyas manos se entrega como Hijo y Amigo verdadero (cf. 5,5-10). De esta forma se vinculan filiación divina y sacerdocio. Es sacerdote por ser Hijo: Dios le ama, engendrándole y haciéndole presencia total de su misterio. Por eso decimos que es «brillo de la gloria e impronta de la sustancia» de Dios (1,3). Es sacerdote porque entrega a Dios su vida, ofreciéndola en favor de aquellos mismos que le matan. Por eso le adoran los ángeles (cf. 1,6) y así permanece ayer, hoy y por siempre (13,8). La ofrenda de Jesús dura por siempre, pues supera el nivel de disputas dinásticas que han ensombrecido el sacerdocio israelita de su tiempo, por lo menos desde la crisis macabea (168 a.C.). No es un sacerdocio de lucha de poder, no es un ministerio cuyas funciones deban repetirse año tras año, en la gran ceremonia del *kippur* o expiación que Heb 7-10 ha recreado cuidadosamente. Jesús es sacerdote de una forma nueva, abierta a los que aceptan y siguen su camino. Todo intento de volver al sacerdocio levítico resulta impropio: sólo existe el sacerdocio de Jesús, como entrega salvadora, en amor de gratuidad, abierta para siempre, desde el cielo, a todos los hermanos. Realizó una vez su sacrificio, su amor y/o salvación ya no se acaba. Este sacerdocio/sacrificio de Jesús llena de tal forma la escena cristiana que no hay lugar para otros sacerdocios/sacrificios dentro de

la Iglesia, que se entiende a sí misma como pueblo mesiánico-sacerdotal, como saben el Apocalipsis (cf. Ap 1,6; 5,10 y la Primera de Pedro (1 Pe 2,5,9).

(8) *Los ministros cristianos.* Según Hebreos, el sacerdocio de Cristo sólo puede aplicarse a los cristianos por identificación cristológica y vital: todos participan de la ofrenda de Jesús, integrándose en su vida. Por eso, los dirigentes de la comunidad no son sacerdotes, sino guías o dirigentes (*hégoumenoi*): «Acordaos de vuestros guías, que os hablaron la palabra de Dios, y considerando su conducta... Obedeced y someteos a vuestros guías, pues ellos velan por vosotros, como quienes han de dar cuenta. Permitidles que lo hagan con alegría. Saludad a todos vuestros guías y a todos los santos. Los de Italia os saludan» (Heb 13,7.17.24). El simbolismo y la tarea sacerdotal de Cristo se aplica, pues, al conjunto de la comunidad, no a sus dirigentes o guías, que realizan una función importante, pero no en línea sacral: no son sacerdotes separados en sentido antiguo (como Aarón), sino creyentes que ofrecen su palabra a los demás y les ayudan a vivir en comunión y a comprender los fundamentos y honduras de la fe (cf. Heb 6,1-2). Todos los cristianos son, por tanto, sacerdotes en Jesús y por Jesús, pues todos ofrecen con él la *thysia* o liturgia de las buenas obras. Ésta es la paradoja de Hebreos, texto antisacrificial, escrito para condenar (con argumentos de heterodoxia israelita y ortodoxia cristiana) el orden levítico que tenía sacerdotes y sacrificios especiales. Pronto, desde *1 Clem*, muchos han olvidado su novedad y han reinterpretado el sacerdocio de Jesús (y sus ministros eclesiales) a partir de un esquema levítico, que Heb había rechazado y superado. Así, la Iglesia se ha vuelto más judía que los judíos de las sinagogas, aplicando el simbolismo y jerarquía de los sacerdotes de Jerusalén a su estructura y liturgia sacral.

(9) *Laicos judíos, sacerdotes cristianos.* Los judíos de la federación de sinagogas aceptaron de un modo consciente (y consecuente) el fin de templo y sacrificios, llorando su orfandad ante el Muro de las Lamentaciones. Por el contrario, gran parte de la Iglesia cristiana, a diferencia de Hebreos (y de 1 Pe y Ap), ha recuperado y expresado el simbolismo sacral del templo de Jeru-

salén (y la sacralidad grecorromana) en su organización y en su liturgia, en línea de Antiguo Testamento. La experiencia específica de los ministros (*hegoumenoi*-dirigentes de Heb o presbíteros-obispos de otros textos) no puede interpretarse de forma sacerdotal, pues ellos no ejercen algún tipo de sacerdocio, sino un ministerio mesiánico al servicio de la confesión de fe y la comunión fraterna, que puede variar y ha variado a lo largo de la Iglesia. Para los cristianos, Cristo es el único sacerdote-sacrificio, de forma que en él ha cesado la rueda inmensa de las purificaciones sacrales de la historia, la violencia impotente de las víctimas humanas o animales, elevada ante el misterio de Dios. La misma vida concreta, realizada en plenitud por Cristo-Sacerdote y abierta en amor generoso a todos los humanos, se ha revelado al fin en Dios como experiencia de gracia, existencia compartida, perdón pleno. Todo es sagrado y sacerdotal en Cristo y en aquellos que asumen su camino. Pero todo es, al mismo tiempo, profano y laical, porque el sacerdocio-sacrificio de todos los fieles se identifica con la vida en gratuidad, el amor mutuo y la apertura generosa hacia el Dios, que nos ayuda desde ahora y nos espera en su propio Tabernáculo, donde el Cristo ha entrado ya, como pionero o precursor (cf. Heb 6,20) de esta gran marcha de la libertad que define al nuevo pueblo caminante. Todos los cristianos podrían llamarse sacerdotes (cosa que Heb no hace), pero todos son, al mismo tiempo, laicos, es decir, el pueblo de Dios en camino.

(10) *1 Pedro y Hebreos. Heterodoxia y ortodoxia israelita.* Hebreos toma a Jesús como sacerdote en la línea de Melquisedec, rechazando el esquema nacional del templo de Jerusalén y de los sacerdotes de Aarón, situándose así en la perspectiva de lo que podríamos llamar la heterodoxia judía. *1 Pe* asume la ortodoxia nacional, aaronita, interpretando a los cristianos como templo y pueblo de Dios, en una línea avalada por Ex 19,6; en esa línea atribuye el sacerdocio (*hierateuma*) a la comunidad de creyentes exiliados en el mundo, a la Iglesia entera, santuario escatológico donde se han cumplido las promesas de Israel, desde las márgenes del mundo. El verdadero sacerdocio pertenece al pueblo entero, en su doble vertiente: sacral (sacerdocio santo) y social (sa-

cerdocio regio). Por eso, los que ejercen funciones directivas en la Iglesia no serán, en cuanto tales, sacerdotes, sino simplemente ancianos o presbíteros, representantes del pueblo. De esa forma ha invertido la autoridad y poder del mundo. El verdadero sacerdocio y Reino ya no pertenece a los jerarcas de Roma (representantes del sistema), sino a la Iglesia de los fieles de Jesús, perseguidos y exiliados, que aparecen así como Israel verdadero (conforme a la cita de Ex 19,6). Ésta es la inversión mesiánica: emerge aquí la autoridad de los expulsados y excluidos. Jesús había ofrecido el reino de Dios a los enfermos e impuros (marginados) de Israel. Destinatarios de ese Reino y sacerdocio verdadero son ahora los cristianos exiliados y oprimidos del imperio: ellos, los que nada pueden, son la verdadera autoridad sobre la tierra, signo de la gracia de Dios, portadores de su libertad sobre el sistema. Más adelante, la Iglesia ha establecido su poder sacral (altar) junto al poder social (trono), viniendo a presentarse de esa forma como parte importante del sistema; pero con ello ha vuelto a invertir la visión de *1 Pe*, donde la Iglesia es libre (Reino-sacerdocio) precisamente porque acepta su exilio y no pacta con el sistema de poder del mundo.

Cf. C. K. BARRET, *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament*, Paternoster, Exeter 1985; J. COLSON, *L'épiscopat catholique. Collegialité et primauté dans les trois premiers siècles*, París 1963; *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Tradition paulinienne et tradition Johannique de l'épiscopat, des origines à Saint Irénée*, París 1951; J. DELORME, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; J. H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priester-motiv in der Apokalypse*, NTA 7, Múnich 1972; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998.

## SACRIFICIOS

### 1. Origen y sentido

(↗ ritos, sacerdocio, violencia). La antropología bíblica se encuentra internamente vinculada con los sacrificios, entendidos como expresión de sometimiento del hombre a Dios o como

forma de canalización de la violencia\*. Un sentido especial han alcanzado dentro de la Biblia los sacrificios de reparación y expiación, que sirven para que los hombres muestren su sumisión a Dios y limpien sus pecados\*. Conforme al Nuevo Testamento, no existe más sacrificio de la fidelidad de la vida, es decir, el amor\* personal y la comunión gratuita entre los hombres, tal como aparece en la muerte y pascua de Cristo.

(1) *Sentido y finalidad.* Los sacrificios forman parte del despliegue de nuestra conciencia conflictiva, son un elemento básico del desarrollo religioso y social de la humanidad. Ciertamente, en un nivel, ellos han sido superados, de forma casi paralela, por las grandes religiones y culturas de Oriente y Occidente, desde China hasta Grecia, pasando por la India e Israel. A partir del tiempo eje (siglos VI-IV a.C.), las grandes culturas de Eurasia ya no matan a los padres, hijos o hermanos (y ni siquiera animales) para garantizar la protección divina y asentarse sobre el mundo. Pero, en otro sentido, los sacrificios perviven en nuestra cultura occidental violenta, recibiendo formas nuevas (desacralizadas). La violencia originaria (prehumana) se hallaba controlada dentro del gran orden de la vida, a partir de un orden que pudiéramos llamar «sabiduría cósmica» o equilibrio de los instintos. Pues bien, al llegar al nivel del ser humano, esa violencia estalla, rompe las limitaciones y/o estructuras anteriores, corriendo el riesgo de introducirse, como un cáncer maligno, en las mismas fuentes de la vida, hasta destruirla por entero. Lógicamente, como medio para «reprimir» la violencia, impidiendo que ella se apodere de todo viviente, el Dios bíblico ha impuesto los sacrificios violentos de animales (cf. Gn 8-9), que sirven para ritualizar y así controlar esa violencia, centrándola en algunas personas especiales, que aparecen como víctimas y, sobre todo, transfiriéndola hacia los animales. Este paso de la violencia interhumana (expresada en los sacrificios humanos) a los sacrificios de animales constituye uno de los procesos culturales más importantes de la historia humana.

(2) *Componentes fundamentales.* Los sacrificios son muy distintos entre sí. Pero podemos fijar algunos elemen-

tos comunes en casi todos ellos. (a) *Transposición o sustitución:* los sacrificios animales han surgido de la necesidad de reprimir la violencia interhumana: el toro o cordero son sustitutos del padre/madre, hijo/hija o hermano/hermana a quien en realidad queremos matar. (b) *Miedo a matar y comer la carne:* antes que matar y comer a un animal, los hombres debían tener la certeza de que su «espíritu» no iba a combatirles; así sacrifican al animal, pero empiezan ofreciéndolo a Dios, para que avale su gesto, para que lo asuma dentro de su orden de conjunto. Según eso, los sacrificios animales son ambivalentes. Por un lado, ellos nacen del miedo a Dios: tenemos que aplacar su ira con nuestra sumisión, ofreciéndole la vida de animales o personas. (c) *Generosidad.* Por otro lado, ellos surgen de nuestra generosidad: queremos ofrecerle lo mejor que tenemos; sobre esa base, todo sacrificio aparece como un don: es ofrenda creadora, un regalo para Dios. Todas las religiones conocidas han desarrollado algún tipo de ritual de sacrificios, vinculado casi siempre a la muerte de animales, pero hay algunas que han destacado de un modo especial este aspecto del culto, de manera que pueden servir de referencia para conocer el ritual de los sacrificios de Israel, codificado de un modo particular en el Levítico (aunque también en los otros libros del Pentateuco).

(3) *Religiones sacrificiales.* Entre las religiones que han destacado la importancia de los sacrificios queremos citar el victimismo azteca y el ritual del brahmanismo hindú, para fijarnos después en el sistema sacrificial israelita y en la superación de los sacrificios. (a) *Victimismo azteca.* Ya de antiguo la religión náhuatl, del altiplano mesoamericano, había destacado el sacrificio de un ser divino, que debe morir para así dar vida a los humanos. Pues bien, los constructores del imperio azteca (de Tenochtitlán) interpretaron la relación entre el Dios-Sol (su Dios supremo) y el Pueblo elegido (ellos mismos) como sacrificio compartido. Para agradecer a Dios su don y mantener la armonía del conjunto cósmico, ellos, sacerdotes elegidos, se comprometieron a ofrecerle en sacrificio la vida (sangre y corazón) de múltiples guerreros vencidos, de varones especiales (y en casos también de mujeres). De esa manera, una de las más va-

lios as intuiciones religiosas de la historia vino a convertirse en patología de sangre, que los conquistadores españoles cortaron, con otro tipo de religión (y de violencia). (b) *Brahmanismo hindú*. Entre la vieja tradición védica y la interioridad posterior de las Upanishadas y el budismo, se sitúa en la India el período brahmánico, centrado en la mística y ritual de los sacrificios (sobre todo entre los siglos IX y IV a.C.). Los hindúes más representativos de este período, sobre todo sacerdotes, concibieron toda realidad como sacrificio: un proceso de muerte que da vida, conforme a un ritual muy preciso que ellos conocen y realizan. Ni matar ni morir son en sí importantes, pues todo pasa y todo se mantiene vinculado en el proceso de la muerte vivificadora, que se expresa por el fuego que consume las víctimas animales. Más tarde, el mismo avance religioso y la búsqueda de un sentido más profundo en los mismos sacrificios hizo que gran parte de los hindúes superaran los ritos externos, de muerte animal, entendiendo la piedad como identificación no victimista con lo divino. (c) *Ritual israelita, novedad cristiana*. Los sacerdotes judíos del segundo Templo (entre el siglo V a.C. y I d.C.) han interpretado también la religión de una manera sacrificial, centrándola en la exigencia de expiar los pecados y de aplacar a Dios con la sangre de las víctimas, vinculando así la religión con los rituales del templo. En contra de eso, la celebración cristiana de la eucaristía se funda en las comidas\* de Jesús con sus discípulos, culminadas en la última cena (eucaristía\*) y ratificadas en las experiencias pascales de la Iglesia primitiva: es comida de fraternidad, evocación del cuerpo de Jesús, no sacrificio expiatorio para aplacar a Dios, aunque la misma tradición eclesial la ha interpretado desde una vertiente sacrificial, relacionándola con la pascua, alianza y expiación israelita.

(4) *Superación y/o transposición de los sacrificios*. El sistema azteca quedó truncado a la llegada de los españoles, que ofrecieron y, de alguna forma, impusieron su visión sacrificial de Cristo (y de María, la Madre de Dios), de manera que no sabemos lo que hubiera sucedido si la cultura náhuatl se hubiera desarrollado sin intromisiones cristianas. El sistema del brahmanismo de la India ha sido superado por la

experiencia de interioridad de los hindúes y budistas posteriores (a partir del siglo V-IV a.C.). El judaísmo posbíblico ha superado los sacrificios por necesidad (caída del templo), pero también por el propio impulso interior de su experiencia social y legal: el único sacrificio agradable a Dios es la obediencia del pueblo (de los creyentes), el cumplimiento de la Ley. El cristianismo ha superado el sistema sacrificial a partir de la experiencia de Jesús y, sobre todo, por la celebración eucarística del pan y vino compartido, aunque ciertos cristianos han querido reintroducir dentro de la eucaristía algunos elementos sacrificiales, vinculados a la violencia religiosa (a la necesidad de aplacar a Dios).

Cf. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; H. HUBERT y M. MAUSS, «De la naturaleza y de la función de los sacrificios», en M. MAUSS, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral, Barcelona 1970; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; S. LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les brahmanas*, PUF, París 1966; B. A. LEVINE, *In the presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLLT 5, Brill, Leiden 1974; L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca 1974; X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; J. P. ROUX, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Península, Barcelona 1990.

## SACRIFICIOS

### 2. Antiguo Testamento

(↗ *diluvio, holocaustos, ritos, sacerdotes, Abrahán*). Conforme a la Biblia, en el principio no había sacrificios, de forma que ellos no aparecen en los relatos de la creación, ni en el paraíso original (Gn 1-3). Sólo más tarde, sin que Dios lo mande, empiezan a existir los sacrificios vegetales y animales, vinculados a la historia de violencia de Caín y Abel (Gn 4), que desembocan en el diluvio universal (Gn 6-7).

(1) *Historia de Noé. El principio de los sacrificios*. Precisamente para superar la violencia anterior e impedir nuevos diluvios, ha establecido Dios los sacrificios, vinculados a la humanidad noáquica, no adánica, ni cristiana: «Y edificó Noé un altar a Yahvé, y tomó de

todo animal puro y de toda ave pura, y ofreció un holocausto en el altar. Y percibió Yahvé el grato olor; y dijo Yahvé en su corazón: No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre; porque los pensamientos del corazón del hombre son malos desde su juventud; ni volveré más a destruir todo ser viviente, como he hecho. Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche» (Gn 8,20-22). A primera vista parece un hecho extraño. Dios mismo ha mandado a Noé que introduzca en el arca una pareja de cada animal, para que así puedan salvarse en medio del diluvio (Gn 5,19-21), aunque después, previendo lo que pasará, en nueva versión del mismo hecho (o en palabra que proviene de un documento distinto), le mandó que tomara siete parejas de los animales puros, para poder ofrecer algunos en sacrificio (Gn 7,2-3). (a) Noé ha salvado a animales en el arca para sacrificarlos después, descargando sobre ellos su violencia. Estamos lejos de Gn 1-2, donde todos los animales eran puros y acompañaban al hombre en el camino de la vida. Ahora se ha establecido un foso de cercanía y distancia entre hombres y animales (aunque todos naveguen en la misma barca). (b) Hay animales puros (*tehora*) y otros que no los son. Los primeros valen para la comida y sacrificios; los otros no se pueden ofrecer a Dios ni tomar en alimento (cf. Lv 11; Dt 14). De esa forma se divide la misma vida en clave religiosa avalada por Dios, en gesto que conocen muchas religiones. (c) El sacrificio es un rito sangriento, realizado sobre el altar (*mizbeaj*) que el mismo Noé ha edificado. Antes la vida era profana: los hombres veneraban a Dios con su misma existencia agradecida (en el paraíso) y bastaba el culto del día de descanso o Sábado. Ahora resulta necesaria una religión. Lo primero que construye el hombre nuevo (el Noé liberado) es un altar, para mostrar de esa forma su sometimiento sagrado. (d) Los sacrificios de Noé son ofrendas (*olot*) que ascienden (*alah*) hacia Dios en holocausto, totalmente quemadas. En el principio de la nueva existencia posdiluviana se acentúa aquí el principio del don, entendido como entrega de la vida que se mata y quema ante Dios, en sumisión perfecta. Es eviden-

te que se trata de un gesto paradójico y terrible, salvador y amenazante: Dios se ha esforzado por salvar la vida de animales y hombres en el arca; pues bien, para agradecer a Dios y demostrar su dependencia, los hombres le quemaron grasa y carne de animales. Antes (a pesar del relato de Caín-Abel en Gn 4,1-16) no había sacrificios: los hombres habitaban en gesto de fuerte libertad, en transparencia ante Dios y ante los animales. Pero el pecado ha roto ese equilibrio, llevando al hombre hasta el riesgo de su propia destrucción (diluvio). Pues bien, para superar ese riesgo, en el comienzo de la nueva historia, Noé ofrece ante el altar de Dios el sacrificio de animales, iniciando la era de la violencia religiosa.

(2) *La era de los sacrificios, era de la represión.* Tras el diluvio, en el comienzo de la nueva era humana, se sitúan los sacrificios como signo de represión. Ellos no expresan la verdad original (antes no existían), sino que son un remedio derivado que controla (y expresa) la violencia: como medio para dominarla, como un modo de lograr concordia con métodos de muerte, Noé inaugura la nueva humanidad sobre el sacrificio que es signo de todas las posibles represiones posteriores. Los animales actúan como sustitutos: son chivos\* expiatorios de una violencia dirigida en principio contra otros hombres. Yahvé olió (= aceptó con agrado) el aroma aplacador, conforme a una visión usual en la literatura de los sacrificios (Lv 1,9; 17,6; Nm 15,3.7.10; etc.). Yahvé estaba airado, descargando su violencia en el diluvio. Por eso, Noé quema ante él la grasa y carne de animales, en gesto de sumisión violenta; sube el aroma del humo aplacador (*reaj hanijoaj*, cf. Ex 29,18; Lv 3,16; etc.). Éste es un Dios que necesita que los hombres aplaquen su violencia con chivos expiatorios, animales sacrificados por los que expulsan y canalizan la violencia. Así se introduce en la vida una fuerte disociación entre el interior y el exterior, entre el corazón perverso y la pureza externa de los sacrificios. Este Dios del sacrificio de Noé parece un Señor resignado: desearía que los hombres fueran distintos (cf. Gn 1-2), pero les acepta como son y les sigue protegiendo desde el fondo de su misma violencia. Esta resignación se expresa de forma religiosa: está vinculado al holocausto fundador en el que Noé, nuevo



patriarca de una humanidad violenta, quema ante el Señor Yahvé animales de todas las especies puras, de cuadrúpedos y aves (los reptiles no se sacrifican). Desde la tierra recién amanecida del diluvio se eleva hasta la altura el humo del sacrificio animal (y humano) que durará por los siglos. En esta perspectiva, sobre los animales quemados en gesto propiciatorio, proclama Dios su palabra de recreación cósmica: «no volveré a matar a los vivientes...» (Gn 8,21).

(3) *Una paz sacrificial*. Ésta es la paradoja sangrante del Dios de Noé, que necesita muerte para no matar a todos los vivientes; ésta es la condición de la violencia sagrada que sólo se vence (se aplasta o domina) con nueva violencia controlada. Sobre esa base se añade que el ritmo del mundo se independiza de la conducta humana. Sea cual fuere la acción de los hombres, habrá siempre frío y calor, verano e invierno, día y noche... (8,22). Esta promesa de estabilidad cósmica puede interpretarse en dos líneas distintas, que se han ido alternando a lo largo de la historia. (a) *La línea del sacrificio*: Dios sostiene al mundo, el orden de las cosas se mantiene, porque los hombres ofrecen sacrificios. La conducta moral resulta secundaria. Dios no deja el mundo en manos de la elección de los hombres, como había hecho en Gn 2-3, sino que lo condiciona a la ofrenda de los sacrificios que le aplacan día tras día, recordándole por un lado la pequeñez del hombre (su violencia) y por otro su más honda sumisión (expresada en la ofrenda de animales). (b) *La línea de la misericordia*. Conforme a la interpretación de Mt 5,45-47, Dios eleva su sol y ofrece su lluvia sobre justos y pecadores porque ha renunciado al tali3n y ya no castiga a los perversos con catástrofes de tipo cósmico, ni les exige sacrificios; signo de su amor permanente y gratuito es la vida (sol y lluvia, ritmo de los tiempos) que ofrece por igual a todos los humanos. Los sacrificios son un elemento del despliegue y desarrollo de las religiones. Son expresión de la gracia de Dios y del pecado y violencia de los hombres. Ellos expresan el conflicto más hondo de la vida. Desde esa perspectiva, bien mirados, los sacrificios animales son ambivalentes: *nacen del miedo a Dios*; tenemos que aplacar su ira con nuestra sumisión, ofreciéndole la vida de animales o personas; *surgen*

*de nuestra generosidad*: queremos ofrecerle lo mejor que tenemos.

(4) *Los sacrificios bíblicos*. En base a lo anterior se entienden los diversos tipos de sacrificios que han sido codificados por el judaísmo sacerdotal del período del segundo Templo (entre el siglo V y I a.C.), cuyo rituales ha conservado Lv 1-7, que ahora evocaremos, distinguiendo tres tipos de sacrificios. (a) *El holocausto* constituye el ejemplo más claro y radical de sacrificio: el sacerdote ofrece la víctima (toro, cordero...) ante Dios, derrama su sangre en el suelo, y la quema totalmente sobre el altar, expresando así la absoluta soberanía del Señor Divino, a quien los hombres debemos y ofrecemos todo lo que existe (cf. Gn 8,20; 22,2-3; Ex 29,18.25; 40,29; Lv 1,3-17; Nm 7,1-89; etc.). También otros pueblos, de la India a Grecia, han conocido sacrificios de este tipo, el más significativo de los cuales era la hecatombe (ofrenda de cien toros). Ellos han dominado la conciencia teológica de muchos cristianos de los siglos XVIII y XIX, que suponían que la mejor manera de honrar a Dios y reconocer su soberanía era ofrecer y consumir la vida ante su altar. No hay en ellos ningún tipo de intercambio o comercio con Dios, sino un despliegue de su grandeza y de nuestro vasallaje; nada nos debe, nada le pedimos; simplemente reconocemos su supremacía. (b) *Hay sacrificios de reparación, expiación y petición*, que sirven no sólo para aplacar a Dios, sino para conseguir su favor o perdón. En el fondo de ellos aparece un tipo de comercio divino, una forma de comunicación dual, en línea de pacto, tal como ha sido fijada en el ritual de Lv 4-10. Uno de los ejemplos más significativos, que exponemos al hablar del chivo\*, es el sacrificio de la gran fiesta de la Expiación (Lv 16): los israelitas reconocen la grandeza de Dios, confiesan sus pecados y reciben el perdón a través de un intenso ritual de intercambios sacrales, que el Nuevo Testamento ha evocado en Hebreos 7-10. Éstos son los sacrificios dominantes del judaísmo sacral de tiempos de Jesús, con su destrucción (una parte de la víctima se quema para Dios) y comunión (otra parte la comparten sacerdotes y oferente, como comida sagrada). Estrictamente hablando, ellos han sido superados por el mismo Jesús, al

iniciar y culminar un camino no sacrificial de encuentro con Dios y de reconciliación interhumana. (c) *Hay sacrificios pacíficos, de comunión y alianza*, donde el aspecto básico es el don que los hombres ofrecen a Dios y la comida compartida de los mismos hombres (cf. Lv 3). Ciertamente, sangre y grasa son para Dios, pero la parte fundamental de la víctima la preparan y comen con gozo los mismos oferentes. Así realizan una experiencia básica de donación y vida compartida, en comunicación sacral. Por eso se llaman *sacrificios pacíficos (zebah shelamim)*. Dios no es simplemente Aquel ante quien debemos negar nuestra existencia (holocausto), ni Señor que pide reparación (expiación), sino un Amigo a quien debemos agradecer sus dones, compartiendo ante Él (y con Él) nuestra existencia, para vivir de esa manera pacificados. Estos tres tipos de sacrificios (de holocausto, de expiación y de pacificación) aparecen vinculados en el ritual judío de los sacrificios, concebido como pieza clave de la piedad sacerdotal, desde el siglo V a.C. al I d.C. Pero tanto el judaísmo posterior como el cristianismo han superado ese esquema, elaborando un código y camino distinto de encuentro con Dios. Por eso, es normal que algunos teólogos hayan pensado que es preciso superar incluso la misma terminología del sacrificio al hablar del Dios judío o cristiano. De todas formas, allí donde destaca el último elemento (comunión y alianza, donación de vida), el ritual del sacrificio puede reasumirse dentro del cristianismo, pero sabiendo que a Dios no se le puede honrar en línea de exclusión o negación, sino en línea de amor y vida.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 1999; G. A. ANDERSEN, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41, Atlanta 1987; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in ALten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; N. KIUCHI, *The Purification offering in the Priestly Literature*, JSOT SuppSer 56, Sheffield 1987; B. A. LEVINE, *In the presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLLT 5, Brill, Leiden 1974; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

### SACRIFICIOS 3. Jesús

(↗ *sacerdocio, chivos, expiación*). En medio de un mundo de sangre, entendida como signo de muerte o fuente de gracia creadora, ha elevado Jesús el «sacrificio» de su vida, en el que se invierten y niegan los sacrificios anteriores.

(1) *Jesús no ha sido sacerdote oficial*, ni el cristianismo es religión sacerdotal, sino profética y/o mesiánica. Por eso, los elementos sacrales de la vida y mensaje de Jesús han de entenderse desde el fondo profético y mesiánico de su mensaje, situándose así cerca de los fariseos y del judaísmo rabínico posterior. (a) Los fariseos no rechazaban los sacrificios del templo de Jerusalén, pero los sustituían de hecho a través del carácter sagrado de su existencia diaria: la casa de un fariseo es su templo, su vida familiar el culto, su comida el banquete sacrificial, su estudio de la Ley la alabanza verdadera. La desacralización farisea se vuelve principio de nueva y más profunda sacralización, que abarca toda su existencia. (b) Jesús supera los elementos sacerdotales de tipo sacral, introduciendo los valores religiosos (la presencia de Dios) en su vida mesiánica, es decir, en su gesto de curación de los enfermos y acogida a los marginados. Por eso afirma que el culto sacrificial del templo está ya superado (cf. Mc 11,10-27 par). Rabinos y cristianos han superado el ritual de los sacrificios. Por eso, tras la ruina y caída del templo (70 d.C.), no sentirán necesidad de sustituirlos. Para los rabinos judíos, el auténtico sacrificio es la vida de los fieles al servicio de la Ley. Los cristianos están convencidos de que la era de los sacrificios ha terminado con Jesús (sacerdocio\*; cf. Heb 4-6).

(2) *Reinterpretación sacrificial de Jesús*. Jesús no ha sido sacerdote, en la línea de Aarón o Sadoc, sacrificador de animales, ni su muerte puede entenderse como sacrificio en la línea de los sacrificios anteriores. Pero, a fin de comprender mejor la muerte y pascua de Jesús, algunos judeocristianos de tradición heterodoxa (no levítica) han podido reformar e invertir la visión anterior de los sacrificios, presentando la muerte de Jesús como auténtico sacrificio donde culmina (se supera y cumple para siempre) la historia de los sa-

crifícios anteriores. Éstos son algunos de los elementos de esa inversión. (a) *Sufrimiento redentor*. Jesús se ha encarnado en una historia de sufrimiento, voluntariamente asumido y desgarradoramente doloroso (Heb 2,10.14; 12,2; 13,12; etc.), de manera que en los días de su carne, con clamor y lágrimas, ha elevado su oración y súplica al Dios que podía liberarle de la muerte (5,7); pues bien, Dios le ha escuchado, no para liberarle del sufrimiento, sino para perfeccionarle y plenificarle a través del mismo sufrimiento, para bien de todos los humanos. (b) *Inversión de la violencia*. Dios no quiere el sufrimiento de Jesús, haciéndole morir, sino su vida: le quiere a él, acompañándole en su entrega de amor por los humanos. Jesús ha realizado su camino personal al encarnarse y dar su vida en amor por los demás, dejándose matar y no matando. Así aparece como obediente, dialogando con Dios en transparencia de amor, como Hijo que entrega la vida en favor de los hermanos, como Señor que alcanza su poder al darse y al perderlo por los otros. Sólo en este contexto Heb ha podido presentar su muerte como sacrificio (5,7-10; cf. 12,4-11), vinculando la ofrenda de su vida y la respuesta de Dios que le acoge y plenifica por la pascua. El sacrificio de Jesús no es un rito separado, sino su mismo amor a Dios y a los humanos.

(3) *La sangre del Hijo, comunión humana*. Conforme al simbolismo de Israel (cf. Lv 17,11-14), la sangre del sacrificio tiene gran valor de evocación: indica muerte (siendo expresión de un animal que se ha matado), significando, al mismo tiempo, vida (es signo de nacimiento, tanto en contexto humano de menstruación y parto como en contexto divino de amor generoso). La sangre es el signo más fuerte de la ambivalencia sagrada: en los sacrificios animales y en la ejecución de los asesinatos es violencia y venganza (y así muere Jesús, víctima del odio asesino de la historia); al mismo tiempo, ella se vuelve por Jesús un signo fuerte de entrega de la vida, expresión de la bondad de un Dios que acoge y ama a quienes mueren en favor de sus hermanos. Pues bien, Jesús ha muerto ofreciendo su vida/sangre por los otros, en solidaridad gratuita, en favor de todos ellos, y Dios acoge el amor de su vida en la pascua, haciéndole principio de existencia

para los humanos. Por eso se dice, en símbolo intenso, que Jesús ha penetrado y permanece, como triunfador y sacerdote, rodeado de su sangre, en el templo o tabernáculo celeste, realizando de esa forma el único sacrificio, que es el don de la vida que él ofrece a los demás. En ese sentido se puede afirmar que el vino de la eucaristía (que sigue siendo vino de solidaridad humana) simboliza y hace presente el sacrificio de Jesús, es signo de su amor ofrecido a favor de los hombres y mujeres; ésta es la sangre de la nueva alianza cristiana, el sacrificio de la verdadera comunión entre los hombres (cf. Mc 14,24 par; 1 Cor 11,25; Heb 9; 10,29; 12,24; 13,12...). De esa forma, el sacrificio de Jesús supera la violencia de los sacrificios anteriores y puede presentarse como antisacrificio: los cristianos no quieren mantener el orden de la realidad sobre la violencia de los sacrificios que unos imponen a los otros, al servicio de algún tipo de sistema, sino que buscan y proponen un tipo de sociedad no violenta, no sacrificial, donde cada uno es capaz de ofrecer gratuitamente su vida al servicio de los demás, como hizo Jesús y como ellos recuerdan y celebran en la eucaristía; por eso, no ofrecen un sacrificio para aplacar a Dios, sino que acogen el amor generoso de Dios que supera todos los sacrificios.

Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Göttinga 1913; O. GONZÁLEZ DE CATEDAL, *La Entraña del cristianismo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; E. JÜNGEL, *Dios, misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1985; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978; *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador I-II*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1992.

## SADUCEOS

(↗ *fariseos, judaísmo, sacerdotes*). Formaban, en tiempos de Jesús, un partido sacerdotal, vinculado a los círculos de poder del templo. Ciertos sacerdotes pobres parecían estar más vinculados a los fariseos y esenios (y después a los celotas). Por el contrario, los más tradicionales e influyentes constituían el grupo saduceo, cuyo nombre podría ve-

nir de *Sadok* (cf. 2 Sm 8,17; 1 Re 1,8; 1 Cr 6,8; Ez 40,46), antepasado tradicional de la rama «legítima» (para algunos) de los sumos sacerdotes (hijos de Aarón), o de *Sedek*, que significa «justicia». Ellos serían los justos. Teológicamente se apoyaban en la Ley y tradición antigua, rechazando las novedades espirituales más significativas de los fariseos de su tiempo y del judaísmo posterior: fe en los ángeles y resurrección, esperanza apocalíptica... (Mc 12,18; Hch 23,6-8). Para ellos, el judaísmo era ante todo una institución de culto, vinculada al templo de Jerusalén. Los saduceos parecen haber sido responsables directos de la condena de Jesús y de la persecución de sus discípulos en Jerusalén, a diferencia de los fariseos, que, como ha destacado Lucas en el juicio de Pablo (cf. Hch 22-23), no se habrían opuesto en principio al Evangelio. Da la impresión de que su influjo fue menor en Galilea y en la diáspora; por eso, la presencia de los saduceos no es muy significativa en la tradición de los evangelios sinópticos y en las cartas de Pablo, donde los cristianos aparecen más relacionados con los fariseos, a quienes se oponen. Han sido combatidos (y sustituidos) por los mismos insurgentes en la guerra del 67-70 d.C. y su influjo desaparece con el rabinato. Su relación con el cristianismo posterior ha sido pequeña, aunque han venido a convertirse en modelo simbólico para un tipo de jerarquía que, desde finales del siglo II d.C., asume el orden jerárquico de los levitas, sacerdotes y sumos sacerdotes (diáconos, presbíteros, obispos), en una evolución que resulta sociológicamente normal, aunque pueda discutirse desde una perspectiva de fidelidad al Evangelio.

## SALARIO

(↗ *economía, riqueza, ministerios*).

En principio, el Evangelio es experiencia de gratuidad, como ha puesto de relieve la tradición sinóptica, refiriéndose de un modo especial a los cristianos y a los ministros del Evangelio: «Dad, y se os dará; pondrán en vuestro regazo una medida buena, apretada, remecida y rebosando; porque con la misma medida con que midáis seréis medidos» (Lc 6,38). «Vended lo que poseéis, y dad limosna; haceos bolsas que no se envejezcan, tesoro en los cie-

los que no se agote, donde ladrón no llega, ni polilla destruye» (Lc 12,33; cf. 11,41). «Sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, echad fuera demonios; de gracia recibisteis, dad de gracia. No toméis oro, ni plata, ni cobre en vuestros cintos» (Mt 10,8-9).

(1) *El salario de los ministros cristianos*. En un momento dado, los ministros eclesiales empiezan a verse casi como funcionarios de la Iglesia, de manera que se consideran con derecho para vivir de ella, como ratifica la primera a Timoteo\*: «Los presbíteros que presiden (= gobiernan) bien son dignos de doble honor (= paga), principalmente los que trabajan en la predicación y enseñanza. Porque la Escritura dice: no pondrás bozal al buey cuando trilla y el obrero es digno de su salario» (1 Tim 5,17-18; cf. Mt 10,10; Lc 10,7; Dt 25,4). Estos presbíteros ejercen una tarea (predicación, enseñanza) al servicio de la comunidad, a la que se vinculan y de la que reciben un salario por su dedicación a la Iglesia, que aparece según eso como institución con fondos propios. No son misioneros (portadores de la palabra hacia fuera), sino servidores de unas iglesias que han crecido y tienen una estructura social definida, de manera que deben ser bien gobernadas, pues no se fundan en carismáticos espontáneos, sino que han de escoger presbíteros *proestôtes* (= presidentes) para su servicio. Estos «buenos presbíteros» están liberados para la palabra, no para temas de organización económica o social, ni para dirigir el culto, sino para el mensaje y enseñanza. El salario ministerial que ellos reciben marcará profundamente a las iglesias, vinculando los ministerios a un honor que puede dividir a la comunidad: unos predicán-enseñan (sin trabajos materiales), otros producen (para los predicadores). Pablo había defendido ese derecho al salario, con la misma cita que emplea 1 Tim 5,18 (no pondrás bozal al buey que trilla: 1 Cor 9,1-18), pero no había querido utilizarlo para no poner impedimento al Evangelio.

(2) *Formas de mantenimiento de los ministros*. Desde el contexto anterior se pueden destacar tres modelos de mantenimiento económico de los ministros del Evangelio. (a) *Intercomunicación mesiánica* (cf. Mc 6,6-12 par). Cada creyente colabora a su manera, todo se comparte (cf. Mc 10,29-31: ciento por

uno). Éste no es un modelo de mendicidad, sino de división de funciones y comunicación no salarial: el misionero no está obligado a un trabajo económicamente productivo, pues todos comparten palabras y haberes. (b) *Servicio eclesial gratuito*, con trabajo exterior retribuido (1 Cor 9). El misionero gana con otro oficio su salario (Pablo teje lonas o telas de cabra para tiendas de campaña) y la función eclesial se realiza en tiempos libres. En esta línea se ha mantenido el rabinato judío (los grandes maestros han sido trabajadores manuales) y el monacato cristiano más antiguo. (3) *Servicio retribuido. Modelo salarial*. Aparece en nuestro texto (1 Tit 5,18): la Iglesia paga con sus medios a quienes trabajan para ella, con dedicación permanente; este modelo ofrece ventajas, pero corre el riesgo de profesionalizar las tareas de Evangelio.

## SALMOS

(↗ *oración*). Constituyen el más importante de los formularios antiguos de oración no sólo de la Biblia, sino de toda la historia de Occidente. Han sido codificados en el templo de Jerusalén y empleados para el servicio del culto, pero muchos de ellos tienen origen más antiguo, de manera que algunos provienen incluso de textos y tradiciones religiosas de los pueblos del entorno (de Ugarit y Egip). Hay salmos individuales y colectivos, de acción de gracias y de petición; hay salmos meditativos y narrativos, procesionales y místicos. Muchos de ellos han sido atribuidos al rey David\*, gran cantor y músico, según la tradición (cf. 1 Cr 13,8). Pero la mayoría son posteriores, muchos de ellos postexílicos. Las ceremonias sacrificiales del templo de Jerusalén (chivos\*) han perdido su sentido para los judíos y cristianos posteriores; pero, en su conjunto, los salmos siguen siendo un libro de oración fundamental, no sólo para monjes y clérigos, sino para el conjunto de los cristianos y creyentes. No existe quizá otro libro que haya formado y dirigido con más intensidad la vida de los hombres y mujeres de nuestra cultura.

Cf. H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*, San Jerónimo, Valencia 1983; H. J. KRAUS, *Salmos I-III*, Sígueme, Salamanca 1993; L. A. SCHÖKEL y C. CARNITI, *Salmos I-III*, Verbo Divino, Estella 1992; M. DAHOOD, *Psalms I-III*, Doubleday, Nueva York 1966.

## SALOMÓN

(↗ *David, templo*). Hijo de David y rey sobre el conjunto de Israel entre el 960 y 920 a.C. (cf. 1 Re 1-11; 2 Cr 1-10). En su nombramiento no influyen ya los representantes de las tribus, sino una intriga palaciega, apoyada por los cereteos y peleteos, mercenarios de su padre (cf. 1 Re 1,38), que seguirán siendo decisivos en el nuevo reinado. Introduce una nueva organización política sobre el conjunto de Israel: deja a un lado la vieja estructura (federación\*) de las tribus e introduce en su lugar una administración racionalizada con criterios territoriales y militares (cf. 1 Re 4). Antiguos israelitas y nuevos cananeos conquistados se convierten así en súbditos de un mismo rey, obligados a pagar tributos para las construcciones y empresas monárquicas, censados para un servicio militar profesionalizado. Lógicamente, se vuelven necesarias las bases militares, con ciudades y cuarteles para los carros y la caballería (1 Re 9,19). De esa forma, el ejército se convierte en institución unificada, al servicio del imperio. La Biblia le recuerda como constructor del templo y como sabio pervertido.

(1) *Constructor del templo e idólatra*. Salomón está vinculado a la construcción y dedicación de templo de Jerusalén, entendido como santuario real y nacional, de manera que pone las tradiciones religiosas de las tribus al servicio de su ideología y política monárquica. Parece que David había querido construir ya un templo a Yahvé en Jerusalén, pero encontró la oposición de las tribus, reacias a unir el yahvismo con el culto cananeo-jebusita de Jerusalén y con la ideología del Estado unificado (cf. 2 Sm 7). Salomón superó (o ignoró) esos recelos, construyendo un Estado imperial, centrado en un templo donde, además del yahvismo (representado por el Arca), influye la ideología jebusita de la montaña sagrada de Sión. Esto tendrá consecuencias esenciales para la historia y religión posterior del yahvismo. Además, la política de pactos con los reinos y Estados vecinos, dirigida a crear una estabilidad política en la zona, hizo que Salomón se casara con muchas mujeres, representantes de esos reinos vecinos, a las que dejó cultivar sus religiones nacionales en el entorno de Jerusalén; por eso, la tradición yahvista le vio como pecador, corrompido por mujeres (1 Re 11).

(2) *Sabio*. Se le recuerda también como un sabio, no sólo por sus relaciones con la reina de Sabá\* (1 Re 10) y por su prudencia como gobernante (1 Re 3,16-28), sino por la amplitud de sus conocimientos: «Dios dio a Salomón sabiduría y prudencia muy grandes, y anchura de corazón como la arena que está a la orilla del mar. Era mayor la sabiduría de Salomón que la de todos los orientales, y que toda la sabiduría de los egipcios. Aun fue más sabio que todos los hombres, más que Etán ezraíta, y que Hemán, Calcol y Darda, hijos de Mahol; y fue conocido entre todas las naciones de alrededor. Y compuso tres mil proverbios, y sus cantares fueron mil cinco. También disertó sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en la pared. Asimismo disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces. Y para oír la sabiduría de Salomón venían de todos los pueblos y de todos los reinos de la tierra, adonde había llegado la fama de su sabiduría» (1 Re 5,9-14). Por eso, la tradición bíblica le atribuye la composición de una parte considerable de los escritos sapienciales\* (cf. Prov 1,1; Qoh 1,1; Cant 1,1; Sab).

(3) *Jesús, más sabio que Salomón*. El documento Q\* ha recogido una tradición antigua en la que Jesús aparece, al mismo tiempo, como profeta y sabio: «La reina del Sur se levantará en el juicio con los hombres de esta generación, y los condenará; porque ella vino de los fines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y he aquí alguien más grande que Salomón. Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio con esta generación, y la condenarán; porque a la predicación de Jonás se arrepintieron, y he aquí alguien más grande que Jonás» (Q Lc 11,31-32; cf. Mt 12,41-42). Los ninivitas escucharon a Jonás\* profeta, convirtiéndose y haciendo penitencia; a Jesús en cambio no le escuchan los judíos de su tiempo. La reina del Sur o Sabá escuchó a Salomón, el sabio (cf. 1 Re 10,1-13); los judíos, en cambio, no han aceptado la sabiduría de Jesús, que es el verdadero Salomón.

## SALVACIÓN

(↗ *liberación, redentor, Jesús*). Estrictamente hablando, la antropología bíblica no está centrada en el tema de la salvación de Dios, en la línea de las

religiones gnósticas, en las que el hombre se concibe como un ser caído, destruido, enajenado, que necesita que le salven. Ciertamente, la experiencia apocalíptica (*1 Hen*) ha puesto de relieve la caída y por eso acentúa también la salvación. Pero más que la salvación, entendida en sentido intimista, Jesús anuncia y prepara el Reino\*, es decir, la plenitud de vida de los hombres; por su parte, sus primeros discípulos dan el testimonio de la resurrección\* del mismo Jesús que se identifica con su plenitud como ser humano, es decir, con el despliegue de la creación. Desde esa perspectiva, a modo de esquema, queremos situar la salvación cristiana en el contexto de Cristo redentor, liberador y reconciliador.

(1) *Jesucristo Redentor*. En la línea de la antigua teología y experiencia de Israel, que ha descubierto la acción de Dios en los jueces\* y/o liberadores (pacificadores) nacionales, Jesús puede y debe presentarse como redentor de la humanidad. Redimir significa rescatar lo que estaba enajenado (o perdido), comprar lo que había caído en otras manos, para devolver (crear) la libertad a los humanos. Dios mismo aparece en la Escritura como redentor de los hebreos esclavos en Egipto (Ex 1-19) o cautivos en Babilonia (cf. Is 40-55). Llegando hasta el final en esa línea, el Nuevo Testamento afirma que Jesús nos ha redimido de la opresión de lo diabólico, es decir, de la falta de libertad, del miedo a la muerte, de la espiral infinita de la violencia y venganza, de opresión y odio que nunca terminan. Nos ha redimido con su vida, es decir, con su amor gratuito, con la donación de su existencia. De esa forma ha muerto (se ha entregado él mismo) para que nosotros podamos vivir, se ha perdido para que podamos encontrarlos. En amor nos ha «comprado» sin pedirnos nada a cambio (cf. Mc 10,45, con *lytron*). Por eso, el Nuevo Testamento presenta a Jesús como *lytrôtên* o redentor (Hch 7,35; cf. Lc 2,14.38; Heb 9,12). Sobre esa base ha desarrollado la teología posterior el descenso de Jesús a los infiernos para redimir a los que estaban dominados por la muerte.

(2) *Jesucristo Salvador*. El mismo gesto de la redención puede presentarse de manera más sacral como salvación: nos ha ofrecido Jesús la «salud» de Dios, la gracia de la vida, para que

podamos expresarnos en gozo y libertad sobre la tierra, sin opresión de unos sobre otros, sin miedo a la condena. El Nuevo Testamento presenta a Jesús como *sôtêr* o salvador verdadero, en contra de los dioses o emperadores que ofrecen una salvación falsa (cf. Lc 2,11; Jn 4,42; Ef 5,23; 1 Tim 4,10). Hay muchas salvaciones de tipo histórico que vienen a expresarse en la salud interior y exterior, en el amor mutuo y el pan compartido, en la palabra dialogada y en la casa de la fraternidad... Desde ahí, la Iglesia ha destacado los signos salvadores de tipo sacramental, aquellos gestos sagrados que se vinculan a los grandes momentos de la vida humana (bautismo o nacimiento a la gracia, eucaristía o pan compartido en Cristo, matrimonio o celebración del amor mutuo...), de tal forma que en ellos viene a expresarse la novedad y hondura de la vida que Cristo ha querido ofrecernos. Eso significa que no estamos perdidos en un mundo sin signos ni señales... Podemos vivir ya desde ahora en actitud de pascua, a partir de la presencia de Jesús hecha principio de comunión para los humanos. Sobre esa base podemos esperar y esperamos la salvación eterna, la resurrección de la vida en (tras) la muerte.

(3) *Jesucristo liberador*. Las dos expresiones anteriores (redención y salvación) se encuentran vinculadas a la vida concreta de los hombres sobre el mundo y deben expresarse en signos de liberación, de manera que los mismos cristianos susciten aquellas condiciones que hagan posible una vida de libertad sobre la tierra. Para ello es necesario superar las estructuras de injusticia y opresión que actualmente dominan sobre el mundo. La figura y obra de Jesús ha de convertirse en fuente crítica de transformación de la sociedad, de manera que todos los humanos, partiendo de los más pobres, puedan acceder a la experiencia de la gratuidad y comunión en Cristo. Una parte considerable de la teología de los últimos decenios ha sido muy sensible a este elemento de la vida y pascua de Jesús. Su mensaje y obra no puede reducirse a un simple cambio de estructuras económicas o políticas, sino que ha de expresarse en los diversos niveles de la vida individual y comunitaria. Esa vida de Jesús resulta inseparable de la transformación humana integral,

abierta a la política: porque se había comprometido políticamente, ofreciendo libertad en perspectiva de casa, mesa y palabra compartida, mataron a Jesús. Desde ahí debe entenderse su presencia actual en el mundo, por medio de la Iglesia.

(4) *Jesucristo Propiciador y Reconciliador*. De forma puramente indicativa, abriéndonos al campo de la teología paulina, podemos presentar a Jesús como aquel que nos ha redimido haciéndose propiciación por nuestros pecados (Rom 3,24-25): los ha tomado como propios, en gesto de perdón, haciéndonos así capaces de vivir en gratuidad. Dios nos ha amado en Jesús de tal manera que nos ha dado en él toda su vida: no lo ha reservado de un modo egoísta (= no lo ha perdonado), sino que ha querido entregarlo por nosotros, abriendo así un espacio y tiempo de gratuidad universal, de redención completa (cf. Rom 8,32). Por eso, el mismo Jesús Salvador puede presentarse como Reconciliador universal. Dios ha revelado por él toda su gracia, ofreciendo al mundo su reconciliación, la fuerza desbordante y creadora de su vida; lógicamente, los cristianos, que le hemos conocido y aceptado, debemos convertirnos en ministros de reconciliación, testigos y portadores de una redención que es palabra de gracia abierta a todos los humanos (cf. 2 Cor 5,16-21).

Cf. J. ESPEJA, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2004; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1981; A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador I-II*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1992; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976; *Jesucristo liberador I-II*, Trotta, Madrid 1993-1998.

## SAMARÍA

(↗ *Siquem*). Capital del reino del Norte (de Israel), construida por el rey Omrí (885-874 a.C.), sobre una colina donde había una torre de vigilancia (eso significa su nombre). Omrí quiso centralizar de esa manera el reino, pero sin poner la capital en Siquem, centro sacral de su reino, quizá por las connotaciones religiosas que implicaba. Cayó en manos de los asirios el año

722. Desde el punto de vista judío, la ciudad y la región de su entorno, llamada Samaría, perdieron su identidad israelita, al asumir cultos y tendencias religiosas de los pueblos invasores y de los cananeos del entorno. Pero esa acusación resulta por lo menos problemática. Fue centro administrativo de la provincia de Samaría en tiempo de los persas y helenistas, manteniendo una relación tensa con Jerusalén, pero sin llegar nunca a una ruptura. Los samaritanos construyeron un templo sobre el monte Garizim, donde adoraron a Yahvé, presentándose como herederos de las tradiciones israelitas, como muestra el hecho de que asumieron (y quizá elaboraron en parte) el Pentateuco. No aceptaron, sin embargo, los libros proféticos y sapienciales de la tradición de Jerusalén. El año 108-107 a.C., Hircano, rey asomeo de Jerusalén, conquistó y destruyó la ciudad de Samaría y el templo del Garizim, marcando de esa manera la ruptura definitiva entre los judíos y samaritanos, herederos de la misma tradición israelita. En tiempos de Jesús los samaritanos aparecen como enemigos de los judíos. El cristianismo ha querido asumir también la tradición samaritana (cf. Jn 4; Hch 8), cuyos representantes se siguen reuniendo aún sobre el monte Garizim.

### SAMARITANA

(*↗ Samaría*). La relación entre los israelitas judíos (vinculados a Jerusalén, que se tienen a sí mismos como ortodoxos) y los israelitas samaritanos (vinculados a las tradiciones de Siquem-Garizim) constituye uno de los temas básicos de la historia bíblica. El Nuevo Testamento ha retomado y recreado de forma clásica esa historia en Jn 4,1-42, como indicaremos. Jesús se ha quedado solo ante el pozo de Siquem y se encuentra con una mujer. (1) *Esta mujer samaritana es «prostituta»*: ha tenido cinco maridos y ahora vive con uno que no es suyo (Jn 4,18). Posiblemente, en el fondo de la escena está el recuerdo de las conversaciones que Jesús ha mantenido a lo largo de su vida con publicanos y prostitutas (varones y mujeres que han vendido dignidad y cuerpo por dinero, cf. Mt 21,31-32; Lc 7,36-50), pero el sentido de la prostitución\* queda aquí abierto y sólo se resolverá a lo largo de la escena. (2) *La mujer es símbolo*

*de los samaritanos* que, según la tradición de los judíos, habiendo abandonado el solar del auténtico Israel, se «prostituyeron» desde antiguo adorando a dioses extraños (los cinco maridos de Jn 4,18). Ahora Jesús rompe las barreras de los judíos, cerrados en su ley, y expande su misión a los «herejes» de Samaría, representados por esta mujer que sale al pozo de Jacob en busca del agua de la vida. (3) *Ella es, de algún modo, símbolo de todos los israelitas*, de aquellos que están perdidos y buscan a Dios, es símbolo del conjunto de la humanidad que espera el agua de Dios junto al pozo de las profecías. Pues bien, sobre esa base, Jn 4 presenta a la samaritana como la primera de todos los que, estando más allá de las barreras sacrales de Jerusalén, han comenzado a creer en Jesús y han propagado su evangelio. Ciertamente, siendo mujer y pecadora, puede presentarse como signo de Samaría y de la humanidad entera, conforme a una imagen corriente del judaísmo bíblico (cf. Ez 16 y 23). Pero, al mismo tiempo, ella aparece aquí como una persona concreta que ha escuchado a Jesús y ha expandido su palabra. Por eso deja el cántaro del agua, vuelve a la ciudad y dice a sus paisanos: «Venid, ved al hombre que me ha dicho todo lo que hice ¿no será el Cristo?» (Jn 4,29). De esta forma actúa como la primera profetisa de Jesús en el camino de la Iglesia: es profetisa porque pone a los hombres en contacto con Jesús, el gran profeta (cf. Jn 4,19,25) y Mesías de la humanidad, superando las antiguas divisiones que separan a Jerusalén del Garizim, montaña santa de los samaritanos, porque los verdaderos adoradores han de hacerlo en espíritu y verdad (Jn 4,19-23). En este sentido, la samaritana es el primer apóstol mesiánico: la primera persona que transmite un evangelio universal de salvación más allá del judaísmo, de manera que ella precede a los mismos apóstoles que cosecharán donde otros han sembrado (Jn 4,37-38).

### SAMUEL, VOCACIÓN

(*↗ Isaías, Jeremías, Ezequiel, anunciación*). Los relatos de vocación y anunciación profética constituyen uno de los testimonios privilegiados del encuentro y comunicación del hombre con Dios. Entre ellos tiene una importancia especial el de Samuel, contado



por un narrador, y no por el mismo «profeta», como en los casos de Isaías y Jeremías. A pesar de ello, constituye uno de los documentos religiosos más significativos de la Biblia. Citamos y comentamos la primera parte, que trata del encuentro del joven con Dios.

(1) *Texto y personajes.* El texto evoca el proceso de escucha, educación y juicio del profeta, que es todavía un muchacho y que asiste como servidor de Elí, sacerdote, en el templo de Silo. «En aquellos días la palabra de Yahvé era rara y no eran frecuentes las visiones. Un día estaba Elí acostado en su habitación; se le iba apagando la vista y casi no podía ver. Aún ardía la lámpara de Dios y Samuel se hallaba acostado en el templo de Yahvé donde estaba el Arca de Dios. Y Yahvé llamó a Samuel y él le respondió: ¡Aquí estoy! Y corrió a donde estaba Elí y le dijo: ¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado. Y le respondió: No te he llamado. Vuelve, acuéstate. Y se acostó. Y Yahvé volvió a llamar otra vez a Samuel; y Samuel se levantó y fue a donde estaba Elí y le dijo: ¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado. Y le respondió: ¡No te he llamado, hijo mío! Vuelve, acuéstate. Y Samuel no conocía aún a Yahvé, pues no se le había revelado la palabra de Yahvé. Y por tercera vez llamó Yahvé a Samuel y se levantó y fue a donde estaba Elí y le dijo: ¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado. Y comprendió Elí que era Yahvé quien llamaba al joven. Y dijo Elí a Samuel: Vete, acuéstate. Y si alguien te llama responde: ¡Habla, Yahvé, que tu siervo escucha! Y vino Yahvé y haciéndose presente le llamó como las otras veces: ¡Samuel, Samuel! Y Samuel respondió: ¡Habla, que tu siervo escucha! Y dijo Yahvé a Samuel: Mira, yo voy a hacer en Israel una cosa (= palabra) que a todos los que la oigan les retumbarán los oídos...» (1 Sm 3,11). Esta escena, que suele llevar el título de «el niño (o pequeño) Samuel» se ha hecho muy popular. Pero Samuel no es niño, sino joven (*na'ar*: 1 Sm 3,1): ha entrado en la adolescencia, sin alcanzar aún la madurez (puede estar entre los 15 y 25 años). El texto dice que sirve (*mesaret*) a Yahvé, como criado o ministro del sacerdote en las tareas del culto: duerme en el templo (*hekal*: 3,3) y cuida su lámpara hasta entrada la noche; a la mañana abre sus puertas

(6,15); evidentemente vela por el orden de la Casa. Elí, el anciano sacerdote, liturgo de una vieja dinastía corrompida (cf. 1 Sm 2,11-36), casi ciego, y Samuel, el joven servidor que aprende a escuchar la voz de Dios educándose en el templo (3,2.7), son protagonistas de la escena.

(2) *Las tres llamadas.* El texto comienza diciendo que la palabra (*dabar*) y la visión (*hazon*) de Yahvé eran raras. Silencio y oscuridad dominaban en el mundo del anciano sacerdote ciego. Es como si la lámpara de Dios fuera a extinguirse y todo el pueblo terminara a oscuras con Elí ya retirado en sus habitaciones. Avanza la noche, se extingue la lámpara (*ner*), se apagan los ojos de Elí y parece que el pueblo acabará en un silencio ciego. Pero el texto sigue diciendo que Dios habla. A diferencia de Is 6 o Ez 1, aquí no hay visión, ni signos sagrados (trono, manto, fuego). Todo es más sencillo: el simple susurro de una voz, un rumor imperceptible de palabras en medio de la noche. Habla Yahvé y Samuel no entiende. Ésta es la trama de un gesto tres veces repetido, en relato que nos puede parecer monótono (1 Sm 3,4-5; 3,6-7; 3,8-9). Dios llama, Samuel escucha y responde diciendo ¡Aquí estoy!, mientras corre hasta el lecho de Elí que le atiende y, sin reproche alguno, le envía de nuevo a su lecho. El relator (y el lector) saben de antemano lo que pasa. Pero Samuel y Elí no lo saben, deben aprenderlo. La primera vez, Elí se limita a tranquilizar a Samuel. La segunda vez le sigue tranquilizando, pero aún con más cariño, diciéndole que vuelva a acostarse; por su parte, el redactor corta por un momento el hilo de la trama y, en paréntesis aclaratorio, disculpa a Samuel: ¡no conocía aún a Yahvé...! (3,7). La tercera vez, el sacerdote indica a Samuel que responda y dialogue con Dios, diciéndole: ¡habla, Yahvé, que tu siervo escucha! Ésta es una escena conmovedora. El viejo sacerdote no conoce a Dios: ¡hace tiempo que no acoge sus palabras, empeñado como está en los simples cultos exteriores de su templo! Pero reconoce y quiere que otros puedan escucharle. Por eso instruye al joven ofreciéndole una intensa lección de profecía; le enseña a mantenerse en la presencia de Yahvé sin escapar; le educa para abrir sus oídos a la voz más alta de Dios.

(3) *La palabra de Yahvé* (1 Sm 3,10-14). El texto dice que Dios llama a Samuel tres veces, pero Samuel sólo responde a la tercera. Dios le comunica su voz y él puede elevarse y actuar como profeta. No ve serafines ni siente fuego en los labios, ni contempla el carro de Dios, pero ha escuchado la llamada y eso basta, ¡es ya profeta! Éste es un relato instituyente. Los reyes reciben el poder a través de una ceremonia de entronización; los sacerdotes por un gesto de unción (Lv 9) y por los dones sagrados que «llenan su mano» (Ex 29,33). El profeta, en cambio, sólo puede apoyarse en la palabra en medio del silencio de la noche. Elí le aconseja (¡mantente firme, escucha!), pero en el momento decisivo no puede acompañarle. Samuel tiene que acoger la voz a solas: la única garantía profética es la experiencia de su encuentro con Dios.

Cf. J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; G. DEL OLMO, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973.

## SANADOR, CURAR AL ENFERMO

(↗ *curaciones, exorcismos, milagros, carismáticos*). La salvación de Jesús está vinculada con la salud integral del hombre y se expresa en los diversos aspectos de la vida.

(1) *Signo de Dios*. Jesús no actuaba como médico científico moderno, pero tampoco como simple curandero o mago, es decir, como portador de unos poderes especiales de sacralidad que actúan por sí mismos. Al contrario, él vino a presentarse como mensajero y delegado del Dios israelita, que actúa de una forma creadora (ni la ciencia, ni la paraciencia son creadoras, sino transformadoras de lo que ya existe). De esa manera, se sitúa en el centro de la más honda paradoja humana. (a) Por un lado es signo de la trascendencia, es decir, del Dios que está más allá de todo lo que podemos hacer y pensar: por eso no puede manejar a Dios, ni imponerse por la fuerza sobre nadie, sino sólo apelar a la presencia creadora de su gracia. (b) Al mismo tiempo, Jesús se ha introducido en el espacio de la humanidad sufriente, es decir, en el lugar de los enfermos y oprimidos. Sólo de esa forma puede ser signo de Dios, siendo, al mismo tiempo, creador (hace cosas que otros hombres no logran

hacer) y misericordioso (se introduce en la máxima pequeñez del mundo, es decir, de la humanidad sufriente).

(2) *Experiencia escatológica*. Las curaciones de Jesús expresan la certeza de que ha llegado el Reino, de manera que hombres y mujeres pueden comunicarse en gratuidad, unos con otros, superando los tabúes exclusivistas y los poderes de una Ley que condena y rechaza a los que parecen ilegales. Ha llegado el fin, Dios se ha revelado ya y los hombres pueden vivir en salud personal, comunicándose en amor, unos a otros, siendo así capaces de morir por los demás. Éste es el principio y meta de todos los milagros, la comunicación personal, el servicio humano (como suponen Mt 25,31-36 y Sant 1,27). Como creyente, como Hijo de Dios Padre y mensajero de su Reino, actúa Jesús, abriendo un espacio de comunicación gratuita a favor de los antes excluidos, pues la fe mueve montañas. No se ha sentido Mesías al ver los milagros que hacía, sino al contrario: ha podido realizar y ha realizado milagros porque estaba convencido de que Dios le enviaba para anunciar e iniciar su Reino. Por eso, no los utiliza como demostración, ni los realiza cuando se lo exigen, como prueba de su autoridad y su misión (cf. Mt 12,38-39; 16,1 par), pues un milagro que se impone por la fuerza y que se «prueba» de un modo científico deja de ser milagro (deja de ser gesto humano). Entendidos así, los milagros de Jesús van en contra de un tipo de «orden legal» defendido por algunos escribas de Jerusalén, expertos en la ley israelita, partidarios del orden que proviene de la fuerza, dispuestos a expulsar y controlar a los distintos, impuros y enfermos.

(3) *Experiencia de comunión gratuita*. El milagro de Jesús consiste, precisamente, en acoger a los impuros en cuanto impuros, a los enfermos en cuanto enfermos, apelando para ello a la gracia, es decir, al don humilde, gozoso, universal, del Dios Padre. El milagro de la vida y la salud consiste en saber que el hombre es más que todo lo que puede saber y hacer por sí mismo. En el fondo, el milagro es el hombre, la misma vida personal que desborda todos los niveles de la física, la química y la biología. El milagro de Jesús es que hombres y mujeres puedan vivir y comunicarse, de un modo gratuito. En ese

sentido, los gestos sanadores de Jesús son una ventana abierta hacia el futuro de Dios interpretado ya desde ahora como libertad y salvación para los enfermos y angustiados. El hombre no se cierra sobre sí; la vida no se pierde en el hacerse y deshacerse de la tierra, sino que vale en cuanto expresa la Vida y plenitud de Dios donde todo se funda en amor. Milagro es, según eso, la misma vida humana, entendida como don y entrega, como regalo que desborda los esquemas y leyes del sistema, presencia de Dios y sentido de todo lo que existe. Milagro es ser persona y serlo, de un modo gratuito, por comunicación de vida, naciendo de la gracia y compartiendo en gracia el propio ser, por encima de la muerte. Sobre esa base podemos y debemos destacar el aspecto cristiano (mesiánico) de los milagros de Jesús, como expresión de su mensaje de comunicación gratuita, signo de evangelio y no de imposición (de poder, violencia o demostración de la verdad...).

Cf. S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession, Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; J. I. GONZÁLEZ, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Sigueme, Salamanca 1982; H. C. KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Mineápolis 2000; G. H. TWELFTREE, *Jesus, the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; *Jesus the Miracle Worker: a historical and theological study*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999; N. T. WRIGHT, *The New Testament and the Victory of the People of God I*, SPCK, Londres 1992.

## SANGRE

(↗ *vida, eucaristía, pecado, sacrificio*). La sangre constituye una de las realidades simbólicas más importantes para el conjunto de la Biblia. Ella está vinculada a la vida humana y a los sacrificios y recibe, a lo largo de la Biblia, una serie de significados que pueden y deben distinguirse y vincularse con cuidado.

(1) *Prohibición de comer sangre de animales*. Conforme a la visión de Gn 1-2, los hombres eran vegetarianos\*. Pues bien, tras el diluvio y el sacrificio de Noé\*, Dios les permite comer carne, pero sin sangre: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. Infundiréis

terror y miedo a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, los reptiles del suelo, y los peces del mar... Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, esto es, con su sangre. Por mi parte, yo reclamaré vuestra propia sangre: la reclamaré a todos los animales y a todos los humanos... Quien vertiere sangre humana, otro humano verterá su sangre, porque Dios hizo al humano a su imagen. Vosotros, pues, sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla» (Gn 9,1b-7). Este pasaje ofrece una ley básica: los hombres pueden comer la carne (de los animales), pero no su vida, que es su sangre (Gn 9,4); por eso, tienen que derramar la sangre en la tierra, como si fuera para Dios. Los hombres eran antes señores-civilizadores de animales, a quienes cuidaban, sin poder matarlos (cf. Gn 1,28-30 y 2,19-22). Ahora pueden convertirse, por ley de Dios, en dictadores o depredadores de esos animales, infundiendo en ellos su terror y matándolos para alimentarse de su carne. Eso significa un cambio en la visión de Dios y de los hombres, que se vinculan sobre la mesa del altar, en gesto sacral (sacrificio de Gn 8,20) y alimenticio (ley de Gn 9,2-3): los hombres comen juntos el animal cuya sangre han sacrificado. La sangre es de Dios, por ser la vida (cf. Gn 9,4-5; Lv 17,11.14), por eso los hombres no pueden comerla (no son dueños de la vida). Se separa así la carne (*basar*) de la sangre (*dam*), interpretada como vida o *alma* (*nephesh*) de los animales. Esta ley pertenece a la estructura fundante de la sacralidad israelita, tal como se encuentra atestiguada en Lv 7,26-27; 17,1-16. La sangre se concibe como *vida o alma* del animal y esa vida pertenece sólo a Dios, por eso hay que respetarla. Esta ley tiene un sentido sacral: ella nos recuerda que en el fondo toda muerte de animal es sacrificio, un tipo de violencia que sólo puede expresarse ofreciendo a Dios la sangre, reconociéndole a él como Señor de toda vida. De esa manera, esa ley actúa como un medio para detener la violencia de unos hombres que aparecen como ávidos de sangre, deseosos de comer (de apoderarse) de la vida de los animales. Nos hallamos ante unos hom-

bres que quieren comer sangre, adueñarse con violencia de la vida de los animales y los hombres. Frente a ellos se eleva aquí un *Dios de sangre*, que corta la violencia porque él mismo aparece como dueño y gestor (garante) de la vida, protector de la sangre. Cada vez que mata a un animal para comerlo, el hombre debe reconocer su violencia (deseo de sangre) y limitarla, imponiéndose la moderación del deseo. Esta prohibición de comer sangre introduce un dualismo paradójico: por una parte, se puede matar y comer carne; por otra, se prohíbe la comida (bebida) de sangre. En el fondo de esta ley, Dios emerge como señor de sangre: cierra el camino a la violencia humana porque Él mismo es dueño y defensor (*goel\**) de la sangre de todos los vivientes. De esa forma suscita y controla la vida con violencia, impidiendo que ella se expanda de forma imparable. La sangre aparece así como esencia de la vida (= *nepshesh*), que los hombres no pueden dominar como si fuera suya, pues la vida\* es de Dios. La ley de Gn 9,1-7 permite (y de algún modo exige) matar y comer animales, pero exige respetar (no comer) su vida/sangre, para apagar el riesgo de violencia que lleva en sí toda sangre.

(2) *No se puede derramar sangre humana: no matar.* La ley vincula y distingue las sangres: no se puede comer, pero se puede derramar sangre de animales, matándolos para ofrecerlos a Dios y para que sirvan de alimento. Pero no se puede derramar sangre humana: «Al que derrame sangre de hombre, otro hombre derramará la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios» (Gn 9,6). Los hombres deben derramar y ofrecer a Dios la sangre de los animales, comiendo su carne, pero no pueden derramar la sangre de otros hombres, porque sólo Dios es dueño de la vida de los hombres, como indica también el mandamiento del decálogo\* (cf. Ex 20,12; Dt 5,18). La sangre es la vida del hombre y el hombre pertenece a Dios (que es su pariente cercano). En este contexto se habla del hombre como imagen\* de Dios (Gn 1,26-27) y se completa la primera ley de los liberados del diluvio, a los que Dios les pidió que no derramaran sangre (Gn 9,4) y que no derramaran sangre humana. Como representante (presencia) de Dios, el humano es inviolable: Dios ha

puesto en torno de él una muralla protectora, reprimiendo con violencia la violencia social (Gn 9,6). El texto supone que debe matarse a un animal que haya matado a un hombre, pero no lo afirma expresamente. Por el contrario, el texto dice expresamente que un hombre que mate, derramando la sangre de otro, tiene que morir «porque Dios hizo al Adam (ser humano) a su imagen» (cf. Gn 1,26-27). El hombre es representante (presencia) de Dios; por eso Dios lo protege como suyo (Gn 9,6b). Ésta es la base de toda antropología, el respeto a la vida. En el fondo de Gn 9 parece que sólo hay una ley: no comer sangre de animales, no derramar sangre humana.

(3) *El primer pecado, pecado de sangre.* La primera muerte de la Biblia ha sido un asesinato: Caín ha matado a su hermano y Dios le ha respondido: «La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gn 4,10-11). La Biblia sabe que la tierra es buena, pero el asesino la pervierte, como sigue diciendo Dios hablando con Caín: «¿Qué has hecho?... Ahora, pues, maldito seas tú de la tierra, que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Cuando labres la tierra, no te volverá a dar su fuerza; errante y extranjero serás en la tierra» (Gn 4,10-12). Tierra y hombres se encuentran vinculados de forma inseparable, de manera que la voz de la sangre (*gol dam*) de la primera víctima se eleva a Dios desde la tierra. Lo que era paraíso de paz se ha vuelto signo de maldades (Gn 4,10). La sangre de las víctimas que piden justicia será desde ahora el motor más intenso de la historia humana (cf. Ex 2,23-25; *1 Hen* 8,4; Ap 6,9-10). Dios sigue diciendo: «Maldita la tierra que ha abierto su boca para recibir la sangre de tu hermano...» (Gn 4,11). En esa línea avanza el mito básico de un apócrifo muy importante, *1 Henoc\**, que entiende el pecado a manera de violación y muerte, a partir de una invasión angélica: «Tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros... Ellas concibieron y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno. Consumían todo el producto de los hombres, hasta que les fue imposible alimentarse... Entonces los gigantes se volvían contra

los hombres y los devoraban. Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su carne y bebiendo su sangre. Entonces, la tierra se quejó de los inicuos» (1 Hen 7,1-6). Éste es el pecado originario, dividido en dos fases: una angélica (violación) y otra de gigantes que matan y comen la sangre de hombres y animales. Éste es un pecado que trasciende a los hombres, un pecado irreparable.

(4) *Pascua, fiesta de la sangre* (eucaristía\*). La sangre ha sido para los israelitas una señal sagrada de bendición (es vida: Lv 17,11) y de expiación (sirve para reconciliar con Dios: Gn 9,4-5; Lv 17,11), siendo, al mismo tiempo, una realidad tabú, que impurifica y que debe evitarse (cf. Lv 17,11-14). Pues bien, la sangre del sacrificio de pascua\* aparece vinculada a la liberación de los hebreos y a la muerte de los primogénitos de Egipto, definiendo el carácter histórico de la fiesta israelita. Una misma sangre aparece como signo de muerte para los egipcios y como principio de nacimiento sagrado (violento) para los hebreos. En este contexto se eleva sobre Israel un Dios celoso, que destruye con furor a los primogénitos de Egipto (en sacrificio de sangre), salvando a los israelitas (protegidos por la sangre del cordero). Así lo ha fijado el texto del Éxodo: «Tomará cada uno para sí una res de ganado menor (cordero o cabrito) por familia... toda la asamblea de la comunidad de los israelitas la inmolará entre dos luces. Luego tomarán la sangre y untarán las dos jambas y el dintel de las casas donde lo coman. En aquella misma noche comerán la carne... Es Pascua de Yahvé. Yo pasaré esta noche por la tierra de Egipto y heriré a todos los primogénitos del país de Egipto, desde los hombres hasta los ganados, y haré justicia de todos los dioses de Egipto. Yo, Yahvé. La sangre será vuestra contraseña en las casas donde moráis. Cuando yo vea la sangre pasaré de largo ante vosotros, y no habrá entre vosotros plaga exterminadora» (cf. Ex 12,2-14). La pascua se vuelve así fiesta de vida para unos y de muerte para otros. Es fiesta de las Suertes, de la inversión terrible y salvadora: mueren los hijos de aquellos que querían matar a los hebreos, se salvan los que iban a ser sacrificados. Lógicamente, los israelitas se saben protegidos por la sangre y la carne del animal

sacrificado: por la sangre que libera, untada como signo en la jamba de las puertas; por la carne que alimenta en el camino de la vida, con ázimos y hierbas amargas, a los liberados. Nos hallamos ante el signo más profundo del sacrificio israelita, que expresa el carácter sagrado del pueblo, su puesto y tarea en la historia. En ese contexto de la fiesta pascual viene a revelarse en Israel un Dios de sangre, que parece celoso de la vida de los hombres, de forma que destruye con furor a los primogénitos de Egipto (en sacrificio de sangre) y salva a los israelitas (protegidos por la sangre del cordero).

(5) *Todas las sangres. El pecado universal*. La fiesta de pascua mostraba que existe una sangre bien derramada (la del Cordero sacrificado, que se vincula a la sangre de los egipcios muertos) y una sangre mal derramada (la de los hombres asesinados). Pues bien, Jesús no distingue esas sangres, no habla de unos que matan bien y de otros que matan mal, sino que condena todas las sangres derramadas, que se condensan en la sangre de los profetas perseguidos y asesinados: «Por eso, la misma Sabiduría de Dios dijo: les enviaré profetas y apóstoles y a unos los matarán y a otros los perseguirán, de manera que a esta generación se le pedirán cuentas de la sangre de todos los profetas asesinados desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que murió entre el altar y el templo. Sí, en verdad os digo, se le pedirán cuentas a esta generación» (Lc 11,49-51). El sentido principal del texto es claro. «Esta generación» está formada por los que edifican los sepulcros de los profetas antiguos mientras matan a los actuales, que la Sabiduría de Dios sigue enviando ahora en nombre de Jesús. Los miembros de «esta generación» son los que se hacen guardianes y testigos del orden sacral (¡avalado por Dios!) para oprimir y expulsar con más firmeza a los enviados de Dios sobre la tierra. Éstos son los «renteros» de la parábola de Mc 12: los que piensan que la vida humana se establece en fórmulas de imposición, que llevan a la muerte de los profetas y del mismo «hijo querido». Desde esta base se distinguen, a juicio del evangelio, las dos actitudes básicas de los hombres. (a) *Hay una violencia sacral*, representada por aquellos que, con pre-

texto de venerar a los mártires antiguos (edificando sus sepulcros), crean nuevos mártires, es decir, siguen matando, lo mismo que Caín. (b) *Hay una impotencia evangélica*, que es propia de los asesinados como Abel, sean quienes fueren. Toda la historia humana está representada por la sangre de los asesinados, que eleva su voz ante Dios. Ésta es la voz de la sangre de todos los asesinados, como Abel y como los profetas. En nombre de todos ellos, como portavoz de la sangre de los oprimidos, eleva su voz Jesús. Desde esta base tenemos que decir que el Dios de Jesús «pide cuentas» de la sangre derramada, no sólo de la suya (la de Jesús, la sangre cristiana), sino también de la sangre de los profetas antiguos y de todos los hombres, judíos o no judíos, profetas o no profetas, sacrificados a lo largo de la historia, lo mismo que Abel (que no era judío, ni cristiano, y que no tuvo más «mérito» que el haber sido asesinado). Ésta es la revelación suprema que sólo ha sido posible a través de la muerte de Jesús, el justo asesinado. En esta *generación* que edifica los sepulcros de los viejos profetas, que mata a Jesús y persigue a los nuevos profetas del Reino, se vuelve visible la unidad de todos los que matan (cometen un mismo pecado) y la unidad de todos los que mueren (de todos los que han sido asesinados) (cf. Ap 18,24).

(6) *La novedad del Evangelio*. Éste es un descubrimiento desolador y confortante al mismo tiempo. (a) *Es desolador*, pues, por primera vez en la historia de los hombres, se puede ya decir que somos responsables de todos los asesinatos de la tierra. Es como si todas las cabezas de las víctimas se hubieran unido en la cabeza de Jesús, como si al matarle matáramos al conjunto de la humanidad. Éste es el pecado\* original: contribuir de un modo directo o indirecto a la muerte de Jesús, es decir, a la muerte de los asesinados de la historia humana. (b) *Es un descubrimiento consolador*: podemos sentirnos resguardados por la sangre de Jesús que ha muerto por todos, como sangre que da vida. Ésta es la última generación y sabe ya el secreto de las cosas. Las anteriores no sabían: se encontraban como hundidas en la dispersión de muchas historias, muchas muertes, sin que pareciera existir una dirección de vida y un sentido unitario sobre el mundo.

Sólo ahora, en torno al sepulcro de Jesús, formulamos el gran metarrelato que se aplica a todos los hombres. (c) *Hay una unidad del mal*, vinculada a la ley de la venganza y al orden del sistema, que se expresa en el asesinato de todos los profetas (Lc 11,50) o justos (Mt 23,35), de todos los que han sido y siguen siendo asesinados como Abel. (d) *Hay una unidad de bien*, pues Jesús, asesinado con todos y por todos, revela el sentido supremo de la realidad, como amor gratuito y salvador, superando así la violencia destructora de los hombres.

(7) *Sangre eucarística*. Sólo en este contexto se puede hablar de la sangre eucarística de Jesús, expresada por el signo del vino\* (eucaristía\*). Cenando con sus discípulos y anticipando el sentido total de su vida y de su muerte, de su pascua y de su presencia en la Iglesia, Jesús tomó el vino y dijo: «Ésta es la sangre de mi alianza, derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26,28; cf. Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25). Jesús invierte así la ley de la sangre: no mata a los demás para vivir, no asesina a los otros para mantenerse, sino que entrega su propia vida, como sangre, en gesto de comunión (pacto) y de superación de la muerte. La ley de la sangre impedía que los hombres comieran sangre animal y, sobre todo, que derramaran sangre humana. Pues bien, a pesar de esa ley, la historia de los hombres se ha construido sobre el asesinato de los justos y profetas y, en sentido estricto, de todos los que son distintos y, de algún modo, se oponen al triunfo de los fuertes. La historia humana ha venido a convertirse de esa forma en un inmenso mausoleo: el edificio de nuestra cultura se eleva sobre la sangre de los asesinados o excluidos. Pues bien, invirtiendo ese proceso, Jesús ha iniciado un movimiento distinto, que se expresa en el don de la vida, en la sangre ofrecida al servicio de los otros, en forma de banquete.

(8) *Nota final. Apocalipsis*. La sangre tiene en el Apocalipsis dos sentidos básicos: expresa la acción destructora de los hombres (que matan, derramando sangre) y la gracia redentora de Jesús (que salva ofreciendo vida, sangre, como harán los mártires). Éstos son sus significados. (a) *La sangre es signo de pecado (asesinato)*. La Prostituta\* (Ro-

ma) está borracha de la sangre de los mártires de Cristo (Ap 16,6), de los profetas\* y de todos los degollados de la tierra (18,24). Éste es el pecado central de la humanidad: el lagar de la historia no produce vino sino sangre, inundando el mundo entero (Ap 14,19-20). (b) *La sangre de los asesinados*. Retomando el motivo de Abel, el Apocalipsis sabe que la sangre de los asesinados pide «justicia», desde el fondo del altar\* de la historia (Ap 6,10) y sabe que ese grito será escuchado: Dios juzgará a los asesinos, en gesto de talión\* histórico (hará beber sangre a quienes la han derramado: 16,6; 19,2). (c) *Juicio destructor*. El autor del Apocalipsis interpreta el proceso de la destrucción del mundo como inundación de sangre, que empieza por la luna (6,12), continúa como lluvia de muerte (8,7; cf. 8,9; cf. 11,6) y culmina allí donde las aguas todas de la tierra se hacen sangre (Ap 16,3-7), como había sucedido en el Nilo (Ex 7,17-20). (d) *Principio salvador*. Jesús, Cordero degollado (cf. Ap 12,11), expresa su amor derramando su vida (sangre) para salvación de los humanos (1,5; 5,9). Así invierte la violencia y supera el pecado: vence la guerra muriendo, empapado el manto con su sangre (19,13). Por la sangre del Cordero pueden triunfar los creyentes, venciendo al Dragón (cf. Ap 12,11), blanqueando en gloria celeste sus vestidos (7,14).

Cf. E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; J. P. ROUX, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Ediciones 62, Barcelona 1990; F. VATTIONI (ed.), *Sangue e Antropologia biblica I-II*, Centro Studi San-guis Christi, Roma 1981.

## SANSÓN

(Jc 13-16). Juez y héroe del comienzo de la historia israelita, vinculado quizá al signo del sol (*Shemesh*\*). Es una figura más mitológica que histórica. Forma parte del folclore popular israelita, en sus relaciones con los fuertes vecinos filisteos\*, que ocupaban las zonas de la costa, en el sur de Palestina. En torno a su signo ha tejido la Biblia una finísima trama literaria y simbólica (familiar y social, militar y religiosa) en la que viene a expresarse

la forma de actuación de Dios, que va guiando la historia de los hombres de un modo indirecto pero muy hondo y seguro. El mismo Ángel de Yahvé anunció su nacimiento, diciendo a los padres que su hijo «empezará a salvar a Israel de los filisteos» (Jc 13,5). Pero luego su vida viene a presentarse como historia ambigua donde la *ruah* de Yahvé, entendida como espíritu guerrero, viene a entretenerse con la propia complejidad de la historia de Sansón, hombre fuerte, irreflexivo, mujeriego a quien envuelven los enigmas de esposas, amigos y enemigos. En un primer nivel, esa historia parece puro mito: anécdotas casi infantiles de un guerrero ingenuo, forzado y simple, que se enoja de pronto, con fuerte violencia, atrapado en general por el enigma de sus propios acertijos y el deseo de las mujeres. Pero, leída a más nivel, ésta es una de las más profundas historias de guerreros que han podido escribirse en tiempo antiguo. Sansón va desvelando en toda su crudeza la irracionalidad de una violencia que va y viene, aparentemente sin sentido, en medio de un mundo enigmático donde amigos y enemigos parecen confundirse. De un modo misterioso, el mismo Dios actúa y va diciendo su palabra a través de esta figura de guerrero que sólo triunfa plenamente en el momento de su mayor debilidad y de su muerte, en un gesto también ambiguo de venganza (Jc 16,30). Significativamente, Heb 11,32 ha citado a Sansón entre los testigos de la fe.

## SANTIAGO ZEBEDEO

(> *Iglesia, Pedro, Juan*). El primer Santiago (= Jacob, Jacobo) al que aluden los evangelios es *Santiago el Zebedeo*, hermano de Juan\*. Los dos hermanos forman parte del grupo de los primeros llamados (Mc 1,19) y aparecen después como miembros del grupo de los tres o cuatro discípulos preferidos de Jesús (cf. Mc 1,29; 5,37; 9,2; 13,3; 14,33). Jesús (o la primera tradición de la Iglesia) les ha dado el nombre de *Boanerges*, hijos del trueno (Mc 3,17), quizá por su ardor mesiánico, aunque es posible que la palabra *true-no* se utilice aquí en sentido apocalíptico, como expresión de las últimas llamadas de Dios antes del fin del mundo (cf. Ap 10,3-4; 11,19; 16,18). También

les encontramos entre aquellos que quieren ocupar los primeros puestos en su Reino (cf. Mc 10,35-41). Santiago, a quien la tradición llamará el Mayor, para contraponerlo al otro Santiago, llamado el Menor, tiene que haber sido un miembro importante de la Iglesia, uno de los dirigentes de la comunidad primitiva de Jerusalén, pues Hch 12,2 afirma que el rey Agripa (41-44 d.C.) le hizo matar, como supone de un modo indirecto Mc 10,39, donde Jesús le asegura que será capaz de beber su cáliz, lo mismo que su hermano Juan. Una tradición posterior, fundada en las teorías apocalípticas de Beato\* de Liébana, le ha vinculado con la ciudad hispana de Santiago de Compostela, donde estaría enterrado, al occidente del mundo antiguo, lugar que se ha convertido en uno de los santuarios preferidos de la cristiandad.

### SANTIAGO, HERMANO DEL SEÑOR

( $\rhd$  *María, madre de Jesús en Marcos, Iglesia, Jerusalén*). Es, con Pedro y Pablo, el personaje masculino más importante de la Iglesia primitiva. Ha ocupado un lugar importante en la comunidad de Jerusalén, no sólo por ser hermano de Jesús, sino por su propia opción cristiana.

(1) *Presentación*. Aparece en Mc 6,3, con otros tres hermanos (José, Judas y Simón), al lado de Jesús, el hijo de María. En Mc 15,40 y 16,1 (cf. 15,47) se le llama hijo de María\*, la madre de Jesús, y se le presenta significativamente como «el Menor» (*tou mikrou*: Mc 15,40), quizá para distinguirlo de Santiago el Zebedeo, que sería el Mayor. Pero es muy posible que ese apelativo se utilice como expresión de humildad (los cristianos han de ser «menores»: Lc 9,48) o, incluso, de cierto descrédito, que estaría en la línea de la actitud del evangelio de Marcos ante los hermanos de Jesús (cf. Mc 3,31-35): este Santiago, a quien algunos toman como el más grande de los seguidores de Jesús (cf. *EvTom* 12), sería precisamente el pequeño. Los textos suponen que al principio no creía en su hermano (cf. Mc 4,31-35; Jn 7,3-10). Pero Pablo afirma expresamente que se le apareció Jesús resucitado (1 Cor 15,7) y le presenta honrosamente como hermano del Señor (cf. Gal 1,19). Lucas parece

incluirle entre los fundadores de la Iglesia, el día de Pentecostés (cf. Hch 1,13-14). En ese contexto, podemos recordar los grupos cristianos de la iglesia de Jerusalén. (a) Pedro y los Doce simbolizaban y anunciaban la apertura del mensaje de Jesús al conjunto de Israel, con sus doce tribus. (b) Los Siete misioneros helenistas, con Esteban y Felipe, ofrecieron el evangelio de Jesús a los gentiles. (c) Los judeocristianos, centrados en Santiago, desarrollaron el evangelio desde una perspectiva intrajudía, de cumplimiento radical de la Ley. Representante y cabeza del grupo fue Santiago, a quien «se apareció Jesús», conforme al testimonio de Pablo (cf. 1 Cor 15,7).

(2) *Santiago y los judeocristianos de Jerusalén*. Debido a diferentes disturbios y persecuciones, los helenistas tuvieron que dejar Jerusalén (cf. Hch 8,1), lo mismo que hizo luego Pedro (cf. Hch 12,17), de manera que el grupo de los Doce parece haberse disuelto, perdiendo su función. (De las mujeres callan las fuentes oficiales). Así quedó en Jerusalén Santiago, con los partidarios de una nueva interpretación mesiánica de la Ley, que Jesús habría proclamado y ratificado por su muerte; ellos no eran dependientes de Pedro y de los Doce, sino portadores de una experiencia propia (cf. en 1 Cor 15,7; Hch 1,13-14): habían «visto» a Jesús, esperaban su venida mesiánica en Jerusalén y se sentían portadores de una misión relacionada con Jerusalén, donde debían vincularse, conforme a la promesa, todas las naciones. Los cristianos de Santiago (cf. Gal 2,12) eran autónomos, pero no estaban separados, no formaron una secta, sino que se mantuvieron en comunión con Pedro, e incluso con Pablo, como sabe Hechos 15 y Gal 4. Así aparecen como testigos de la variedad y riqueza de la herencia de Jesús. Su teología y organización era semejante a la de otros grupos proféticos y/o apocalípticos judíos que anunciaban la llegada de Dios en Jerusalén, pero ellos añadían que Dios vendrá y se manifestará por medio de Jesús, Mesías crucificado, que se mostraría lleno de gloria, para confirmar la esperanza judía y recibir después a todos los gentiles. Como testigos y garantes de ese mesianismo se alzaron en Jerusalén, en radicalidad ejemplar (en desprendimiento y comunicación de bienes), Santiago y los cris-



tianos de su grupo, a lo largo de unos años centrales del cristianismo naciente (entre el 40 y el 60 d.C.). Ellos eran «los pobres» de Jesús y formaban una comunidad escatológica, la primera iglesia, organizada al estilo judío, como *qahal* o comunidad mesiánica, de tal forma que sus huellas resultan visibles en los evangelios de Mateo y Juan, lo mismo que en el Apocalipsis y, sobre todo, en la carta de Santiago, que el hermano de Jesús pudo haber escrito, en un perfecto griego, a las doce tribus de la diáspora israelita (cf. Sant 1,1). Ciertamente, Santiago y su grupo se comunicaban hacia dentro en arameo (o hebreo), pero nada impide que pudiera escribir en un griego culto (hablado también en Jerusalén) a «las doce tribus que están en la dispersión» (Sant 1,1). Sea como fuere, aun en el caso de que la carta actual de Santiago sea posterior, los de su grupo formaron la primera comunidad cristiana bien instituida, la congregación de «los pobres» (cf. Gal 2,10; Rom 15,26), con un obispo-inspector (Santiago) a su cabeza y con un grupo de presbíteros a su lado, conforme al estilo de organización de otras comunidades judías (como la de Qumrán). Esta iglesia de Santiago quiso mantener y mantuvo una autoridad de referencia o arbitraje sobre el resto de las iglesias, como supone Hechos y Pablo. No intentó extender directamente su jerarquía (el obispado o papado de Santiago), como hará la iglesia posterior de Roma, ni se opuso a las iglesias helenistas (como sabe Hch 15), pero quiso mantener y mantuvo su propia experiencia de evangelio, en línea de pobreza y radicalidad moral (como supone la carta de Santiago). Pablo aceptó el valor de esta iglesia y la entendió como principio y modelo de todas las restantes (cf. 1 Tes 2,14-16), ofreciéndole incluso una colecta o tributo monetario, como signo de reconocimiento (cf. 1 Cor 16,1-4; Rom 15,22-33; etc.). Pero se opuso siempre a las posibles ingerencias de aquellos que, formando parte del grupo de Santiago, quisieron imponer su experiencia cristiana (vinculada a la circuncisión) al resto de las comunidades.

(3) *Autoridad y pervivencia de la iglesia de Jerusalén.* La iglesia de Jerusalén tuvo una aguda conciencia, sagrada y mesiánica, organizativa y legal, y estuvo animada (presidida) por los herma-

nos de Jesús, en una línea que Mc 3,31-35 ha criticado (suponiendo que ella quería entrometerse en la vida de otras iglesias). El auténtico «papa» o intérprete del evangelio no fue aquí Pedro (como dirá Mt 16,18-20, rechazando quizá las pretensiones de los judeocristianos), sino el mismo Santiago, como supone la tradición de Hch 15 e incluso *EvTom* 12. Esta iglesia fue el primer experimento cristiano a gran escala (tras el fracaso de los Doce). Pero también ella fracasó o quedó marginada, quizá por conflictos internos (reflejados en los textos actuales de Mt y Jn) y por la oposición del judaísmo más oficial, pues el Sumo Sacerdote hizo matar a Santiago, el año 62 (como antes había hecho matar a Jesús), pues le molestaba su libertad frente al templo (cf. F. Josefo, *AJ* XX, 197). Todo nos permite suponer que esta iglesia, muy centrada en la Ley de Israel (reinterpretada por Jesús), no tuvo suficiente capacidad de adaptación o creatividad. Quizá se hallaba fijada en doctrinas y organizaciones demasiado vinculadas a la «ciudad santa» y, a pesar de su radicalidad ética y de la importancia que daba a la ley real de la libertad (cf. Sant 2,8-11), no supo captar algunos rasgos de libertad y apertura universal del evangelio, vinculados a la vida, muerte y pascua de Jesús. Esta Iglesia fracasó tras la guerra del 70 d.C., pero muchos de sus testimonios (recogidos en diversas tradiciones de los sinópticos) han influido en el cristianismo posterior. Sus restos se mantuvieron durante casi dos siglos, en grupos judeocristianos de tipo ultralegalista y antilegalista gnóstico (los extremos suelen vincularse, fuera de la Gran Iglesia. Pero la intención más honda de este grupo de Santiago, vinculado a la raíz israelita del evangelio, no se ha cumplido todavía y queda así pendiente (lo mismo que la misión de los Doce): no ha llegado la culminación mesiánica de Israel (cf. Rom 11), ni el cumplimiento de las promesas de Jerusalén, que, conforme a los profetas, será, como su nombre indica, la ciudad de la paz universal. Santiago y los suyos habían querido poner de relieve el carácter básicamente judío del mensaje y de la vida de Jesús, relacionándolo con la Ley y el Templo (más que con las doce tribus, como habían hecho los Doce con Pedro). No negaban el carácter universal del evangelio,

pero pensaban que esa universalidad se cumpliría en un momento posterior, cuando Jerusalén hubiera aceptado el evangelio y cuando Jesús volviera para iniciar su Reino desde el templo. Ellos fracasaron, pero el ideal de Jesús, a quien veneraban como Mesías de los crucificados, era mayor que sus concreciones eclesiales. No se cumplió su modelo eclesial, pero su tarea básica sigue estando pendiente: el evangelio de los seguidores de Jesús tiene que mantener sus conexiones con el pueblo judío, cuya esperanza mesiánica comparte, asumiendo, al mismo tiempo, la suerte y tarea creadora de los crucificados de la historia.

Cf. P.-A. BERNHEIM, *James, the Brother of Jesus*, SCM, Londres 199; L. T. JOHNSON, *Brother of Jesus, friend of God. Studies in the Letter of James*, Eerdmans, Grand Rapids MI y Cambridge (Reino Unido) 2004; J. L. LEÓN AZCÁRATE, *Santiago, el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; É. NODET y J. TAYLOR, *Essai sur les origines du Christianisme*, Cerf, París 1998; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

## SANTO, SANTIDAD

(↗ *Isaías*). Entre los atributos o rasgos básicos de Dios están lo sagrado y lo santo. Lo sagrado se opone a lo profano y, en principio, expresa aquello que tiene un poder de irradiación que lo mantiene separado del resto de las cosas, en la línea de lo numinoso, que fascina y aterra al mismo tiempo. Por eso, los hombres normales tienen que alejarse de lo sagrado, pues si se acercaran y rozaran su poder quedarían destruidos. Lo santo, en cambio, está más vinculado a la pureza moral y se distingue de lo que está manchado o implica un tipo de pecado. Aunque esta distinción resulta difícil de mantener de una forma consecuente, podemos decir que en el campo bíblico resulta dominante el rasgo de la santidad. Sagradas pueden ser las cosas, piedras y montes, vasos litúrgicos y ornamentos. Pero santo, en sentido estricto, sólo es Dios y las personas vinculadas con Dios. Teniendo esto en cuenta, presentamos brevemente algunas de las acepciones y usos que ha tenido la palabra *santo* en la Biblia.

(1) *Qados, Qados, Qados (Hagios, Santo*: Is 6,3). Ésta es la palabra de los serafines celestes, que cantan a Dios y

le definen como santidad. Todo lo que existe sobre el mundo es realidad profana, valor que se consume, vanidad y muerte. A Dios se le define, en cambio, como *Santo*, en palabra que no pueden pronunciar los hombres. Por eso la proclaman sin cesar, en alternancia antifonal, los músicos celestes, sacerdotes/serafines que expresan la potencia laudatoria, paradójica y sacral del cosmos. Éste es el canto de *Yahvé*, Dios que ha revelado su nombre a Moisés en el desierto (cf. Ex 3,14). Los serafines no pueden contemplarle, pero cantan. No alcanzan su misterio más profundo pero pueden y quieren alabarle, pronunciando sacramentalmente su nombre, *Yahvé*, y su sobrenombre *Seba'ot*, el Elevado, aquel que vence con su ejército de estrellas. Éste es el Dios victorioso, que reina y extiende desde el cielo su dominio sobre todo lo que existe. Por eso continúa el canto, en contrapunto de gozosa admiración: ¡la tierra toda está llena de tu gloria!, es decir, del *kabod* divino que emana de su santidad.

(2) *El Santo de los Santos* (Lv 16). En sentido estricto, sólo Dios es Santo y, con él, los hombres que acogen y cumplen su palabra. Pero la tradición sacerdotal ha destacado la santidad del templo de Jerusalén y, de un modo especial, de su santuario. Los judíos han construido un gran complejo sagrado, como signo de presencia de Dios donde podemos distinguir: el patio externo donde está el altar, al aire libre, a la vista de los fieles, el tabernáculo del encuentro, que podemos llamar Santo, reservado a los sacerdotes oficiantes y finalmente el *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde sólo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. 16,34). Dios se ha reservado un espacio Santo: allí habita; desde allí sostiene la vida de sus fieles y destruye los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación para que devuelvan la pureza al pueblo. Como sacramento que indica la unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una cortina (*paroket*: Lv 16,2.12.15), un velo de misterio que separara lo que suele llamarse el Santo (tienda del encuentro) y el Santísimo o lugar del gran silencio donde sólo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la

sangre de propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *kapporet* (propiciatorio) o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escalab* donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo. El texto original de Lv 16 no ha distinguido aún los espacios sagrados de esa forma, con nitidez, pero la tradición posterior ha interpretado bien sus separaciones.

(3) *Los Santos del Altísimo* (Dn 7,18-25). Frente a los cuatro vivientes perversos, que forman la totalidad de la historia humana, concentrada al fin en la Gran Bestia, se elevarán los Santos del Altísimo, para recibir el verdadero reino de Dios, representado por el Hijo del Hombre. En su origen esos Santos pueden ser (han sido) los ángeles buenos, que vencen a los Vigilantes Pervertidos y toman en su mano la marcha de la historia, protegiendo para siempre a los hombres. Pero ahora, en el contexto total de su visión, Daniel los ha identificado con los judíos fieles, es decir, aquellos que han sufrido bajo los intentos de la helenización forzada de Antíoco IV y han mantenido la fidelidad a su Dios en medio de las pruebas. Ellos recibirán el reino eterno de la resurrección, como sabe Dn 12,1-3. Así termina la historia: se cumple el proceso de muerte y violencia, se acaba el engaño del mundo. Sobre una humanidad angustiada, entregada a la mentira, aplastada y sangrante, viene a elevarse la nueva humanidad de los Santos de Dios, que son los *hasidim*, los piadosos, justos y sabios que entienden y cumplen el libro de Daniel.

(4) *Santificado sea tu Nombre* (*hagiasthêtô to onoma sou*). El tema de la santidad de Dios, que es ahora un elemento central de la oración del Padre-nuestro\*, aparece ya en las Dieciocho Bendiciones\* judías y en el Magnificat\* cristiano. Es un motivo tradicional del judaísmo. Ya Ez 36,23 pedía a Dios que santifique su Nombre, es decir, que se exprese como Santo, liberando y salvando a los judíos oprimidos bajo el orgullo e impureza de los hombres. También el Padre-nuestro pide a Dios que santifique su nombre, salvando a los pobres: ofreciendo pan y perdón a los hombres.

(5) *Santos, los cristianos*. En la terminología posterior de la Iglesia católica, sólo algunos hombres y mujeres especialmente destacados por sus virtudes

morales son llamados *santos*, a través de un proceso de canonización oficial. Por el contrario, para el Nuevo Testamento todos los cristianos son santos, pues han sido elegidos y santificados por el Espíritu de Cristo. Así escribe Pablo a los de Roma y dice que han sido «llamados a ser santos» (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,2). Pablo llama santos, de un modo especial, a los miembros de la iglesia de Jerusalén, que debió concebirse a sí misma como expresión escatológica de la santidad de Dios (cf. 2 Cor 8,4; 9,1; Rom 15,26). También llama santos a los ángeles de Dios, como hacía la apocalíptica judía (cf. 1 Tes 3,13). Pero eso no impide que aplique ese nombre a todos los cristianos (cf. Rom 16,2,15; 1 Cor 1,2; 6,1; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; etc.).

## SATÁN

(↗ *dualismo, Diabolo, Azazel, Dragrón, exorcismos*). En la corte divina que forman los *hijos de Dios* (*bene ha'Elohim*), dioses inferiores o ángeles de Job 1-2, hay uno llamado *ha-Satan* (Satán o Satanás), el Tentador. Esa corte había aparecido ya en 1 Re 22,19-24, donde uno de los espíritus del entorno de Yahvé se transformaba en fuente de mentira, para engañar al rey Ajab, haciéndole luchar contra los sirios, para morir en Ramot Galaad. El libro de las Crónicas supone que fue Satán quien hizo que David se alzara frente a Dios, para hacer un censo de su pueblo (cf. 1 Cr 21,1). En todos estos casos, lo mismo que en Zac 3,1-2, Satán es una especie de fiscal acusador, que defiende los intereses de Dios. Pero su mismo «oficio» puede llevarle no sólo a probar y tentar a los hombres, sino a oprimirles, de manera que, al final de un proceso de explicitación, Satán ha venido a presentarse como enemigo de Dios, apareciendo ya así en los libros apocalípticos. En ese proceso se sitúa la serpiente de Gn 3. Gn 1 decía que todo lo que existe es bueno: que hay profunda armonía entre los días de la santa semana, entre las cosas y los hombres; todo es bueno, todo brilla en luz radiante. Pero en el fondo de esa luz, como expresión de la libertad humana, aparece una serpiente que tienta y que prueba a los hombres. Esa visión de un «Satán divino», que forma parte del misterio de Dios, termina siendo insoportable e insuficiente para

los apocalípticos, de manera que ellos personifican al Tentador y le separan de Dios, concibiéndole como un Ángel Caído, un espíritu celeste que, por culpa propia, ha roto la armonía de la creación de Dios y ha introducido lucha y muerte, opresión y sufrimiento entre los hombres. Sobre la caída de Satán hay en la literatura parabólica diversas hipótesis, unas más vinculadas a la ruptura sexual, otras a la desobediencia.

(1) *Ruptura sexual*. La tradición de *1 Henoc*\* 6–36 y del *Libro de los Jubileos*\* entiende el surgimiento de lo satánico a partir de la invasión-caída de los Vigilantes, es decir, de aquellos ángeles custodios que Dios había puesto para «enseñar al género humano a hacer leyes y justicia sobre la tierra». No se sabe si ellos eran custodios personales, es decir, guardianes de cada individuo, como enseñará más tarde una tradición judía y cristiana muy documentada. Lo cierto es que son guías de los hombres, de manera que éstos se encuentran ahora en manos de seres celestiales, de poderes extraterrestres que les iluminan y defienden. Pues bien, en un momento dado, esos mismos ángeles custodios, encargados de ayudar a los hombres, les han deseado y violado, poseyendo a las mujeres y engendrando con ellas híbridos monstruosos de tipo demoníaco. Los ángeles se han vuelto satanes.

(2) *Desobediencia*. La *Vida de Adán y Eva* (Versión latina) dice que Dios creó a los hombres a su imagen y, por medio de Miguel, el príncipe de todos los espíritus, dijo a los ángeles: «Servidme y adoradme en ellos» (cf. verso 14). Pero una serie de ángeles no quisieron servir a los hombres, sino que rechazaron la orden de Dios y se volvieron así sus enemigos (enemigos de Dios y de los hombres). De esa forma, no pudiendo destruir a Dios, los ángeles perversos decidieron destruir a los hombres; por eso les engañan y pervierten, haciéndoles caer en el pecado. En esta línea se tiende a destacar la figura de un ángel especialmente perverso (llamado Satán, el Diablo; pero también Belial, Azazel o Semyaza) como rey supremo de los poderes antidivinos. Eso significa que sólo hay un Diablo, aunque exista una gran multitud de demonios, que son los espíritus sometidos a su dictadura.

(3) *Visión del Apocalipsis*. El libro de la Biblia donde se ha detallado mejor la figura de lo satánico es el Apocalipsis, en cuyo centro aparece el Dragón o serpiente antigua (cf. Gn 2–3), que está en la base del proceso destructor de Bestias y Prostituta (Ap 12–13). Su nombre en griego es *Diablo* y en hebreo, *Satán*. Significa «Tentador» y parece vinculado con el culto pagano de la Bestia (Ap 2,13). Las iglesias, que aspiran a conocer la profundidad de Satán (2,24), corren el riesgo de identificarse con aquellas sinagogas (de judíos o judeocristianos) que han pactado con Roma (cf. Ap 2,9; 3,9) donde el mismo Satanás domina, esclavizando a los hombres. Este Satanás o Diablo, que está en el fondo de las persecuciones contra la Iglesia (cf. 2,10), será atado y encerrado bajo sello tras la derrota de las Bestias (20,2); quedará suelto después del milenio y luchará de nuevo contra Dios, pero será derrotado y arrojado al estanque de fuego y muerte para siempre (20,7–10).

Cf. H. HAAG, *El diablo, un fantasma*, Herder, Barcelona 1973; *El diablo; su existencia como problema*, Herder, Barcelona 1986; V. RISCO, *Satanás, historia del diablo*, Trea, Pontevedra 2004.

## SAÚL

(↗ *monarquía*). La Biblia no explica la instauración de la monarquía en Israel de manera mítica, como hacen otros pueblos del entorno (donde el rey aparece como meta y culmen del drama creador), sino de forma histórica, vinculada al riesgo de los filisteos, que constituían una aristocracia militar que había conquistado las plazas costeras del sur de Palestina (Ekron, Gaza, Askalon, Gat, Asdod; cf. 1 Sm 6,17), estableciendo allí su dictadura económico-social de tipo expansionista. Su poder estaba ligado a la táctica militar, dirigida por cinco *seranim* o tiranos de su pentápolis, que controlaban el comercio de la zona y que, por su mayor tecnología, ligada al monopolio del hierro, ejercían un severo control sobre el armamento. «No se encontraba un herrero en todo el país de Israel, pues los filisteos se decían: ¡que los hebreos no fabriquen armas ni espadas! Por eso, los israelitas tenían que bajar a donde los filisteos para afilar sus arados, sus azadones y sus hachas, pagando... Aconteció, pues, que el día de la bata-

lla no había en Israel lanza ni espada» (1 Sm 13,10-21). Ésta era la situación hacia el 1050 a.C. Antes, las tribus de la montaña habían sido capaces de enfrentarse con las ciudades cananeas, cuyos carros no podían maniobrar en las quebradas y/o llanuras pantanosas, donde se imponía la guerrilla. Pero ahora los filisteos monopolizaban el hierro y disponían de armamento superior ligero (cf. 1 Sm 17,5ss) que les enfrentaba con ventaja sobre los israelitas, que respondieron buscando un jefe carismático: Saúl. En sentido estricto, Saúl no fue rey como los posteriores (no unificó la administración ni tuvo corte fija), sino general en jefe de unas tribus a las que convocaba contra los nómadas de oriente, en Galaad (cf. 1 Sm 11), y contra Filistea (1 Sm 13-14), pero inició un camino en esa línea. En tiempos anteriores, al acabar la guerra, los soldados volvían a sus casas. Ahora, Saúl empieza a mantener un ejército permanente: «La guerra contra los filisteos fue muy viva... y en cuanto Saúl veía cualquier hombre fuerte o valiente lo atraía hacia sí... Y Saúl se escogió tres mil hombres de Israel: dos mil estaban con él en Mikmas..., y mil con Jonatán [su hijo] en Guibeá de Benjamín. En cuanto al resto del pueblo, los mandó a su casa» (1 Sm 14,52; 13,2). Ha nacido un ejército profesional, pues así lo exige la defensa del territorio, una milicia preparada de manera permanente para la lucha, en cuarteles o campamentos, cerca de los puestos de peligro, dispuesta al pronto combate. Pero la estrategia de Saúl fracasó y él murió en los montes de Gelboé, a manos de los filisteos, hacia el 1000 a.C. (1 Sm 31; 2 Sm 1). Sólo con David\* se afianzará la monarquía\*.

### SCHWEITZER, A.

(1875-1965). Nació en Estrasburgo y escribió una *Historia sobre la investigación de la vida de Jesús* (1906) en la que intentó demostrar que todos los intentos de actualizar la vida de Jesús en los siglos XVIII y XIX habían fracasado, porque cada uno de los investigadores proyectó sobre la figura de Jesús su propia ideología: los románticos le hicieron romántico, los racionalistas racionalista, los revolucionarios revolucionario y los orientalistas un sabio oriental. Por eso añadió que, para co-

nocer lo que Jesús quiso, debemos situarle en su propio contexto: Jesús fue un profeta apocalíptico que, partiendo de la esperanza de Israel y de la experiencia del Bautista, anunció el fin de este mundo y se tomó a sí mismo como el Mesías o Hijo de Hombre que debe venir en las nubes del cielo. La esperanza apocalíptica de Jesús fracasó, pero su mensaje ético sigue siendo valioso para nuestro tiempo. Schweitzer dejó el estudio teórico de la Biblia y trabajó como médico en África, recibiendo el premio Nobel de la Paz.

### SEFARAD

(↗ *judaísmo, Cábala*). Nombre hebreo de *España*, donde los judíos se establecieron desde el tiempo de los romanos y los visigodos, obteniendo una legislación especial (y siendo a veces perseguidos). Pero los judíos se hicieron especialmente importantes en Sefarad desde la conquista de los musulmanes, que habían unido a España con las zonas de presencia clásica del judaísmo: Palestina y Babilonia (actual Iraq). Los habitantes cristianos de las zonas dominadas por los musulmanes se habían convertido en su mayoría al islam; los judíos en cambio (los que vivían ya en España o los que llegaron de fuera) siguieron fieles a su religión nacional; su misma forma de vida social y religiosa les daba una mayor capacidad de resistencia frente a la nueva religión musulmana. Los judíos vivieron primero en la zona musulmana de España, pero después, a causa de la intransigencia de los invasores almohades y también por el auge político y cultural de los reinos cristianos, a partir del siglo XII, muchos de ellos se trasladaron a los reinos cristianos del norte de España, donde se hicieron muy influyentes, elaborando la tradición mística de la Cábala\*. Fueron expulsados de España por los Reyes Católicos (año 1492), estableciéndose en diversos lugares del imperio turco e incluso en el norte de Europa (Países Bajos). Una gran parte de los judíos consideran su expulsión de España como la mayor tragedia del judaísmo desde la caída de Jerusalén (70 d.C.) hasta el Holocausto (1939-1945). Los judíos de España fueron médicos y comerciantes, políticos y abogados. Escribieron en hebreo (su lengua sagrada), pero

también en arameo (su segunda lengua sagrada) y en árabe (lenguas ambas semitas, cercanas al hebreo) y alguna vez en castellano, lengua a la que tradujeron su Biblia. Entre sus filósofos se cuenta Maimónides\* y entre sus escritores místicos se encuentran los creadores de la Cábala\* clásica. Entre las traducciones castellano-sefarditas de la Biblia, además de las que aparecen en diversos manuscritos de El Escorial, deben citarse las dos siguientes. (1) *Pentateuco de Constantinopla* (1547), impreso en Constantinopla por Eliécer Soncino, incluye el texto hebreo, el Targum arameo de Onquelos, una traducción al griego de su tiempo y otra al castellano antiguo (escrito con caracteres hebreos); conserva un lenguaje arcaizante y refleja las tradiciones litúrgicas y religiosas de los judíos de los siglos anteriores, antes de haber sido expulsados de España. (2) *La Biblia de Ferrara* (1553) ofrece el testimonio de la vida y cultura de los judíos hispanos, siguiendo el lenguaje que habían usado en España. Tuvo una edición dirigida a lectores judíos y otra a lectores cristianos, en un momento en que se pensaba que las relaciones entre judíos y cristianos podrían establecerse de nuevo. Sus autores fueron dos judíos portugueses, Duarte Pinel (Abrahán Usque) y Jerónimo de Vargas (Yom Tob Atias), huidos de la Península Ibérica, que escribieron en castellano, por el valor universal que atribuían a esta lengua. Esa traducción ha influido en la versión de Reina-Valera.

Cf. I. M. ASAN y U. MACÍAS, *La Biblia de Ferrara*, Sociedad V Centenario, Madrid 1992; G. MAESO, *El legado del judaísmo español*, Trotta, Madrid 2001.

## SEFIROT

(↗ *Cábala*). De la raíz *sefer*, que significa «contar, numerar, organizar». El sustantivo *sefer-sefira* significa «lista», tabla de conjunto. Pues bien, desde el siglo XI al XIV, los grandes cabalistas de la península ibérica construyeron un sistema teosófico (teogónico y cosmogónico) con las diez *sefirot* o categorías en las que se divide y organiza la realidad: *Kether\** (corona), *Hokhmah\** (sabiduría), *Binah\** (inteligencia), *Hesed\** (amor o misericordia), *Din\** (juicio severo), *Tifereth\** (belleza), *Netzaj\** (infinitud y resistencia duradera), *Hod\** (ma-

jestad, orden), *Yesod\** (fundamento) y *Malkuth\** (reino). Las *sefirot* se organizan en tres tríadas, formadas por dos atributos opuestos y uno que los vincula: (1) tríada originaria, que expresa la hondura de Dios y de la realidad: *Kether*, *Hokhmah* y *Binah*; (2) tríada del amor y la justicia creadora: *Hesed*, *Din*, *Tifereth*; (3) tríada más cósmica: *Netzaj*, *Hod*, *Yesod*. Las tríadas y el proceso divino culmina en el Dios-Reino o *Malkuth*. Todos esos nombres están tomados de la Biblia, pero el sistema de conjunto y el sentido de cada uno de los términos refleja las especulaciones de la Cábala medieval, que ha construido a través de las *sefirot* uno de los sistemas de interpretación más honda y resistente de la cultura mundial.

## SEIS, SEIS, SEIS

(↗ *números, Bestia*). Los libros apocalípticos suelen contener números y nombres secretos, que sólo los iniciados conocen. El más importante de todos es el Número de la Bestia en el Apocalipsis: «Hizo también que todos, grandes y pequeños, ricos y pobres, libres y esclavos llevasen grabada una marca en la mano derecha o en la frente. Y sólo quien llevaba grabado el nombre de la bestia o la cifra de su nombre podía comprar o vender. Aquí se debe aplicar la sabiduría. Quien se sienta inteligente pruebe a descifrar el Número de la bestia, que es Número humano: seis, seis, seis» (Ap 13,16-18).

(1) *El número de la Bestia. Comprar y vender*. La identidad de la Bestia y el posible sentido cifrado de su número (6-6-6) sigue siendo un tema apasionante de estudio y adivinación para exegetas y curiosos. Pero en su origen debía ser un número bastante fácil de entender para los cristianos de las siete\* iglesias a las que va dirigido el Apocalipsis (cf. Ap 2-3). El conocimiento de ese número sirve para mantener el compromiso cristiano; no es objeto de erudición abstracta. Este número de la Bestia no puede aludir a una cualidad interior, o a un pecado espiritual, pues va asociado a comprar y vender, en ámbito social y económico; no alude tampoco a un acontecimiento o suceso imprevisible que no se puede evitar, relacionado con la magia o las apariciones astrales, sino que pertenece a la vida social y está relacionado con el

dinero (comprar y vender), pues aquellos que no lleven la marca de la Bestia no pueden hacerlo (cf. Ap 13,17). Quizá el mismo dinero es signo de Satán (cf. Mt 6,24 par: la Mamona es Satán objetivado). Pero, en otro sentido, ese signo indica algo más que el dinero: es la marca completa de aquellos que se integran al sistema del imperio; una marca que debe oponerse al Sello del Dios vivo, de los 144.000 combatientes de Israel (Ap 7,1-8). La segunda Bestia ofrece su marca a los privilegiados de la sociedad, para que puedan comprar y vender, para bien común del imperio (no de sus pobres y/o cristianos). En esa línea ha de entenderse el 6-6-6, como número opuesto al de los sellados por el Cordero.

(2) *Un número de muerte.* El Imperio romano quiso presentarse como primera sociedad global, capaz de ofrecer cauces de comunicación entre tribus, pueblos, lenguas y naciones (cf. Ap 13,7). Aparecía así como milagro de convivencia, ámbito de paz para los hombres. No era una nación-Estado, sino el Estado-imperio donde caben todas las naciones, cada una con su propia identidad y diferencias. Éste es el milagro, lo nunca conseguido sobre el mundo: revelación de Dios en la historia. Por eso, su Número y signo debía ser la eternidad. Pues bien, en contra de esa divinización resisten y protestan los cristianos, en contra de ella se eleva el Apocalipsis, mostrando a través de este Número que Roma acaba siendo un signo de impotencia y muerte. Los romanos se creían enviados por Dios (por los dioses) para fundar y expandir su orden divino sobre el mundo, de manera que ellos tenían que ser 7-7-7 (lo divino). Pues bien, en contra de eso, ellos son 6-6-6, una simple criatura, sometida a la impotencia y a la muerte, un deseo ineficaz de ser Dios.

(3) *Descifrar el Número.* La cuestión de la identidad más concreta del Número\* (666, 6-6-6), aplicado al nombre de algún emperador, resulta secundaria. Parece que en aquel tiempo podía interpretarse sin dificultad. Sin duda, su sentido está relacionado con la lista de reyes (emperadores) que, partiendo del modelo ofrecido por Dn 7,25-27, esbozará Ap 17,11-14. Se trata de un número que puede calcularse con métodos de gematría, utilizada por judíos y griegos: cada Número es una letra y

viceversa, de manera que el conjunto puede descifrarse como código cifrado... El problema empieza cuando se quiere dividir 666 (o 606, según otros manuscritos) en posibles cifras inferiores, utilizando, el alfabeto griego o hebreo (arameo) para calcular la suma o sentido de conjunto. Las combinaciones y lecturas propuestas desde antiguo son variadas y no resultan concordantes. Las más significativas son: *Titán Latino, Nerón César, Cayo (= Calígula) César...* Pero ninguna ha logrado convencer a la comunidad de los sabios exegetas, lo cual significa que el secreto se ha perdido con el autor y los destinatarios o que se trata de un secreto poco importante, que puede aplicarse de diversas formas. Es muy posible que el autor del Apocalipsis haya querido dejar abierto el tema del sentido concreto del número. Sólo ha querido indicar que se trata de un signo y un Número que es puramente humano, finito. Recordemos: la plenitud es Cuatro (hay cuatro vivientes, vientos, elementos: Ap 4,8; 7,1; 20,28); la revelación escatológica es Siete\* (hay siete espíritus, candelabros, astros): el número de prueba es tres y medio (mitad de siete) con sus equivalentes (42 meses, 1.260 días). Pues bien, el número de la humanidad finita es un seis repetido, que nunca llega a Siete, que nunca puede alcanzar la plenitud. Roma no es Cuatro (no es el cosmos entero), ni es Siete (no es Dios). Roma es un simple seis repetido e impotente, que destruye a quienes se apoyan en su fuerza. Éste es el número de aquellos que ponen su seguridad en el Imperio, entregándole su libertad humana y/o cristiana. Aquellos investigadores o curiosos que buscan con inmensa erudición el sentido más oculto de ese número lo pueden estar repitiendo a lo largo de toda su vida, sin darse cuenta de que pueden haber caído bajo el poder del 6-6-6, que es la impotencia y violencia de la finitud.

## SELLOS

Los sellos, generalmente en forma de círculo o anillo, que puede llevarse en la mano, son signo de clausura (sirven para cerrar puertas o documentos) y marca de propiedad (cf. Is 30,1; Jr 32,11; Ag 2,23). El Antiguo Testamento conoce libros de profecía que están selladas (Is

29,11) y momentos determinados para sellar la profecía y la visión sobre el final de los tiempos (cf. Dn 9,24). Sobre esa base se entienden los sellos del Apocalipsis, que son los más famosos de toda la Biblia. El Libro de Dios está cerrado con siete sellos (*sphragida*) y sólo el Cordero puede abrirlos, revelando así el sentido de la historia (Ap 5,1.2.9; 6,1-12; 8,1). El profeta ha de sellar (cerrar) lo que dicen los siete truenos (10,4), dejando, sin embargo, abierto el libro de su profecía (22,10). Por su parte, el ángel de Dios encierra a Satanás bajo sello a lo largo del tiempo del milenio. Puede hablarse también de sellos de salvación y de condena. Dios tiene un sello (*sphragis*) o signo de propiedad, quizá relacionado con el bautismo, que va colocando en la frente de sus siervos, para que nada les pueda dañar (destruir) durante el tiempo de la prueba; ese sello es signo de fidelidad y esperanza (Ap 7,2-8; 9,4). Por el contrario, la Bestia tiene un sello (*kharagma*) que va colocando sobre la mano y frente de aquellos que le sirven y que puede estar relacionado con el dinero, pues permite comprar y vender a quienes lo llevan. Es signo de sometimiento a los dictados del imperio: permite triunfar en este mundo pero implica y causa la condena eterna (13,16.17; 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4).

## SEMBRADOR

( $\lambda$  *parábola*). La parábola del sembrador constituye el centro del mensaje de Jesús, tanto en Mc como en Mt. «Salió el sembrador a sembrar. Y mientras sembraba, aconteció que parte de la semilla cayó junto al camino; y vinieron los pájaros y la devoraron. Otra parte cayó en pedregales, donde no había mucha tierra, y en seguida brotó; porque la tierra no era profunda. Y cuando salió el sol se quemó y porque no tenía raíces se secó. Otra parte cayó entre los espinos. Y los espinos crecieron y la ahogaron, y no dio fruto. Y otras semillas cayeron en buena tierra y creciendo y aumentando dieron fruto. Y llevaban fruto a treinta, sesenta y ciento por uno» (Mc 4,3-8; cf. Mt 13). En el contexto actual del Evangelio, el sembrador es una figura mesiánica. La parábola sirve para mostrar que la acción del Mesías (acción creadora de vida) no puede entenderse de forma independiente, sino que está

condicionada por una serie de factores, que aquí se identifican por los diversos tipos de tierras.

(1) *Las tierras de la siembra*. El Mesías no puede actuar de forma dictatorial, sino que debe tener en cuenta las condiciones de otros posibles agentes, que interfieren en su obra, y también las condiciones de la tierra donde realiza su acción. Por eso, la obra mesiánica ha de entenderse de forma dramática y dialogal, pues en ella influyen diversas circunstancias. (a) Pájaros y camino. El autor de la parábola supone que los pájaros están ahí (lo mismo que la serpiente de Gn 3), formando una amenaza para la siembra: sobrevuelan sobre el campo; pero sólo son peligrosos allí donde la tierra es dura y no absorbe la semilla, es decir, allí donde es como un camino. (b) Pedregales y sol. El sol es necesario para que fructifique la semilla, como sabe toda la cultura agraria. Pero allí donde la tierra carece de profundidad y no acoge en hondura las raíces, por ser pedregosa, el sol, en vez de actuar como medio de alimentación y crecimiento, se convierte en fuego que calcina y quema la planta recién nacida. (c) Campo de espinas. Además de los pájaros del aire y del sol ardiente, la siembra puede caer en un lugar de competencia biológica, donde actúan también otras semillas, que pueden ser externamente más poderosas que la semilla buena: frente a la planta mesiánica de Jesús hay otras plantas, que parecen crecer con más rapidez y pueden ahogarla. (d) Semilla buena en tierra buena. Aquí se expresa el milagro de la siembra. A pesar de los poderes «enemigos» que pueden actuar y actúan, desde fuera y desde dentro, el sembrador se arriesga, de tal manera que su obra tiene éxito.

(2) *Mesías sembrador*. Normalmente pensamos que el Mesías puede y debe actuar desde fuera, rompiendo los esquemas y condicionantes anteriores de la realidad y de la historia, como si la redención debiera ir en contra de la creación. Pues bien, aquí advertimos que la acción mesiánica debe introducirse en las claves de la misma creación, actuando así por dentro de ella. Estamos ante un Mesías sembrador que asume las condiciones adversas o quizá mejor conflictivas del mundo y de la historia, conforme a un tema que se puede interpretar desde los principios del realismo



mundano y también desde la experiencia salvadora. Realismo mundano significa que el Mesías de Dios no busca un espacio ideal para realizar su obra, sino que actúa en este mundo concreto y conflictivo, introduciéndose en la trama de una realidad compleja. En esa línea, podemos añadir que ese Mesías actúa de forma salvadora, pues se arriesga a sembrar en toda tierra, ofreciendo la salvación de Dios a todos los hombres, conforme a una sentencia que el Evangelio atribuya a Juan Bautista: Dios puede suscitar hijos de Abrahán de entre estas piedras (cf. Mt 3,9).

### SEMEN DE MUJER

(Gn 3,15) (↗ *protoevangelio*, *Eva*, *María*, *mujer*, *memoria*, *María*, *madre de Jesús*, *genealogía*). De ordinario, la semilla de vida (*zara'*) aparece como algo propio del varón (cf. Abrahán y su descendencia numerosa: Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.), de manera que se ha dicho que en la historia normativa de Israel sólo los varones tienen *zara'*, esperma o poder engendradora. Pues bien, según Gn 3,15, la historia humana está determinada por Eva, mujer, que aparece como portadora de *zara'* (en los LXX, esperma).

(1) *Semilla de Eva*. Gn 3-4 supone que la cabeza de estirpe o portadora de la descendencia es Eva, la mujer. Por eso se le llama «madre de todos los vivientes» (Gn 3,20). La teología clásica cristiana, partiendo de Rom 5, ha venido diciendo que la humanidad se encuentra contenida en Adán. Por el contrario, Gn 3,15 supone que ella está contenida en Eva, que posee y engendra con su semen maternal toda la historia posterior. Eso significa que la guerra entre Eva y la Serpiente (entre la portadora de vida y el principio de la muerte) será en el fondo la única guerra verdadera, el único conflicto radical de la historia humana. En el principio no está el varón, sino la mujer con la descendencia o hijo: la '*ishah*' y su *zara'* o esperma. La humanidad está representada por una madre que se expande por los hijos y que lucha a favor de ellos, en dura batalla contra la serpiente. El texto sabe que hay varón y mujer, pareja engendradora. Pero en el momento decisivo Adán desaparece: en este principio de los tiempos el padre es secundario. Sólo Eva, la mujer, mantiene un contacto

especial con Dios (y con la serpiente). Mujer y serpiente son cabezas de estirpe (Gn 3,15), en proceso de enemistad y enfrentamiento. Parecía que la mujer estaba derrotada pero lleva en sí la fuente de fecundidad. Por eso, en el fondo de su misma *caída* viene a desvelarse una elevación mayor: la gracia de la vida que ella ofrece a su descendencia. Tradicionalmente, la semilla de vida se vincula al semen masculino: las mujeres son simples depositarias temporales de esa semilla. Pero nuestro texto rompe esa imagen y Eva aparece como portadora de la semilla de la que nacen todos los hombres. Por eso, estrictamente hablando, los hombres no son hijos de Adán sino de Eva y de Dios, tal como ha reconocido el mismo Adán diciendo que su mujer es Eva/Vitalidad, madre con (desde) la ayuda de Dios (Gn 3,20). Por eso, ella pone nombre a su primer hijo (cf. Gn 4,1-2), sabiéndosese grávida de Dios, y le llama Caín, porque *Kaniti*, he conseguido (he engendrado o creado: cf. Prov 8,22) un hijo de parte de Dios. Ciertamente, el texto sabe que el padre humano (hoy diríamos biológico) es Adán. Pero a los ojos de Eva el padre verdadero es Dios, que actúa a través de la mujer, de manera que ella engendra de parte (como compañera) de Dios. El segundo hijo de Eva será Abel (*Jabel*, vanidad, vida evanescente, un puro soplo...). Ésta es la grandeza y tragedia de la Mujer: es compañera de Dios por la donación de vida, siendo engendradora de violencia (Caín) y muerte (Abel).

(2) *Protoevangelio mariano*. Es normal que la tradición patriarcalista haya querido ignorar e invertir estos datos. Por eso debemos recordar la tradición mariológica (en otros aspectos poco científica) que ha interpretado ese pasaje como protoevangelio\*, mirando a la mujer/madre de Gn 3,15 en la línea de la mujer mesiánica del fin de los tiempos (cf. Gal 4,4). Rom 1,3-4 afirma que Jesús nació del semen de David según la carne. En esa línea, el Nuevo Testamento debería haber presentado a Jesús como descendiente davídico, por línea directa masculina. Pues bien, de una manera sorprendente, el testimonio masivo del Nuevo Testamento ha rechazado esa postura: no entiende a Jesús desde la línea genealógica israelita, sino que le sitúa allí donde se rompe y supera esa línea, como supone Gal 4,4 cuando afirma que

Dios envía a su Hijo... «nacido de mujer». Da la impresión de que el Nuevo Testamento ha sentido el peligro del patriarcalismo mesiánico, que suponía la confirmación de un tipo de mesianismo nacional. Por eso, en el pasaje ya citado (Gal 4,4), lo mismo que en los evangelios de la infancia (Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25), afirma que Jesús nace de mujer, retomando de esa forma el simbolismo de Eva. De manera expresa (quizá sin haberlo pretendido y sin advertir que va en contra de lo que implica Rom 1,3-4), Pablo asume en Gal 4,4 esta última postura, presentando a un Mesías que nace de mujer. A Pablo no le importa la historia concreta de María con sus posibles sentimientos y decisiones personales, sino el surgimiento de Jesús como Hijo de Dios. Pues bien, en ese contexto ha tenido que hablar de su madre, pues ella forma parte del envío divino del Hijo.

Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995; I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Mariología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992.

## SEMYAZA

Espíritu angélico que lidera la rebelión contra Dios y la violación de las mujeres, conforme al testimonio de *1 Hen* 6,3. El texto le presenta después vinculado con Azazel\* (*1 Hen* 9,4-9), de manera que ellos son los causantes de la perversión universal de los hombres. *1 Hen* 10,11-22 afirma que Semiyaza debe ser juzgado (atado, sepultado, consumido para siempre) a fin de que surja para el mundo un tipo de justicia ya definitiva. Su antagonista es Miguel\*, representante de la lucha y victoria de Dios sobre los males de la historia (*1 Hen* 10,11-22).

## SENTADO A LA DERECHA DEL PADRE

(↗ *ascensión, elevación, trono*). El credo oficial más antiguo de la Iglesia afirma que Jesús «resucitó, subió a los cielos y está «sentado a la derecha de Dios Padre». Esta afirmación, que aparece en varios lugares importantes del Nuevo Testamento (Mc 14,62 par; Col 3,1; Heb 12,2), ofrece uno de los símbolos básicos de la tradición cristiana.

(1) *Introducción. El Señor Sentado.* Sobre el triunfo pascual de Jesús ofrece el Nuevo Testamento varias concepciones: Jesús sigue con sus enviados hasta el día de la consumación del mundo (Mt 28,20); él es cabeza que sostiene y vitaliza el cuerpo de la Iglesia (tradición paulina), es vida y luz que alumbraba a los creyentes (evangelio de Jn)... Pues bien, al lado de esas concepciones, la dogmática cristiana ha resaltado de manera constante y uniforme una visión que está enraizada en el Antiguo Testamento (Sal 110,1), donde se dice que el Señor mesiánico está sentado a la derecha de Dios. Pues bien, según ese simbolismo, Jesús está «sentado», conforme a un gesto que es específicamente humano. Los animales se sostienen en sus patas, nadan, vuelan, caminan, se agazapan o se acuestan. Algunos pueden sentarse físicamente, pero sólo de manera material. No liberan las manos para la comunicación dialogada, no construyen una sede o trono como signo de su autoridad. Por el contrario, los hombres se definen como aquellos que pueden ponerse en pie (liberando las manos para el trabajo) y sentarse (para descanso, autoridad y/o convivencia). Por eso, cuando el Credo afirma que Jesús está sentado, le presenta como humano, en la línea de los reyes que toman asiento para imponer su autoridad, de los magistrados que ocupan su sede para juzgar o de los maestros que sientan cátedra para enseñar a los discípulos. También se sientan juntos los amigos, familiares y hermanos para compartir la palabra y alegría de la vida. Pues bien, Jesús resucitado se sienta, apareciendo como humano culminado. El Antiguo Testamento presentaba a Dios sentado sobre el trono de su gloria; pues bien, sobre ese trono se sitúa ahora Jesús (cf. Mt 25,31-45).

(2) *Lugar y tiempo.* Reasumiendo una tradición antigua de la Iglesia, Hch 2,33-34 dice que Jesús, «habiendo sido elevado a la derecha de Dios...». De esa forma supone que hay un espacio superior, un campo de ser o realidad más alta donde viene a expandirse y reflejarse el poder de lo divino (= su derecha). En esta línea se sitúan los textos que afirman que Jesús ha sido recibido o acogido en el cielo, lugar de plenitud, espacio de Dios (cf. Hch 3,21; Ef 6,9; Col 4,1; Heb 8,1). Al sentarse en el cie-

lo, Jesús ha llegado a la meta de su vida en Dios y, según Heb 1,3, lo ha hecho después de haber realizado la purificación de los pecados. De esa forma se unen el espacio y tiempo de la pascua: el cielo donde Jesús asciende, el futuro de su plenitud, abierta por el Espíritu a todos los hombres. Un hombre puede sentarse en solitario para descansar, pensar o dominar, encontrándose aislado o teniendo a los demás ante él, separados de su sede, en actitud de escucha pasiva. Pues bien, hay una manera más perfecta de sentarse y es hacerlo en amistad y celebración, es decir, en compañía. La riqueza y calidad de esa sesión está en el valor personal de los acompañantes. Por eso, nuestro texto añade que Jesús «se sentó a la derecha de Dios Padre», en espacio y tiempo de amor compartido. Jesús y el Padre, sentados y dialogando en el Espíritu, aparecen de esa forma como foco de vida para los hombres.

(3) *Culminación del tiempo*. En un sentido, la historia culmina allí donde Jesús se sienta a la derecha del Padre: ha terminado su marcha, parece que sólo queda el silencio sin fin. Pues bien, sobre ese silencio se eleva la más honda palabra y acción de Jesús: no ha subido al cielo para volver a bajar y ascender, conforme al mito del eterno retorno, comenzando de nuevo el ritmo de renacimientos, sino para expandir y mantener su triunfo por siempre, ofreciendo su evangelio de amor y libertad a los pobres y excluidos de la tierra en los que está presente. Cristo ha muerto una sola vez y para siempre, redimiendo a los hombres (Heb 9,12.26-28). Por eso, el pasado no vuelve: ¡He aquí que hago nuevas todas las cosas! (cf. Ap 21,5); la sesión es culmen de la historia salvadora. Ciertamente, Jesús se ha sentado para descansar. Es como el hombre o mujer que, a la caída de la tarde, toma asiento ante la casa o en el centro de ella, recibiendo a familiares, amigos y conocidos. De manera semejante se sentó Jesús en el brocal del pozo antiguo de Siquem, al borde de camino fatigoso (cf. Jn 4,5-6). Ahora lo hace en su sede final, pues el trayecto ha sido duro y su acción arriesgada. Pero, al mismo tiempo, se ha sentado para ratificar su tarea y mantener lo realizado, ofreciendo su sangre a favor de los hombres (Heb 10,12). En ese sentido podemos y debemos añadir que el mismo Jesús,

sentado en el trono de su gloria (cf. Mt 25,31), sigue sufriendo en los hombres que esperan redención, en los hambrientos, sedientos, exiliados, enfermos y encarcelados; en ellos vive, por ellos se sigue entregando mientras el mundo continúa siendo lugar no redimido.

(4) *Se ha sentado para reinar*. Desde esa perspectiva es importante señalar que Jesús está sentado y no acostado: vela con los suyos y no duerme; se interesa por los hombres y mujeres de la tierra, no se olvida. No ha pasado por la historia para abandonarla, sino para gozar con los suyos la alegría de la acción bien hecha, el placer de la existencia compartida, mientras sigue sufriendo y esperando con aquellos que sufren y esperan. No escapa y se refugia a solas, en gesto de olvido. Por el contrario, Cristo coloca el trono de su gloria en el mismo campo de lucha de la historia, para acompañar a los hombres más amenazados. Allí se sienta con autoridad de servicio, no para imponerse con violencia sobre los demás, sino para ayudarles en la marcha de la vida. De esa forma actualiza el reinado de Dios sobre el mundo: se sienta para acompañar mejor a los humanos, en gesto de paz, superando con su entrega de amor la violencia de la historia. Sólo desde esa base se puede añadir que se ha sentado para juzgar. El credo de la Iglesia manteniendo una división ilustrativa (propia de la teología de Lc-Hch), distingue entre sesión presente (Jesús está elevado a la derecha del Padre) y juicio futuro (ha de venir...). La tradición más antigua ha vinculado ambos gestos: «veréis al Hijo del Humano sentado a la derecha de Poder [= Dios] y viniendo en las nubes del cielo» (cf. Mc 14,62 par); el mismo Jesús que está sentado y comparte la gloria de Dios está viniendo para culminar el juicio mesiánico. La misma cátedra de su descanso y gozo, de su reinado y magisterio, aparece así como promesa de juicio salvador: viene Jesús para ofrecer a los hombres su impulso de vida en amor, que en eso consiste su juicio. Sólo partiendo de eso se puede añadir que Jesús está sentado para comer y celebrar, en banquete de participación vital. Las palabras griegas que la tradición emplea en cada caso son semejantes: *kathesthai* (sentarse) y *anakeisthai*, *anaklinein* (recostarse). Jesús mismo ha destacado la felicidad de aquellos que participarán en

la mesa del Reino (cf. Lc 14,15; Mt 8,11 par): al final de su camino sobre el mundo, él ha querido celebrar con los suyos un banquete, ofreciéndoles su vida en alimento (cf. Lc 22,14-20 par).

Cf. M. GOURGUES, *A la Droite de Dieu. Réurrection de Jésus et Actualization du Psaume 110, 1 dans le Nouveau Testament*, Gabalda, París 1978; V. LARRAÑAGA, *La Ascension del Señor en el Nuevo Testamento I-II*, CSIC, Madrid 1943; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, Kösel, Múnich 1971; G. O'COLLINS, *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona 1988; H. B. SWETE, *The Ascended Christ. A Study in the Earliest Christian Teaching*, Macmillan, Londres 1910.

## SENTIDOS DE LA BIBLIA

(↗ *hermenéutica, crítica bíblica, lecturas, historia*). La tradición judía había puesto ya de relieve los sentidos e interpretaciones de la Biblia. Sin embargo, dentro de la tradición cristiana, esos sentidos bíblicos han sido más desarrollados, a partir de Orígenes, desde una perspectiva helenista, que había ya influido en autores judíos como Filón de Alejandría.

(1) *Los cuatro sentidos*. Ésta es la visión de la Biblia que ha dominado a lo largo de la antigüedad y de la Edad Media, distinguiendo cuatro sentidos o caminos de interpretación de la Escritura dentro de la Iglesia. (a) En primer lugar, el Evangelio ha de entenderse como *historia* y letra porque narra los acontecimientos de la vida de Jesús. (b) Ha de interpretarse también como *alegoría*, símbolo que expresa en lecturas multiformes la presencia de Dios entre los hombres. (c) Tiene, al mismo tiempo, un sentido *moral*, antropológico, pues debe aplicarse a la vida concreta de los hombres, para transformarla en clave de gracia y exigencia de justicia. (d) Finalmente el Evangelio es palabra escatológica o de *anagogía*, porque pone al hombre ante la urgencia y la promesa de su realización total, allá en la meta de la historia. En este diccionario hemos comentado de diversas maneras esa visión y la hemos tomado como base del estudio de algunos conceptos y signos principales de la Biblia, destacando el aspecto de *historia* (letra, acontecimiento) y el de *palabra* (donde se incluye el aspecto alegórico, moral y anagógico). Nos hemos situado en una perspectiva católica, pero, al mismo

tiempo, hemos querido mantenernos en comunión con las restantes lecturas eclesiales del único evangelio de Jesús que sigue apareciendo como pluriforme entre nosotros. Para precisar nuestra visión, hemos querido empezar destacando la importancia de la historia bíblica, para distinguir después, de manera general, entre simbolismo (alegoría) y dogma en la visión del Evangelio, insistiendo en el carácter existencial (moral) y comunitario de la Biblia. De esa forma reelaboramos la visión antigua y medieval de los cuatro sentidos de la Biblia.

(2) *La Biblia es historia*. Ella nos ofrece el testimonio del camino de liberación de los hebreos y el sentido de la vida de Jesús; así debemos llegar hasta el nivel originario de su mensaje en favor de los perdidos y los pobres de la tierra. Sólo de esa forma, si asumimos dentro del anuncio de la pascua el contenido y tarea de la historia de Israel y de Jesús, como palabra de liberación para los hombres, podremos afirmar que la Biblia es Evangelio. En ese aspecto sigue siendo decisiva la actitud de Pablo cuando identifica al Señor pascual con el Jesús crucificado. Es también fundamental la opción de Marcos, cuando escribe eso que pudiéramos llamar el prólogo alargado de la muerte de Jesús y lo presenta como evangelio ante el conjunto de la Iglesia. Frente a todas las posibles ilusiones y evasiones de carácter espiritualizante, el mensaje de la Biblia ha de entenderse como voz de encarnación, palabra histórica que nos sitúa ante el más hondo compromiso de la vida de Jesús como profeta asesinado. En esa línea, sigue siendo absolutamente necesaria una crítica histórico-literaria de la Biblia.

(3) *La Biblia es alegoría*, en una línea de simbolización, como destacaron ya los teólogos alejandrinos del siglo III d.C. Ciertamente, los primeros teólogos cristianos que emplearon este método quisieron mantener la palabra y letra de los evangelios, aunque luego la entendían como una expresión o simbolismo de verdades más profundas. Pero en un momento ulterior ciertos alegoristas (antiguos y modernos) han corrido el riesgo de difuminar y disolver el Evangelio, convirtiendo su palabra en un pretexto para descubrir en el fondo de ella realidades eternas, desligadas de la historia. En ese sentido es peligroso todo alegorismo. Pero, a pe-

sar de sus peligros, este método resulta todavía muy valioso. Quiere liberar el mensaje bíblico de una fijación literalista y dogmática, abriéndolo a niveles más hondos de creatividad personal y de experiencia religiosa. Pienso que en este plano, si está firme la «letra» de la historia de Jesús (no la letra de la Ley), los fieles pueden vivir y explicar con gran libertad el contenido de la Biblia, como un texto que ellos mismos reescriben, como un libro que ellos mismos van reformulando, como guía personal de su existencia. En ese aspecto nos parece esencial la alegoría o simbolización religiosa y personal de la Escritura, antes de toda fijación racionalista de su sentido.

(4) *Biblia y dogma*. Más tarde, sobre todo a partir de la escolástica y neoescolástica (desde el siglo XIII d.C. en adelante), muchos teólogos han interpretado la Biblia de manera dogmatizante. Más allá de las anécdotas que cambian, de los símbolos e historias secundarias, ellos piensan que los cristianos deben acercarse a la Biblia y entenderla como un libro de dogmas, donde la palabra de Dios ha revelado su verdad por siempre. Sin duda alguna, esta lectura es acertada, pues la Biblia es la verdad de Dios revelada en el camino de la historia. En esa línea, ella contiene y presenta la verdad de Jesucristo (y de la Iglesia) de una forma mucho más profunda que todos los concilios y los credos posteriores, que, mirados así, resultan secundarios o, mejor dicho, derivados, como la Iglesia siempre ha recordado. Sin embargo, el Evangelio no se puede interpretar como si fuera un libro de dogmática, como una cantera de la que se extraen verdades de fe, que pueden separarse y definirse dogmáticamente por la Iglesia. Interpretando la Biblia de esa forma correríamos el riesgo de forzarla, destacando aspectos conceptuales que resultan secundarios y olvidando lo que es más importante, aquel camino bien concreto, dramático y recreador, de la historia de Dios entre (para) los hombres. Éste es el dogma de la Biblia: que los hombres puedan dialogar y dialoguen con Dios, en un camino que aparece reflejado de manera ejemplar (no exclusiva) en la Escritura de Israel y de la Iglesia cristiana. Como hemos dicho ya, el Evangelio es mucho más que un formulario de doctrinas, más que un manual de discusión para teólogos.

(5) *Lectura existencial*. Hay una interpretación existencialista que presenta el Evangelio como principio personal y espiritual, como una voz que guía a los creyentes a lo largo de su historia. La Biblia aparece así como Palabra que me llama, me interroga, me transforma. Lo que esta perspectiva busca es, ante todo, la realización existencial de la persona; por eso, ella presenta el Evangelio como voz personal que nos invita a superar el mundo viejo (dominado por la muerte), como voz de una exigencia que nos capacita para vivir en plenitud, en dimensión de gracia. En esta línea se ha movido sobre todo R. Bultmann, con aquellos que luego han entendido la palabra de Jesús de una manera interior, como voz que nos libera del cosmos y la historia (nos descosmiza y deshistoriza) para situarnos ante el misterio superior del Dios que llama desde su gracia y su verdad eterna. Evidentemente, este camino es bueno y necesario, como siempre ha sabido la Iglesia cristiana, porque el Evangelio es palabra de libertad interior, de plenitud personal, de fidelidad y gozo que me capacitan para superar la propia muerte. Pero, llevado hasta el extremo, puede convertir el Evangelio en signo de egoísmo: algo que vale para mí, en verdad interna, mientras todo el mundo continúa oprimido por las fuerzas de injusticia de los hombres (de la historia). Por eso debemos añadir un nuevo sentido a la lectura de la Biblia.

(6) *El evangelio es, finalmente, palabra y compromiso comunitario, eclesial, de liberación*, es decir, de anuncio de Reino. Sólo se comprende y actualiza el Evangelio allí donde la Iglesia (en sus diversas confesiones) asume la exigencia de Reino de Jesús y la convierte en principio de su vida. En esta línea han entendido el Evangelio todos los auténticos cristianos de la historia. En esta línea se sitúa de manera preferente una tendencia mayoritaria de la Iglesia católica, empeñada en la liberación social, a partir del Evangelio. Así lo han destacado de nuevo, en perspectiva político-social, muchos cristianos de América Latina. Ellos no quieren ofrecer una visión parcial del Evangelio, no exponen un camino marginal que se pudiera colocar sencillamente al lado de los otros, sino exponer y actualizar, traducir e interpretar todo el Evangelio de Jesús, en clave de comunión y participación, des-

de el mismo fondo de la Iglesia. Sólo se entiende la Biblia allí donde se vive y actualiza, como experiencia de liberación de los antiguos y los nuevos hebreos, que salen de Egipto, como denuncia profética en contra de las instituciones del sistema que domina sobre el mundo, como un momento del anuncio de la liberación de los pobres, según el Evangelio de Jesús.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; J. S. CROATTO, *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Lumen, Buenos Aires 2000; *Hermenéutica Práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*, Verbo Divino, Quito 2002; H. DE LUBAC, *Exégèse. Les quatre sens de L'Écriture I-II*, Aubier, París 1959 y 1963; X. PIKAZA, *Exégesis y filosofía*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972.

## SEÑOR

(↗ *maranatha*, nombres de Dios, *Yahvé*, *Baal*). Los cristianos se definen y afirman porque invocan a Jesús como Señor divino (cf. Flp 2,11; Rom 10,13), distinguiéndose así de los judíos (para quienes sólo Yahvé-Dios es Señor) y de los paganos, para quienes hay muchos señores divinos (cf. 1 Cor 8,6).

(1) *Tradición judía. Sólo Dios es el Señor*. La Biblia hebrea utilizaba dos nombres principales para Dios: El-Elohim, de carácter más genérico, que puede traducirse como «lo divino» y aplicarse a los dioses de otros pueblos, y Yahvé, nombre especial israelita, ligado al señorío y presencia salvadora de Dios en su pueblo. Pues bien, ese nombre de Yahvé se había convertido en tiempo de Jesús en signo de misterio y silencio, y sólo podía pronunciarlo el Sumo Sacerdote el día de la Expiación\* o *Yom Kippur*. El conjunto de los judíos empleaban siempre en su lugar otros nombres: en hebreo decían *Adón* (Señor) o *Adonai* (mi Señor), incluso en la lectura de la Biblia; de esa forma definían a Dios como señorío primordial. En arameo decían *Mar*, *Marán*, *Mari* (Señor, Nuestro Señor, mi Señor), en término aplicado a los monarcas y personas importantes. Lógicamente, los cristianos de lengua aramea seguían llamando de esa forma a Dios, lo mismo que hacían los judíos. Los de lengua griega traducían Yahvé por *Kyrios*, que asumía el sentido del

*Adón* hebreo y del *Mar-Marán* arameo; de esa forma, *Yahvé-Adonai-Marán-Kyrios* aparecía como expresión privilegiada del misterio y autoridad suprema.

(2) *Novedad cristiana: Jesús es el Señor*. De manera sorprendente, desde los primeros días de la Iglesia, los cristianos han empezado a dar a Jesús este título divino, llamándolo *Señor*. Ciertamente, Jesús sabía que Dios es el Señor (cf. Mc 12,19; Lc 4,8; etc.) y nunca quiso presentarse a sí mismo como Dios, ocupando el lugar del Padre. Pero los cristianos, impresionados por la experiencia pascual, descubriéndole como presencia de Dios, han empezado a decir muy pronto que Jesús es Señor, tanto los arameo-parlantes (que le llaman *Mar/Marán*, acentuando el aspecto escatológico: *Maranatha*\*), como los grecoparlantes (que le llaman *Kyrios*, destacando quizá más su presencia salvadora). Unos y otros se enfrentan con el mismo judaísmo normativo que no puede aceptar a Jesús como *Mar/Kyrios*, autoridad definitiva, signo de Dios sobre la tierra, planteando así el problema teológico de fondo que sigue distinguiendo a judíos rabínicos y cristianos. Los judíos de tendencia más apocalíptica podían hablar de un Hombre nuevo (Hijo del Humano) o de un Mesías salvador, pero Dios seguía separado; los de tendencia sapiencial exaltaban su presencia en la Ley, Sabiduría o Logos, pero Dios en sí mismo seguía siendo trascendente. Pues bien, los cristianos empiezan llamando a Jesús *Mar/Kyrios*, Señor, es decir, Dios en persona. Le toman así como presencia plena de Dios y no como Mesías subordinado, personalización (hipostasización) de su misterio divino. Ciertamente, no dicen ¡Jesús es Dios!, pero le sitúan en un campo divino. Ésta es la novedad más sorprendente del evangelio paulino (cf. 1 Tes 2,15; 3,11; 4,1-2; 1 Cor 5,4-9,1; Rom 4,24) y a partir de ella se entiende la diferencia cristiana. Ciertamente, a Jesús le han podido llamar *Mar*, señor, en signo de respeto y cortesía, sin connotaciones sacrales. Pero tras la pascua los cristianos le atribuyen ese título en sentido más profundo, para resaltar su autoridad suprema, concediéndole así un nombre que es propio de Dios, como supone ya Mc 12,36 par (cf. Hch 2,34-35) al aplicarle el Sal 110,1: «palabra del Señor [en hebreo *Yahvé*] a mí Se-

ñor [en hebreo *Adonai*]: siéntate a mi derecha...». El texto original hebreo distinguía ambos «sujetos personales», pero los cristianos ya no los distinguen, diciendo en ambos casos Señor: El primer *Kyrios* es Dios, a quien los cristianos siguen dando ese título (le llaman *Adón, Mar, Kyrios*) en sentido teológico, conforme al uso judío, sobre todo citando el Antiguo Testamento (cf. Mt 1,22; 4,7 par; Hch 1,24; Rom 4,8; 9,28-29; 1 Cor 3,20; etc.). El segundo *Kyrios* es Jesús en persona (cf. 1 Cor 1,2; Flp 2,11; 1 Cor 12,3; Hch 9,14).

### (3) Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

Desde esa base, los cristianos han podido interpretar las Escrituras en clave cristológica: allí donde el original hebreo dice Yahvé (traducido como *Adonai, Mar o Kyrios*) ellos piensan en Jesús, dejando para Dios en exclusiva el símbolo de Padre, que Jesús había empleado con frecuencia. Esta lectura y aplicación cristológica del título Yahvé (Señor) resulta sorprendente y se extendió muy pronto a las iglesias, de modo que el misterio teológico se amplía o dualiza de una forma que acaba siendo inaceptable para los judíos rabínicos: los cristianos vinculan a Dios, a quien miran, de manera cada vez más concreta, como Padre (*Abinu, Pater hemón*), con Jesús a quien toman como Señor (*Yahvé, Marán, Kyrios*). Esta diferencia y unión entre Padre (Dios) y Señor (Jesucristo) expresa a mi entender la identidad del cristianismo, como muestra una antigua plegaria escatológica: «Para que se afiancen vuestros corazones en santidad irreprochable delante de Dios nuestro Padre en la parusía de nuestro Señor Jesús» (1 Tes 3,13). Así lo ha explicitado el himno primitivo de Flp 2,11: (a) *Dios es Padre* a quien se debe toda la gloria; (b) *Jesús es Señor* (para gloria de Dios Padre). Dios se define de esa forma como Padre del *Kyrios*; y el *Kyrios* Jesús aparece como Hijo de Dios Padre. De esa forma se dividen y vinculan las funciones del misterio: Jesús asume la realza y/o señorío de Dios y Dios se define básicamente como Padre de Jesús (Padre del Señor). Esta unidad y diferencia entre Dios, concebido como Padre de Jesús, y Jesús, entendido como *Kyrios* o Señor supremo, a través de su entrega pascual, define el cristianismo. Ambos elementos (Dios-Padre y *Kyrios*-Jesús) son necesarios, ambos se implican mutuamente: Jesús es Yahvé-Señor,

redentor de los hombres, presencia salvadora; Dios es Padre, principio y sentido de todo lo que existe. Esa experiencia, que ha llevado a distinguir las funciones de *Jesús-Kyrios* y *Dios-Padre*, constituye, a mi entender, uno de los rasgos más significativos de la Iglesia primitiva y se ha expresado, de manera habitual, en los saludos de las cartas paulinas que empiezan deseando «gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del *Kyrios* Jesucristo» (Gal 1,3; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Rom 1,7; Flp 1,2; Flm 3; Col 1,3; Ef 1,3). Éste no es un tema de discusión teológica, sino principio y entraña del cristianismo: «hay un solo Dios, el Padre..., y un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8,6). A nivel teológico, Dios se define como «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (cf. Ef 1,3), de manera que todos sus restantes títulos (de tipo cósmico o salvífico) pasan a segundo plano. A nivel cristológico, Dios se define por Jesús como el Señor: es aquel que ha realizado la obra salvadora, ocupando así el lugar que Yahvé (= *Kyrios*, Señor) tenía en el Antiguo Testamento (cf. Ex 3,14). Jn traduce esta experiencia en otros términos, hablando del Padre (que envía) y del Hijo (enviado). La tradición paulina, en cambio, ha definido a Jesús como *Kyrios*, elaborando la primera de las cristologías teológicas de la Iglesia: la paternidad de Dios (principio de todo lo que existe) se revela y realiza por el señorío de Jesús, en el camino de entrega de su vida.

Cf. J. A. FITZMYER, *A Wandering Aramean*, Scholar, Missoula MO 1979, 115-142; M. GOURGES, *A la Droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans le Nouveau Testament*, Gabalda, París 1978; J. HERIBAN, *Retto phronein e kenôsis. Studio esegetico su Fil 2,1.6-11*, LAS, Roma 1983; L. W. HURTADO, *One God one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, Londres 1988; F. MANNIS, «Un hymne judéo-chrétien. Phil 2,5-11», *EunDoc* 29 (1976) 259-290; X. PIKAZA, *Êste es el Hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1987; R. SCHNACKENBURG, «Cristología del Nuevo Testamento», *MS III*, 1, Madrid 1969, 346-361.

## SEÑOR DE LOS ANIMALES

Dios dice a los hombres «que dominen sobre los peces y aves, cuadrúpedos y reptiles» (Gn 1,26), es decir, sobre los cuatro tipos de animales que ha distinguido el texto anterior (Gn 1,20-

22.24-25). La palabra utilizada, para hablar de dominio, tanto aquí como en el pasaje correspondiente de Gn 1,28, es *radah* que significa «conquistar, adquirir autoridad o poderío», como el de un rey que ocupa un territorio, ejerciendo allí su soberanía. (1) *El hombre es rey de los animales como delegado de Dios*. No ejerce un poder arbitrario, no puede actuar por capricho o sadismo. En ese estadio primero de su creación, el ser humano señorea sobre los animales para convivir con ellos, de manera que no los puede matar, ni comer. De todas formas, en el fondo de esa expresión hay un matiz de lucha y conquista: hombres y animales (sobre todo cuadrúpedos y reptiles) disputan un mismo espacio vital, pero ese espacio ¡pertenece a los hombres! Frente a toda posible sacralización de los animales, la Biblia sabe que sólo el hombre es signo pleno de Dios sobre la tierra. (2) *El ser humano es una especie de Dios cósmico*, en la línea de las representaciones de Grecia que hablan de la Diosa (Artemisa) como *Potnia Therôn*, Señora o dominadora de los animales. En una perspectiva semejante suele presentarse a Orfeo, amansando con su lira a las bestias salvajes de los campos. Así es el hombre: Rey de los animales. (3) *Los hombres pueden y deben humanizar a los animales*, es decir, introducirlos en el espacio de su reinado, dirigidos por su poder, bajo el influjo de su autoridad. Así lo resaltarán Gn 2,19-20 al afirmar que Adán va poniendo nombres (es decir, va dando sentido) a los animales, introduciéndolos en su espacio vital.

Cf. E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981, 268-280.

## SEPULCRO

( $\lambda$  muerte, tumba, resurrección, apariciones, *María Magdalena*). Los sepulcros forman parte del ritual de la religión israelita, que supone que los cuerpos de los muertos han de ser enterrados «para que descansen en paz». La Biblia recuerda bastantes sepulcros, desde el de Sara en la cueva de Macpele, junto a Hebrón (Gn 23,1-20), hasta el de Lázaro, abierto por la palabra de Jesús (Jn 11,17-34). Especial interés recibió el tema de los sepulcros en los siglos anteriores a Jesús, cuando se iba poniendo de relieve la esperanza de la

resurrección, vinculada incluso con la conservación de los huesos del cadáver.

(1) *Jesús contra una religión de sepulcros*. En ese contexto ha de situarse la crítica de Jesús en contra de la religión de los «constructores de sepulcros», vinculada con el tema de los profetas asesinados: «Ay de vosotros, que edificáis los sepulcros de los profetas, pues vuestros padres los habían matado. Así sois testigos (de ello) y aprobáis las obras de vuestros padres, porque ellos mataron y vosotros, por vuestra parte, edificáis» (Lc 11,47-48). Este mecanismo de elevar sepulcros a los asesinados (divinizándolos de algún modo) está presente en la historia de casi todos los pueblos: precisamente aquellos que han sido asesinados (como chivos\* expiatorios) se vuelven garantes de la paz social. En esta línea se puede hablar de una religión funeraria de los «sepulcros blanqueados» (Mt 23,27), propia de aquellos que elevan tumbas hermosas a los asesinados (plano ideológico) para seguir siendo asesinos (plano real). Los que edifican sepulcros suponen que están honrando la memoria de los muertos, pero hacen algo muy distinto: en el fondo quieren enterrar mejor a los asesinados, aprovechando su memoria para seguir imponiendo su violencia (es decir, para matar a los profetas del presente). El evangelio de Mateo ha insistido en el tema, aplicándolo a los escribas y fariseos: «Con esto dais testimonio contra vosotros mismos de que sois hijos de aquellos que mataron a los profetas. ¡Vosotros, pues, colmad la medida de vuestros padres!» (Mt 23,31-32). Al construir los monumentos de los mártires, diciendo que quieren distanciarse de sus padres asesinos (que mataron a los profetas), los hijos siguen aprobando su violencia y viviendo de ella. De esta forma se expresa la retórica asesina de la muerte, propia de una ley que «sacraliza» en un plano a las víctimas para seguir aprovechándose de ellas (matándolas mejor). Eso significa que *necesitamos enemigos*: primero para asesinarlos y después para cultivar nuestra propia identidad. De esa forma recibimos, asumimos y consolidamos sobre el mundo la cultura de la muerte. Necesitamos matar para vivir y de esa forma nuestra misma estructura social viene a mostrarse como culto a la muerte. Primero matamos y después (al mismo tiempo) divinizamos o sacralizamos



a los muertos, trazando así la primera ley de nuestra vida. Sobre la sangre derramada de los enemigos (dioses u hombres) hemos elevado nuestra cultura.

(2) *No tuvo sepulcro. La tumba de Jesús.* Constituye uno de los temas más fascinantes de la exégesis del Nuevo Testamento, vinculado a su muerte y a su resurrección. La tradición más antigua es muy sobria y sólo dice que Jesús «fue enterrado» (1 Cor 15,4), ratificando de esa forma su muerte. Algunos cristianos posteriores han querido saber dónde se hallaba su tumba, suponiendo que debía ser «honorable», como las que hacían construir los hombres ricos de Jerusalén. Pero, como hemos visto, Jesús había mostrado una fuerte reticencia ante el tema de las tumbas (Mt 8,21-22; cf. Mt 23,29-33). Por otra parte, en contra de la posibilidad de que Jesús tuviera una tumba honorable, se viene elevando desde antiguo un argumento sólido: los romanos solían dejar que los ajusticiados públicos quedaran sobre el patíbulo, para escarmiento, o los arrojaban a una fosa común donde se consumían, sin honor público, también para escarmiento de otros posibles malhechores. Sobre esa base, muchos investigadores protestantes y católicos vienen afirmando que Jesús no fue enterrado con honor, sino abandonado por los romanos a las aves y fieras carroñeras o arrojado en una tumba común, un pudridero para condenados, al que ningún hombre puro podía acercarse. En este contexto se inscribe y entiende otro argumento, que aparece en el texto de Juan y que parece en principio fiable: Pilato estaría dispuesto a dejar en la cruz los cuerpos de Jesús y sus compañeros ajusticiados, para escarmiento duradero de quienes se acercaran por aquel camino a la ciudad. Pero los judíos (= autoridades de Jerusalén) le pidieron que los enterrara, pues los cuerpos o cadáveres de los ajusticiados manchaban la tierra y corrompían la ciudad, sobre todo en un tiempo de fiesta como Pascua (Jn 19,31-37; cf. Dt 21,22-23). Parece que Hch 13,29 se inscribe en esa misma línea, cuando afirma que «los judíos bajaron a Jesús de la cruz y lo enterraron». Según eso, habrían sido judíos los que enterraron a Jesús, con permiso de Pilato (o de los romanos), por razones de pureza ritual. En este contexto pueden trazarse tres posibilidades: (a) Los ju-

díos pidieron a Pilato que bajara de la cruz a los tres ajusticiados, de manera que fueron los mismos romanos quienes los enterraron, en alguna fosa común o cementerio para condenados, junto a la colina de la crucifixión, llamada Gólgota o Lugar de Calavera (cf. Mc 15,22; Lc 23,33), quizá porque se encontraba allí una fosa con cuerpos o cráneos desmenuados de los ajusticiados. (b) Los judíos pidieron los cadáveres y ellos mismos los enterraron con prisa, antes que llegara el sábado pascual, sin unción ni ceremonias funerarias, en un lugar propio de ajusticiados e impuros, de manera que ni ellos ni los discípulos pudieron luego identificar y separar los tres últimos cadáveres, para enterrar con honor el de Jesús. (c) Hubo una tumba noble. La tradición de Mc 15,42-15,8 y la histórica evangélica posterior suponen que hubo un judío honorable, llamado José de Arimatea, que pidió el cuerpo de Jesús (no el de los otros dos ajusticiados) y lo enterró en un sepulcro puro, excavado en la roca. Esta tercera posibilidad resulta, en principio, la más inverosímil, pues parece creada *ad hoc* por los cristianos, para simbolizar la experiencia pascual, interesándose sólo por Jesús y no por sus compañeros de suplicio. Además, según ella, José no habría enterrado a Jesús para evitar la impureza de un cadáver pudriéndose a la entrada de la ciudad, sino por un cariño o respeto especial a su persona. De todas formas, esta posibilidad se ha impuesto en la tradición posterior. Sea como fuere, la Iglesia cristiana supone que Jesús fue enterrado por extraños y que unas mujeres de su grupo no lograron después encontrar su cadáver.

(3) *Evangelio de Marcos* (Mc 15,42-16,8). Marcos sabe que a Jesús no le han enterrado sus discípulos, ni sus familiares, cosa que probablemente le hubiera gustado contar (como en Mc 6,29, cuando habla del entierro del Bautista). En su relato confluyen y culminan diversas tradiciones, que él ha recreado desde su propia teología. Sabemos ya, por Mc 14,3-9, que el cuerpo de Jesús había sido ungido para un tipo de entierro distinto del que hizo José de Arimatea (15,42-47) y del que quisieron hacer las mujeres (16,1). Desde esa base, y situando el tema en el conjunto de Mc, podemos destacar dos elementos más significativos: (a) *José de Arimatea* (15,42-47). Es posible

que su nombre pertenezca a la tradición y que realmente fuera él quien se encargó, como delegado del Sanedrín, de la sepultura de Jesús. Mc 15,43 afirma que «esperaba el reino de Dios», quizá para insinuar que no enterró a Jesús por orden del Sanedrín, sino por su propia iniciativa piadosa. De todas formas, su acción suscita una pregunta evangélica: ¿Por qué se ocupa sólo de Jesús y no de los otros crucificados, que también ensuciaban la tierra, y por qué le enterra en un sepulcro noble, excavado en la roca, símbolo de profundidad cósmica, poniendo a la entrada una piedra corredera, que parece signo de las puertas del infierno? (Mc 15,46). (b) *Las mujeres*. Parece históricamente probable que buscaran el cuerpo de Jesús y no lograran encontrarlo, por las razones arriba expuestas, pues los romanos o judíos le enterrarán en una sepultura común, quizá custodiada, de forma que resultaba irrealizable desenterrar y unguir el cadáver. Es posible, pero menos probable, que hubiera una tumba especial de Jesús que ellas conocieran (15,47) y que la buscaran y hallaran abierta y vacía y sin cadáver (conforme a la letra actual del texto). Sea como fuere, Marcos rechaza y supera la intención de las mujeres. Ellas buscaban un cadáver, pero han encontrado algo mayor: la Palabra de pascua. Querían un muerto para embalsamarlo, pero encuentran (escuchan) una voz que les manda proclamar la Vida: no está aquí, ha resucitado y os precede a Galilea (16,6-7). La tradición que está en el fondo de Mc 15,42-16,8 parece suponer que algunos cristianos de Jerusalén añoraban la tumba de Jesús: querían fijar su memoria en una sepultura noble, visible, excavada en la roca. Es posible que estuvieran deseando instaurar un tipo de culto funerario. Pues bien, en contra de eso, el texto actual de Marcos confiesa que el sepulcro está vacío. Por eso, los discípulos de Jesús deben superar la tentación de mantenerse vinculados a una tumba.

(4) *Los demás evangelios*. Siguen en la misma línea de Marcos, pero destacando la importancia honorable del sepulcro de Jesús. (a) *Lucas* supone que José de Arimatea era un hombre bueno y justo, que no había colaborado con el Sanedrín en la condena de Jesús (Lc 23,50), y añade que el sepulcro donde él

enterró a Jesús no había sido utilizado previamente (Lc 23,53), dato que sirve para destacar el carácter honorable del entierro de Jesús y, sobre todo, para hacer que en la tumba no hubiera huesos de cuerpos anteriores, que pudieran confundirse con los de Jesús. Estos datos son importantes desde una teología de la Iglesia honorable y pura, pues evocan el triunfo final de la vida sobre la muerte, pero desde una perspectiva histórico-teológica, aplicados a un Jesús que había sido condenado como maldito y, por tanto, como impuro (cf. Gal 3,10), al lado de otros condenados (no separándose de ellos), resultan, por lo menos, sospechosos: no van en la línea del Jesús que compartía la vida con los impuros de su pueblo. (b) *Mateo* añade que José de Arimatea había sido un discípulo de Jesús (Mt 27,57), pero su mayor novedad está en afirmar que los sumos sacerdotes y fariseos pidieron a Pilato que pusiera una guardia militar junto al sepulcro, para evitar que sus discípulos robaran el cadáver (cf. Mt 27,52-66; 28,11-15). En el fondo de ese dato puede hallarse el recuerdo histórico de unos soldados que custodiaban las fosas comunes de criminales y ajusticiados, para evitar algún tipo de robo o rebelión. Esos soldados aparecen así como signo de un sistema de violencia militar que, al fin, no tiene más función que la de vigilar sobre los muertos. Por su parte, la referencia al dinero que las autoridades judías pagan a los soldados romanos, para que controlen la tumba de Jesús, refleja una polémica posterior: algunos judíos acusan a los cristianos de haber robado el cadáver de Jesús y otros cristianos les contestan diciendo que ellos, los judíos, han querido sobornar con dinero a los romanos. (c) *Juan* introduce en el entierro de Jesús un nuevo personaje, llamado Nicodemo, que había sido discípulo oculto de Jesús (Jn 19,38-41; cf. Jn 3,1-21). Por otra parte, Jn 20,15 sitúa el sepulcro en un huerto, signo de gran distinción, pues sólo los muy ricos podían poseer junto a Jerusalén un huerto, para recibir allí una sepultura honorable, separados de la masa de los pobres y los ajusticiados. En ese contexto se sitúa la escena de María Magdalena que busca el cadáver de Jesús en ese jardín, que ahora parece el jardín del paraíso original. También es importante y simbólica la escena de Pedro y el discípulo amado (Jn

20,1-10). Ambos corrieron hacia el sepulcro, llegó antes el Discípulo Amado, pero entró primero Simón Pedro «y comprobó que las vendas de lino estaban allí y también el paño que habían colocado sobre la cabeza de Jesús, pero no con las vendas, sino doblado y colocado aparte. Entonces entró también el otro discípulo, que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó» (Jn 20,3-8).

(5) *Conclusiones. Sentido histórico y teológico.* Estos son los textos básicos sobre la tumba vacía, que la Iglesia ha transmitido no como prueba histórica de la resurrección, sino como signo de una fe pascual, que ella confiesa ya por su experiencia de las apariciones. Lógicamente, esos textos poseen más valor simbólico que histórico. Por eso, en un plano de historia (saber lo que pasó) y de biología (saber cómo se descompuso o desmaterializó el cadáver de Jesús) debemos tener mucha sobriedad, pues resulta difícil alcanzar conclusiones «científicas». Con los medios de la exégesis, parece difícil afirmar que Jesús tuvo un entierro honorable y que su tumba (propia de un rico y famoso judío) se encontró vacía. Parece más probable que fuera enterrado como un ajusticiado político peligroso y que ninguno de los suyos pudiera llegar hasta su tumba (que era maldita, quizá protegida por una prohibición), distinguiendo su cadáver y separándolo de otros cadáveres de crucificados o ajusticiados, que se iban consumiendo sin honor. Dicho eso, debemos añadir que, de forma sorprendente, los evangelios no han evocado el tema de la tumba de Jesús para apoyar en ella la fe en la resurrección, sino para quitarle valor, diciendo que Jesús resucitado no se encuentra allí (ni vendrá desde la tumba a culminar su obra), sino que está presente en su mensaje.

Cf. R. E. BROWN, *La Muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005; J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae 2002; R. H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, Londres 1972; G. LÜDEMANN, *Resurrección*, Trotta, Madrid 2001; X. MARXSEN, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979; Ph. PERKINS, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, Londres 1984; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2002; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Mineápolis 1994; U. WILCKENS, *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1981.

## SERAFINES

(↗ *serpiente*). Conforme a la visión de Isaías, junto al trono de Dios «había unos serafines. Cada uno tenía seis alas; con dos cubrían sus rostros, con dos cubrían sus pies y con dos volaban. El uno proclamaba al otro diciendo: ¡Santo, santo, santo, Señor de los Ejércitos! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!» (Is 6,2-3). Estos *s'eraphim*, serpientes voladoras de fuego, se mantienen erguidas, a los lados de Dios, como signo paradójico y grandioso de poder. Forman su corte (cf. Sal 7,8; 82,1; Zac 1,11-14), son señal de su misterio. Éstos son sus rasgos: *son serpientes*, pertenecen al mundo inferior, están como brotando de la misma entraña de la tierra; *son voladoras*, se alejan del suelo y dominan con sus alas los espacios inmensos de los cielos; *son fuego*, arden sin acabar de consumirse. (En la zarza de fuego encontró Moisés a Dios: cf. Ex 3,2). Vuelan y adoran, en gesto de respeto y suma libertad. Cubren el rostro para no ver al inviable, tapan «los pies» (símbolo sexual), para no exponer sus vergüenzas a la luz del misterio. De esa forma adoran, con el mismo gesto de sus alas cubridoras y, al mismo tiempo, vuelan: se mantienen erguidos ante el misterio. Claman o cantan: elevan su voz, se responden, en canto antifonal, gritando la palabra de la confesión sagrada: ¡Santo! Serpientes quemantes/voladoras, convertidas en voz de adoración, eso son los serafines.

## SERPIENTE

(↗ *Eva, Diablo, Dragón, Satán, Bestia*). En el principio de la Biblia (Gn 2-3), la serpiente forma parte de la identidad del hombre/mujer, definido así como ser que puede situarse frente al mandato de Dios y dudar o rebelarse. Pero, en otros textos o tradiciones, ella se vincula a los espíritus perversos (Diablo\*, demonios\*), que no sólo tientan a los hombres, sino que les violan de una forma que parece casi física, como hace Azazel y Semyaza en *1 Henoc\**. El Nuevo Testamento ha interpretado la vida y pascua de Jesús como victoria contra el poder de la Serpiente/Satán, una victoria que según el Apocalipsis marca la culminación de la historia humana.

(1) *La serpiente de Gn 3*. Adán y Eva habitaban desnudos (*arumim*), sobre el ancho paraíso, integrados en la ino-

cencia cósmica de los deseos que se cumplen sin violencia. Pero en hebreo *desnudo* significa también *astuto*. Por eso el texto continúa diciendo, de manera natural, que allí, en el paraíso, se hallaba la serpiente, que era la más desnuda/astuta (*arum*) de los animales que Dios había hecho (Gn 3,1). En un sentido, ella está desnuda (carece de pelo o plumas), en otro es astuta (simboliza las potencias subterráneas de la vida, la sabiduría creadora y el poder del sexo). «Entonces, la serpiente, que era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho, dijo a la mujer: ¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ningún árbol del huerto? La mujer respondió a la serpiente: Del fruto de los árboles del huerto podemos comer, pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni lo tocaréis, para que no muráis. Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis. Pero Dios sabe que el día que comáis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y el mal. Al ver la mujer que el árbol era bueno para comer, agradable a los ojos y deseable para alcanzar la sabiduría, tomó de su fruto y comió; y dio también a su marido, el cual comió al igual que ella» (Gn 3,1-6). Muchos mitos vinculan a la serpiente con la sabiduría más honda, relacionada con la muerte y la vida (es fármaco y veneno) y con la fuerza original del caos (es dragón que debe ser vencido por los dioses creadores...). Pero ningún mito dice las cosas con la precisión que aquí se dicen. Dentro del relato de la «caída» (Gn 3), ella será un signo ambivalente. Por un lado aparece como positiva: abre los ojos de los hombres y les concede la capacidad para entender las cosas, haciendo que culminen su camino de sabiduría. Pero, al mismo tiempo, ella presenta rasgos negativos: es signo de envidia, deseo de poder y tener todo, en contra de Dios. Todo eso está en el fondo de nuestro texto, pero no se dice expresamente. Basta con evocarlo: que el mismo lector entienda e interprete. Es evidente que la figura de la serpiente es mítica (como todo el pasaje). Pero si la miramos con detención descubriremos que ella aparece también como signo de un camino de maduración positiva y frustrada del ser humano. En sentido estricto, ni la serpiente ni Satán han de

entenderse aquí o en el conjunto de la Biblia como seres personales, ontológicamente autónomos.

(2) *No es una serpiente cósmica*, un poder externo u objetivo que impone su fuerza sobre víctimas inermes, sino una serpiente humana, expresada en forma de sabiduría insinuante, pensamiento hecho deseo de tenerlo todo. Actúa en forma de símbolo animal; pero en el fondo ofrece unos rasgos intensamente personales. La serpiente es la otra cara del paraíso: Dios permite que los hombres se realicen en libertad; por eso, su misma palabra abre un espacio de búsqueda y duda (ignorancia y sabiduría) donde anida la serpiente que se vuelve pensamiento. Esta serpiente no hace nada por sí misma, no muerde, ni echa fuego por la boca, ni derriba del cielo a las estrellas (como en Ap 12,1-3). Simplemente argumenta: expresa la desconfianza del hombre (varón o mujer) y el deseo de apoderarse precisamente de aquello que Dios ha prohibido porque es destructor. Quiere la vida total, que se vuelve muerte total: es el deseo absoluto que tiende a romper los límites que Dios ha trazado a los hombres, afirmando que ellos (los límites) son una expresión de la dictadura egoísta de Dios y no del bien del hombre. Mirada así, la serpiente es el pensamiento primero de la desconfianza y envidia que penetra en las relaciones humanas, oponiéndose a la gracia *creadora de Dios* (que se expresa en forma de equilibrio personal). Es el deseo de una vida que se vuelve dueña de sí misma, en actitud de poder; es el pensamiento que intenta poseerlo y dominarlo todo, sin que nada ni nadie le ponga una frontera.

(3) *La serpiente del paraíso humano es el mismo pensamiento que puede dudar y duda*, dentro de la palabra de Dios, interpretando el don/ley (¡comed, no comáis...!) como prohibición perversa. Dios prohíbe comer del árbol del conocimiento del bien/mal por pura gracia: para que podamos mantenernos en el plano de la buena humanidad y sigamos recibiendo así la vida como regalo del mismo creador. Ella es necesaria: sin serpiente, es decir, sin deseo y libertad, no puede darse vida humana sobre el mundo. Pero es peligrosa: la libertad y el deseo pueden convertirse en principio de destrucción. Siendo una expresión de nuestra vida humana,

la serpiente forma parte de nuestra divinidad finita, que en sí es muy buena (es pensamiento en libertad, es autonomía), pero que puede pervertirse. En ese preciso lugar donde la vida puede abrirse en gratuidad, pero también puede cerrarse en sí misma por la fuerza, se abre para el hombre la posibilidad de quedar fijado en una finitud pervertida, el riesgo y condena de la muerte. Si Dios eliminara a la serpiente habría eliminado al mismo ser humano, quitándole su libertad, pues un hombre sin posibilidad de gracia no es humano y una gracia sin serpiente es imposible en este mundo. Pero si un hombre cae bajo el dominio total de la serpiente corre el riesgo de perderse a sí mismo. Sin posibilidad de serpiente no hay hombres (no hay libertad), pero tampoco hay hombres donde la serpiente domina sobre ellos (donde no hay gracia). Eso significa que el hombre debe ser capaz de convivir con su propia serpiente, sin dejarse esclavizar por ella, abriéndose hacia una gratuidad más alta. Pues bien, en este lugar donde el riesgo de la serpiente es grande, pero la gracia de la vida es mayor que la misma serpiente sitúa nuestro texto en especial a la mujer.

(4) *Envidia*. Avanzando en esa línea, podemos decir que la serpiente es el mismo pensamiento de la envidia. Ella nos hace suponer que Dios nos teme: nos prohíbe comer para tenernos sometidos. Ella dice en el fondo a la mujer: «¿Por qué no te haces Dios? ¿Por qué no ocupas su lugar y encuentras que tú misma eres divina, sin necesidad de recibir vida de nadie, sin limitaciones?». Éste es el riesgo del Dios bíblico: ha creado a un ser que puede competir con él, al menos en un plano de deseos. Nada sacia a esta mujer (o a este hombre). Ella no apetece cosa alguna que le pueda dar el mundo (el gran jardín de las delicias). Lo tiene todo, sólo una cosa le falta: no es Dios, ni tiene el poder sobre el bien/mal. Precisamente es eso lo que quiere ella tener (ser) para vivir de esa manera por sí misma y no por gracia. Éste es el pensamiento originario de la envidia, como ha visto Sab 2,24 (cf. Jn 8,44) cuando afirma que la muerte entró en el mundo por la envidia de la serpiente (por la envidia que es la serpiente).

(5) *Nejushán, serpiente de bronce* (serafines\*, dragón\*). Las serpientes, vin-

culadas a los dragones, pueblan la imaginación y la religión de multitud de culturas. Uno de los testimonios más significativos lo ofrecen las serpientes emplumadas de algunos pueblos, como los mayas y náhuatl de Centroamérica, que aparecen como signo de la unidad de los contrarios (cielo y tierra, aire y agua). En esa línea se sitúan los serafines\* o serpientes voladoras de Is 6,2. La serpiente aparece también en el relato de la prueba y caída del hombre (cf. Gn 3), y en otros pasajes viene a presentarse como signo de una sabiduría y curación ambigua, demoníaca y divina: «El pueblo estaba extenuado por el camino y comenzó a hablar contra Dios y contra Moisés: ¿Por qué nos hiciste subir de Egipto para que muramos en este desierto? Pues no hay pan ni agua, y estamos cansados de este pan tan liviano (maná). Entonces Yahvé envió contra el pueblo unas serpientes venenosas que mordían al pueblo, y así murió mucha gente de Israel. Entonces el pueblo acudió a Moisés y le dijo: Hemos pecado por haber hablado contra Yahvé y contra ti; ruega a Yahvé para que aleje de nosotros estas serpientes. Moisés oró por el pueblo, Yahvé le respondió: Hazte una serpiente ardiente (venenosa) y ponla sobre un asta; cualquiera que sea mordido y la mire, vivirá. Hizo Moisés una serpiente de bronce, y la puso sobre un asta. Y cuando alguna serpiente mordía a alguien, éste miraba a la serpiente de bronce y vivía» (Nm 21,4-9). Las serpientes que Dios envía como castigo a los murmuradores son «serpientes serafines» (*sheraphim*: voladoras o venenosas, como dragones). En contra de ellas construye Moisés otra serpiente *sheraph* (voladora), hecha de bronce (*nejoshet*), que tiene un veneno que cura otros venenos, como un antídoto o vacuna sagrada. En el fondo de este bellissimo relato se encuentra la *imaginación popular*, que concibe el desierto como espacio poblado de dragones y alacranes, sequeada sin agua (cf. Dt 8,15), lugar de serpientes voladoras, peligrosas para el hombre (cf. Is 14,29; 30,6). En el fondo se encuentra también la *experiencia sacral* de la serpiente como signo sagrado, de carácter ambiguo (sabia y venenosa), que aparece en muchos ritos y cultos de los pueblos del entorno bíblico, que, de diversas maneras, veneran serpientes (como sucede incluso en los cultos griegos de Apolo). Los

mismos israelitas tributaron un culto a la serpiente, como recuerda el libro de los Reyes cuando afirma que el rey Ezequías (727-699 a.C.) «trituró la serpiente de bronce que había construido Moisés, porque los israelitas seguían ofreciéndole todavía incienso; la llamaban Nejustán», hecha de *nejoshet* o bronce (2 Re 14,18).

(6) *Conclusión. El signo de la serpiente.* En el momento en que destruyen la serpiente sagrada, los israelitas han empezado a separar el mundo de Dios (vinculado al cielo) y el culto a la serpiente (vinculada al subsuelo). En este contexto, debemos recordar el doble carácter de la serpiente. (a) *Es una expresión de muerte:* pertenece al mundo subterráneo donde habitan los difuntos, siendo, además, portadora de veneno. (b) *Es una expresión de vida:* su veneno viene a convertirse en medicina (como puede verse todavía en los signos de las farmacias actuales); además, ella está asociada a la fuerza masculina, entendida de un modo fálico. Más aún, ella puede vincularse con el círculo sagrado, con el *uróboros* o serpiente que se muerde la cola, uno de los signos principales del mito del eterno retorno, de la muerte y vida. Nm 21,4-9 ha recogido algunos de esos rasgos, entendiéndolo a la serpiente como signo de todo lo que tiende a destruirnos (de las fuerzas que envenenan la existencia, vinculadas con las murmuraciones de los hebreos), pero viéndola al mismo tiempo como principio positivo de vida, conforme a los principios de la enantiodromía, es decir, de la corrupción y la generación, del veneno que se vuelve medicina. Ciertamente, el texto es misterioso, sobre todo por los restos míticos que contiene. Pero es evidente que los hebreos han sabido entenderlo desde su propia visión religiosa: allí donde las serpientes de este mundo muerden y envenenan viene a elevarse Dios como serpiente superior, como poder de vida en medio de la muerte. El Evangelio ha reinterpretado este signo desde la perspectiva de la cruz: «Igual que Moisés elevó a la serpiente en el desierto, así ha de ser elevado el Hijo del Hombre, para que todo el que crea en él tenga vida eterna» (Jn 3,14-15). En otra perspectiva, ciertos grupos gnósticos, llamados *ofitas*, adoradores de serpientes, han interpretado la serpiente de Eva como sig-

no divino. La verdadera serpiente (*ofis*) es Eva, la mujer, pero en sentido positivo: ella y no Dios ha sido la que ha iluminado a los hombres, para que descubran su verdad y se liberen de un tipo de ley esclavizadora.

Cf. J. S. CROATTO, *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, La Aurora, Buenos Aires 1986; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen I*, Paderborn 1989; H. GUNKEL, *Genesis*, Vandenhoeck, Gotinga 1922; H. LEISEGANG, «Das Mysterium der Schlange», *Eranos Jahrbuch* 1039, 151-252; H. N. WALLACE, *The Eden Narratives*, HSM 32, Atlanta 1985.

## SEXO

( $\nearrow$  *amor, homosexualidad*). El tema del sexo no aparece en el centro de la antropología bíblica, aunque resulta importante para comprenderla. El «pecado» de Eva (Gn 3) puede tener unas conexiones sexuales, pero no han sido desarrolladas, ni son centrales, pues el «pecado» está en querer hacerse como Dios, dueños de la vida. La Biblia presenta, en cambio, como malo y destructor el gesto de los «hijos de Dios» que violan a las hijas de los hombres (Gn 6) y sobre todo la invasión de los ángeles\*-violadores de *1 Henoc*, entendida como pecado supremo. En contra de eso, el Cantar de los Cantares presenta el erotismo-sexo como experiencia de plenitud del hombre y la mujer y, en algún sentido, como revelación del mismo Dios. En el Nuevo Testamento el tema no aparece directamente, sino que habría que desarrollarlo desde la perspectiva de la gratuidad del amor mutuo que constituye el centro de la revelación cristiana. En las «tentaciones» de Jesús (Mt 4; Lc 4), lo mismo que en el «pecado» del asesinato de Jesús, está ausente el motivo sexual, al menos en un sentido directo. Jesús no ha condenado nunca la sexualidad, aunque ha puesto de relieve la primacía del amor; más aún, varias curaciones de Jesús, como las de la hija del archisnagogo y la hemorroísa, tienen como meta o resultado el hecho de que los curados pueden desarrollar en libertad su vida afectiva y sexual (cf. Mc 5,21-43).

## SHEMÁ

( $\nearrow$  *confesión, Dios, amor*). Con esta palabra comienza la más significativa de las confesiones\* de fe de Israel: «*Shemá* [= escucha] Israel, Yahvé Nuestro-

Dios es un Dios único. Amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las inculcarás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado...» (Dt 6,4-8). Ésta es una palabra esencial para el judaísmo y cristianismo.

(1) *Confesión de vida judía*. Esta palabra es una confesión de pacto, pues expresa e incluye la alianza de Dios con su pueblo. Es una confesión *afectiva* y originaria, pues no alude todavía a mandatos concretos, sino a la raíz que los sustenta y unifica, vinculando al pueblo con Dios, en el amor o fidelidad básica. Este credo brota de la revelación de Dios que el pueblo acoge, escuchando y respondiendo a su palabra. Incluye dos artículos. (a) Sólo Yahvé es Dios y se eleva frente a las restantes figuras religiosas que son mentira, idolatría (como saben los judíos, sus elegidos). (b) Israel es pueblo de Dios, elegido entre todos los pueblos para testimoniar su amor a Dios y responderle en gesto generoso; por eso se le dice: «Amarás a Yahvé, tu Dios, con corazón, alma y fuerzas». Había en Israel diversas confesiones de fe, que vinculaban al pueblo con Dios y confirmaban el compromiso de Dios con sus elegidos, pero el *shemá* ha acabado siendo el credo central de la identidad judía, pues destaca la escucha primera (Dios fundamenta en amor a los creyentes) y la exigencia gozosa de responderle en amor, un amor que es fidelidad integral, no sentimiento intimista, separado de la vida. Éste es un credo de gracia, que puede vincularse a la experiencia fundadora de Moisés ante la zarza, cuando acoge el Nombre indecible y salvador de Yahvé (Ex 3,14). Éste es un credo de amor, pues diciendo a los judíos que amen a Dios se está indicando que deben amarse unos a otros, formando un pueblo de afecto compartido, como supone la tradición del Deuteronomio, asumiendo el mensaje de amor\* de los grandes profetas antiguos, sobre todo de Oseas y Jeremías. Según eso, los judíos se definen por una vida en amor, que marca las fronteras de su identidad (no por una ortodoxia separada de la vida): sólo aquel que ama a Dios le confesará en verdad como Dios. Este credo ha bastado para mantener la identidad judía

tras la caída del templo (70 d.C.) y la disolución de la comunidad del culto. Los judíos perdieron su libertad política y su tierra, pero no su diferencia, ni la memoria de su origen, porque han podido recordar el *shemá* y confesarse pueblo de la alianza, elegidos para ofrecer el testimonio del amor de Dios.

(2) *Confesión de fe y vida cristiana*. Jesús asume expresamente el *shemá* israelita (cf. Mc 12,29-30 par), sabiendo así que antes de toda acción está la exigencia de escuchar o acoger la voz de Dios, de manera que el hombre empieza siendo oyente de la Palabra. Más allá de lo que el hombre hace o piensa, antes de todo lo que desea y puede, está el ancho campo de la manifestación de Dios: abrirse a su voz, mantener la atención, ser receptivo ante el misterio: ése es el principio y sentido de la vida humana. Quedan en segundo plano los restantes elementos de la vida. Sólo la escucha del único Dios configura al único pueblo israelita (= cristiano), llamado por Dios para el amor. Por eso, la *entolê* o mandato no expresa aquello que debemos hacer, sino aquello que somos, en perspectiva de gracia y fidelidad personal. En el principio de todo amor se encuentra Dios, fundamento y sentido originante de la vida. Por eso hay que amar «con todo tu corazón-alma-mente-fuerzas». Para este amor de Dios no hay medida, pues desborda las leyes y medidas de los hombres. Ésta es la paradoja: parecía necesaria una ley para definirnos; y Jesús responde, con el verdadero Antiguo Testamento, que no existe tal ley, pues la ley/medida humana es superar toda medida, haciendo que desborden corazón/mente/alma/fuerzas, en camino de fidelidad total a Dios. En este lugar de desbordamiento creador nos sitúa el texto, pero añadiendo el don y la exigencia del amor al prójimo. Si sólo hubiera amor a Dios, el hombre podría acabar en un espiritualismo teológico. Pues bien, Jesús añade que cada hombre debe «amar al prójimo como a sí mismo». Desde el mismo amor de Dios viene a expresarse ahora el amor al otro, es decir, al individuo concreto que vive a nuestro lado. Conforme al texto base de Lv 19,10, ese prójimo es el hermano o miembro del propio pueblo israelita; pero, en un sentido más extenso, es también el pobre y extranjero, es decir, el que rompe las fronte-

ras resguardadas de la propia comunidad, como saben algunos textos centrales del Antiguo Testamento (Ex 22,21; 23,9; Dt 10,19). La medida del amor de Dios era no tener medida y suponía una experiencia de apertura infinita. Pues bien, la medida del amor al prójimo es ahora mi propia medida. Amarle como a mí mismo significa ponerle como otro yo a mi lado, haciendo de su vida espacio y centro de mi propia vida. Ésta es la confesión de fe en Dios, el verdadero amor divino: abrirse en amor hacia los otros.

Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, Istituto Biblico, Roma 1963; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento I*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca 1987.

### SHEOL

(↗ *fuego, infierno*). Es el nombre más utilizado en la Biblia hebrea para indicar el mundo inferior, como morada de los muertos y como personificación de la misma muerte\* (cf. Prov 27,20; 30,16; Sal 18,6; etc.). Es equivalente al Hades griego, pero con una diferencia: los griegos han podido personificar al Hades, presentándolo como Dios, al lado de Zeus (Dios del cielo) y de Deméter (diosa de la tierra). Los hebreos, en cambio, al menos conforme al testimonio de la Biblia, no han personificado al Sheol, ni lo han convertido en un Dios, ni en un enemigo de Yahvé, ni en una realidad sometida a Dios. El Sheol es, más bien, la personificación poética y simbólica del poder de la muerte. En las versiones castellanas de la Biblia a veces se deja sin traducir, otras se traduce como muerte (abismo, infierno). El *Sheol* no es lugar de condena (no es infierno de castigo, opuesto a un cielo de premio), sino morada o estado universal de los muertos. Sólo el judaísmo tardío o el Nuevo Testamento podrán distinguir entre un cielo y un infierno entendidos como expresión de salvación o condena.

### SHIBOLET

Palabra de doble pronunciación, que suele aplicarse a los trabalenguas, que sirven para distinguir por su pronunciación a los habitantes de dos zonas contiguas. Aparece en la historia de Jc 12,1-7, en el contexto de una disputa entre los grupos tribales de Galaad (al

este del Jordán) y de Efraín (al oeste). El vado del río estaba controlado por los de Galaad y cuando alguien quería cruzarlo le pedían que dijera *shibolet* (= cebada), que unos pronunciaban con *shim* y otros con *shin*. Por la forma de pronunciar esa letra (cercana a nuestra s) se distinguían unos de los otros.

### SIEGA DEL HIJO DEL HOMBRE

(↗ *juicio*). El tema de la siega aparece en varios lugares de la tradición evangélica con un sentido positivo y escatológico (cf. Mc 4,2-20 par; Mt 9,37-38; Jn 4,36-38), especialmente en Mt 13,36-53, donde el Hijo del Hombre se revela como sembrador y los ángeles como segadores. El Apocalipsis asume ese motivo, pero introduce algunas diferencias, como muestra el texto que sigue: «Y miré y he aquí una nube blanca y sentado sobre la nube un como Hijo de ser humano con una corona de oro sobre la cabeza y una hoz afilada en la mano. Salió del templo otro ángel y gritó con voz potente al que estaba sentado en la nube: Mete tu hoz y comienza a segar, pues ha llegado la hora de la siega, pues está ya seca la mies. El que estaba sentado sobre la nube envió su hoz a la tierra y la tierra fue segada» (Ap 14,15-16). (1) *El Hijo del Hombre segador* (Ap 14,14). Ésta es una figura mesiánica que había aparecido al principio del libro (Ap 1,9-20; cf. Dn 7,13) y que Juan había identificado con Jesús (Primero y Último, muerto y revivido) caminando entre las iglesias a las que dirige su palabra de llamada y conversión (Ap 2-3). Ahora, cumplida su tarea, este Hijo de Hombre segador está sentado en la nube de su gloria, como rey soberano con corona de oro en la cabeza. En nube de gloria le vio Dn 7,13; en nube de juicio le ven los evangelios (Mc 13,26 par; 14,62 par). Lógicamente, lleva la hoz para la siega (cf. Mc 4,29). (2) *El ángel de la Voz*. Significativamente, el Hijo de Hombre segador obedece a la voz del ángel que le dice: «mete tu hoz...» (14,15). Parece extraño que un ángel dicte su orden al Hijo del Hombre (cf. Mc 13,27 par, donde es el Hijo del Humano el que envía a sus ángeles para reunir a los elegidos). Pero este ángel proviene del Templo (= Dios, fondo del misterio) y la misma tradición evangélica (Mc 13,32 par) afirma que sólo Dios conoce y de-



cide la Hora. Por otra parte, 1 Tes 1,16 afirma que el momento final llegará «a la voz del arcángel», evocando sin duda un tema común de la tradición apocalíptica. Según eso, el Hijo del Hombre ha de estar atento, sobre la nube de la decisión escatológica, con la corona real, esperando la orden dramática de Dios por su ángel. (3) *Realización*: «El Hijo del Hombre envió su hoz y la tierra fue segada» (Ap 14,16). Aquí no hay separaciones: ni reunión de los elegidos, ni expulsión de la cizaña (en contra de Mc 13,27 par; Mt 13,41-42), sino que estamos en un contexto de siega universal (cf. Ap 14): Dios ha creado todas las cosas, todas están llamadas a su juicio (cf. 1 Hen 10,6; 16,1; 4 Esd 6,18-19), pues Dios no tiene acepción de personas, sino que juzga a cada uno por sus obras (cf. Rom 2,9-16). La novedad cristiana del texto se encuentra en el hecho de que esta siega universal de Dios se realiza por el Hijo del Hombre, que está esperando la hora de Dios.

## SIERVA, MARÍA

(↗ *anunciación, María, madre de Jesús*). En el lugar culminante del texto de la anunciación, después que Dios ha explicado por el ángel a María su designio salvador, respondiendo a sus preguntas, ella asiente y dice: «He aquí la sierva del Señor...» (Lc 1,38). María está desposada con un varón llamado José (Lc 1,27), pero, en el evangelio de la infancia de Lucas, ella responde y actúa de forma soberanamente libre: dialoga con Dios de manera autónoma, tomando las más grandes decisiones (*fiat!*\* ¡hágase en mí tu palabra!), sin pedir permiso a su marido. Sólo de esa manera, por ser libre, ella puede responder diciendo: ¡He aquí la sierva, la *doulé*, del *Kyrios*. No es sierva por sometimiento esclavista, sino por decisión libre, como el Siervo\* de Yahvé, con quien debemos compararla.

(1) *María, la iniciativa humana*. Ella ha empezado diciendo «he aquí» (= aquí estoy, en griego *idou*, en hebreo *hinne-ni*), para así comprometerse con el cuerpo entero, con alma y vida, poniéndose y siendo en manos de Dios. Todo lo anterior queda así definido desde esta palabra. Ésta es su acción, la palabra básica de su vida. No le han obligado, Dios no le ha impuesto ningún tipo de tarea esclavizante. Le ha

pedido permiso, ha dialogado con ella. Sólo por eso, porque libremente ha llamado, ella puede responderle ¡he aquí la sierva! María es sierva en el sentido más hondo del término, como el gran profeta anunciador de redención de Is 40-55. Es sierva como lo será Jesús, quien aparece, al menos veladamente, como el siervo de Yahvé. Es sierva a quien el mismo Dios ha tenido que pedir palabra y acción mesiánica. Por eso puede responder ¡hágase (haz) en mí lo que has dicho!, ratificando con su propia acción mesiánica la esperanza que el ángel ha encendido en sus entrañas, desde la misma raíz de la vida de Dios y de la historia israelita.

(2) *Dios depende de su sierva María*. Dios le ha pedido, ella responde. Ella ha esperado y Dios mismo ha tenido que hablarle para engendrar sobre la tierra al hijo de su entraña, Jesucristo. Esperar no es aguardar pasivamente, dejando que alguien venga y nos resuelva las cosas desde fuera. Ni es tampoco obrar de una manera impositiva, sin respeto a lo que digan y piensen otros seres. Esperar es dialogar, tanto en perspectiva divina como humana. Dios y María han dialogado, abriendo cada uno su ser y acción al otro, Dios como Dios (engendrando a su Hijo en la historia humana), María como humana (poniendo su vida al servicio del surgimiento del mismo Hijo divino). Sólo espera de verdad en este mundo aquel que acoge lo que Dios alumbró en sus entrañas. Sólo espera hasta el final quien asiente y se compromete, de una forma activa, diciendo *fiat!* ¡hágase!, es decir, ¡hagamos, *genoito!* (= haz en mí, con mi consentimiento, aquello que has dicho). Sólo de esta forma, en colaboración activa, puede entenderse y cumplirse la palabra de esperanza. Así lo ha hecho María. Por eso podemos presentarla como la mujer activa. Esperar no es asegurar ni imponer, no es pronosticar ni exigir, sino saber escuchar y actuar de forma responsable, personal, dialogante. Actuando así, en su condición concreta de mujer, María puede convertirse y se convierte en madre del Hijo de Dios a través de la palabra (el mismo diálogo ha sido engendramiento).

(3) *María, signo de libertad*. La verdad más honda de su gesto supera de algún modo la vieja división entre varones y mujeres, pues unos y otros pue-

den compartir una misma realidad: la palabra. Al situarse de esta forma, en el lugar donde se vuelve humana la Palabra (encarnación de Dios), María no aparece ya actuando contra nadie. No es mujer opuesta a los varones, sino mujer para todos, incluidos los varones. Ella ha dicho que no conoce varón en un determinado plano de matrimonio patriarcalista, dominado por los esposos. Pero lo ha dicho precisamente para que pueda nacer el Hijo de Dios, de tal forma que después varones y mujeres puedan vivir una existencia en gratitud dialogal, compartiendo así la misma palabra. Alguna vez se ha podido correr el riesgo de reintroducir a María en el campo de la espera pasiva, como mujer vinculada al sometimiento femenino. Nuestro texto ha invertido esa posibilidad, situando la vida y acción de María en el trasfondo de un varón hebreo, sacerdote impotente, llamado Zacarías. Frente a la mudez del varón sacerdote, ha situado a María, como mujer que dice la Palabra, realizando el más fuerte misterio, en nombre propio y en nombre de todos los varones y mujeres de la tierra: ¡hágase, hagamos!

Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Mariología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992.

## SIERVO DE YAHVÉ

(*↗ profetas, Isaías, sacrificio, violencia*). El Segundo Isaías (Is 40-55) contiene una serie de textos que suelen llamarse «cantos del Siervo de Yahvé» (Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-11; 52,13-53,12), que algunos consideran como corazón y cumbre de la Biblia israelita. La figura del Siervo puede evocar diversos personajes políticos y religiosos, individuales y sociales. Pero el sentido de su acción se sitúa por encima de todas las posibles identificaciones.

(1) *Texto básico*. Comenzaremos presentando el más importante de los textos de la tradición del Siervo: «He aquí que mi siervo triunfará: se alzará, subirá, crecerá mucho. Como muchos se espantaron por su causa, porque, desfigurado, no parecía un ser humano ni tenía el aspecto de un hijo de Adam, así se asombrarán muchos pueblos y los reyes cerrarán la boca, pues verán algo que no se les había dicho y

contemplantán algo que no habían oído... Creció como brote en su presencia, como raíz en tierra árida: sin belleza ni esplendor que pudiéramos ver, sin apariencia que lo hiciese deseable. Despreciado y rechazado de los hombres, hombre de dolores, emparentado con el sufrimiento, como alguien de quien se aparta el rostro, despreciado, no lo estimamos. Y sin embargo, él ha cargado con nuestros sufrimientos, ha soportado nuestros dolores. Nosotros le estimábamos herido, golpeado por Dios y abatido. Pero él fue traspasado por nuestras iniquidades y triturado por nuestras culpas. Por nuestra paz fue castigado, sus heridas nos han curado. Todos errábamos como ovejas, cada uno seguía su camino; y Yahvé cargó sobre él todas nuestras culpas. Maltratado, se humillaba y no habría la boca, como cordero llevado al matadero y como oveja ante el esquilador, enmudecía y no habría la boca... Con los malvados pusieron su sepultura, su tumba con los malhechores aunque no había cometido crímenes, ni hubo engaño en su boca. Yahvé quiso aplastarlo con sufrimiento y entregar su vida como expiación: verá su descendencia, vivirá por muchos años, y Yahvé cumplirá su voluntad por medio de él. Por el tormento de su alma verá, se saciará de su conocimiento. El justo, mi Siervo, justificará a muchos porque cargó con sus culpas...» (cf. Is 52,13-53,11). En conjunto, los profetas de Israel habían sido creadores de reconciliación pacífica: no respondían a la guerra con la guerra, no imponían su carga en las espaldas de los otros, sino que asumían la culpa colectiva, sin descargarla sobre otros, abriendo así un camino que conduce a la nueva humanidad reconciliada. Pues bien, como culminación de todos ellos y como expresión de su propia misión, el Segundo Isaías (Is 40-55) ha elaborado ese tema, construyendo la figura enigmática y luminosa del Siervo de Yahvé, que viene a presentarse como portador de paz y como destinatario de toda violencia (recreando en otra línea la figura del chivo\* expiatorio). Por eso se dice que el mismo Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros (Is 53,6). Lo que más impresiona en su figura es su inocencia, el hecho de que no tiene ninguna relación con la violencia y ninguna afinidad con ella.

(2) *El Siervo, una inversión de la historia*. Los hombres solemos pensar que la razón está en manos de los triunfadores. Pues bien, aquí el signo se invierte y descubrimos que el siervo derrotado y expulsado es inocente. Este siervo-profeta, asumiendo y transformando viejas categorías sacerdotales, muestra con su vida que los derrotados de Israel (exiliados, fracasados, muertos) no son culpables: no les puede aplicar el talión: no son responsables del pecado ajeno, ni autores de un pecado propio. Al contrario, ellos son signo de la nueva creación, avanzadilla de una humanidad no violenta donde el mismo Dios viene a expresarse como gracia y fuente de existencia. Éste es un cambio epistemológico: quizá por vez primera, superando a un Dios que parecía signo de violencia (garantía de los fuertes), ha venido a revelarse aquí el principio más alto de la gracia no violenta, un nuevo sacerdocio no sacrificial, un sacrificio sin violencia represora. Este Siervo no realiza su liturgia sobre el templo, no vive de la sangre de animales muertos. Pero, en sentido mucho más intenso, es verdadero sacerdote y sacrificio: eleva ante Dios su sufrimiento como signo de esperanza, garantía de justicia. No pretende expulsar a nadie: no pide venganza ni quiere que su muerte se convierta en principio de una nueva cadena de violencias. Por eso es víctima: su mismo sufrimiento y muerte se han venido a presentar como señal y experiencia de una vida que se expresa como signo de gracia.

(3) *Mi siervo triunfará* (Is 52,13-15). Así empieza el texto, proclamando la palabra de Dios, que presenta a su *Ebed* (siervo, amigo) como signo de vida y esperanza, como nueva creación. Precisamente allí donde parecía que todo se destruye empieza a construirse todo. Antes los hombres no sabían: vivían inmersos en un mundo donde Dios parecía aliado de la fuerza, sostén de la violencia. Pero ahora el siervo triunfa porque tiene un saber distinto: conoce de forma nueva a través de su propio sufrimiento, para el bien de los demás. Reyes y pueblos antiguos habían cultivado una sabiduría de la fuerza, al servicio de su propio poder. Se habían creído enviados de Dios, pero no eran más que portadores de destrucción. El verdadero Dios actúa a través del Siervo humillado, despreciado, rechazado.

Aquí desaparecen los restantes esquemas de la vida y sólo se eleva como valor el ser humano que había sido derrotado, alguien que, por razón de su propia debilidad y no violencia, vive aplastado sobre el mundo, fuera de un paraíso que los otros (los triunfantes) quieren elevar en su provecho. Fuera del Edén artificial y violento que los fuertes han querido construir, como expulsado de la vida, como víctima de todos, habita el Siervo.

(4) *El Siervo es inocente*. Los triunfadores han pensado siempre que los derrotados son culpables. Pues bien, en contra de eso, este canto nos dice que el Siervo no es culpable. No sufre por sus culpas, sino por las culpas de otros: es como un catalizador donde han venido a condensarse las violencias de los otros. Ésta es la revelación suprema: somos culpables, estábamos perdidos, pero este Siervo puede salvarnos. El autor o autores de este canto no se justifican, no intentan disculparse. Se reconocen culpables y lo confiesan: descubren su pecado y lo aceptan. Humanamente hablando, este conocimiento de la propia culpabilidad resultaría insoportable: los hombres no somos capaces de mirarnos cara a cara y aceptarnos pecadores... a no ser que en el fondo descubramos una gracia superior como la del Siervo que rompe la espiral de violencia y responde con bien a nuestros males, superando así el talión de una justicia entendida como ajuste de cuentas y victoria del más fuerte. Precisamente aquí, en la no violencia y no venganza del Siervo, se encuentra la revelación suprema. Es como si, de pronto, estallara el milagro: hay alguien inocente, alguien que no vive a costa de los otros, alguien que no se impone por envidia ni quiere vengarse de aquellos que le destruyen. El Siervo no se defiende, no grita venganza, no se justifica; simplemente se deja matar y así demuestra que es inocente. Esta revelación del Siervo supera la imagen de un Dios que está fuera, por encima de los aplastados de la tierra. Precisamente en ellos está Dios.

(5) *Yahvé quiso entregarle* (Is 53,10-11b). Ésta es la revelación más extraña y difícil de entender. Sabemos que Dios ama a su Siervo; y, sin embargo, puede parecer que Dios necesita su sufrimiento para así aplacarse, como necesitaba la violencia de Lv 16 (chi-

vos\*). (a) *Lectura sacrificial*. Según ella, el autor de estos cantos del Siervo no habría podido liberarse de la sombra de un Dios violento que debe descargar su ira sobre el Siervo, en vez de hacerlo sobre los restantes hombres. Estaríamos dentro de un esquema de simple sustitución: Dios seguiría como antes; los procesos de violencia y venganza continuarán dominando sobre el mundo. Sólo habría cambiado el objeto (persona) donde descarga su ira: este Siervo sería el pararrayos de Dios, el receptor de su ira. (b) *Lectura no sacrificial*. Pero, mirados en su totalidad, estos cantos nos conducen hasta el misterio de un Dios que, revelándose en el Siervo no violento, viene a situarse, también él, por encima de toda violencia. En el reverso de la historia, desde el lugar donde los inocentes sufren y mueren, Dios manifiesta su gracia y revela su triunfo. ¿Cómo lo hace? El texto no lo quiere (ni puede) explicitar. No pronostica los aspectos concretos de un futuro que sigue en manos de Dios. Simplemente dice que el Siervo «vivirá, verá su descendencia, se saciará de conocimiento».

(6) *El Justo, mi Siervo, justificará a muchos*. Es como si antes la vida hubiera sido tiempo de ignorancia, ocultamiento. La violencia era expresión de una mentira: los hombres se pensaban capaces de saber el bien/mal (cf. Gn 2-3), pero en el fondo eran esclavos de su propia ignorancia represiva. Sólo el que ha sufrido sin vengarse sabe de verdad, se conoce a sí mismo y comprende a los demás. Por eso, el texto sigue diciendo que el justo justificará a muchos, como *tsaddiq* de Dios, en palabra que nos lleva más allá del sistema de juicio de este mundo. El Siervo/Justo no se cierra en sí, no pretende obtener ventajas propias, no toma venganza de los «muchos» que causan su muerte, sino que aparece como fuente de vida, fundador de nueva estirpe, verdadero Adam de más alta humanidad. El antiguo ser humano se apoyaba en la violencia que divide. Por eso resultaba necesario el sacrificio: había que expulsar a los culpables. Pues bien, esta nueva humanidad del Siervo no conoce ya expulsiones ni separaciones. Su gesto de entrega por los otros (solidaridad sufriente) puede suscitar y suscita un tipo nuevo de existencia donde existe lugar para los mismos criminales y culpables. Este Canto

ha visto algo absolutamente nuevo y lo ha dicho, de forma emocionada y sorprendente, en el centro de la Biblia israelita. Estas palabras constituyen una de las cumbres religiosas y sociales de la historia. El Mesías de Dios no es guerrero que impone su orden por lucha (cf. Sal 2 y 110), sino el hombre universal que reconcilia a los humanos sufriendo por ellos y cumpliendo así la tarea que Dios le ha encomendado: «Yo Yahvé te he llamado en justicia, te he tomado de la mano, te he formado, y te he destinado para ser luz del pueblo y alianza de las gentes, para abrir los ojos de los ciegos, para sacar del calabozo a los presos...» (Is 42,5-7). Toda la historia humana culmina en ese Siervo que, siendo israelita, representa al conjunto de la humanidad. Más allá de la guerra y dictadura de los violentos, al reverso de la historia militar que ha dominado sobre el mundo, viene a desvelarse (se anuncia y prepara) por el Siervo (y por el Justo de Sab 2-3) una experiencia que los cristianos han reinterpretado desde Cristo (cf. Mt 12,18-20). Quien ha leído y comprendido los cantos del Siervo sabe algo que los otros ignoran. Los judíos posteriores los recordarán siempre muy dentro y pensarán que ellos se cumplen en la historia de su propio pueblo. Los cristianos piensan que esos cantos se han cumplido de manera paradigmática en la muerte y pascua de Jesús.

Cf. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leur éditeurs* (Isaïe 40-45), Gabalda, París 1972; H. CAZELLES, «Les Poèmes du Serviteur: Leur place, leur structure, leur théologie», *RSR* 43 (1955) 5-51; P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, EDB, Bolonia 1980, 95-110; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975, 204-280; Ch. R. NORTH, *Isaías 40-55*, La Aurora, Buenos Aires 1960; J. VERMEYLEN (ed.), *The book of Isaiah*, BETL 81, Lovaina 1989.

## SIETE

(↗ *creación, sábado, [año] sabático, cartas, dones, Iglesia, seis-seis-seis, Apocalipsis*). Según Gn 1,1-2,4b, Dios ha realizado su obra creadora a través de *seis palabras*, que son anteriores a los diez mandamientos (= *debarim*, palabras del decálogo\*: cf. Ex 20 y Dt 5). Las seis palabras creadoras (que son Dios y de Dios) se expresan en dos ejes o planos: uno diacrónico o temporal

(seis días) y otro sincrónico o espacial (seis realidades, desde la luz primera hasta el hombre). Es clara la armonía (unidad y distinción) de los seis días y las seis obras que expresan y vinculan la totalidad de las cosas, de tal forma que espacio y tiempo se encuentran entrelazados desde el principio. Desde aquí se debe entender el doble sentido del siete: hay un siete que está más allá del seis de la creación y que pertenece sólo a Dios; pero hay también un siete que se une al seis, siendo así como un signo de la presencia de Dios en las realidades cósmicas.

(1) *Más allá del seis, el Siete de Dios.*

Los seis días, palabras y cosas del mundo están presididos por un Siete, que está en el fondo de todo, que ya no es obra ni palabra: Dios no hace nada, no dice nada, simplemente «es» en su descanso del séptimo día. Después que Dios dijo e hizo todo (Gn 2,1), está él: «Y Dios reposó... y bendijo el día séptimo» (cf. Gn 2,2-3). En un sentido, ese día séptimo se puede sumar a los anteriores, de tal forma que tras el viernes viene el sábado. Pero, en otro sentido más profundo, el Siete, simbolizado por el sábado, no puede sumarse a los días anteriores, sino que rompe el orden temporal, rompe el ciclo de las realidades y nos abre hacia una dimensión más alta, que no puede medirse ni contarse, la dimensión de Dios. El sentido del mundo no lo constituye un tipo de unidad superior (un Todo dictatorial), sino la armonía de los seis círculos temporales y espaciales del cosmos, presididos por un Siete que está en todos ellos y es distinto, más alto. En sí misma, la realidad del mundo y de la historia es seis (seis-seis-seis\*), pero, presidida por Dios, ella es Siete, como el mismo Dios. Este Siete es la unidad y sentido de las cosas: como la unidad de los colores de la luz o de los sonidos de la música (sinfonía del arco iris, concierto polifónico), como los días de la semana y los planetas del cielo. De esa forma, vistas en su unidad y diferencia, las cosas de los seis días (luz, aguas y tierra, plantas, astros y estrellas, peces y pájaros, animales y hombres...) son valiosas y sagradas, siendo diferentes, vinculadas desde el Sábado de Dios. Contra toda unidad basada en la imposición (sistema dominante) se expresa aquí la experiencia primaria de la concordia múltiple hecha del equili-

brio entre las diferencias. La teología bíblica implicará el reconocimiento de la variedad de las cosas en un mismo espacio y tiempo. El esquema del Siete no se puede tomar como absoluto pero es muy significativo, pues se combina con el seis (que es el número cósmico) y lo abre, abre su equilibrio siempre inestable, hacia un orden divino entendido en forma de descanso. Por eso, el séptimo día o sábado no está precedido de un «y dijo», pues no constituye una obra de Dios (ni se pueda sumar a los restantes días), sino que se identifica de algún modo con la misma realidad de Dios abierta y comunicada a los hombres. En este primer sentido el Siete (con mayúscula) es sólo de Dios.

(2) *Astros, ángeles, iglesias.* El número siete (con minúscula) es también un número cósmico (cf. Tob 12,15; Test. Leví 8; Hermas, Vis III, 4), relacionando así el tiempo (siete días), el espacio (siete astros o planetas) y la sacralidad (siete ángeles). Conforme a *1 Hen* 18,13-16, hay siete astros perversos, ángeles caídos, contra quienes se elevan los siete buenos (*1 Hen* 20), para mantener el orden cósmico y la historia humana. La tradición gnóstica presentará a los ángeles planetarios (*arkhontes*) como malos, testigos de la falsa religión: el mismo judaísmo estaría inmerso en el ritmo destructor de esos malos arcontes, de manera que se debería abandonar el esquema sabático (siete días) pasando al *pléroma* cristiano (de cuatro y ocho elementos). En contra de eso, el Apocalipsis ha mantenido el valor sacral del siete, revalorizando el cosmos en perspectiva cristiana. Por eso ha tomado a los astros como ángeles de Dios, guardianes de las Siete iglesias y realizadores del juicio escatológico (cf. Ap 1,4.11.16.20; 2,1). Algunos exegetas han pensado que esos ángeles son seres humanos especiales: delegados o inspectores (obispos) de las iglesias de Asia, destinatarios de las cartas. Pero el Ap no permite esa lectura: los ángeles de los que hablan no son hombres, sino espíritus: custodios (vigilantes) de las comunidades. En esa línea, debemos recordar que las naciones y grupos tienen ángeles guardianes (cf. Dn 10,13.20.21; 11,1; 12,1; Eclo 17,17; Dt 32,8 LXX). Esos ángeles constituyen con un fondo o sustrato celeste de las iglesias, que no se fundan ya en un tipo de Ley, sino en los Espíritus de la Presencia, que es-

tán junto a Dios y son Presencia de Dios para los hombres, intermediarios de su obra: ellos hacen sonar las trompetas, derraman las copas del juicio (Ap 8-16), anuncian y expresan la cercanía de Dios. Por su parte, los siete candelabros (*menorah*\*) son las iglesias, de manera que el orden eclesial (candelabros) y el orden celeste (ángeles/astros del Cristo) se vinculan. En esa línea, el juicio que el Apocalipsis trazará sobre las Siete iglesias (Ap 2-3) puede presentarse como signo (compendio, anticipo) del juicio total de la historia y del mundo (Ap 4-20). Pero debemos recordar que al final (Ap 21-22), cumplida su misión, parece que los siete ángeles y las Siete iglesias desaparecen, integrados en la única iglesia, Ciudad-Esposa del Cordero.

(3) *Las iglesias históricas del Apocalipsis*. Juan, autor del Apocalipsis, ha condensado su visión del cristianismo en las Siete iglesias de Asia a las que escribe sus cartas en Ap 2-3, indicándoles la forma en que han de comportarse. (1) *Éfeso* (Ap 2,1-7) debe seguir rechazando a los falsos apóstoles y/o nicolaítas, para recrear su amor primero, a pesar de que ello implique resistencia y sufrimiento por el Nombre de Jesús. (2) *Esmirna* (Ap 2,8-11) debe estar dispuesta a sufrir tribulación a lo largo de diez días (como Daniel y compañeros, que rechazan la comida impura en Babilona: cf. Dn 1,13.14), aunque ello implica riesgo. (3) *Pérgamo* (2,12-17), que habita junto al trono de Satanás (posiblemente un templo de culto imperial), debe mantener su fidelidad a Jesús, aunque sus fieles tengan que morir por ello, como Antipas. (4) *Tiatira* (2,18-29) debe rechazar a Jezabel y mantener su amor, fidelidad, servicio y resistencia, para recibir de esa manera el verdadero poder mesiánico. (5) *Sardes* (3,1-6) tiene que saber que su riqueza mundana (¡Jesús vendrá como ladrón a robarles!) es sólo una señal de muerte. Para vivir en verdad debe volver a su primera vocación y experiencia cristiana. (6) *Filadelfia* (3,7-13) ha de mantenerse en lo que tiene, confesando el Nombre de Jesús, que abre a sus fieles la puerta que les lleva a la ciudad futura. (7) *Laodicea* (3,14-22) debe abandonar su doblez, no queriendo ser dos cosas (de Cristo y del imperio); sólo si sus fieles abren su puerta a Jesús tendrán vida verdadera. Estos siete mensajes pueden y deben entenderse de forma espiritual, como signo de amor emocio-

nado y llamada interior de Jesús a sus fieles. Pero son también una palabra social a favor del Evangelio, siendo un manifiesto en contra de Roma (su comida sacral es idolatría).

Cf. J. P. CHARLIER, *Comprender el Apocalipsis* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; M. OLIVER ROMAN, «El Septenario de las cartas a las Iglesias (Ap 1,4-3,22)», *Comunio/Sevilla* 9 (1976) 377-439; A. PUIG, *Cartas a las Siete Iglesias*, Emaús 14, Pastoral Litúrgica, Barcelona 1995; U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

## SIGNOS

La Biblia es, en gran parte, un libro de signos que marcan un camino que los lectores y fieles deben interpretar. La vida entera está hecha de señales, que empiezan por el Génesis (los astros son signo del orden de los tiempos: Gn 1,14) y culminan en el Apocalipsis, libro de los grandes signos y señales de Dios (cf. mujer y dragón de Ap 12,1-3). Señal de paz para todos los hombres es el arco iris en el cielo (Gn 9,12-13), y señal de alianza para el pueblo de Israel es la circuncisión (Gn 17,11). Señal liberadora de la presencia de Dios son las plagas de Egipto (cf. Ex 4,8; 8,23) y todavía más la sangre del cordero pascual en las jambas de las puertas (cf. Ex 12,13). Entre las señales más hondas de la identidad israelita están las palabras del *shemá*\*, escritas y colgando entre los ojos de los fieles o en las jambas de las puertas de sus casas (Dt 6,8-9), lo mismo que las piedras del círculo sagrado de Gilgal (Jc 4,6) o el fuego del sacrificio de Gedeón (Jc 6,17). Así van jalonando los signos proféticos la historia de la fe de los israelitas: señal profética es el matrimonio de Oseas (Os 2,1) y el niño Emmanuel de Isaías (Is 7,14), lo mismo que los gestos extraños del profeta Ezequiel (Ez 12,6.11). El Nuevo Testamento asume y recrea algunas de las señales del Antiguo, como la del Emmanuel (Mt 1,24-25) o la de Jonás en la ballena (Mt 12,29-40). Por otra parte, el evangelio de Juan, el libro más «espiritual» del Nuevo Testamento, es un libro de señales (cf. Jn 4,54; 6,20; 10,41; etc.), lo mismo que el Apocalipsis (cf. Ap 15,1). Más aún, Jesús mismo es la Señal de Dios, signo discutido, doloroso y exultante, para aquellos que quieran descubrirlo (cf. Lc 2,34).

## SILO. Rapto de mujeres

(*λ mujeres, guerra, vino*). La viña es signo de la tierra, expresión de la vida y tarea del pueblo. Diversos pasajes del Antiguo Testamento aluden a una fiesta especial de la vendimia. Así se dice que los siquemitas «salieron al campo a vendimiar sus viñas, pisaron las uvas, celebraron fiesta y entraron al templo de su Dios» (Jc 9,27). Estos celebrantes del vino pertenecen a un tiempo en que Israel no había surgido plenamente todavía: adoran al dios *Berit* (de la Alianza) de Siquem, no son aún yahvistas, de manera que podemos decir que la fiesta de las uvas tiene su origen en el paganismo. Pero una antigua tradición, recreada dramáticamente en Jc 19-21, recuerda también las fiestas yahvistas del vino, asociándolas al baile de las muchachas y a las bodas.

(1) *Silo. Fiesta del vino*. Estamos en Silo, no en Siquem. El santuario parece rodeado de viñas, que son signo de felicidad y bodas. Cerca del templo, en el día de la fiesta, se elevan y bailan las muchachas maduras para el amor, signo del vino de la vida (y viceversa: las viñas son también expresión de las muchachas). Pues bien, una triste y durísima historia, que el texto acaba de contar, recuerda que los benjaminitas (representantes de una famosa tribu de Israel) carecen de mujeres: los jefes de las otras tribus han jurado no darles sus hijas por esposas y por eso (a pesar de que los benjaminitas han hecho una guerra para raptar a las mujeres\* de Jabes Galaad) perecerán como tribu, morirán sin descendencia (cf. Jc 21,1-14). Para impedir que eso suceda, invirtiendo así una historia de muerte que ha empezado con la violación atroz de la mujer de un levita caminante (Jc 19-20), los sabios y prudentes de Israel proponen una estrategia: ofrecerán mujeres buenas (danzantes de la fiesta de las viñas) para los violentos benjaminitas: «¿Qué podemos hacer para proporcionar mujeres a los que quedan, pues las mujeres de Benjamín han sido exterminadas? ¿Cómo conservar un resto a Benjamín para que no sea borrada una tribu de Israel? Porque nosotros no podemos darles nuestras hijas en matrimonio... Y dieron esta orden a los benjaminitas: Id a poner una emboscada entre las viñas. Estaréis alerta, y cuando las mu-

chachas de Silo dancen en corro, saldréis de las viñas y raptaréis cada uno una mujer de entre las muchachas de Silo y os iréis a la tierra de Benjamín. Si sus padres o hermanos vienen a querellarse contra vosotros, les diremos: Hacednos el favor de perdonarles... Así lo hicieron y cada uno llevó a una mujer, de entre las danzadoras que raptaron; luego se fueron, volvieron a su heredad, reedificaron las ciudades y se establecieron en ellas» (Jc 21,16-23). Esta escena se sitúa en la fiesta de Yahvé, en el baile de las viñas. Las vírgenes solteras danzando entre las cepas, como portadoras del buen vino de la vida, son signo supremo de Dios (= vida), para estos brutales guerreros, que han corrido el riesgo de morir sin descendencia, en guerra infinita de infamias orgullosas.

(2) *Vendimia y rapto de mujeres*. El problema había empezado con la violación y asesinato ritual de una mujer (esposa de un levita). El problema se resuelve cuando las muchachas salen a bailar entre las viñas, dispuestas a ofrecer su vida como vino de gozo y fecundidad para los varones. Ellas son representantes de Dios, portadores de vida. Se dice que la danza se celebra en la fiesta de Yahvé, en Silo, junto al santuario. Puede haber baile y fiesta en el momento en que las viñas empiezan a brotar... (cf. Cant 6,11; 7,12-13). Pero es mucho más probable que el festejo estalle con la vendimia ya acabada, en el tiempo de la fiesta que se llama de los Tabernáculos, que es celebración del vino y matrimonio. No han venido sólo las muchachas casaderas, sino que están en fiesta sus padres y hermanos, es decir, sus tutores. Las muchachas bailan, elevando con el ritmo de sus cuerpos un canto a la vida. Se supone que los hombres beben el vino nuevo (mosto) recién preparado de la uva de las viñas. Ellos beben, se alegran, miran y se fijan en aquellas que son más convenientes, para buscarlas después y ofrecerles matrimonio. Con esto acabará el verano. Un año más se animarán las bodas, acabada la vendimia. Allí mismo se estipulan los contratos: unos roban, otros consienten, ellas son raptadas. Pues bien, en ese momento, mientras unos beben y otras bailan, los duros benjaminitas, que han estado ocultos tras la parras, irrumpen decididos en el baile y rap-

tan a las muchachas. Evidentemente se produce un alboroto: gritan unos y otras, protestan los parientes... Pero todo acaba en paz: los parientes aceptan el rapto. Las muchachas que han ido al corro de las viñas a ofrecerse en matrimonio, tienen que dejarse raptar (es su destino). ¿Triunfa la vida? ¿Triunfa el puro vino de violencia?

## SILOÉ

Piscina de Jerusalén donde se recogían las aguas de la fuente\* del Guijón, canalizadas por el interior de las murallas, en la parte baja de la ciudad, ya en tiempos del rey Ezequías (cf. 2 Re 20,10; Is 22,21; Neh 3,15). En esta piscina, cuyo nombre se identifica teológicamente con Jesús (significaría el Enviado), se sitúa el milagro del ciego de nacimiento: sus aguas sirven para dar luz a sus ojos (Jn 9,7.11). En la tradición evangélica el lugar de la piscina resulta aún más famoso por la torre que debía estar construida a su lado y a la que alude Jesús en un contexto donde supera la ley de la retribución\* sagrada: aquellos a quienes mató la torre de la piscina al derrumbarse no eran más culpables que los otros israelitas (Lc 13,2-5).

## SIMEÓN 1. Patriarca

(↗ *Judit*). Nombre del segundo de los hijos de Jacob y de la tribu epónima, que significa «Dios ha escuchado» (cf. Gn 29,33). La tribu es poco conocida, pero su patriarca fundador aparece como protagonista de una historia de venganza.

(1) *Simeón, portador de la venganza de Dios*. El Génesis le presenta como violento y justiciero, pues tomó la espada con engaño y gran violencia, para vengar a los extranjeros que violaron a su hermana, la «virgen» Dina, de manera que el mismo padre Jacob tuvo que condenarle (cf. Gn 34,30-31; 49,5-7). La nueva teología judía (cf. *Jub* 30) rehabilita su figura y le presenta como vengador de sangre, patrono de todos los que luchan con la espada en contra de los opresores de su pueblo. De esa forma ha recreado Judit 9,2-15 su hazaña sangrienta, pidiendo a Dios que le ayude para realizar una acción semejante, en contra de los enemigos de Israel: «Señor Dios de mi padre Simeón a quien pusiste en la mano la espada, para ven-

gar a los extranjeros que violaron la matriz de una virgen para mancharla, que desnudaron sus partes para vergüenza y profanaron su matriz para deshonra; aunque tú habías dicho ¡no se actúe así! ellos lo hicieron. Por eso entregaste sus jefes a la muerte; y su lecho, envilecido por su engaño, con engaño quedó ensangrentado; heriste a esclavos con sus señores y a los señores en sus tronos. Entregaste sus mujeres al pillaje, sus hijas a la cautividad; y todos sus despojos fueron repartidos entre tus hijos queridos. Ellos, llenos de tu celo, abominando la mancha hecha a su sangre, te habían pedido auxilio...» (Jdt 9,2-4). Judit emerge por esta oración como nuevo Simeón, pidiendo la ayuda de Dios para engañar y destruir a los contrarios. Como los hermanos mayores (Simeón) debían vengar, por ley tribal, a la hermana maltratada, así Judit, heroína mayor de Israel, pide a Dios venganza y se dispone a castigar a los extranjeros. El Dios de Simeón es el Dios de la venganza, que Judit invoca en contra de Holofernes, opresor del pueblo.

(2) *Testamento de Simeón, la envidia*. El Testamento (apócrifo) de Simeón ha desarrollado el tema de la envidia, desarrollando, desde la perspectiva de Rubén, la actitud celosa de los hermanos de José, a quien desearon matar, para venderlo luego (Gn 37). Superando aquella actitud juvenil, el viejo Simeón, a quien se atribuye este «testamento» pide a sus descendientes que eviten la envidia, que amen y acojan a los otros. Así acaba su mensaje: «obedeced a Leví y a Judá; no os levantéis contra estas dos tribus, porque de ellas surgirá la salvación de Dios; porque el Señor suscitará de Leví un sumo sacerdote y de Judá un rey... que salvará a todas las naciones y al pueblo de Israel» (*TestSim* 7,1-2). El que así habla no es ya el Simeón antiguo, hombre de espada o envidia, sino el Simeón recreado, patriarca de conversión y esperanza mesiánica.

## SIMEÓN 2. Anciano

(Lc 2,25-35) (↗ *María, madre de Jesús, espada*). «Hombre justo y piadoso, que esperaba la consolación de Israel, y el Espíritu Santo estaba con él y le había sido revelado por el Santo que no vería la muerte antes que viera al Cristo del Señor» (Lc 2,25-26). No era sacerdote, ni escriba, ni fariseo ni esenio. Sim-



plemente un hombre (*anthrôpos*) que espera la llegada del Mesías. Posiblemente es una figura literaria y religiosa, creada por el mismo Lucas o por la comunidad judeocristiana que está en el fondo de Lc 1-2, partiendo del recuerdo del patriarca Simeón, que ahora aparece como portador de esperanza mesiánica, como signo de aquellos fieles israelitas que aguardan la llegada del salvador (en la línea de *TestSim*). Conserva los rasgos del viejo patriarca pero, al mismo tiempo, los transforma, invirtiendo la violencia: no pondrá la espada vengadora en manos de Judit, su descendiente, para que mate al enemigo, sino que enseñará a María, madre mesiánica, a sufrir en su interior el dolor de la espada cristiana. Aquí evocamos sus palabras más significativas.

(1) *Ahora, Señor, puedes dejar a tu siervo irse en paz* (Lc 2,29). Simeón personifica la justicia y piedad israelita: es el pueblo que escucha a Dios, que recibe su Espíritu y espera la llegada de su Cristo. No tiene edad, no es de ahora ni de antes, es de siempre: es la plenitud de la esperanza. Es evidente que Dios no le puede engañar ni rechazar; ha recibido la promesa de ver al Cristo-Señor antes de morir y vive solamente para ello. Por eso, cuando llegan los padres de Jesús, él se presenta, toma al niño en sus brazos y bendice a Dios diciendo: «Ahora, Señor, puedes dejar a tu siervo irse en paz según tu palabra; porque mis ojos han visto tu salvación, que has preparado en presencia de todos los pueblos: luz para revelación de las naciones y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,29-32). Ha esperado bien, sabe morir. Su vida ha culminado, ha tenido sentido lo que ha hecho. Por eso bendice a Dios diciendo ¡gracias! Puede morir desde la esperanza realizada, como individuo concreto y como patriarca, representante del pueblo, que se condensa en su figura. El verdadero Israel que es Simeón ha cumplido su tarea, puede acabar, esperando al Salvador donde se vinculan todos los pueblos (*pantôn tôn laôn*). Desaparece ya la división entre *ethnê* (gentiles) y *laos* (judíos); la gloria (*doxa*) de Israel es que su Cristo sea luz (*phôs*) de las gentes.

(2) *Una espada te atravesará el alma* (Lc 2,35). Los padres se admiran, implicados como están en la vida del niño a quien Simeón ha recibido y cantado como Luz para los pueblos. Como vivien-

te que ha realizado su camino, Simeón les bendice para decir luego a María su más honda palabra: «Este niño está puesto para caída y para elevación de muchos en Israel y para contradicción, a fin de que sean descubiertos los pensamientos de muchos corazones. Y una espada traspasará tu misma alma» (Lc 2,34-35). Éste es el verdadero Testamento de Simeón para los cristianos. Jesús será signo de contradicción, bandera discutida. Jesús mismo se vuelve *antilegomenon*, señal de choque, piedra de escándalo. Éste es el momento de la gran *revelación* (*apokalypsis*) que expresa y define el final de los tiempos. Hasta ahora las cosas estaban mezcladas, podían confundirse. Ahora quedan al fin desvelados los más hondos pensamientos, el bien más hondo y la maldad suprema de los corazones. Simeón ha contemplado la verdad desde su más alta perspectiva de vidente dispuesto a morir: es patriarca convertido finalmente en profeta. Puede morir, pero María ha de vivir para contemplar el cumplimiento de la esperanza, compartiendo el sufrimiento del Mesías. Ella debe culminar su «parto», realizando su camino de maternidad mesiánica y acompañando hasta el final al Cristo. Por eso le dice Simeón: «¡Y a ti misma una espada te atravesará el alma!» Ésta no es la espada del viejo Simeón, vengador de los siquemitas (Jdt 9,2); no es la espada de Judit (cf. Jdt 9,9), que corta el cuello de Holofernes (Jdt 13,6-8), sino la espada del dolor personal convertido en fuente de amor mesiánico.

## SIMÓN MAGO

(↗ *Ananías y Safira*). «Mago» de Samaría que intenta comprar la gracia cristiana (autoridad carismática) con dinero (Hch 8,9-24). En principio parece un «hombre divino», alguien que, conforme a las costumbres de su tiempo, se hace pasar por revelación del mismo Poder Supremo: «Hacia tiempo había en la ciudad cierto hombre llamado Simón, que practicaba la magia y engañaba a la gente de Samaría, diciendo ser alguien grande. Todos estaban atentos a él, desde el más pequeño hasta el más grande, diciendo: ¡Éste es el Poder de Dios, llamado Grande! Y le seguían, porque con sus artes mágicas les había asombrado por mucho tiempo» (Hch 8,9-11). Puede haber en su fondo una fi-

gura real, un representante de la religión tradicional de Samaría donde, según la perspectiva judía, se habían mezclado elementos israelitas con cultos mágicos y prácticas de divinización pagana, que desembocarán más tarde en la gnosis. El título que asume, la Gran Fuerza de Dios (*Dynamis Theou hê kaloumenê Megalê*), nos sitúa en la línea de un sincretismo de poderes y presencias divinas que en ese momento está llenando todo el oriente del Imperio romano. Pero más que la magia y la posible gnosis de fondo, al texto de Lucas le interesa el riesgo económico de Simón, que no utiliza el poder eclesial para hacerse rico (como ha pasado a veces), sino, al contrario: ofrece su riqueza para conseguir un poder eclesial, es decir, un ministerio vinculado al don del Espíritu, como también ha pasado en tiempos posteriores, de tal forma que su figura ha dado nombre y ejemplo a las prácticas «simoníacas» de ciertos eclesiásticos. Este Simón Mago quiere controlar con dinero el mensaje y programa de la iglesia: intenta comprar los bienes cristianos (la experiencia carismática, la dirección comunitaria). La respuesta de Pedro es dura, pero, en contra de lo que sucede con Ananías\* y Safira, no provoca la muerte de Simón, sino que pide y consigue clemencia de parte de Dios. El mensaje del texto es claro: allí donde la comunidad se introduce en el mercado de equilibrios económicos, dentro de un sistema donde el dinero es mediación universal y sirve para comprar o gestionar ministerios eclesiales, se destruye el Evangelio. Es evidente que una simonía directa o indirecta ha sido y sigue siendo un riesgo muy grande de la Iglesia. La tradición gnóstica posterior ha elaborado o recreado esta figura de Simón, hasta convertirla en uno de los signos supremos de presencia oculta de la divinidad.

## SINAGOGA

(↗ *judaismo*). Palabra griega que significa «asamblea» (reunión) y que se aplica ya en la traducción de los LXX para indicar la comunidad o agrupación (hebreo: *'edah*) del pueblo de Israel, cuando sale de Egipto (cf. Ex 12,47; 16,1.9). Esa palabra se convierte después, ya a finales del Antiguo Testamento, en un nombre técnico que sirve para indicar las reuniones legales de

los judíos, sobre todo en la diáspora, como indica que Dn LXX 14,41.52.60.

(1) *Comunidad y lugar de reunión*. La figura e institución de la sinagoga, como reunión de judíos que se juntan para escuchar las Escrituras, orando, estudiando y resolviendo en común los problemas del grupo, resulta esencial en el judaísmo posterior. Las sinagogas habían aparecido desde finales del siglo II a.C. y vinieron a convertirse pronto, ya en tiempos de Jesús, en la institución básica del judaísmo, que de ahora en adelante no se define por el culto (por los sacrificios del templo de Jerusalén), sino por la asociación voluntaria de grupos que se reúnen para estudiar la Ley y consolidar sus vínculos como pueblo. En tiempos de Jesús y de la primera Iglesia, la palabra *sinagoga* se aplica de un modo preferente a un grupo de judíos que se reúnen para estudiar y orar; pero también se aplica ya a la casa de reuniones donde se vinculaban y asociaban los judíos, de un modo consecuente, en asambleas celebrativas, educativas y festivas, para desarrollar el culto de la palabra (escuchar los textos sagrados) y orar en común, recibiendo la instrucción de los escribas o encargados (cf. Mt 13,54; Lc 4,16; Jn 18,20). Este modelo de organización se extenderá y triunfará más tarde, definiendo la identidad del pueblo con el surgimiento del rabinato estricto (entre el siglo II y III d.C.). Nace así un judaísmo presidido por letrados: ellos, los buenos estudiosos de la Ley, se han vuelto padres del pueblo que emerge y se consolida tras la caída del templo (70 d.C.), en contraste con el cristianismo, que recoge y expande la herencia mesiánica de Jesús (y del judaísmo anterior). Gran parte del proceso de identificación cristiana se entiende en este contexto: los seguidores de Jesús se llamarán iglesia (no sinagoga), pero en principio ambas palabras son casi equivalentes; en Sant 2,2 la misma asamblea o Iglesia cristiana se llama sinagoga.

(2) *Judaísmo como federación de sinagogas* (siglo I d.C. en adelante). Las sinagogas nacieron cuando todavía funcionaba el templo (siglos II-I a.C.), pero no cubría ya todas las funciones religiosas del pueblo. Al principio, ellas fueron como un refuerzo o ayuda, junto al templo, que seguía siendo el centro del judaísmo. Pues bien, desde la caída del templo (el año 70 d.C.) hasta la actuali-

dad, ellas han sido y siguen siendo el centro del judaísmo, que se ha establecido como una federación de grupos o sinagogas. El templo de Jerusalén había sido lugar e institución de culto sagrado. Las sinagogas, en cambio, son lugares de reunión donde se vinculan libremente grupos de judíos, unidos por la Palabra de Dios y las tradiciones o leyes de los antepasados. Ese modelo de unidad sinagogal, preparado en siglos anteriores, había madurado ya en tiempos de Jesús, que enseñaba y curaba en las sinagogas (cf. Mc 3,1; 5,2.36.38; Mt 13,54; Lc 13,10.14; Jn 18,20), pero que fue ajusticiado por las autoridades del templo. Las sinagogas fueron un lugar normal de expansión del Evangelio (cf. Hch 13,14; 17,10), pero el cristianismo posterior se estructuró como Iglesia\* sagrada, mientras que el judaísmo vino a convertirse, desde el II d.C., en federación de sinagogas laicales. Nunca había surgido tal cosa: un pueblo que abandona las prácticas sacrales ordinarias del entorno, que no tiene templo ni Estado propio, pero que mantiene y desarrolla su diferencia social y religiosa en casas y asambleas especiales (sinagogas). Cayó el templo (el 70 d.C.), como había caído la monarquía (587 a.C.), pero la identidad del judaísmo se mantuvo y creció, porque estaba ya fundada sobre bases de vinculación sinagogal. De ahora en adelante la «casa» central de los judíos no será el palacio de un rey, ni un cuartel militar, ni un templo para celebrar los sacrificios, sino las «sinagogas», cada una de las cuales constituye un núcleo de relación humana, un centro de vida, aunque todas se vinculan entre sí, formando una federación, un único pueblo que se establece sobre principios de recuerdo común y sobre proyectos de esperanza, porque Dios está con todos. Este modelo de organización se extenderá y triunfará de un modo universal, definiendo la identidad del judaísmo, con el surgimiento del rabinato estrictamente dicho (entre el siglo II y III d.C.). Nace así un judaísmo presidido por escribas\*, buenos estudiosos de la Ley, que se han vuelto padres del pueblo que emerge y se consolida tras la caída del templo (70 d.C.), en contraste con el cristianismo, que recoge y expande su herencia mesiánica hacia los gentiles.

Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985.

## SINCRONÍA

( $\rhd$  crítica bíblica, formas, redacción, narratología, retórica). La exégesis científica más significativa, a partir de la Ilustración (desde el siglo XVIII al XX), había sido básicamente diacrónica: ha estudiado el origen y despliegue de los textos, siguiendo un orden histórico. Sin dejar ese aspecto, la exégesis más reciente, desde mediados del siglo XX, ha empezado a poner de relieve el aspecto sincrónico: quiere estudiar el texto como unidad, no tanto por su origen, sino por su realidad presente, en un plano literario y teológico. Quizá es pronto para trazar una valoración de conjunto de este método, pero de un modo aproximativo podemos condensar aquí algunos de sus elementos, más desarrollados en otros artículos de este diccionario. (1) *Análisis redaccional*. Antes se había estudiado el proceso de nacimiento y despliegue de las pequeñas y grandes unidades literarias del Pentateuco o de los evangelios. Desde mediados del siglo XX se ha empezado a poner de relieve la aportación de los redactores y de las obras en sí mismas, tal como existen actualmente. Más que el origen de los textos aislados importa la comprensión de conjunto de los libros, que han sido escritos por autores muy personales, con su propio estilo y teología. (2) *Análisis retórico*. Toma el texto como unidad significativa, con su propia visión de la realidad y con sus propias formas de expresarla. Reasume elementos de argumentación helenista, los vincula a los métodos semitas de composición de un texto y de esa forma nos permite penetrar mejor en el discurso de los grandes espacios argumentativos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Ha dado ya frutos grandes, por ejemplo en el estudio de san Pablo. (3) *Análisis narratológico*. Sirve especialmente para estudiar los relatos bíblicos, es decir, los grandes textos que cuentan (recuerdan, recrean) los acontecimientos fundantes de la historia, sea en clave de orígenes (Génesis), sea de surgimiento israelita o de novedad mesiánica (evangelios de Jesús). Este método se encuentra en período de franca consolidación y se espera que irradie nueva luz sobre el gran *metarrelato* fundador que es la Biblia, tanto en vertiente judía como cristiana. (4) *Análisis estructural*. Ha sido muy

empleado en los países de cultura francesa en los últimos 30 años, utilizando elementos de semiótica, en un plano semántico y expresivo; el texto viene a presentarse como un todo lleno de sentido donde los diversos componentes han de iluminarse mutuamente, dentro de una especie de lógica de conjunto.

Cf. A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001; G. A. KENNEDY, *Retórica y Nuevo Testamento: la interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*, Cristiandad, Madrid 2003; D. MARGUERAT e Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Introducción al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000; J. P. TOSAUS, *La Biblia como Literatura*, Verbo Divino, Estella 1996.

## SINÓPTICOS

(↗ *Marcos, Mateo, Lucas, Juan, evangelios, Q*). Se llaman así los tres primeros evangelios (Mc, Mc, Lc), porque ofrecen exposiciones paralelas y semejantes de la vida y mensaje de Jesús, a diferencia de Jn, que sigue un orden y esquema propio. Por eso se llaman *sinópticos*: porque pueden verse en unidad, uno junto al otro, mostrando gran número de coincidencias. Muchas veces se han querido «armonizar» sus textos, construyendo con Mc, Lc y Mt (y Jn) un único evangelio, en el que se recogerían las aportaciones de todos ellos. Así lo quiso hacer, por ejemplo, Taciano, que, en torno al 170 d.C., escribió su *Diatessaron*, palabra que proviene del griego *dia tessarôn*, que significa «a través de los cuatro» (unidad de los cuatro evangelios). Gran parte de las historias evangélicas, sobre todo en un plano escolar, están escritas siguiendo ese modelo, como si los cuatro evangelios pudieran leerse juntos, hasta formar con ellos una única historia y teología. Pues bien, en contra de eso, sin dejar de ser «sinópticos» (de poder mirarse al mismo tiempo), los evangelios son distintos entre sí, de manera que no pueden armonizarse. Cada uno tiene su propia perspectiva y tendencia. En este contexto sigue siendo básico el estudio del *problema sinóptico*, es decir, el problema del origen y composición de los evangelios. La teoría actualmente más verosímil y utilizada es la que suele llamarse de las dos fuentes: en la base de nuestros sinópticos habría un primitivo

documento Q, que se ha perdido (y que contendría dichos de Jesús) y el evangelio de Marcos (en su forma actual o en una forma muy parecida). Mateo y Lucas habrían tomado gran parte de su material de Q y de Mc, para elaborarlo después desde sus propias perspectivas, partiendo también de otras fuentes. A diferencia de lo que sucede con Mc, la fuente Q no se conserva, quizá porque dejaron de existir los «cristianos» que la tomaban como fundamento de su visión de Jesús, quizá porque se pensó que ya no era necesario conservarla, pues su material se había integrado en Mt y Lc. El problema sinóptico se ha complicado (y enriquecido) con el descubrimiento del *Evangelio de Tomás\** (en el 1945), evangelio que consta de 144 *logia* o dichos de Jesús.

Cf. K. ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Bibelanstalt, Stuttgart 1976; J. CERVANTES, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 1999; P. BENOIT, M. E. BOISMARD y J. L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro evangelios I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975; J. ALONSO DÍAZ y A. VARGAS-MACHUCA, *Sinopsis de los Evangelios*, Comillas, Madrid 1996.

## SIÓN

### 1. Monte y ciudad de Dios

(↗ *Jerusalén*). No es claro el *sentido primitivo* (= *etimología*) de Sión, aunque es posible que tenga algo que ver con altozano, lugar fortificado y seco, situado encima de una fuente de aguas. Se ha convertido con el tiempo en forma poética de hablar de Jerusalén y en signo religioso de gran profundidad.

(1) *Acepciones principales*. A lo largo de los siglos, ese término, que aparece 154 veces en la Biblia hebrea, ha tomado cuatro acepciones principales: (a) Es el *monte* sobre el cual había una pequeña, pero importante, *ciudad fortificada* que permaneció en manos de jebuseos no israelitas, hasta que la conquistó David, hacia el año 1000 a.C., haciéndola capital de su reino y dinastía (cf. 2 Sm 5,7.9). (b) Por extensión se llamará de esa manera el *templo* que Salomón construirá algo más tarde, ligeramente al norte de la vieja ciudad y monte de Sión. (c) Sión significa también toda la ciudad de Jerusalén, la capital y ciudad más importante del reino de Judá, lugar donde se unen trono y templo. (d) Finalmente, Sión se ha

convertido en símbolo del *pueblo entero*, especialmente de Judá; pero también se aplica a veces al conjunto de Israel. En sentido general, Jerusalén y Sión se identifican de manera que se pueden tomar como intercambiables. Conservan, sin embargo, unos matices significativos. *Jerusalén* tiene un sentido más neutral, como ciudad inmersa en los avatares políticos del mundo. Por el contrario, *Sión* tiene un sentido más religioso y se utiliza para indicar el carácter sagrado de la montaña-templo-ciudad-pueblo de ese nombre. El *símbolo de Sión*, unido al de la alianza, constituye uno de los dos elementos configuradores de la identidad israelita o, quizá mejor, judía. Dando al término *Sión* un sentido también político, se suele hablar actualmente de «sionismo», como ideología que justifica religiosamente la formación del Estado de Israel.

(2) *Montaña sagrada*. La tradición pagana en general y, de una forma especial, la cananea se refieren desde antiguo a ciertas *montañas sagradas*, concebidas como centro y culmen de la creación o, mejor dicho, de la acción organizadora de (un) dios. (a) *Las montañas de Dios* son el lugar donde se unen lo más alto (están arriba, cerca de las aguas superiores del cielo) y lo más hondo (por debajo de ellas discurren las corrientes subterráneas, como discurre y nace el Guijón bajo Jerusalén); en ellas se vinculan tierra y cielo, los dioses y los hombres. Existe estabilidad, hay orden sobre el mundo porque las montañas sagradas vinculan simbólicamente todos los aspectos de la realidad. Los profetas han utilizado el símbolo del monte sagrado, pero en sentido negativo, para referirse también a las ciudades enemigas: Babilonia (Is 14,12-15) y Tiro (Ez 28,12-16). Ambas «han caído», las dos eran expresión de idolatría: ellas se tomaban como montañas de Dios, expresión de la unidad de cielo y tierra; pero sólo eran un signo de la soberbia inútil de los hombres. Pues bien, frente a esas montañas falsas, se eleva la montaña santa de Yahvé (*har qodes*, *har YHWH*: Is 2,3; 27,13; 30,20; Miq 4,2; Sal 87,1). Conforme a la tradición antigua, asumida en el mismo Pentateuco (Ex 19-24; 31-34), la presencia de Yahvé había estado relacionada con la montaña del Sinaí-Horeb, donde se manifestó al principio, pero después esa montaña ha

perdido su importancia. (b) *Sión, montaña de Dios*. Para los judíos posteriores, la montaña cósmica de la creación y revelación de Dios se identifica con Sión, conforme a un tema que posiblemente tiene raíces cananeas: «Grande es Yahvé y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, su monte Santo, altura hermosa, alegría de toda la tierra, monte Sión, vértice de Safón, ciudad del Gran Rey» (Sal 48,2-3). Sión es, ante todo, una montaña en su doble sentido de altura terrestre (lugar donde se asienta la ciudad/templo del mundo) y altura celeste (o lugar de presencia/reinado de Dios, símbolo del cielo). Dios mismo la ha fundado (creado: cf. Sal 48,9), ofreciendo allí (en Salem-Sión) su estabilidad a las criaturas, pues el Dios de Sión aparece desde el principio como «creador de los cielos y la tierra» (cf. Gn 14,19-22). El caos de las aguas primigenias sigue amenazando a los hombres, pero la montaña permanece firme y desde su base brotan los torrentes de aguas fertilizadoras (cf. Sal 46,2-8; 65,7-8). En una perspectiva neutral, profana, la Montaña de Sión era pequeña; un lugar perdido en la imponente geografía de la tierra. Sin embargo, para aquellos hombres religiosos que hicieron allí su experiencia de Dios, ella vino a convertirse en signo de presencia o sacramento de Dios, hierofanía fundadora. Otras montañas sagradas han existido entre los pueblos: muchas de ellas han perdido su importancia, pero la de Sión sigue siendo aún lugar de referencia «espiritual» para judíos, cristianos y musulmanes.

(3) *Lugar elegido por Dios*. Para los judíos creyentes, la santidad de Sión está vinculada a un hecho histórico: David ha colocado allí el arca\*, signo de presencia de Yahvé (2 Sm 6), y Salomón, su Hijo, construyó para ella el templo\* (1 Re 6-8). La tradición del Deuteronomio interpretará teológicamente este dato, identificando el templo (construido por iniciativa política) con el lugar sagrado (*maqom*) que Dios mismo había escogido para que morara allí su nombre (*le shakan shemo*: Dt 12,11), porque Yahvé ha escogido Sión, allí ha deseado morar: «ésta es mi mansión para siempre; aquí moraré porque lo he deseado» (Sal 132,13-14). Lo que era sacralidad natural (montaña santa) se vuelve signo de presencia salvadora en la historia. En esa línea, la santidad de la montaña en

sí misma, como realidad cósmica, pasa a segundo plano, de manera que lo que importa es la voluntad de Dios, que ha querido manifestarse allí. De todas formas, siempre queda en el fondo la experiencia de una montaña que era sagrada por sí misma, en su sentido cósmico. Ciertamente, el conjunto del Pentateuco y de la Biblia han dado más importancia a la elección de Dios y a su alianza que a la montaña en cuanto tal (cf. Ex 33,16; Dt 30); pero el tema de la alianza y de la elección no ha logrado oscurecer del todo el motivo de la sacralidad cósmica, vinculado al signo de la montaña sagrada, al templo originario: Dios habita en Sión y desde allí ofrece/expande su presencia sobre el mundo. Por eso, el mismo Isaías puede hablar: «de parte de Yahvé Sebaot, que habita en el monte Sión» (Is 8,18). Por eso, el orante, estremecido por la ruina de su ciudad y de su templo, puede decirle a Dios: «recuerda... el monte de Sión en el cual has puesto tu morada» (Sal 74,2). La ruina de Sión y de su templo sólo puede ser temporal «porque Dios habita (*yoseb*) en Sión» (Sal 9,11), expresando allí su reino eterno (Sal 146,10). «Puso en Salem su tienda, su habitación en Sión» (Sal 76,3). Sión aparece así como un monte y una ciudad humanizada: un monte convertido en templo o tabernáculo (tienda) de un Dios que ha descendido y de alguna forma se ha encarnado en el mundo. Éste es un tema de gozo y belleza: «Desde Sión, dechado de hermosura, resplandece Dios» (Sal 50,2), un Dios que goza habitando en su montaña (cf. Sal 78,68-69). Llegando hasta el límite en esa línea, se puede afirmar que Sión (montaña-ciudad-morada) tiene un carácter sobrehumano: «Dios fundó en Sión su morada»; hizo la Montaña, quiso habitar por siempre en ella y no vacila (cf. Sal 125,1).

(4) *Hija-Sión, madre de pueblos*. Por ampliación normal, el nombre *Sión*, que se aplicaba al monte/templo (morada) de Dios, vino a entenderse como expresión de toda la ciudad (Jerusalén) y de su pueblo o gente, no sólo de los que vivían allí, sino de los que venían para adorar a Dios. Más aún, en esa línea, Sión se entiende como si fuera una persona a la que se le aplica el título de Hija (*bat*). Los antiguos semitas, y de un modo especial los israelitas, han destacado el aspecto filial de la vida, de manera que un hombre o mujer es, ante

todo, «hijo-de» o «hija-de». Pues bien, a través de un proceso de inversión muy significativa, los habitantes de una ciudad unificada (guardada, amurallada) tienden a llamarla *hija*, como si fuera una persona. Así se puede hablar, dentro de la misma Biblia hebrea, de la Hija de Tiro, es decir, de la Hija-Tiro, de la Hija-Babel o de la Hija-Tarsis (cf. Sal 137,8). Preferimos hablar de la Hija-Sión, no de la Hija de Sión, pues la frase hebrea se encuentra en «estado constructo» y no alude a «una hija de Sión», sino a la misma ciudad como «hija-Sión», en clave femenina. La misma Sión que en otro contexto aparece como monte/morada de Dios viene a presentarse ahora de manera consecuente como Hija. En este contexto hay que distinguir entre las hijas de Sión (cf. Is 3,16.17: Cant 3,11) y la Hija-Sión. En el primer caso se trata de las mujeres de Sión, entendidas de forma colectiva y vistas como hijas (habitantes) de la misma ciudad madre (del monte/templo santo). En el segundo es la misma Sión la que viene a presentarse como «hija»: una ciudad/templo a la que se toma como mujer joven que tiene relaciones de vinculación especial con Dios. ¿De quién es Hija? Evidentemente, es hija de Dios. En torno al 700 a.C. el ejército asirio de Senaquerib intentaba conquistar Jerusalén, pero Isaías comenta: «La virgen, Hija-Sión, te desprecia, se burla de ti [= de Senaquerib], meneja la cabeza tras de ti la Hija Jerusalén. ¿A quién has ultrajado e insultado, contra quién has levantado la voz y alzado los ojos? ¡Contra el Santo de Israel!» (Is 37,22-23; cf. Re 19,21-22). Senaquerib, rey supremo, se atreve a combatir contra aquello que parece lo más frágil del mundo: una doncella. Pero ella es Hija en el sentido fuerte, Hija de Dios, que la defiende. Yahvé ha fundado a Sión; allí ofrece lugar para los pobres, desvalidos y oprimidos (cf. Is 14,30-32). En esa línea se sigue diciendo que «al final de los tiempos se alzarán (asentará) el monte de la casa de Yahvé sobre la cumbre de los montes; se alzarán sobre los collados. Afluirán hacia allí todos los pueblos e irán pueblos numerosos, diciendo: Venid, subamos al monte de Yahvé, a la Casa del Dios de Jacob; él nos enseñará sus caminos y andaremos por sus sendas, porque de Sión saldrá la ley, de Jerusalén la Palabra de Yahvé» (Is 2,2-3; Miq

4,1-3). La Hija-Sión aparece así como lugar de refugio para todos los que quieren aprender a vivir en paz. En este contexto se podría decir que la ciudad-hija se vuelve madre. No es madre primera (en nacimiento original, en el origen de los tiempos), sino madre escatológica: en ella han de nacer, han de inscribirse y encontrar lugar de vida todos los pueblos de la tierra: «Sus fundamentos sobre las Santas Montañas. Ama Yahvé las puertas de Sión más que todas las moradas de Jacob. Cosas grandiosas se dicen de ti, ciudad de Dios [= de Elohim]. Contaré a Rahab y Babel entre los que me reconocen, Filisteo, Tiro y Etiopía han nacido allí. Y de Sión se dirá: Éste y éste han nacido en ella y el mismo Elyon [Altísimo] la ha fundado. Yahvé escribirá en el registro de los pueblos: Éste ha nacido allí. Así cantan y danzan: Todas tus fuentes están en ti» (Sal 87,2-7). Sión aparece así como símbolo de la ciudad primigenia donde el mismo Dios ha querido asentar su creación y llevar a su culmen la historia de los pueblos. Se vinculan de esta forma *protología* (¡el monte de Sión es principio y lugar de consistencia de la tierra!) y *escatología* (allí encuentran sentido y alcanzan paz los pueblos). En Sión descubre su verdad y se transforma la historia perversa de los pueblos (representados por Babel\*) e incluso los poderes cósmicos perversos (Rahab\*). Tanto Babel como Rahab (¿monstruo mítico, Egipto?) dependen de la «madre Sión».

Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Pisando tus umbrales. Historia antigua de la ciudad*, Verbo Divino, Estella 2005; R. J. Z. WERBLOWSKY, *El significado de Jerusalem para judíos, cristianos y musulmanes*, Jerusalén 1994.

## SIÓN 2. Pecedora y perdonada, signo de paz

Los grandes profetas han criticado a Sión, descubriendo en ella el signo de la perversión humana, pero, al mismo tiempo, ellos la han visto como expresión y garantía del perdón de Dios y de la esperanza humana.

(1) *Sión, ciudad pecadora. Condena profética*. La profecía preexílica ha puesto de relieve el pecado de Sión, elevando en contra de ella su denuncia más fuerte. (a) *Isaías*. Es profeta de un tipo de esperanza más honda, pero él sabe, al mismo tiempo, que Sión es

ciudad de injusticia, contra la que tiene que luchar el mismo Dios (cf. Is 29,1-3). Todo nos permite suponer que, conforme a la visión original de Isaías, humanamente hablando, no queda salvación ni futuro para la montaña/ciudad santa: «Ay de la gente pecadora, de la nación cargada de culpa..., vuestra tierra desolada, vuestras ciudades incendiadas..., y la Hija-Sión ha quedado como choza de viñedo, como cabaña en melonar, como ciudad sitiada» (Is 1,4.7.8). Estas palabras nos sitúan en los años duros de la guerra siroefraimita o de la invasión asiria (a finales del VIII a.C.). Muchos confiaban de manera mágica en el Dios de Sión. Pero el profeta, que ha sentido la presencia del Dios/fuego en medio de su templo (cf. Is 6,1-4), sabe que ese mismo Dios le llama para quebrar la vana esperanza del pueblo (Is 6,10). ¿Hasta cuándo? Esta pregunta queda abierta, de manera enigmática: ¡hasta que las ciudades, y entre ellas Sión, queden sin habitantes!... (6,11). En este contexto se habla de un ejército que está llegando ya «contra el monte de la Hija-Sión, contra la altura de Jerusalén, para destruirla» (cf. Is 10,32). (b) *Miqueas* afirma también que no existe ya salida humana: el Dios de la justicia (el protector de los pobres) tiene que elevarse en contra de las opresiones e «idolatrías» de la Hija-Sión, «porque en ella [= en ti] se hallaban las prevaricaciones de Israel» (Miq 1,13). El pecado (idolatría, entendida como injusticia y/o adoración de dioses falsos) ha empezado a extenderse desde otras ciudades (como Laquis) y culmina en la Hija-Sión, hasta destruirla. De ella se dirá, en fórmula sorprendente: «Sión será como un campo que se ara, Jerusalén una ruina, el monte del templo un altozano lleno de matorrales» (Miq 3,12). Sión ha edificado su grandeza sobre la sangre de los inocentes; por eso no puede mantenerse en pie (Miq 3,10). Se ha construido con sangre la torre del rebaño; la colina elevada (*ofel*) de la Hija-Sión (4,8) se ha fundado sobre bases de injusticia; por eso no puede sostenerse. La imagen de la ciudad-hija pervertida a la que el mismo Dios ha rechazado (3,12) se completa con la imagen de la ciudad madura a la que se le dice: «retuércete y estremécete como parturienta, Hija-Sión, pues habitarás en descampado e

irás a Babilonia...» (Miq 4,10). Es posible que estas palabras hayan sido reelaboradas en tiempos posteriores, pues aluden al peligro babilonio (tras el 600 a.C.) y no al asirio (hacia el 700, en tiempos de la vida del profeta), pero ellas reflejan la visión más honda de la profecía de Miqueas.

(2) *Dios lucha contra Sión*. Jeremías se mantiene en la línea anterior cuando dice, refiriéndose al templo de Jerusalén: «Te trataré como he tratado a Silo» (cf. Jr 7,12-15). El mismo Dios, que en otro tiempo condenó a la ruina a Silo con su templo, condena ahora a Sión: «Un ejército viene desde el norte, surge un pueblo grande del extremo de la tierra... su voz resuena como el mar, sobre caballos cabalgan, armados como hombres de guerra, en contra de ti, Hija-Sión» (Jr 6,22-23). La Hija-Sión no es a una montaña sagrada, ni un templo material, sino un pueblo amenazado al que se puede comparar con una madre que llora, pues con la muerte de su hijo pierde todo lo que tiene. La Hija-Sión aparece así como mujer fracasada: «En vano te embelleces, tus amantes te desprecian, atentan contra tu vida. ¡Oigo un grito, un grito de parturienta, angustias de primeriza: es la voz de la Hija-Sión que gime y extiende los brazos: ¡Ay de mí que desfallezco, me matan los asesinos!» (Jr 4,30-31). La Hija-Sión se ha vuelto amante fracasada: ha confiado en unos pueblos (amantes, dioses) que sólo han querido utilizarla, maltratarla. Aquí no aparecen los temas del mito (montaña sagrada, templo eterno) y sólo queda la desgracia de la ciudad, antes querida, hija de Dios, que vuelve a ser estepa, lugar de pastores nómadas: «He destruido, a la Hija-Sión. Vienen hacia ella pastores y rebaños, plantan junto a ella las tiendas en círculo, apacienta cada uno su porción, cada uno por su lado» (Jr 6,4). Se invierte así la historia, en imagen fuerte de guerra destructora. Fue Sión lugar amable, tierra hermosa y deseada donde la misma cultura (vida social y sacral) era signo de Dios. Pero el tiempo discurre hacia atrás y Sión vuelve a ser un lugar deshabitado donde sólo pueden encontrarse por un tiempo los pastores que vagan por la estepa. Estamos cerca de la imagen de Is 1,7-8 (Sión es como una choza de viñedo), que ahora aparece en contexto pastoril (quizá como en Miq 4,8). Jerusalén de-

ja de ser una ciudad, Dios mismo ha luchado contra ella (¡contra Ariel, su capital!: Is 29,2), y de esa forma lo que era ciudad de Dios y de los hombres vuelve a ser estepa, un campo abierto donde llevan sus rebaños los pastores.

(3) *Sión, ciudad perdonada, ciudad pura*. Segundo Isaías (Lamentaciones\*, Sofonías\*, Zacarías\*). La imagen de la Hija-Sión cobra nuevo impulso en la profecía postexílica. Sabemos por Esdras-Nehemías y Crónicas que el judaísmo oficial de los siglos V-IV a.C. ha girado en torno a Jerusalén, constituyéndose en forma de comunidad del templo. En ese contexto se han fijado los textos del Pentateuco, pero, significativamente, en ellos no aparece el nombre de Sión, pues sus autores quieren situar sus textos, literariamente, en un tiempo anterior a la monarquía y a la conquista israelita de Jerusalén. Sin embargo, el nombre y signo de Sión aparece en los grandes profetas postexílicos y de un modo especial en el Segundo Isaías (Is 41-55). En el centro de su mensaje está el *mebasser* o portador del evangelio\* de salvación. Parecía Sión abandonada, mujer sin marido; pero Dios ha vuelto a quererla, haciéndola esposa y madre de muchos hijos (cf. Is 49,14-21). «Despierta, despierta, vístete de tu fuerza, Sión; pon tus vestiduras más hermosas, Jerusalén, ciudad santa, porque no entrará más en ti incircunciso ni impuro. Sacúdete el polvo, levántate y toma asiento, Jerusalén, desata las correas de tu cuello, cautiva Hija-Sión» (Is 51,1-2). Cautiva, caída en el suelo, vestida de harapos, atada e impura se hallaba la Hija-Sión: como escoria del mundo, mujer de impureza, ciudad despreciable. Pero la voz del profeta la eleva, anunciando así una verdadera resurrección: la ciudad se hallaba muerta, derribada por tierra y desechada. Ahora puede alzarse como esposa, mujer pura, a la que anuncian el gozo de Dios que reina dentro de ella (Is 52,7-8). Es significativa en este contexto la insistencia en la pureza (propia de los estratos más tardíos del Segundo Isaías). Estamos en un tiempo donde se da mucha importancia a la limpieza social (de raza judía, de circuncisión) y a la perfección ritual, propia de los sacerdotes y de aquellos que están en condiciones de participar en el culto. Esto es algo nuevo en la historia israelita, algo que se encuentra asociado a la



reforma de Esdras\*-Nehemías. La cautiva Hija-Sión, la que se hallaba en manos de poderes de opresión y de impureza, viene a convertirse en ciudad sagrada, comunidad de separados, ocupados en cumplir la ley ritual, en las ceremonias y el culto del templo.

(4) *Tercer Isaías (Is 56-66)*. Una ciudad dominadora. Más que la exigencia de pureza del texto anterior ha destacado el aspecto materno de Sión, vinculado a la esperanza de la gran peregrinación de los pueblos, que puede interpretarse en forma de salvación universal, en medio de las grandes crisis de la historia: seguirán viniendo y recibirán su recompensa los que vengan y se unan al Dios Yahvé, el santo de Israel, en su ciudad de Sión (Is 60,14). Ésta será una salvación jerarquizada: Sión será madre abundante (¡madre divina!) para sus hijos israelitas (cf. 66,1-11); los que acojan y sirvan a Israel podrán salvarse, los demás serán aniquilados (cf. Is 66,15-24). Se desposa Dios con Sión, despliega en ella (con ella) su amor pleno. Todos los restantes pueblos (los que no hayan sido aniquilados) serán siervos de los israelitas: «se presentarán extranjeros y apacentarán vuestros rebaños; los forasteros serán vuestros labradores y viñadores» (Is 61,5). Ésta es la palabra del nuevo evangelio nacionalista de Sión: «He aquí que Yahvé hace oír su voz hasta el extremo de la tierra: ¡Decid a la Hija-Sión: mira que llega tu Salvador; con él llega su premio, su recompensa le precede. Entonces los llamarán el Pueblo Santo, redimidos de Yahvé; y a ti te llamarán Buscada, Ciudad no Abandonada» (Is 62,11-12). Así pasamos de la imagen de la filiación a la del matrimonio. La Hija-Sión, antigua ciudad del mito sagrado de Jerusalén, ha venido a mostrarse como Esposa-Sión, pues Dios ha decidido celebrar con ella sus bodas, en gesto de majestad llena de amor. El Dios-Esposo dominará a los pueblos y hará que sean siervos de su esposa, la Hija-Sión, convertida ya en Señora del mundo. El pasaje anterior del Segundo Isaías (Is 52,1-2) suponía que los extranjeros no podían entrar en Sión, no mancharían su pureza. Por el contrario, el Tercer Isaías (Is 62,22-12) supone que los pueblos (los incircuncisos) pueden entrar en Sión, pero lo harán como servidores sometidos bajo el dominio sagrado y político de la ciudad esposa.

(5) *Sión, ciudad de la guerra final*. En un momento dado a partir de la construcción del templo\* de Salomón, las tradiciones yahvistas se han vinculado con la ideología sagrada de Jerusalén, con el monte Sión entendido como símbolo de paz. Montaña y ciudad, templo y monarquía aparecen como lugar de Yahvé que defiende a sus fieles (cf. Sal 48; 110; Is 14,12-15; Ez 27,12-16), en la línea de un mito pagano de tipo teomáquico: Dios derrota a los poderes abismales del caos (Tiamat\*, Tehom\*), representados históricamente por los enemigos de Sión/Yahvé: «Grande es el Señor y muy digno de alabanza, en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo... Mirad, los reyes se aliaron para atacarla juntos, pero al verla quedaron aterrados, huyeron despavoridos. El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios..., los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan, pero él lanza su trueno y se tambalea la tierra...» (Sal 48,2-5; 46,5-7). El tema de la guerra de los pueblos desemboca en la intervención de Yahvé, que asiste y defiende a los suyos desde Sión. Desde esa base se puede hablar de una guerra santa: los creyentes proyectan su defensa sobre Dios, sacralizando la política del rey, que actúa como beneficiario y protector del templo y se dispone a luchar en defensa de Sión. Pero también se puede hablar de una renuncia de la guerra, asumiendo la tradición israelita de un pacifismo sagrado, que desemboca en la condena de la guerra: «¡Ay! de los que bajan a Egipto por auxilio, confiados en su caballería... Porque los egipcios son hombres y no dioses; sus caballos son carne, y no espíritu» (Is 31,1-3). El profeta condena así el poderío militar en cuanto tal, la confianza de los hombres en un ejército más fuerte, en este caso el de Egipto. Lo contrario a Dios, lo peligroso, antidivino, es el imperio de Egipto, no el culto de sus templos o sus ídolos aislados. Idolatría es el ejército, las armas de conquista que pretenden dominar la tierra. Por eso, la asistencia de Yahvé, su guerra santa, implica el rechazo de caballos y carros (cf. Is 2,7-9) que condensan la violencia de la historia. Así cuando los reyes de Damasco y Samaría amenazan a Sión, para tomarla, el profeta advierte: «Ten cuidado, está tranquilo, no temas, ni desmaye tu corazón... He aquí que la doncella concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel,

Dios con nosotros» (cf. Is 7,4-14). En el fondo sigue estando el tema de la guerra\* santa, pero con una diferencia: antes había fe en la guerra (las tribus luchaban confiadas, sabiendo que Dios les daría la victoria); ahora, el profeta pide fe sin guerra, reinterpreta así los motivos básicos de Ex 14-15: los creyentes desarmados han de poner su defensa en el Dios de Sión, como Isaías quería en el tiempo de la invasión de Sennakerib (cf. Is 36-37). Armamento y guerra expresan la falta de fe en Dios; la defensa armada es idolatría.

(6) *El pacifismo de la Hija-Sión*. En este ambiente surgen y se entienden las palabras más realistas y utópicas, exigentes y esperanzadoras del Antiguo Testamento: el poderío militar de los imperios resulta antidivino. No se necesita ejército\* del pueblo, no se apela a las armas, pues la obra de Dios se realiza sólo por medios de paz, como sabía ya Oseas, rechazando los pactos militares que ponen la confianza del pueblo en el poder de los ejércitos de los grandes imperios: «Asiria no nos salvará, no montaremos a caballo; ni llamaremos dios a la obra de nuestras manos» (Os 14,4). Los dioses que destruyen la vida y dignidad del pueblo son el imperio militar de Asiria y las armas con que intenta defenderse el Estado israelita. Por eso, cuando Dios se manifiesta, ellos acaban: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzaré la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss). Sobre la montaña del templo de Sión se revela Yahvé, enseñando a los humanos la ley de paz por siempre: dejarán las tácticas de guerra, licenciarán los ejércitos, convertirán las armas en aperos de trabajo, culminando así la esperanza de Sión: «Venid a ver las obras del Yahvé, sus prodigios en la tierra: pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos. Yahvé es conocido en Judá; su fama es grande en Israel, su refugio está en Jerusalén; su morada, en Sión. Allí quebró los relám-

pagos del arco, el escudo, la espada, la guerra» (Sal 46,9-10; 76,2-4). Los ejércitos son idolatría: poder hecho violencia, realidad andivina. El verdadero Dios se manifiesta en Sión por encima de la violencia y perversión del mundo, creando así una paz sin armas. En ese sentido se podrá decir que Sión es ciudad de paz: «¡Qué hermosos son, sobre los montes, los pies del que trae buenas nuevas, del que anuncia la paz, del que trae buenas nuevas del bien, del que anuncia la salvación, del que dice a Sión: ¡Tu Dios reina!».

Cf. J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos*, Fax, Madrid 1974; J. L. SICRE, *Los dioses olvidados*, Cristiandad, Madrid 1979.

## SIQUEM

(↗ *Samaría*). Una de las ciudades básicas de la tierra de Israel y de la historia bíblica. Está vinculada a la memoria de Abrahán (Gn 12,6), pero, sobre todo, a la de Jacob (Gn 33-34) y quizá al mismo surgimiento de Israel como federación de tribus, a través del llamado «pacto de Siquem» (cf. Jos 24,25). Allí se juntaron los fieles de Yahvé, comprometidos a servirle, por medio de una Alianza, repetida de manera solemne en la fiesta de la liga de las tribus que debía renovarse cada siete años (cf. Jos 8,30-35; Dt 27,1-26). Siquem había sido una ciudad cananea, con un templo pagano dedicado a Baal-Berit, Dios de la Alianza (Jc 9,4), y sus habitantes se llamaban «hijos de Jamor», esto es, hijos del asno, animal sagrado (= sacrificado) de la Alianza. El Génesis supone que, en un momento dado, algunos grupos de hebreos que pugnaban por asentarse en Palestina pactaron con los habitantes de Siquem, que se habrían circuncidado, aceptando la religión israelita, conforme a una historia azarosa de violaciones y engaños (cf. Gn 34,1-26). Sea como fuere, los israelitas actualizaron y recrearon la experiencia del pacto de Siquem a partir de los principios específicos de su historia, desde la perspectiva del éxodo y de las promesas patriarcales, personificadas en Yahvé. En esa línea, antes y después de la conquista de Jerusalén y de la construcción de su templo, la religión israelita estuvo vinculada a la ciudad de Siquem, con sus montes sagrados (Ebal y Garizim). Sólo tras la caída del reino del Norte (721 a.C.), tras el exilio y retorno de los judíos de Jerusalén

(587-539 a.C.) y, sobre todo, tras la restauración de Esdras\*-Nehemías y de las guerras de los macabeos\*, la tradición de Siquem, vinculada a los samaritanos, se separó del judaísmo normativo (o el judaísmo normativo y triunfante se separó de las tradiciones de Siquem). El Nuevo Testamento ha evocado la sacralidad de Siquem, con su pozo sagrado y con las tradiciones samaritanas, en Jn 4,4-7 y en Hch 8,1-14.

## SISTEMA, IMPERIOS

Uno de los elementos básicos de la teología bíblica, desde el relato de la torre de Babel (Gn 11) hasta el Apocalipsis de Juan, ha sido el enfrentamiento con las grandes culturas y sistemas imperiales, que han querido igualar y unificar de alguna forma la historia\* y vida de los hombres, desde unas categorías de poder. En conjunto, la Biblia ha sido antiimperialista: ha destacado la libertad y la identidad de los hombres frente a un sistema que pretende igualarlos por la fuerza. De todas formas, ni Jesús ni Pablo condenan al imperio en cuanto tal, sino que distinguen los niveles del César (imperio: denario y espada) y de Dios (gracia, amor, no violencia).

## SOCIOLOGÍA

### Lectura social de la Biblia

(↗ *crítica bíblica, lecturas*). La Biblia es el libro de una «sociedad», es decir, de un grupo humano que lo ha producido y lo toma como propio. El descubrimiento de este carácter social de la Biblia ha tenido y tiene grandes consecuencias en su interpretación. Ciertamente, ha perdido su influjo un tipo de método más «materialista» de estudio bíblico, pero está ganando terreno una forma de exégesis social más precisa y diferenciada, que se vincula con la antropología cultural, en la que se tienen en cuenta los elementos individuales y grupales, estructurales y familiares, económicos y espirituales de la Biblia y de la vida. En esa línea se aplica en el estudio de la Biblia el cambio de «paradigma» cultural de la modernidad, que nos ha llevado del universo ontológico antiguo al nuevo universo social. La «sociología» no es una aplicación particular, ni un estudio que viene después de otros conocimientos más importantes (como sería

la filosofía), sino que ella nos sitúa en el centro de la misma dinámica bíblica. En ese sentido podemos afirmar que la lectura social de la Biblia está viniendo a ser cada vez más dominante.

(1) *La lectura social asume de un modo más preciso el origen y condicionamientos sociales de la Biblia*, tanto en perspectiva israelita como cristiana. Se trata de empalmar con los orígenes sociales de la Escritura, entendida como expresión de una determinada comunidad de fe, en contraste inmediato con otras comunidades. La Biblia es el resultado del proceso de constitución de un grupo social, que se identifica a través de estos determinados textos (no de otros, que quedan fuera de la misma Biblia o se consideran apócrifos). De esa manera, la Biblia israelita resulta inseparable (y al mismo tiempo se separa) de otros libros no aceptados en el canon (apócrifos, Pentateuco Samaritano); sólo conociendo las vinculaciones y diferencias de unos textos y otros puede entenderse la Biblia en su sentido canónico. Lo mismo sucede con el Nuevo Testamento cristiano, que refleja un tipo de experiencia eclesial que ha seleccionado unos textos y ha dejado otros a un lado, por motivos que deberán estudiarse partiendo del mismo Nuevo Testamento y desde la estructura social y religiosa de la Iglesia.

(2) *La lectura social de la Biblia está vinculada a una comunidad de lectores*, de tal manera que para entenderla hay que situarse en el interior de una determinada tradición cultural, social y religiosa, sea en línea de judaísmo, sea en línea de Iglesia cristiana. También los científicos, a pesar de la mayor objetividad de sus planteamientos, hablan de una comunidad de investigadores que definen y marcan el sentido y contenidos fundamentales de la ciencia. En la lectura de la Biblia esto resulta todavía más importante, de manera que podemos y debemos hablar de una comunidad de lectores bíblicos, tanto en perspectiva científica (más universitaria) como en perspectiva eclesial (católica, protestante, ortodoxa). La Biblia es única, pero sus lecturas sociales y eclesiales son distintas.

(3) *La lectura de la Biblia tiene una finalidad social*: está dirigida al cambio de la humanidad, es decir, al surgimiento del reino de Dios; de esa manera, ella forma parte del anuncio y expansión del

Evangelio. Más aún, el diálogo entre las diversas interpretaciones sociales y culturales de la Biblia (y en especial del Nuevo Testamento) constituye uno de los elementos básicos del diálogo religioso de la modernidad. En ese sentido, podemos decir que la Biblia y su lectura formar parte del entramado social de la historia de Occidente. En los tiempos más recientes, la teología de la liberación ha destacado de nuevo las implicaciones sociales de la lectura bíblica.

Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987; I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1999; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Agora, Verbo Divino, Estella 2003.

## SOFONÍAS

(↗ *Sión, Zacarías, alegría*). Profeta y libro del Antiguo Testamento. Su mensaje más antiguo proviene del tiempo de Josías, al final del VII a.C.; entre sus temas más importantes está la crítica contra los cultos idólatras y el anuncio del juicio de Yahvé. Pero su obra incluye una serie de oráculos de tipo esperanzado, gozoso y positivo que pueden (quizá deben) datarse en tiempos posteriores, cuando era más intensa la esperanza de reconstrucción judía, después del exilio (a finales del VI a.C.). En este contexto, abriendo una línea de futuro, que en algún sentido es paralela a la del Segundo y Tercer Isaías\*, su libro incluye unas palabras que son muy importantes para la tradición posterior: «Canta, Hija-Sión, grita fuerte, Israel; alégrate y exulta de todo corazón, Hija Jerusalén: Yahvé ha suprimido el juicio contra ti, ha expulsado a tus enemigos; el rey de Israel, Yahvé, está en medio de ti, no temas mal alguno. Aquel día dirán a Jerusalén: No temas, Sión, no desmayen tus manos: Yahvé tu Dios, en medio de ti, es valiente salvador; se goza contigo en alegría, renovará su amor; se goza contigo cantando en el día de la fiesta» (Sof 3,14-18). El texto forma un todo que va del gozo de la Hija-Sión, que debe ya cantar (3,14), al gozo de Dios que se alegra por su pueblo (3,17c). La culminación de la historia de Sión la forma el gran coro de cantos que entonan, unidos

por siempre, Dios y el pueblo. El mismo contexto anterior (Sof 3,9-11) ofrece los presupuestos de esta fiesta escatológica, apoyada en dos motivos principales: la conversión de los pueblos que dejan de ser enemigos y vienen de lejos para invocar el *Shem Yahvé*, el Nombre del Señor universal, sobre el templo de Sión; y la conversión del propio pueblo de Dios, definido como resto de Israel. Después de la gran purificación, pasado el juicio que ha venido a realizarse en forma de derrota, destrucción y exilio, llega un tiempo nuevo, y sobre el *har qodsí* (mi monte santo, monte de mi santidad) surge un nuevo Israel, un pueblo humilde y pobre que no se eleva contra Dios, que no pone su confianza en la riqueza. Esta doble conversión (de los pueblos en 3,9-10 y de Israel en 3,11-13) inicia un nuevo tiempo de paz sobre la tierra. Sobre el monte de Sión tendrá lugar el gran cambio de la historia, el nacimiento del hombre verdadero (3,18b-20). Ese cambio tiene un *aspecto militar*: es la victoria de Dios, que actúa como valiente salvador (3,17), luchando sin armas y venciendo a los poderes opresores de la tierra. Tiene también un *aspecto forense* que se expresa por el juicio de los pueblos (cf. 3,19), la expulsión de los enemigos y en el perdón de los israelitas. Pero en el fondo, ese cambio se expresa en forma de *fiesta de amor*, como alegría exultante de vida. Sión aparece así como ciudad del gozo mesiánico. Son muchos los exegetas que piensan que las primeras palabras del texto arriba citado, que según la versión de los LXX empiezan diciendo *khaire sphodra zygateer Syon* (alégrate mucho, Hija-Sión), a las que sigue la afirmación de que «el Señor está en medio de ti», han servido de inspiración para las palabras del ángel a María, la madre de Jesús, cuando le dice: *khaire, kekharìomenè ho Kyrios meta sou* (alégrate, agraciada, el Señor está contigo: Lc 1,28). En ese caso, María, la Madre de Jesús, vendría a presentarse como verdadera Hija-Sión y la alegría que el ángel le desea habría de tomarse como expresión y cumplimiento de la alegría mesiánica anunciada en las palabras de Sofonías.

## SOL

(↗ *sábado*). Lumbreira celeste, creada por Dios el cuarto día, para alumbrar a los hombres y para marcar los

tiempos de las fiestas, las estaciones y los años (Gn 1,13-14). No es Dios, sino criatura de Dios, que los cristianos vinculan con Jesús. Conforme a la visión normal del tiempo, la Biblia supone que el sol gira en torno a la tierra.

(1) *Signo sagrado, signo de Cristo: día del sol o domingo*. El sol ha podido servir y sirve como figura divina para los pueblos del entorno, pero los israelitas adoran sólo a Dios, que les ha tomado como pueblo de su propiedad y les ha liberado de la esclavitud y culto de los astros (cf. Dt 4,19-20). La adoración del sol, de la luna y de los astros ha seguido siendo por largo tiempo una tendencia y tentación para los israelitas (cf. Dt 17,3). En esa línea la Biblia ha podido reelaborar y aplicar a Yahvé viejos himnos sagrados que en otro tiempo estaban dedicados al culto del Dios-Sol, venerado de un modo especial por los egipcios (cf. Sal 104). Significativamente, el libro de la Sabiduría «entiende», pero condena, la actitud de los egipcios que adoraban a la naturaleza, expresada de un modo especial en las «lumbres celestes» (Sab 13,1-3). El Nuevo Testamento, superado ya el riesgo de adoración del sol, puede presentar a Jesús como sol (luz de aurora) que nace de lo alto (Lc 1,78). El descubrimiento pascual de la tumba vacía sucede «el primer día de la semana, cuando el sol estaba saliendo» (Mc 16,2 par). Esa referencia ha podido contribuir al hecho de que los cristianos hayan dejado de celebrar el sábado (día de descanso de Dios) y lo hayan sustituido por el primer día de la semana, entendido como día del Señor resucitado (cf. Lc 24,1; Jn 20,1.18). Más allá del descanso sabático de Dios está su acción pascual, entendida como principio de una nueva creación, que se inicia precisamente el primer día de la creación, entendido como día del Sol. Los cristianos se reúnen el primer día de la semana, que para los romanos es día del Sol, para celebrar el recuerdo de Jesús y compartir el pan (cf. Hch 20,7; 1 Cor 16,2). En algunas lenguas europeas modernas este día sigue siendo día del sol (*sunday, Sonntag*), mientras que en otras se llama día del Señor resucitado o *Dominus (domingo, dominica)*. Según el Apocalipsis, el sol se despliega como signo divino, que resplandece en el rostro de Jesús, verdadero astro de vida (Ap 1,16; cf. 10,1;

19,17), como brillo glorioso que rodea a la Mujer celeste (Ap 12,1). Por otro lado, el sol cósmico es marca de cansancio (7,16), realidad caduca que muere con el viejo desorden del mundo (6,12; 8,12; 9,2). Al final ya no hace falta: su signo ha terminado y queda su verdad profunda que se expresa por Dios y su Cordero que son lámpara de amor y vida personal para los salvados (22,5).

(2) *Sol, detente en Gabaón. El problema de Galileo*. La referencia al sol que para y no sigue girando a fin de que culmine la victoria de Josué ha venido a ser uno de los textos más discutidos de la historia de la interpretación bíblica, pues, en contra de Galileo Galilei, algunos eclesiásticos lo emplearon para probar que el sol gira en torno a la tierra. El texto nos sitúa en el tiempo de las guerras de Josué contra los reyes del mediodía de Canaán y recuerda una tradición según la cual Dios ayudó a los israelitas en su lucha, lanzando desde el cielo grandes piedras de granizo. Pero se acercaba la noche y para completar la victoria «el día en que Yahvé entregó a los amorreos delante de los hijos de Israel, Josué habló a Yahvé y dijo en presencia de los israelitas: Sol, detente en Gabaón; y tú, luna, en el valle de Ayalón. Y el sol se detuvo y la luna se paró, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos. ¿No está escrito esto en el libro de Jaser: y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero?» (Jos 10,12-13). La referencia a la parada del sol y de la luna está tomada de un *Libro de Jaser* (del Excelso), al que se alude también en 2 Sm 1,18 y quizá en 1 Re 8,12-13 LXX, un libro que no ha sido conservado. Son palabras de poesía simbólica, que sólo poética y simbólicamente pueden entenderse. Es evidente que Josué y todos los hombres antiguos creían que el sol y la luna se movían en torno a la tierra y que Dios lanzaba desde el cielo sus piedras de granizo. Pero eso forma parte de su contexto cultural y no puede entenderse como revelación de Dios, en sentido científico, en contra de aquellos eclesiásticos y científicos aristotélicos que se opusieron a Galileo. El tema y problema de fondo del texto no es el posible movimiento cósmico del sol, sino la ayuda que Dios ofrece a Josué y a los israelitas, en un tipo de guerra en la que parece que las

fuerzas naturales ayudan a los fieles de Yahvé (como en Ex 7-15).

Cf. S. BACCHIOCHI, *From Sabbath to Sunday*, Gregoriana, Roma 1977; «The Rise of Sunday Observance in Early Christianity», en K. A. STRAND (ed.), *The Sabbath in Scripture and History*, Review and Herald, Washington D.C. 1982, 132-150; D. A. CARSON (ed.), *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Zondervan, Grand Rapids 1982; P. K. JEWETT, *The Lord's Day*, Eerdmans, Grand Rapids 1971; A. WALKER, *The Law and the Sabbath*, Hartland, Rapidan VA 1985.

## SOLDADOS

(↗ *federación de tribus, monarquía, celotas, muerte de Jesús*). Después de los patriarcas (Gn 12-50) y Moisés (Ex-Dt), la Biblia ha destacado la importancia de los soldados carismáticos (como Josué) o de los «jueces», que aparecen en los libros que cuentan la historia más antigua de Israel en Palestina (Josué, Jueces y Samuel), en el tiempo de la federación\* de tribus. Ellos son importantes en la historia de Jesús.

(1) *Historia de Israel. Carismáticos y profesionales*. Los más antiguos soldados del principio no eran militares de oficio (de una monarquía), funcionarios de la violencia, organizados y pagados por un poder central (Estado o rey), sino carismáticos de la guerra santa, voluntarios de Dios, llenos del espíritu o fuerza de Yahvé, salvadores de Israel desde los tiempos antiguos, orlaños de leyenda (Gedeón y Jefe, Abimelec y Sansón, Barak y Ehúd). Entre ellos sobresalen Josué, conquistador, y David, primer rey efectivo de Israel. Su testimonio e influjo termina con la instauración de la monarquía (siglo X a.C.), con el surgimiento de un ejército profesional. Así se dice que Salomón tenía «4.000 establos para los caballos de sus carros y 12.000 jinetes», es decir, un cuerpo profesional de militares», acuartelados en Jerusalén y en otras ciudades como Meguido, donde se han excavado los establos (1 Re 4,26; cf. 2 Cr 9,25). Salomón era además comprador y comerciante de armas: «Los caballos de Salomón provenían de Egipto y de Coa [ciudad que probablemente se hallaba en Mesopotamia]. Los mercados del rey los adquirían en Coa al contado. Cada carro que era importado de Egipto costaba 600 siclos de plata; y cada caballo, 150 siclos. Y así los ex-

portaban, como intermediarios, a todos los reyes de los heteos y a los reyes de Siria» (1 Re 10,28; cf. 2 Cr 9,28).

(2) *Profecía israelita de la paz. Pueblo sin soldados*. Pero, pasado el tiempo de la monarquía, tras el exilio (desde el 539 a.C.), el judaísmo ha dejado de tener un ejército propio y se ha vuelto comunidad sacral, en torno a un templo, bajo el dominio de otros imperios (persa, helenista, romano), que han dominado el mundo con sus ejércitos de profesionales. Los Estados normales han creado estructuras militares para extenderse y defenderse, mostrando de esa forma su poder. En contra de eso, al menos hasta el surgimiento del Estado de Israel en el año 1947, el pueblo judío se ha desmilitarizado, abriendo un modelo de convivencia pacífica. La federación de sinagogas judías ha mostrado su autoridad al pervivir sin ejército en el mundo. En su conjunto, desde hace más de 2.500 años, los judíos han venido formando un pueblo sin soldados, dentro de los grandes imperios militares (persas y macedonios, sirios y romanos) que han pasado; han renunciado a la guerra sangrienta, pero han desarrollado una intensa simbología militar apocalíptica. Desde su experiencia mesiánica (escatológica), los últimos profetas, como Ezequiel y Daniel, habían entendido el fin de la historia como batalla divina (no militar, en sentido mundano), entre las fuerzas de bien (vinculadas a Israel) y las potencias enemigas.

(3) *Símbolos militares. Judaísmo y cristianismo*. Lógicamente, las instituciones militares reciben un carácter simbólico, como en el *Rollo de la Guerra* de Qumrán, que narra de forma imaginaria la gran lucha de Dios (ángeles y buenos israelitas) contra los representantes de Satán (poderes demoníacos, romanos). En ese contexto se sitúa *Jesús*, que, siendo auténtico profeta, no ha sido caudillo militar, sino activista mesiánico, que lucha contra Satanás de un modo no guerrero, acogiendo y curando a los excluidos del sistema. No ha combatido con un ejército contra Roma, ni ha despreciado a sus soldados (cf. Mt 8,5-13 par), sino que se ha enfrentado sin violencia a la violencia militar, desde fuera del sistema, abriendo un espacio de vida para los excluidos y un camino de comunión para todos los hombres. No ha combatido con armas,

pero los armados del sistema romano, unidos a los sacerdotes del templo, le han matado, porque le temían y envidiaban (cf. Mc 14,10). Lógicamente, la misión cristiana no podrá expandirse por conquistas militares, de manera que los Padres de la Iglesia no han sido guerreros. Pero tras la conversión del imperio y el surgimiento de Estados cristianos enfrentados a paganos y musulmanes, también los cristianos han declarado guerras santas y ha canonicado a ciertos caudillos militares, en gesto de dudoso cristianismo.

(4) *Palestina, tierra de soldados*. El tema de la violencia militar constituía uno de los problemas básicos de los judíos del tiempo de Jesús, como muestra la guerra que estallará en los años 67-70 d.C., guerra que ha marcado el despliegue del cristianismo y el surgimiento del judaísmo rabínico. Dejando a un lado a los posibles celotas\* o soldados-guerrilleros al servicio de la liberación judía, en tiempos de Jesús, había en Palestina dos tipos de soldados oficiales, vinculados directa o indirectamente a Roma. (a) El ejército romano propiamente dicho, que dependía del Procurador o Prefecto (Poncio Pilato), que gobernaba de un modo directo sobre Judea y Samaría. (b) *El ejército del tetrarca-rey Herodes Antipas*, que gobernaba bajo tutela romana en Galilea (y el de su hermano Felipe, tetrarca de Iturea y Tracónítide, al otro lado de la frontera galilea). El Prefecto romano contaba con unos tres mil soldados de infantería y algunos cientos de caballería, acuartelados básicamente en Cesarea, que solían provenir del entorno pagano de Palestina y funcionaban como fuerza de ocupación. De todas formas, no era frecuente verlos en la calle o en los pueblos, ni siquiera en Jerusalén, donde gobernaba el Sumo Sacerdote y su consejo, con la ayuda de algunos miles de «siervos» o soldados de la guardia paramilitar del Templo. De todas formas, en los tiempos de crisis o en las fiestas, el Prefecto romano subía con soldados a Jerusalén y se instalaba en la Fortaleza Antonia, junto al templo, desde donde controlaba el conjunto de la ciudad. Probablemente residía allí una pequeña cohorte o destacamento militar, pero no se mezclaba en la vida civil y religiosa de la ciudad. El Rey (= Tetrarca) Herodes Antipas gobernaba en Galilea, bajo control de Roma, pero con una gran au-

tonomía. Por eso, en tiempos de Jesús, no había en Galilea un «ejército de ocupación», ni tampoco un dominio directo de Roma, aunque muchos «nacionalistas galileos», partidarios de un Estado israelita, consideraban a Herodes Antipas como un usurpador y a sus soldados como miembros de un ejército opresor. Por otra parte, es normal que los soldados de Antipas fueran también de origen pagano, como los de Poncio Pilato, aunque podían ser también judíos. Antipas debía proteger las fronteras y mantener el orden dentro de su territorio, pagando un tributo a Roma. Para ello contaba con sus propios soldados, integrados, de alguna manera, en el dispositivo militar del Imperio: en caso de necesidad, los soldados romanos tenían que ayudar a los de Herodes y los de Herodes ayudar a los romanos.

(5) *La respuesta de Jesús*. Conforme a la imagen de Dn 7, que está en el fondo de varios de sus dichos sobre el Hijo del Hombre, Jesús sabe que los soldados romanos pueden entenderse como la gran bestia de Satán. Pues bien, con su palabra y sus gestos, él ha transformado esa visión, diciendo, en contra de Dn 7,14, que «el Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir» (Mc 10,45). Además, rechazando la imagen donde los soldados aparecen como seres bestiales (en la línea de *1 Henoc*), Jesús les ha presentado como seres humanos, hijos de Dios y del reino. Así lo suponen algunos de sus dichos: «Si alguien te obliga a caminar una milla, ve-te con él dos» (Mt 5,40). Esta palabra se refiere al servicio obligatorio que las fuerzas del ejército romano podían imponer sobre los súbditos judíos, obligándoles a llevar cierto peso o carga-mento a lo largo de una milla. Pues bien, en vez de pregonar la insurrección o la protesta violenta, en contra de esa imposición, Jesús pide a los oyentes que respondan con un gesto de servicio mayor que el pretendido por los mismos soldados. Ésta es su forma concreta de «no oponerse al mal», una manera de vencer la perversión del mundo a través de un gesto bueno. Jesús no condena a los soldados imperiales, sino que quiere ofrecerles la gracia del Padre Dios que es bueno para todos (cf. Mt 5,45). En este contexto se sitúa la fe del centurión\* (Mt 8,5-13 par) a quien Jesús ayuda curando a su criado (¿hijo, amante?) enfermo. En esa misma línea avanza la

fe de otro centurión, jefe de soldados y verdugos, que monta guardia frente a la cruz de Jesús, confesando tras su muerte que es Hijo de Dios (Mc 15,39 par).

(6) *Soldados ante la cruz y la tumba de Jesús*. Toda la tradición evangélica sabe que Jesús fue crucificado por unos soldados, que tenían la obligación de actuar como verdugos (cf. Mc 15,16-25). Entre ellos destaca, como he señalado, la figura del centurión, quien, al ver la forma en que muere Jesús, confiesa su fe y dice: ¡Este hombre era hijo de Dios!, en sentido bondadoso y reverente, que no tiene que entenderse de un modo confesional cristiano (cf. Mc 15,39 par), como hará la tradición posterior de la Iglesia. Más significativa es la tradición que añade Mateo: «Al día siguiente... los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato, diciendo: Señor, nos acordamos de que mientras aún vivía, aquel engañador dijo: Después de tres días resucitaré. Manda, pues, que se asegure el sepulcro hasta el tercer día, no sea que sus discípulos vengán y roben el cadáver, y digan al pueblo: Ha resucitado de los muertos. Y el último fraude será peor que el primero. Pilato les dijo: Tenéis tropas de guardia. Id y aseguradlo como sabéis hacerlo. Ellos fueron, y habiendo sellado la piedra, aseguraron el sepulcro con la guardia» (Mt 27,62-66). En su forma actual, ésta es, sin duda, una tradición tardía, construida precisamente para contestar a los que acusan a los cristianos de haber robado el cadáver del maestro, para así poder decir que ha resucitado. Los cristianos responden afirmando así que ellos no son ladrones. Pero en el fondo del relato hay una tradición más antigua: los romanos custodiaban el orden y seguridad imperial ante las tumbas de los sospechosos; nadie podía haber robado el cadáver de Jesús sin que ellos lo supieran. Más que la forma externa del texto, anecdótica y apologética, importa su sentido: los soldados imperiales, signo de todos los ejércitos del mundo, han recibido el encargo de vigilar una tumba. Su poder se entiende así como regulación de muerte. Ésta es la tarea de aquellos que pretenden dominar el mundo por las armas: ellos montan guardia sobre un cenotafio. Por eso, en el fondo, no son más que señores mentirosos de un cementerio vacío, pues la vida de Jesús se encuentra en otra par-

te. Mirado así, el texto se vuelve irónico. Indirectamente, los soldados fueron testigos de la resurrección de Jesús, mostrándose incapaces de defender un cadáver. Así fueron y se lo dijeron a los sumos sacerdotes «que se reunieron en consejo con los ancianos, y tomando mucho dinero se lo dieron a los soldados, diciendo: Decid que sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras nosotros dormíamos. Y si esto llega a oídos del procurador, nosotros le persuadiremos y os evitaremos problemas. Ellos tomaron el dinero e hicieron como habían sido instruidos. Y este dicho se ha divulgado entre los judíos hasta el día de hoy» (Mt 28,12-15). Este pasaje, construido, sin duda, por la tradición cristiana, tiene un profundísimo sentido simbólico: los soldados de Roma (y de todos los imperios de este mundo) no han logrado mantener una vigilancia efectiva sobre la tumba de Jesús, no han podido impedir que resucite. Ante el misterio de la pascua ellos se vuelven signo inútil, fuerza de mentira. Así lo ha precisado de manera ejemplar nuestro pasaje. Los soldados tienen que callar y así mantienen su secreto de mentira por dinero. Un ejército asalariado que se deja vender por unos denarios; ésta es la perversión, el engaño supremo de este mundo. La imagen de Mt 27,62-66 me parece luminosa. Son muchos los poderes de este mundo que quieren impedir que los muertos hablen. Siguen haciendo este oficio de represión inútil sobre la tumba vacía todos aquellos que (dentro o fuera de la Iglesia) quieren controlar el camino de Jesús, mantenerlo maniatado, amordazado, queriendo impedir que resucite de verdad y que transforme el mundo. Pero no logran hacerlo, pues Jesús sigue vivo. Parece indudable que a veces algunos cristianos, eclesiásticos o no, se han convertido en poder de control sobre la tumba del Cristo: prefieren que siga enterrado, que no salga por el mundo, que no hable, porque el mundo queremos manejarlo nosotros, según nuestros intereses.

Cf. X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997; *Religión y violencia en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985.



## SOLIDARIDAD

En el principio de la Biblia resulta dominante la experiencia de vinculación de familia o grupo, de manera que la vida de los individuos sólo se entiende en un contexto corporativo. Pero en los últimos estratos del Antiguo Testamento (ya a partir de Ezequiel; cf. Ez 18,4-20), especialmente en los libros parabíblicos (*1 Henoc*, Sab), se pone de relieve el carácter personal, individual, de cada hombre o mujer. Sólo una vez que ha quedado bien claro ese carácter personal-individual de cada ser humano, puede hablarse y se habla de una solidaridad más alta, tanto en el mal (pecado de Adán), como en el bien (gracia de Cristo). Desde esa base se puede y debe hablar de la redención universal de Cristo, de la Iglesia como cuerpo de Cristo (cf. Rom 12,5; Ef 4,14) o de la inserción de todos los pobres en el Hijo del Hombre (Rom 25,31-46). Uno de los temas principales de la antropología bíblica es este paso de la solidaridad natural (biológica, tribal) de algunos a la solidaridad mesiánica de todos los hombres.

## SOPHIA

(↗ *sabiduría, gnosticismo*). Figura principal del mito gnóstico\*, vinculada al Gran Padre, Espíritu divino, del que se ha separado. Ella no aparece en el Nuevo Testamento, sino sólo en los mitos y textos gnósticos posteriores (del siglo II d.C.). Pero su figura y función se encuentra preparada no sólo en las tradiciones de la apocalíptica\* judía (cf. *1 Henoc*\*), sino en algunos textos del Nuevo Testamento (especialmente de Pablo y de Juan).

(1) *El mito de Sophia*. Ofrecemos una visión introductoria de este mito, partiendo de los textos gnósticos de Nag Hammadi. «El Espíritu invisible... no encierra dentro de sí nada inferior, puesto que lo mejor está en él, siendo él solo absolutamente perfecto... Es incircunscriptible, porque nadie le precede para circunscribirle; indistinto, porque nadie le precede para imponerle una distinción; inconmensurable, porque nadie le precede para medirle; invisible, porque nadie le ve; eterno, porque siempre es; inexpresable, porque nadie puede captarlo para expresarlo; innumerable, porque nadie le precede para nombrarle» (Apócrifo de Juan, NHL, II, 1,2-3). Pues bien, dentro de ese *paraíso* de sí-

lencio moraba *Sophia*, como culminación de una divinidad entendida como paraíso total: está dentro del *pleroma* o plenitud que forman los cuatro u ocho aspectos polares (masculino/femenino) de la divinidad (que pueden llamarse *Barbelo* u *Ogdóada*). Pero, al mismo tiempo, ella se encuentra al borde de ese *pleroma*, en el lugar donde mirando hacia lo externo puede despeñarse (despeñarnos), haciendo que quiebre la armonía divina y que se exprese (brote) aquello que carece de sentido (un mundo material donde las almas divinas se encadenan a la tierra material). Así relata el mito: «La *Sophia* deseaba hacer manifiesto a qué se parecía lo que ella pensaba, sin aguardar el beneplácito del Espíritu, que no estaba de acuerdo, ni su colaboración y aprobación. Como consecuencia del desacuerdo de la persona de su pareja, no encontró su conformidad... y sin el beneplácito del Espíritu (masculino) y sin el reconocimiento de su pareja realizó su salida. Presa de la fuerza irresistible que hay en ella, su pensamiento no quedó improductivo y fue entonces cuando apareció viniendo de ella un producto incompleto y discordante, ya que lo había creado sin su pareja. El no se parecía en nada al aspecto de su madre, siendo él mismo de otra forma. Cuando ella (*Sophia*) se dio cuenta de que el objeto de su deseo había tomado la forma anómala de una serpiente, con cuello de león, de ojos crepitantes y brillantes de relámpago, lo rechazó lejos de ella y lejos de los lugares celestiales, para que no lo viera ninguno de los inmortales, ya que lo había creado por ignorancia. Y lo rodeó de una nube luminosa y puso un trono en medio de la nube, de manera que nadie lo viera más que el Espíritu Santo que se llama madre de los vivientes y le dio el nombre de Yaldabaot» (Apócrifo de Juan, NHL II, 1,9-10). La divinidad aparece al mismo tiempo como relación de polaridad sexual (lo masculino y femenino se completan) y procesión o proceso de vida, es decir, generación. En su forma perfecta ese proceso debía cerrarse en el misterio intradivino, formando una especie de cuaternidad (u ogdóada) inmanente en círculo pleno de comunicación y engendramiento. Para que la divinidad se mantenga en sí misma (dentro de *Barbelo*, la totalidad sagrada de cuatro u ocho elementos), los aspectos polares de lo masculino y femenino

deben corresponderse. Si lo hubieran hecho plenamente y para siempre, si *Sophia* no hubiera mirado y deseado de un modo egoísta (rompiendo su pareja), no habría existido este mundo que, de forma condensada, puede presentarse como un error femenino.

(2) *Redención, integración, retorno.*

La redención se interpreta como integración y retorno. Cuando todo vuelva a ser perfecto en el final desaparecerá de nuevo el mundo. Eso significa que la creación en su conjunto ha sido mala, negativa. No ha sido efecto de la voluntad positiva del Dios abarcador (del Pléroma) o acción de su principio masculino, sino una consecuencia indeseada del deseo egoísta de *Sophia*: es un engaño de carácter femenino. El mundo surge como efecto de la apetencia engendradora negativa (o imperfecta) del cuerpo divino femenino. En cuanto masculino, el Espíritu es perfecto: se basta a sí mismo, existe en armonía y expresa de manera siempre plena lo que lleva en su interior. Por el contrario, el aspecto femenino es peligroso y para que no sea destructivo debía haberse mantenido siempre en unidad profunda con lo masculino, en gesto de obediencia y colaboración. Pero en el momento en que *Sophia*, la mujer divina, queda aislada y quiere engendrar desde su propia independencia (sin contar con su pareja) ella suscita algo monstruoso. De esa forma se vuelve adúltera en sí misma (pues no hay un Dragón\* malo con quien pudiera corromperse, como en el fondo de Ap 12,1-3). La mujer sólo es fecunda y buena cuando ha sido inseminada por lo masculino (el esposo verdadero es quien la salva). Al separarse del esposo ella se vuelve fuente de pecado; así *Sophia* es la expresión de la corporalidad monstruosa del principio solitario femenino. El cuerpo de la mujer centrado en sí mismo, en búsqueda de satisfacción aislada, ése es el origen de todos los males para el gnosticismo. Quizá pudiéramos decir: cuerpo de mujer, esto es, pecado. Nadie ha violado a *Sophia* desde fuera (en contra de *1 Henoc*\*); ella misma ha violado o destruido su elemento divino al volverse prostituta, dando a luz a un aborto, que somos nosotros, el conjunto de este mundo, que no es creación\* buena de Dios, sino consecuencia de una caída (pecado\*, vigilantes\*).

La sigla NHL corresponde a J. M. ROBINSON (ed.), *Nag Hammadi Library in English*, Brill,

Leiden 1977. Cf. J. MONSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos*, Gredos, Madrid 1983; A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II-III*, Sígueme, Salamanca 1988; A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-III*, Trotta, Madrid 1997-2000.

## SUEÑOS

(↗ *revelación*). El sueño y los sueños son un fenómeno que ha interesado siempre al hombre bíblico. La referencia más importante es la de Gn 2,21, donde se dice que del Adam primitivo, inmerso en un sueño profundo, brotó la mujer, de manera que hombre y mujer pueden entenderse como seres que despiertan del sueño cósmico a la vida consciente. Pero en el fondo del sueño la Biblia sigue descubriendo «los sueños», que pueden entenderse como expresión de un misterio divino. Así se dice que Dios habló a Abrahán en medio de un sueño, probablemente inducido, en un santuario, conforme a la práctica bien conocida de la *incubatio*: el creyente adora a Dios, ofrece un sacrificio y duerme junto al santuario, de tal forma que puede «ver» un misterio que le trasciende. Los israelitas saben que la práctica de la «adivinación de los sueños», tal como era conocida y practicada por los «magos o hechiceros» cananeos (magia\*), puede ir en contra de la trascendencia de Dios (cf. Dt 13,1-3), que no habla por sueños inducidos, sino por experiencia profunda de la divinidad, en un «cara a cara» lleno de misterio; en esa línea, la Ley de Israel no es producto de un sueño, sino de una revelación directa de Dios (cf. Nm 12,6-7). Pero la distinción entre sueño y revelación no es tan clara y la misma Biblia sabe que los sueños han sido y siguen siendo un posible «lenguaje de Dios», una forma que Dios tiene de hablar con sus profetas (cf. Nm 12,6). En momentos duros, cuando Dios se oculta, no valen los sueños, ni las adivinaciones, ni siquiera los profetas, de tal forma que el hombre queda en manos de su propia soldad ante la muerte (como indica de forma dramática el relato de Saúl con la nigromante de Endor: cf. 1 Sm 28,6-25). La Biblia transmite la memoria de soñadores y visionarios famosos, como José (cf. Gn 37,1-10), capaz de interpretar los sueños de los funcionarios del Faraón (cf. Gn 41,8-15; 49,2). Pero el mayor intérprete de sueños fue Da-

niel (Dn 1,7; 2,1-2; 5,12), que ha sido capaz de interpretar los sueños de los reyes caldeos (Nabudoconosor y Baltasar), descubriendo de esa forma las tramas ocultas y las duras tragedias de la historia. Ciertamente, Dios puede hablar en sueños, pero también pueden hablar y hablan otras fuerzas ocultas de la mente; los sueños son lugar donde se expresan los miedos y presagios de personajes no cristianos, como la mujer de Pilato (cf. Mt 27,19). Los sueños más famosos del Nuevo Testamento son los de José, esposo de María, a quien el mismo Dios (el Ángel del Señor) se le aparece en sueños y le va revelando el misterio (la concepción de María), sirviéndole de guía en los duros momentos de la infancia de Jesús: huida a Egipto, vuelta de Egipto (cf. Mt 1,20; 2,12-13.19-22). Jesús, en cambio, no actúa por sueños ni por sentimientos, sino que descubre la voluntad de Dios en medio de la claridad del día, es decir, en la trama de la misma vida. Hch 2,17-18 ha citado un famoso texto de Joel donde se dice que al final de los tiempos, en la época del Espíritu, hombres y mujeres podrán contemplar la verdad de Dios en sueños: «Y en los postreros días, dice Dios, derramaré de mi Espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños» (cf. Jl 2,28-32). Pero después, en el conjunto del Nuevo Testamento, no se alude ya a los sueños como forma de encuentro con Dios o revelación de su misterio, a no ser en Hch 16,9, donde se dice que Pablo veía en sueños a un hombre de Macedonia que le pedía ayuda, diciéndole que fuera a pregonar el Evangelio en aquella tierra. Es significativo el hecho de que entre los dones del Espíritu en 1 Cor 12-14 no aparezcan los sueños sagrados, ni la interpretación de sueños (aunque aparece con gran fuerza el don de hablar en lenguas). Eso nos da a entender que el Evangelio no se entiende como un despliegue de sueños divinos, sino como experiencia de un «despertar del sueño», para ver a Jesús resucitado (resurrección\*). Ese despertar, que se relaciona con la resurrección, está en el fondo de la experiencia de la transfiguración (cf. Mc 9,1-8) y aparece, sobre todo, en Rom 13,11: «Es ya hora de levantarnos del sueño...».

## SUFRIMIENTO

(↗ *pasión, muerte, Job*). Forma parte de la condición actual del hombre, como indica ya Gn 3,19: «con sudor comerás hasta que mueras...». El tema del sufrimiento está en el centro del más enigmático y denso de los libros de la Biblia (Job\*), y de otros libros apócrifos (*1 Henoc\**) y deuterocanónicos (como el libro de la Sabiduría). Del sufrimiento o pasión de Jesús tratan los cuatro evangelios\*. La Biblia no ha elaborado una visión ascética ni moralista del sufrimiento del hombre, sino que lo ha integrado dentro de la experiencia de solidaridad y comunicación personal, en la línea de la revelación de Dios y de la pasión de Jesús. Desde esa base podemos evocar algunos de los pasajes más significativos del Nuevo Testamento.

(1) *El sufrimiento del Siervo\* de Yahvé*. El eunuco de la reina de Etiopía vuelve de Jerusalén, adonde ha venido para adorar a Dios, y va leyendo un texto de la Escritura que dice: «Como oveja al matadero fue llevado, y como cordero mudo delante del que lo trasquila, así no abrió su boca. En su humillación, se le negó justicia; pero su generación, ¿quién la contará? Porque su vida es quitada de la tierra» (Hch 8,32-33). Éste es el tema básico de la catequesis cristiana: el hecho de que Jesús, Mesías del reino de Dios, ha tenido que sufrir. Así lo proclama el Jesús histórico de Mc 8,31 par: «Era necesario que el Hijo del Hombre padeciera...». Así lo repite el ángel de la tumba vacía y el mismo Jesús pascual de Lucas (cf. Lc 24,7.26.44.46): «era necesario que Cristo padeciera...». Ésta es la nueva clave de la interpretación cristiana de la Biblia: ella no es Libro de Ley, sino libro que anuncia y expone el sufrimiento pascual de la vida, un sufrimiento creador, que vincula a los hombres con Jesús, haciendo que ellos sean capaces de vivir en esperanza.

(2) *El sufrimiento de la madre mesiánica*. Simeón, el justo israelita, espera la llegada del Mesías y, teniéndole en brazos, declara a la madre su sentido y camino: «Éste está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel y para señal de contradicción, para que sean descubiertos los pensamientos de muchos corazones. Y a ti misma una espada te traspasará el alma» (Lc 2,34-35). Ésta es la espada del dolor mesiá-

nico, que la madre de Jesús y todos los cristianos tienen que asumir. Es la espada del dolor de la fe, que va dividiendo el alma de los fieles, para purificarla. La espada de la división social que Jesús va creando, la espada de una vida que sólo puede ser amor (hacerse amor) entregándose al servicio de los demás. (3) *Sufrimiento ministerial*. El autor de la carta a los Colosenses, tomando el nombre de Pablo, interpreta la misión cristiana como un sufrimiento creador. «Ahora me alegro por mis padecimientos en favor vuestro, completando en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia, de la cual fui hecho ministro conforme a la administración de Dios que me fue dada para beneficio vuestro, a fin de culminar la Palabra de Dios, el misterio que ha estado oculto desde los siglos y generaciones, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos, a quienes Dios quiso hacer saber cuáles son las riquezas de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, esperanza de la gloria» (Col 1,24-28). El Pablo histórico había evocado con crudeza la debilidad y padecimientos del misionero, vinculado a la cruz del Cristo (cf. 2 Cor 10-12). Pero sólo Colosenses ha sistematizado el tema, mostrando que el ministro del Evangelio no es un liturgo del mundo sagrado, que ratifica el orden divino de la realidad, como han supuesto las religiones de la naturaleza y después hará el neoplatonismo cristiano, sino alguien que sabe sufrir con Jesús, no para sacralizar este cosmos, sino para transformarlo con su entrega. De esa forma queda integrado en la pasión de Cristo, a favor de la Iglesia (de los gentiles).

Cf. J. M. ASURMENDI, *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001; J. R. BUSTO, *El sufrimiento, ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Comillas, Madrid 1998; F. DE LA CALLE, *Respuesta bíblica al dolor de los hombres*, Fax, Madrid 1974; G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1988.

## SUMISIÓN

(↗ *fe, amor, servicio*). El cristianismo no es religión de sometimiento a Dios, como es quizá el islam, sino experiencia de amor a Dios y al prójimo. De

todas formas, hay en el cristianismo un elemento de sumisión que está fundado en el comportamiento de Cristo, que no se rebeló de un modo violento contra la autoridad, sino que se sometió dejándose matar. En esa línea se puede hablar de una sumisión política, «sometase toda persona a las autoridades constituidas...» (Rom 13,1), y de un sometimiento mutuo, de carácter personal y reversible, es decir, que va en las dos direcciones, desde la fe en el Cristo, dentro del matrimonio: *someteos unos a otros, en el amor de Cristo* (Ef 5,1). En un momento dado, la misma tradición paulina ha podido invocar ese principio de sometimiento ya no reversible, ratificando así un orden social jerárquico en el que unos se encuentran sometidos a los otros, como suponen los códigos\* domésticos de las cartas pastorales (patriarcalismo\*). De todas formas, el Nuevo Testamento en su conjunto no es un texto de sumisión, sino todo lo contrario: texto de libertad y amor mutuo, como han destacado de forma impresionante los textos de Pablo (Gal, Rom) y los evangelios, especialmente el de Mc. La sumisión como principio «teológico» ha entrado en el cristianismo posterior, desde fuentes contrarias al espíritu de la Biblia, como puede ser la *Carta Primera de Clemente\**.

## SUSANA

(↗ *Daniel, adúltera*). La bella e inquietante historia de Susana, recogida en Dn 13 LXX y Teodoción, es una narración (leyenda) piadosa de la Biblia griega (versión de los LXX), que sirve para expresar la «sabia y dura» justicia de la ley.

(1) *Historia*. Éstos son sus elementos principales. (a) Susana es rica, bella, justa: signo de los auténticos judíos que reciben en el mundo la gracia y bendición (cf. Dn 13,57), en medio de una dura prueba de la que sale vencedora, con la ayuda de Daniel (= Juez justo o Juez de Dios). (b) Los jueces (ancianos) son los malos israelitas (cf. Dn 13,52-53; 56-67) que representan la justicia pervertida de los varones violadores, que se aprovechan de la mujer indefensa: desean a Susana y cuando ella se defiende y grita ellos la acusan de adulterio y lo gran condenarla a muerte. La mayor parte de las historias del mundo acaban ahí: Susana inocente sucumbe víctima

del deseo de los violentos perversos. La riqueza y belleza (parque, agua, cuerpo joven) excitan y nublan la vista de los jueces. Es difícil romper el círculo de sus envidias y deseos. Dios no escucha. (c) En ese contexto aparece Daniel, juez joven y profeta sabio, portador de la justicia de Dios, revelador de su juicio, para restablecer el orden en clave de talión: condena a los perversos y declara la inocencia de la mujer perseguida. No ha habido adulterio. La bella mujer es inocente; los ancianos-jueces, que son mala autoridad, son los culpables y por eso deben morir.

(2) *Actualidad*. Daniel representa un sistema judicial donde se distinguen claramente buenos y malos: hay una ley y se cumple: en lugar de la buena Susana deben morir los malos jueces, convertidos en chivo emisario de un sistema de violencia que se eleva sobre todos los buenos ciudadanos. Ésta es la última palabra de Daniel: es juez en línea israelita y necesita que el sistema funcione por medio de la muerte. Quiere que las «susanas» de la tierra puedan bañarse en su parque, sin que nadie se atreva a molestarlas. Triunfa así la ley del miedo, sellada por la sangre. Se impone la justicia del talión: cambian las suertes (como en los Purim de Ester), pero el sistema sigue, como en la buena revolución de los que confunden su orden con una pistola o guillotina. Daniel es una especie de mesías del orden, de la justicia hecha violencia, con la pena

de muerte necesaria para alejar a los adúlteros; es el mesías de la ley que premia a los buenos y castiga a los malos. El idilio final de la familia (humanidad) feliz, en el parque del agua y la vida, se edifica sobre la expulsión de los culpables. Goza Susana y se sigue bañando con sus criadas, ya sin miedo, mientras son apedreados y mueren para siempre los jueces malos, bajo las piedras del torrente seco. Ésta es una imagen perfecta del mesianismo de la ley, que los apocalípticos de Israel y ciertos moralistas posteriores de la Iglesia cristiana han elaborado. Es lógico que este pasaje de justicia intramundana (Dn 13) haya sido introducido tras el Daniel sapiencial (Dn 1-6) y apocalíptico (Dn 7-12), como recogiendo y culminando ambos motivos. Es un pasaje hermoso, pero no es evangelio, pues su mesías o cristo es sólo un juez que cumple la ley con agudeza superior, utilizando para ello las armas de la muerte. Es un pasaje necesario, pues Susana tiene que ser defendida en contra de los malos jueces que quieren condenarla a muerte. Pero, en sí mismo, resulta inquietante, pues necesita que mueran los malos jueces. Daniel es necesario en un nivel de pura ley, pero no es salvador, ni es juez de gracia, como el Cristo de la escena de la adúltera\* de Jn 8,1-11.

Cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID (ed.) *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; L. A. SCHÖKEL y J. L. Sicre, *Profetas II*, Cristiandad, Madrid 1980, 1221-1308.



## TABERNÁCULO, TIENDA

(↗ *arca, presencia, templo*). La palabra castellana evoca dos términos hebreos distintos: uno es *mishkan*, de *shakan*, habitar, que significa «morada», palabra emparentada con la Shekiná, que es Dios como presencia; otro es *suk*, *sukot*, que significa «tienda» y

se aplica a los hombres más que a Dios. De todas formas, los dos sentidos de la palabra castellana *tabernáculo* pueden relacionarse.

(1) *Tabernáculo, presencia de Dios* (templo\*). En el mismo contexto de la *alianza*, que se establece y se renueva (cf. Ex 19-24; 32-34), el libro del Éxodo trata del *santuario* como signo y

presencia de Dios entre los suyos (Ex 25-31; 35-40). Los dos temas (alianza y santuario) se implican y entrelazan de forma teológica y literaria: cerrado el primer pacto (Ex 19-24), Dios llama a Moisés a la montaña para revelarle allí la forma de su «templo móvil». Pero el pueblo peca: rompe la alianza, rechaza la presencia sagrada. Sólo cuando Dios retorna y el pueblo le acepta de nuevo (Ex 32-34) puede comenzar la construcción (Ex 35-40). Éste es un *santuario itinerante*, propio del Dios que camina con el pueblo, en medio de las pruebas y dificultades del desierto, en busca de la tierra prometida. Sus elementos fundamentales son una tienda o *tabernáculo*, es decir, una casa portátil donde Dios acampa, un *arca* concebida como depósito del libro de la alianza y trono para Dios, y, finalmente, un *altar para los sacrificios*. Lo esencial no es ya el lugar, ni un monte de dioses ni tampoco una ciudad santificada, conforme a tradiciones usuales en muchos pueblos del entorno. Para los redactores del Pentateuco (Ex 25-40) el signo y presencia de Dios es una tienda móvil, con el espacio sagrado que se crea en su entorno. Dios caminante es Yahvé, Dios de peregrinos. El arca está más ligada al movimiento; por eso la llevan a hombros los levitas mientras peregrinan por la tierra. Por el contrario, el tabernáculo o tienda del encuentro cumple su función en los tiempos de acampada del pueblo. «Harás el Tabernáculo de diez cortinas de lino torcido, azul, púrpura y carmesí; lo harás con querubines de obra primorosa. La longitud de cada cortina será de veintiocho codos, y su anchura de cuatro codos; todas las cortinas tendrán una misma medida. Cinco cortinas estarán unidas una con la otra, y las otras cinco cortinas unidas una con la otra» (Ex 26,1-4). Ésta es la tienda o morada móvil de Dios, que se coloca en el centro del campamento de los israelitas caminantes. Ciertamente, es más rica que las otras tiendas, más lujosa y noble. Pero no es más que una tienda de campaña: un conjunto de estacas y tablones recubiertos de lona encarnada, con un techo de piel de cabra. Allá en su tienda, como un peregrino más entre los hombres y mujeres de su pueblo, habita Dios. Por eso, cuando llega el momento de la marcha, los levitas deben levantar su tien-

da: recogen las estacas y tablones, pliegan las telas y pieles y lo llevan todo a hombros hasta el nuevo campamento. Así se puede suponer que caminaba Dios con Abrahán, que habitó como extranjero en tiendas, porque esperaba «la ciudad con cimientos permanente, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (Heb 11,9-10). Este tabernáculo constituye el signo mayor de la presencia de Dios, es el lugar de su reunión con los hombres, como han puesto de relieve los textos donde se dice que Dios bajaba como una «columna de nube», para indicar de esa manera su cercanía misteriosa y oculta en medio de los hombres (cf. Ex 33,6-10). Sólo Moisés penetraba en la tienda, para conversar con Dios cara a cara (Ex 33,11), y de tal forma se dejaba iluminar por su presencia que después, cuando salía, llevaba el rostro brillante, irradiando gloria (Ex 34,35). Esa temática ha recibido un sentido cristiano allí donde se dice que «la Palabra de Dios se encarnó y puso su tienda entre nosotros» (Jn 1,14). Por otra parte, a diferencia de los israelitas, que no podían mirar hacia el rostro de Moisés por el resplandor que destellaba cuando salía de la tienda de Dios (Ex 34,33-35), los cristianos pueden mirar hacia Jesús con el rostro descubierto, porque la gloria del Hijo de Dios no deslumbra a los hombres (cf. 2 Cor 3).

(2) *Fiesta de los Tabernáculos*. La *tercera fiesta*. La fiesta de los Tabernáculos o tiendas se celebra al final del año agrícola, en torno a septiembre, para dar gracias a Dios por la cosecha y, especialmente, por la última cosecha significativa, que es la del vino. «El día 15 del mes séptimo, cuando hayáis almacenado los productos de la tierra, celebraréis la fiesta de Yahvé durante siete días. El primer día será una fiesta sabática, y el octavo día será una fiesta sabática. El primer día tomaréis para vosotros ramas de palmera, ramas de árboles frondosos y de sauces de los arroyos; y os regocijaréis delante de Yahvé, vuestro Dios, durante siete días. Siete días habitaréis en cabañas. Todo israelita habitará en cabañas, para que vuestros descendientes sepan que yo hice habitar a los hijos de Israel en cabañas cuando los saqué de la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios» (Lv 23,39-43; cf. Dt 16,13-16). Se trató en principio de una fiesta agraria, vincula-

da a la vendimia, días de gozo en el campo, con una especie de retorno a la naturaleza. Lógicamente, los israelitas posteriores, habitantes de ciudades, recordaron en esta fiesta el paso de las viejas tribus por el desierto, mientras vivían en tiendas. Más aún, en este contexto, los israelitas han proyectado esta fiesta hacia el final de los tiempos, de tal forma que la llegada del día de Yahvé y su triunfo se concibe como una celebración de los Tabernáculos, como ha recordado el mismo Apocalipsis: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva... la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo. Oí una gran voz que procedía del trono diciendo: Éste es el tabernáculo de Dios con los hombres, y él habitará con ellos; y ellos serán su pueblo» (Ap 21,2-3).

(3) *Habitó entre nosotros*. Significativamente, la palabra clave de la encarnación cristiana evoca la fiesta de los Tabernáculos, cuando se dice «la Palabra se hizo carne y habitó [eskênôsen] entre nosotros» (Jn 1,14). Ésta es la fiesta del sábado final, la semana última, sin más semanas, la expresión de Dios como presencia. En esa línea se ha situado el libro del Apocalipsis donde la inmensa multitud de los salvados celebra de forma anticipada la victoria de Dios con palmas en las manos, como en el día de los Tabernáculos (cf. Ap 7,9). El Apocalipsis concibe el Templo celeste de Dios como Tienda de reunión y consejo amistoso (Ap 15,5; cf. Ex 25-40). Muy posiblemente, esa *Tienda de Dios* se identifica para Juan con las iglesias cristianas, contra las que blasfema la Bestia (Ap 13,6), a no ser que Tienda o Morada se hayan vuelto un título del mismo Dios. El ángel hermeneuta nos ha dicho que el Sentado sobre el Trono habitará (se hará Tienda) para los salvados (7,15). Lógicamente, la nueva Jerusalén (Ciudad, Novia) es Tienda o Tabernáculo donde Dios habita con los hombres. Ésta será la fiesta del Dios que se hace presencia de consuelo y vida para ellos (21,3-4).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 382-397.622-630; R. VICENT, *La fiesta judía de las Cabañas (Sukkot)*. Interpretaciones midrásicas en la Biblia y en el judaísmo antiguo, Verbo Divino, Estella 1995; H. ZORRILLA, *La fiesta de los oprimidos*. Relectura de Jn 7,1-10,21, DEI, San José de Costa Rica 1981.

## TABLAS ASTRALES

(↗ *libros, astros, Henoc*). Conforme a la visión de los apocalípticos\*, hay un libro celestial, fijado por Dios y expresado en el curso de los astros. Así lo describe Henoc en el *Libro Astronómico* (de *Las luminarias celestes*), cuando su guía Uriel\* le dijo: «Mira, Henoc, las *tablas celestiales* y lee lo que está escrito en ellas, entérate de cada cosa. Miré las tablas celestiales, leí todo lo escrito y supe todo; y leí el libro de las acciones de los hombres y todos los seres carnales que hay sobre la tierra, hasta la eternidad. Entonces bendije al gran Señor, al Rey de la gloria eterna, por haber hecho toda la obra del mundo, y alabé al Señor por su paciencia con los hijos de Adán» (1 Hen 81,1-4). Por eso, a fin de expresar en su vida personal y social el orden sagrado del cosmos, el apocalíptico ha de ser un astrónomo, celoso de conocer y mantener la ley de los años, meses y días. En esta perspectiva, el *Libro* más hondo de la voluntad y misterio de Dios no es la Ley social-ceremonial de la Torah judía, sino la más profunda armonía del cosmos, que puede leerse en las estrellas. La física cósmica se sitúa de esa forma en el principio y centro de la revelación sagrada, con riesgo de convertir la historia humana en expresión de una fatalidad astral. La sacralidad cósmica ha sido amenazada por el pecado de algunos astros/ángeles y de aquellos hombres (incluso israelitas) que siguen su mentira y celebran erradamente las fiestas de un cosmos que ha roto el orden que Dios le impuso en el principio. Por el contrario, los fieles apocalípticos conocen el orden primero del mundo y celebran la gloria de Dios conforme al verdadero calendario, separándose de la corrupción de los israelitas pervertidos y de los gentiles. Ellos, los buenos apocalípticos, leen los *libros astrales*, donde se encuentra la verdadera sabiduría, de manera que sus libros pueden presentarse como una expansión y despliegue de la verdad original de las *tablas celestiales*. Porque habían descubierto y querían mantener el verdadero culto y calendario astral se separaron de resto de Israel algunos grupos apocalípticos, entre ellos los apocalípticos esenios vinculados a la tradición de Qumrán. Esta veneración astral de la apocalíptica judía está relacionada con la religiosidad cósmica.

mica de algunos c3rculos de pensamiento griego y con otros tipos de religiosidad oriental (sobre todo babil3nica). Muchos apocal3pticos, opuestos al desorden astral del mundo viejo, han sido b3sicamente astr3nomos sagrados, iniciando as3 una l3nea que desembocará en la especulaci3n y religiosidad astrol3gica de tiempos posteriores. Es evidente que una religiosidad que se vincula de esta forma con el orden o desorden de los astros ha de tener un fuerte car3cter esot3rico y predestinacionista: s3lo algunos, los elegidos y sabios, conocen el verdadero orden del cosmos; ellos, y todos los restantes humanos, se encuentran predestinados por un tipo de destino, tienen sus suertes marcadas en el mundo de los astros.

## TALI3N

( $\rightarrow$  *juicio, gracia*). La ley del tali3n (ojo por ojo, diente por diente), de origen muy antiguo (se encuentra atestiguada ya en Mesopotamia en el tercer milenio a.C.), expresa de un modo judicial el dualismo antropol3gico (hay buenos y malos) y entiende la conducta humana en forma de «retribuci3n sim3trica» (amar a los amigos, odiar a los enemigos).

(1) *Antiguo Testamento*. El tali3n aparece ya en el «c3digo de No3»: «si uno derrama la sangre de un hombre otro derramará la suya» (Gn 9,6). Se reprime as3 la violencia con violencia, el asesinato con un nuevo asesinato (ya legal). Los hombres pueden vivir y han vivido sobre el mundo sin diluvio (sin destrucci3n), pero lo han hecho s3lo a base de miedo, controlados, dominados por un Dios que revela su poder en el olor de sangre, en el aroma de la carne sacrificada. El tali3n se expresa en forma de principio legal en los tres c3digos m3s importantes del Antiguo Testamento. Aparece de manera b3sica en el C3digo de la Alianza: «ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Lv 21,24-25). Queda reforzado en el Deuteronomio: «Tu ojo no le tendr3 lástima. ¡Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie!» (Dt 19,21). El C3digo de la Santidad mantiene esta ley y la convierte en principio jur3dico: «Y el que cause lesi3n a su pr3jimo, seg3n hizo,

as3 le ser3 hecho: rotura por rotura, ojo por ojo, diente por diente. Seg3n la lesi3n que haya hecho a otro, as3 se le har3 a 3l» (Lv 24,19-20). Esta ley del tali3n racionaliza la justicia, introduciendo un principio de equivalencia entre el agravio y la pena, impidiendo as3 la violencia irracional o la venganza infinita. Baste recordar que la justicia actual suele emplear un tipo de tali3n, aunque ha cambiado el car3cter corporal de la pena (ojo por ojo), castigando a los culpables de manera equivalente con una multa econ3mica, con la p3rdida de libertad (c3rcel) o incluso con la pena de muerte, lo cual nos sitúa en pleno tali3n.

(2) *Serm3n de la Montaña*. Desde su experiencia de gratuidad\* y perd3n\*, que se expresan en forma de amor creador, Jes3s ha superado el principio del tali3n, tal como lo ha puesto de relieve la formulaci3n de Mateo: «Hab3is o3do que fue dicho a los antiguos: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resist3is al malo. M3s bien, a cualquiera que te golpea en la mejilla derecha, vu3lvele tambi3n la otra. Y al que quiera llevarte a juicio y quitarte la túnica, d3jale tambi3n el manto...» (Mt 5,38-40). Por encima del tali3n, que mantiene al hombre en el plano de la justicia de la ley, en el interior de un sistema de equivalencias entre acci3n y reacci3n, el Evangelio ha revelado la experiencia m3s alta de la gratuidad creadora, que puede superar el orden cerrado de violencia del mundo.

(3) *Apocalipsis*. Partiendo del Cordero degollado y buscando la nueva Jerusal3n, el profeta Juan ha superado el tali3n: Dios se revela en Jes3s como aquel que nos ha amado, muriendo por nosotros (1,5), de forma que su salvaci3n no est3 medida por los libros del juicio, sino abierta a todos a trav3s del Libro de la Vida del Cordero. Pero a nivel intramundano, sobre un plano de juicio, el conjunto de los hombres siguen dominados por la ley del tali3n y la venganza, como indican algunos de los textos centrales del Ap: 6,10; 11,18; 14,9-11; 16,4-6; 18,5-6; 19,2. S3lo all3 donde esa ley se toma en serio y el ser humano se descubre condenado a padecer la violencia que 3l mismo ha desatado, puede sentirse la necesidad de superarla, desde la experiencia de gracia del Cordero. En el cruce entre el tali3n, que mantiene con violencia el



orden violento del mundo, y la gracia que puede recrearlo en amor, se sitúa el mensaje de Jesús, tal como Pablo ha visto en Rom 12,8-13,10.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 205-226; W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. LAMBRECHT, *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús* (Mt 5-7; Lc 6,20-49), Sígueme, Salamanca 1994.

## TALMUD

(↗ *Misná, Midrás*). Significa en hebreo estudio o doctrina. Recoge las tradiciones legislativas del judaísmo posbíblico, hasta el siglo VII d.C. Toma como base la Misná, fijada en el siglo II-III d.C., cuyo texto aparece siempre en el centro de cada página, y le añade, a los lados, los comentarios (Guemará) de los rabinos posteriores, entre el siglo IV y VII d.C. Se conservan dos redacciones básicas: el Talmud de Jerusalén, escrito en Palestina en el siglo IV-V d.C., y el de Babilonia, escrito en la diáspora de Mesopotamia entre el VI y el VII d.C. Ambos están escritos en hebreo misnaico y arameo. El judaísmo posterior ha considerado canónico el de Babilonia, que sigue siendo básico para el conocimiento de las tradiciones e interpretaciones bíblicas de los judíos hasta la actualidad.

Cf. H. L. STRACK y G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Verbo Divino, Estella 1996; A. J. WEISS (ed.), *El Talmud de Babilonia*, edición bilingüe parcial, Acervo, Buenos Aires: vol. 10: *Ketuvot* (1977); vol. 12: *Guitín* (1974); vol. 13: *Kidushín* (1976); vol. 14: *Baba Kamá* (1965); vol. 15: *Baba Metsá* (1964); vol. 16: *Baba Batrá* (1966); vol. 17: *Sanedrín* (1968).

## TAMAR

(↗ *genealogías*). Hay en la Biblia dos mujeres importantes llamadas Tamar. (1) *Esposa de Er, hijo mayor de Judá* (Gn 38,6-27). La Biblia dice que su esposo era malo y que murió sin haber dejado descendencia. Pues bien, conforme a la ley del levirato\* (cf. Dt 25,5-10), Tamar tenía el derecho de que Onán, su cuñado, la tomara como esposa y engendrara por medio de ella un hijo que fuera heredero de su hermano (del primer marido de Tamar). Así lo exigió el mismo padre Judá. «Pero Onán, sabiendo que el hijo que naciera no sería suyo, sino de su herma-

no, cada vez que se unía con Tamar, la mujer de su hermano, vertía en tierra para no dar descendencia a su hermano. Pero lo que hacía era malo ante los ojos de Yahvé, que también a él le quitó la vida» (Gn 38,4-9). De este Onán recibe su nombre el onanismo y, en general, la masturbación. Pero el «pecado» de Onán no tiene nada que ver con la forma de realizar el sexo o de verter el semen, sino con el hecho de no querer dar descendencia a su hermano. En este contexto se sitúa el resto de la historia. Tamar tiene el derecho de que Judá, padre de sus dos esposos muertos, le conceda como marido a Sela, el tercero de los hijos. Pero Judá tiene miedo de perder también a su tercer hijo y manda a Tamar a la casa de su padre. Ella, en cambio, está empeñada en buscar descendencia para Er, su primer marido, y lo consigue haciéndose pasar por una prostituta, con la que el mismo Judá se acuesta, volviendo de la siega. Ella queda embarazada y, cuando se advierten los signos de su preñez, Judá, su suegro, la condena a muerte por adúltera (pues sigue estando ligada por ley al tercero de sus hijos). Pero ella descubre lo que ha pasado (quién es el padre de su hijo) y Judá tiene que reconocer que ha actuado con justicia, «que es más justa que yo, pues yo no le di a mi hijo Sela» (Gn 38,26). La historia termina con el nacimiento de Farés y Zéraj, los dos hijos gemelos de Tamar y de Judá (de Er), ratificando así el valor de la ley del levirato. Ésta es una «Venganza de Tamar» (según el título del drama de Tirso de Molina). La dos genealogías\* evangélicas (Mt 1,3; Lc 3,33) presentan a Jesús como hijo de Farés. Más aún, Mt ha introducido a Tamar entre los antepasados de Jesús, de tal forma que su figura sirve para iluminar la vida y figura de María, la Madre de Jesús. (2) *Hermana de Absalón, violada por su hermanastro Amón* (2 Sm 13). Mujer hermosa, hija de David, protagonista de una de las historias de amor y venganza más significativas del Antiguo Testamento. Absalón, otro hijo de David y de la misma madre, la quiere como a hermana. Amón, hijo también de David, pero de otra mujer, la quiere con fuerte amor pasional y aprovecha la manera de violarla para abandonarla luego. Según la ley de aquel momento podía casarse con su media herma-

na (cf. 2 Sm 13,13). Pero Amón no hace caso, la viola y abandona. Absalón aprovecha el momento y, pasados dos años, se venga de su hermano y lo mata. Nada más se dice de Tamar, la violada, sino sólo que Absalón, su hermano y *goel*\*, tuvo una hija que era también hermosa y a la que puso su mismo nombre: Tamar (2 Sm 14,27).

## TANNÍN

(↗ *Rahab, Leviatán*). Monstruo marino, relacionado o identificado con Leviatán, al que Dios ha destruido o dominado al organizar/crear el mundo. En su principio, era un ser mítico, que puede tener carácter divino positivo y negativo. Pero en la Biblia se ha convertido en un símbolo de los peligrosos poderes cósmicos, relacionados con el agua, que Dios tiene que organizar y dominar. Job 7,12 ha personificado poéticamente su figura, de manera que el mismo Job le pregunta a Dios: «¿Soy yo el mar o un monstruo marino (Tannín) para que quieras ponerme un cerco?» (cf. Sal 74,13). En esa misma línea se sitúa Is 51,9: «Despiértate, despiértate, vístete de poder, brazo del Señor! ¡Despiértate como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados! ¿No eres tú el que despedazó a Rahab, el que hirió al dragón (Tannín)?». La obra creadora de Dios aparece así como victoria contra los monstruos marinos (Leviatán\*, Tehom\*). Esa victoria del principio debe culminar en el final, cuando el mismo Señor vengza a los enemigos del pueblo de Israel. Tannín es, por tanto, una personificación de los poderes enemigos de Yahvé, el Dios salvador del pueblo de Israel. En ese sentido, Tannín puede simbolizar no sólo las aguas del mar Rojo, dominadas por Dios para que los hebreos pudieran pasar sin peligro, sino también una serie de personajes enemigos, que son semejantes a él: la Biblia identifica con Tannín al faraón (Jr 51,34) y a Nabucodonosor (cf. Ez 29,3 y 32,2). En el fondo de esta figura simbólica y del hecho de que le haya vencido se expresa la fe de los israelitas en la soberanía de Yahvé.

## TARGUM

Traducción de la Biblia (Antiguo Testamento) al arameo, que se hablaba de un modo normal en todo el oriente, desde Palestina a Babilonia. Ha tenido bá-

sicamente un uso litúrgico y ha sido en principio de carácter oral: el pueblo escuchaba la lectura bíblica en hebreo y el *meturgeman* (= trujimán) iba traduciendo verso a verso (Pentateuco) o cada varias versos (Profetas) el texto leído. Más tarde se puso por escrito. El targum no se considera en sí como Escritura (la Escritura es sólo el texto hebreo), ni es una simple traducción literal, sino que a veces contiene ampliaciones y comentarios del texto, muy significativos para conocer la forma en que se entendía e interpretaba en aquel tiempo. El targum oficial, atribuido a Onquelos, se codificó en el siglo III d.C., y se llamó Targum de Babilonia por haber sido empleado (y quizá compuesto) por judíos de la diáspora oriental (de Mesopotamia). Se conocían fragmentos de un targum posterior de Palestina, redactado bajo influjo del de Babilonia. Últimamente, se ha encontrado otro targum anterior, de procedencia occidental (palestina), llamado *Neophiti*, por el lugar donde se encontró (en una biblioteca de neófitos en Roma); una parte considerable de su material es antiguo (de tiempos de Jesús), lo que le hace muy importante para conocer la interpretación bíblica del judaísmo antiguo, en tiempos de Jesús y del cristianismo primitivo. Entre sus ampliaciones suele recordarse el llamado Targum de las *Cuatro Noches*\*.

Cf. A. DIEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense. Manuscrito de la Biblioteca Vaticana I-VI*, CSIC, Madrid-Barcelona 1968-1979.

## TEHOM

(↗ *Dragón, serpiente*). Nombre hebreo que significa «aguas subterráneas», el caos de las corrientes primitivas de las que según Gn 1,2 brotó la creación. Está etimológicamente relacionado con la palabra académica *Tiamat*\*, Diosa madre de las aguas del origen, vencidas por Marduk\*, a través de un proceso civilizador violento que marca el surgimiento de la cultura mesopotámica. La palabra *Tehom* aparece 35 veces en la Biblia hebrea (cf. Gn 7,11; 8,2; Job 28,14; 38,16.30; Sal 42,8; 104,6) y suele traducirse casi siempre como *abismo*: la inmensidad de las aguas primordiales de las que todo ha brotado. A veces se ha comparado con el Sheol\* o con los grandes monstruos de las aguas (Tannín\*, Leviatán\*) e incluso se le ha atribuido un carácter divino personal, co-

mo si fuera un Dios. No es imposible que el Tehom haya sido divinizado en el entorno de la Biblia, pero en los textos actualmente conservados no tiene un carácter divino, no aparece como ídolo ni como monstruo que puede personarse, sino como expresión poética y simbólica de la hondura misteriosa de la realidad, que no puede comprenderse ni interpretarse en términos puramente racionales. Ciertamente, para la Biblia, el misterio termina identificándose en su origen y sentido más profundo con Dios. Pero la realidad es también misteriosa en su poder abismal. Pues bien, entre los signos de ese poder de la realidad se encuentra el Tehom.

### TEMPESTAD CALMADA

(→ *mar, miedo*). La Biblia conoce y describe las tempestades marinas (cf. Sal 117,23-30). Entre los relatos de tempestad destacan dos paradigmáticos: la tempestad de Jonás\*, que quiere huir de Dios a Tarsis, pero queda atrapado en el vientre de la ballena que le arroja de nuevo a la orilla (Jon 1,4-11), y la de Pablo, cuando le llevan cautivo hacia Roma y el barco encalla en la costa de Malta (Hch 27). Sin embargo, las tempestades más famosas son las del lago de Galilea, que Jesús cruza una y otra vez en la barca de sus discípulos (cf. Mc 4,35-41; 6,45-52 par; Jn 6,15-22). Citemos una de ellas. Jesús y sus discípulos quieren cruzar simplemente al otro lado, al lugar donde se encuentra el poseso geraseno (Mc 5,1-20), que es un símbolo de los gentiles que están necesitados de la curación. «Y se alzó una gran tormenta de viento, y las olas chocaban contra la barca, de tal forma que la barca se llenaba; y él estaba dormido en la proa, sobre el cabezal. Y le despertaron y dijeron: Maestro, ¿no te importa que perezcamos? Y levantándose increpó al viento y dijo al mar ¡calla! Y calló el mar y cesó el viento y se hizo una gran calma. Y él les dijo: ¿Por qué estáis miedosos? ¿Todavía no tenéis fe? Ellos temieron con gran temor y se decían el uno al otro: Pero ¿quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4,37-41). Esta tormenta se sitúa en el contexto de una travesía misionera, en medio de la noche. Jesús duerme, el mar se encrespa. Todo nos permite suponer que en el fondo hay un recuerdo de pascua. Esta noche

de tormenta evoca la oscuridad y riesgo de la muerte de Jesús, la noche de su ausencia. Los discípulos tienen que cruzar al otro lado, para ofrecer allí su mensaje. Jesús duerme (¡está muerto!) y sus discípulos miedosos le despiertan, pidiéndole ayuda (Mc 4,38). La palabra *despertar* (en griego *egeirein*) es la misma que se emplea muchas veces para hablar de la resurrección. La visión pascual va unida, según eso, al paso por el mar: al gesto y compromiso de los discípulos que se esfuerzan por atravesar el agua adversa, llevando al Cristo salvador al otro lado, al ancho mundo donde esperan los gentiles. Jesús mismo les ha ordenado que vayan, pero luego parece que les deja abandonados: se desentiende, duerme. Ésta es la paradoja de la vida de la Iglesia. Pues bien, Jesús duerme (= ha muerto), pero sigue vivo, más vivo y poderoso que antes, en el cabezal de la barca, presidiendo y guiando su movimiento en medio de la tormenta de la noche. Ha muerto, pero se le puede despertar: los mismos gritos de miedo de los discípulos aterrados le hacen ponerse en pie en la noche. Este Jesús pascual es Señor victorioso: ¡Hasta el viento y el mar le obedecen! Los milagros de Jesús han cambiado de nivel: no son ya curaciones de enfermos (tema fundamental del evangelio de Mc), sino que implican una especie de transformación cósmica. Jesús aparece como dueño de un poder que desborda todos los poderes de este mundo, poniéndose al servicio de la misión de la Iglesia, es decir, de la travesía de la barca hacia la otra orilla. En este mismo contexto se entiende la experiencia final de terror de los discípulos. Jesús les echa en cara su falta de fe (como hará la continuación del mismo Mc, en clave pascual, en 16,14). Ellos responden en gesto de miedo muy grande (Mc 4,41), que nos recuerda la experiencia final de las mujeres en Mc 16,8. En ambos casos, el anuncio o la visión de pascua se interpreta como *vivencia fuerte de ruptura*, de nueva creación, de camino que lleva hacia lo desconocido. Jesús resucitado desborda los niveles de esperanza y experiencia normal de los creyentes, capacitándoles, sin embargo, para realizar una travesía creadora y misionera, en la barca de la Iglesia.

Cf. X. PIKAZA, *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997.

## TEMPLO 1. Sentido y épocas

(↗ *altar, Jerusalén*). Casi todos los pueblos del entorno bíblico han elevado templos a sus dioses y los han considerado presencia sagrada y salvadora; son construcción humana, pero, al mismo tiempo, ellos aparecen (en Grecia y China, México o la India) como revelación privilegiada de Dios, lugar donde se junta el espacio superior de Dios y el inferior de los hombres.

(1) *Muchos templos y un templo: Jerusalén*. La Biblia conoce la existencia de templos dedicados dentro de la misma tierra de Israel al culto de Baal\* (cf. 1 Re 16 32; 2 Re 10,21-27; 11,18) o de otros dioses (cf. Jc 9,27; 1 Cr 10,10). Antes de la reforma de Josías (2 Re 22-23), a finales del siglo VII a.C., existían también diversos templos dedicados al culto de Yahvé, por ejemplo en Silo (1 Sm 1,9), Betel, Gilgal o Berseba (cf. Os 5,5): había también templos y altares en Siquem (cf. Gn 12,6; Jc 9,46), y en Dan (Jc 18), lo mismo que en casi todas las ciudades de Israel; eran parecidos a los templos paganos del entorno, pero estaban vinculados a la memoria de los patriarcas y en ellos se ofrecían sacrificios (especialmente de ovejas) y libaciones (pan y vino). Pero después de la reforma de Josías\* (639-609 a.C.) y especialmente tras la vuelta del exilio (539 a.C.), los judíos yahvistas sólo reconocieron el valor sagrado del templo de Jerusalén, donde aplicaron no sólo las instrucciones de Dios a Moisés para la construcción del santuario (cf. Ex 25-32), que los samaritanos\* aplicaron igualmente al templo del monte Garizim, junto a Siquem, sino también las instrucciones de la historia de Salomón\* (cf. 1 Re 6-8). De esa forma, los judíos destacaron el carácter único del templo de Jerusalén, interpretando su monoteísmo teológico (sólo hay un Dios) en forma de exclusivismo de religión y culto (sólo hay que adorar a Dios en plenitud, según la Ley, en este templo de Jerusalén). Así concibieron a los otros templos como lugares profanos, propios de ídolos y dioses de mentira. Únicamente ellos, los judíos, han podido tener y han tenido por gracia el Templo verdadero, que les vincula y distingue, en cualquier lugar del mundo, como lugar de oración interior y sede de culto exterior, que debe mantenerse con limosnas de todos los fieles.

(2) *Recuerdo de David*. Conforme a 1 Sm 7, la construcción del templo de Jerusalén está vinculada a la dinastía de David. El texto afirma que David, «sacitados sus deseos e implantado la paz en su entorno», edificó un palacio de cedro para descansar y dirigir desde allí la vida de su pueblo. Lógicamente, quiere construir también una casa para Dios, como si tuviera poder suficiente para ello. Pero el profeta Natán, que había empezado aprobando el deseo de David, comprende las cosas mejor y le dice que Dios no necesita que le hagan una casa: «Aconteció aquella noche, que vino la palabra de Yahvé a Natán, diciendo: Ve y di a mi siervo David: ¿Tú me has de edificar una casa en la que yo more? Ciertamente no he habitado en casas, desde el día en que saqué a los hijos de Israel de Egipto hasta hoy, sino que he peregrinado en una tienda que me servía de santuario. Ahora, pues, dirás así a mi siervo David... Yahvé te hace saber que él te edificará una casa. Y cuando tus días se hayan cumplido y duermas con tus padres, yo levantaré después de ti a uno de tu linaje, el cual saldrá de tus entrañas, y afirmaré su reino... Tu casa y tu reino permanecerán siempre ante ti, y tu trono será estable eternamente» (1 Sm 7,4-6.11.16). Lo que David quería (lo que luego hará Salomón) pertenece a la cultura del entorno: cananeos, fenicios y sirios habían construido desde antiguo casas a sus dioses. Desde esa base, la respuesta del profeta Natán ha de entenderse de forma *negativa*. Todo nos permite suponer que en un momento determinado David quiso construir un santuario nacional para el Dios israelita, pero debido a la oposición yahvista tuvo que desistir. Ciertamente, había santuarios, lugares cargados de tradición donde los fieles celebraban sus fiestas religiosas (Gilgal, Betel, Hebrón, el mismo Silo...). Pero no había en el nuevo reino de Israel un templo central para Yahvé. Además, Jerusalén seguía siendo una ciudad de tradición pagana, vinculada a cultos y visiones religiosas (realeza mítica, montaña sagrada) que los israelitas auténticos veían con recelo. Parece que David supo valorar esas objeciones y, desistiendo de su empeño, no construyó un santuario central para Yahvé. Es Dios el que puede construir una casa a los hombres, no los hom-

bres a Dios. De todas formas, la tradición posterior asociará el templo de Jerusalén a la figura de David, como lo muestra de un modo especial el libro de las Crónicas.

(3) *Salomón. El primer templo.* Las circunstancias cambiaron con Salomón, hijo de David, que carecía de los escrúpulos de su padre y que construyó el «primer templo» para Yahvé, iniciando así una tradición que después se hará fundamental para el conjunto del pueblo (en perspectiva judía). Ciertamente, en Israel siguió existiendo siempre una tradición de protesta contra el templo, que ha encontrado su expresión más dura en Esteban\*, un cristiano que considera la construcción del templo como el mayor pecado del pueblo israelita, comparando implícitamente ese templo de Jerusalén con el becerro\* de oro (cf. Hch 7,41-50). Pero la tradición deuteronomista asumió la teología del templo, tal como lo muestra la gran plegaria de Salomón, el día de su dedicación: «Yo he sucedido en el trono de Israel a mi padre David, como lo prometió Yahvé, y he construido este templo en honor de Yahvé, Dios de Israel. Y en él he fijado un sitio para el arca donde se conserva la alianza que Yahvé pactó con nuestros padres cuando los sacó de Egipto. ¡Yahvé, Dios de Israel! Ni arriba en el cielo ni abajo en la tierra hay un Dios como tú, fiel a la alianza y a la misericordia con sus siervos, si proceden de todo corazón, como tú quieres... Ahora, pues, Yahvé, Dios de Israel, vuelve tu rostro a la oración que te dirige hoy tu siervo. Día y noche estén tus ojos abiertos sobre este templo, sobre el sitio donde quisiste que residiera tu Nombre. Escucha la súplica de tu siervo y de tu pueblo Israel, cuando oren en este sitio; escucha tú desde tu morada del cielo, escucha y perdona. Cuando uno peque contra otro, si se le exige juramento y viene a jurar ante tu altar en este templo, escucha tú desde tu cielo y haz justicia a tus siervos, condena al culpable dándole su merecido y absuelve al inocente, conforme a su inocencia. Cuando los de tu pueblo Israel sean derrotados por el enemigo, por haber pecado contra ti, si se convierten a ti y te confiesan su pecado y rezan y suplican en este templo, escucha tú desde el cielo y perdona el pecado de tu pueblo Israel, y hazlos volver a la tierra que diste a sus padres... Ten

los ojos abiertos ante la súplica de tu siervo Israel, para atenderlos siempre que te invoquen. Pues entre todas las naciones del mundo tú los apartaste como heredad, como dijiste por tu siervo Moisés, cuando sacaste de Egipto a nuestros padres, Adonai [= Señor o rey] Yahvé» (cf. 1 Re 8,15-51).

(4) *Una teología del templo.* Conforme al pasaje anterior, que sólo hemos citado en parte, el templo asume los principios de la teología israelita y puede presentarse como sacramento de la alianza: aquí renuevan y mantienen los hombres su pacto con Yahvé; aquí expresa Yahvé la hondura sorprendente de su misericordia, el perdón que brota de su pacto. Ciertamente, el templo es lugar donde se recuerda la memoria del rey, de tal forma que casa de Dios (lugar de su presencia) y casa de David (permanencia de sus descendientes en el trono de Jerusalén) han estado entrelazadas. Pero el templo es más que una capilla real, al servicio de los intereses políticos de la dinastía, como indicaba el texto antes citado. En un largo recuento de necesidades, el rey va desgranando ante Dios los motivos principales de su súplica en el templo. Se trata evidentemente de calamidades nacionales y de grandes problemas sociales: administración de justicia, conflictos militares, sequía y falta de productos de la tierra, hambre... Los israelitas elevan a Dios su plegaria desde el templo «donde habita su Nombre», de tal forma que ese templo aparece como una dimensión del ser humano: una expresión de su posibilidad de apertura hacia Dios: un hombre sin templo, una persona que no pueda abrirse en oración a Dios, es para la Biblia israelita un imposible. Pero, al mismo tiempo, el templo es una dimensión del ser divino: un Dios que no se manifiesta a través de un santuario, un Dios que no expresa su presencia gratificante y misericordiosa entre los hombres no es Señor en la Escritura israelita.

(5) *Segundo Templo. (1) Principios* (siglos V a.C. al I d.C.). La monarquía y su templo acabaron cuando los babilonios conquistaron Jerusalén y llevaron al exilio a una parte significativa de su población (a partir del 587 a.C.). Desde ese momento los israelitas tuvieron que mantener y recrear su identidad sin rey ni instituciones estatales (sin un templo como el anterior). En perspectiva de po-

der, aquello fue una tragedia y así lo han dicho y siguen diciendo muchos judíos, que sienten la nostalgia de la monarquía. Pero en perspectiva más social y religiosa, la caída del poder político (del reino) fue y sigue siendo una experiencia revolucionaria y creadora. Los judíos tuvieron que aprender a vivir y defenderse de otra forma, sin un rey ni Estado propio, en torno a un templo nacional. La mayoría de los pueblos vencedores han mantenido su identidad social con un Estado y con unas estructuras administrativas propias. Los judíos, en cambio, fueron capaces de fijar y recrear su identidad en torno a un templo nacional. Lógicamente, ellos tendrían que haber desaparecido, como desaparecieron los moabitas o edomitas, los filisteos o nabateos del entorno (lo mismo que los macedonios de Alejandro Magno o el Estado romano). Ellos, en cambio, no sólo no desaparecieron, sino que salieron fortalecidos de la crisis, pudiendo concentrarse en lo esencial: el libro de su Ley, relacionada con un templo. Empleando un lenguaje un poco biológico, podríamos decir que ellos «sufrieron» una «mutación» social, de tal forma que no sólo se adaptaron a las nuevas condiciones culturales y políticas, sino que salieron fortalecidos de la crisis. Si hubieran querido mantener sus estructuras monárquicas antiguas, hubieran desaparecido. Ésta es la historia que está en el fondo de los textos de los últimos profetas (de Ezequiel a Daniel) y en la redacción final del Pentateuco, lo mismo que en los últimos libros «históricos» (Esdras-Nehemías, 1-2 Macabeos) y en gran parte de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento. Ésta es la historia del judaísmo del segundo Templo.

(6) *Segundo Templo. 2 Un pueblo sa- grado.* En este momento el viejo Israel (federación de tribus de Yahvé) se va convirtiendo en judaísmo o, quizá mejor, en comunidad del templo. El cambio básico no lo hicieron los que habían quedado en Jerusalén y en su entorno, tras la conquista del 587 a.C., sino la minoría de exiliados o cautivos de Babilonia, en las tierras de la actual Irak. Allí actuaron algunos grandes profetas como Ezequiel y el llamado Segundo Isaías, que descubrieron la presencia de Dios en el mismo fracaso y derrota del pueblo. Ellos supieron que el mismo Dios que había sido causante de su derrota les seguiría acompañando y lo haría, de

un modo especial, desde el templo. A partir del año 539 a.C., los persas conquistaron casi todo el oriente y procuraron crear una paz mundial, ofreciendo autonomía a las diversas naciones que formaban parte de su imperio. Por eso permitieron que los judíos volvieran a Palestina y edificaran de nuevo su templo, con autonomía religiosa y social, pero sin independencia estatal y militar. De esa forma, los judíos que habían quedado en Palestina y los que volvieron del exilio (en un retorno siempre incompleto) formaron una comunidad sagrada o de culto, en torno al templo de Jerusalén. Ese templo, que antes había sido importante como un santuario real de los sucesores de David, vino a convertirse en el único santuario y centro de identidad de todo el pueblo, tras su reconstrucción, en torno al 515 a.C. Durante la monarquía habían existido otros lugares de culto, de manera que el templo de Jerusalén nunca había sido la sede central del yahvismo. Ahora es distinto: el templo se convierte en capital y corazón del yahvismo, lugar de referencia esencial de los judíos, que forman un pueblo religioso, cuyo eje es un templo y cuya Ley es una serie de recuerdos y normas sagradas (Pentateuco), que vinculan de un modo sacral y legal a todo el pueblo, sin ejército ni rey (cf. libros de Esdras y Nehemías). Desde ahí, por imperativo legal, para fijar su identidad, los judíos codificaron su historia y Ley en el Pentateuco, escrito a partir de viejas tradiciones tribales y monárquicas, pero redactado desde las nuevas circunstancias políticas y sociales. Significativamente, ellos se definen como *Qahal Yahvé, Ekklesia* o Comunidad sagrada, reunida ante el Sinaí, para recibir la Ley de Dios (cf. Dt 5,22; 23,4; Neh 13,1), a quien descubren y veneran en el tabernáculo (templo). De manera lógica, el Gran Sacerdote adquiere autoridad legal (social) especialmente sobre los que viven dentro de la provincia persa de Judea, que es una especie de *hinterland* o entorno sacral del santuario. Esa situación se mantuvo durante casi tres siglos y medio (del 515 al 180 a.C.), pero muchos judíos seguían cultivando la nostalgia de la independencia nacional y añoraban la realeza o un tipo de libertad política, como lo muestra sobre todo el levantamiento de los macabeos\* (tras el 176 a.C.), que tuvieron un éxito momentáneo, creando un Estado judío casi in-

dependiente. Pero el nuevo reino judío de los macabeos no fue duradero y, además, fue causa o motivo para que surgieran diferencias notables entre los judíos, como ha puesto de relieve Flavio Josefo (cf. *AJ* XIII, 288ss), cuando sitúa en esos años el nacimiento de los diversos «partidos» o filosofías del judaísmo (esenios, fariseos, celotas, saduceos). Ciertamente, todos los judíos formaban una comunidad de culto, en torno a un templo, tanto los de Palestina como los de la diáspora (Babilonia, Egipto...), pero en el fondo de esa comunidad fueron surgiendo diferencias y matices, que se expresarán en las inquietudes y revueltas, divisiones y levantamientos, que sólo cesaron cuando los romanos conquistaron Jerusalén (70 d.C.) y terminaron expulsando a los judíos de su tierra (132-135 d.C.). Para entonces muchos judíos (y cristianos) habían tomado el templo como algo secundario, de manera que el judaísmo pudo convertirse, sin traumas, a través de una segunda «revolución» aún más importante que la anterior, en una federación de sinagogas.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; Y. CONGAR, *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1967; A. EDER-SHEIM, *El templo: su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*, Clie, Barcelona 1990; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 361-448; E. O. JAMES, *El templo. El espacio sagrado: de la caverna a la catedral*, Guadarrama, Madrid 1966; A. SACCHI, *Historia del judaísmo en la época del segundo templo. Siglo VI a.C. al I d.C.*, Trotta, Madrid 2004.

## TEMPLO 2. Culto y santidad

(→ *sacerdotes, sacrificios, expiación, chivo, arca, tabernáculo, Henoc, apocalípticos*). Nos fijamos básicamente en el segundo Templo, que dura desde la reconstrucción bajo los persas (515 a.C.) hasta la destrucción por los romanos (70 d.C.). Como elementos básicos del templo podemos contar los sacerdotes\* y los sacrificios\*. La presentación simbólica más honda de ese templo, tal como aparecía en tiempo de Jesús y como ha sido recogida en la carta a los Hebreos\* (Heb 9-10), la ofrece Lv 16, en el contexto de la fiesta de la Expiación\*.

(1) *Edificios y celebraciones*. El templo es un gran complejo sagrado, con un patio externo y el Altar, al aire libre, a la vista de los fieles. En el centro está

la Tienda del encuentro, que podemos llamar Santo, reservado a los sacerdotes oficiantes. Finalmente, en el centro de todo el santuario, está el *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde sólo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. Lv 16,34). Dios se ha reservado un espacio entre el pueblo: allí habita; desde allí sostiene la vida de sus fieles y recibe los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación para que devuelvan la pureza al pueblo. Como signo de unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una cortina (*paroket*: Lv 16,2.12.15), un velo de misterio que separara el Santo (tienda del encuentro) y el Santísimo o lugar del gran silencio donde sólo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de la propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *kapporet* (propiciatorio) o placa que recubre el arca de la alianza, como escabel donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo (no se habla del arca\*). En este contexto se sitúa el ritual, que actúa despertando miedo: nos pone ante el pavor sagrado que emana de un Dios escondido, al que nadie puede contemplar o acercarse hasta tocarlo. Así marca la distancia de Dios, estableciendo simbólicamente su diferencia respecto a los hombres. Dios está separado y, sin embargo, atrae, centrando las miradas de los israelitas. Sólo un sacerdote entrará en el Santo de los Santos, en nombre de todos, para así tocar a Dios, el día del Kippur, la mayor solemnidad del año. Éste es el día de la gran liturgia. En el entorno del templo se abre un círculo de reparación y vida para el pueblo. Fuera queda el desierto de Azazel amenazante. Dentro se extiende el espacio puro de Dios. Cuando llega el tiempo sagrado de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo. Emerge Dios en toda su pureza; pero también se descubre mejor la presencia y amenaza de Azazel... En el centro como mediador litúrgico actúa el Sacerdote, que realiza el rito de la purificación, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el lugar de Dios, para expulsar los pecados del pueblo.

(2) *Dos chivos. Un templo expiatorio*. Para expiar por los pecados y expulsarlos hacen falta dos chivos, que tienen

sentido ambivalente: pueden significar el bien (sangre de Dios) y el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde bien y mal se unen; por eso hay que echarlos a suertes. Son como las dos caras de una misma humanidad que se puede abrir a Dios (sangre purificadora) o perderse en el desierto. Es evidente que el sorteo recuerda viejos ritos de Israel (cf. Urim y Tumim: Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Con la sangre del chivo de Dios (y de un novillo) se realiza el rito de propiciación; ella vincula al humano con Dios, su autor y dueño (cf. Gn 8,15-9,17), pues vale para expiar (cf. Lv 17,11): es expresión de muerte y signo de vida. Éstos son los lugares que limpia. El centro del templo es el propiciatorio, al interior del Santísimo, lugar donde se realiza simbólicamente la unión (reconciliación) entre los hombres y Dios. El altar de los sacrificios, cargado igualmente con la impureza de los pecados del pueblo, está fuera del santuario estrictamente dicho, pero también ha de limpiarse (consagrarse) con sangre. Conforme a todo eso, el templo es un santuario centrado en el rito de la sangre, que repara y purifica todo aquello que puede ser purificado. Los hombres tienden a manchar la tierra, en proceso de oscurecimiento: olvidan la santidad del Señor y convierten su vida en una mancha. Pero Dios les ofrece un medio de purificación: el templo, con la sangre del chivo que el Sumo Sacerdote toma en sus manos para tocar con ella los lugares y signos de su presencia: el Tabernáculo, el Ara, el interior del Santísimo, donde Dios habita... Este primer chivo (novillo o carneiro) purifica la parte buena de los fieles que ponen su vida en manos de Dios: descargan de esa forma su violencia (identificada con la sangre) y se vinculan mutuamente en gesto expiatorio: todos necesitan y ofrecen perdón. Pero hay algo que los humanos no pueden limpiar o purificar, ni siquiera a través de la sangre de los sacrificios. Por eso, el Sacerdote carga en la cabeza del segundo chivo los pecados del pueblo y lo envía, como víctima emisaria, fuera del templo, más allá de las zonas habitadas, al ancho desierto que rodea nuestro mundo. Ciertamente, el templo tiene un gran valor. Pero no puede purificarlo todo. Por eso, desde el mismo templo, hay que enviarle un chivo a Azazel.

(3) *Templo místico. La visión de Henoc.* Pero el templo no es sólo lugar para expiar por los pecados, sino también un espacio sagrado donde se expresa, de un modo especial, la presencia de Dios. En muchos pueblos de la antigüedad, los templos debían reflejar las medidas y formas del santuario celeste de Dios. Así ha sucedido también en Israel, como han puesto de relieve los textos que aluden a la construcción del tabernáculo-templo, que Moisés mandó edificar conforme al modelo que había visto en la montaña sagrada (cf. Ex 25,40; 26,30; Nm 8,4). El templo del cielo y el de la tierra se corresponden, como suponen todas las grandes visiones proféticas (cf. Is 6,1-13; Ez 41). En el trasfondo anterior se entiende la visión de Henoc\*, que sube, imaginativamente, desde el santuario de la tierra al santuario del cielo: «Entré en la lengua de fuego y me acerqué a donde está la gran casa construida con piedras de granizo, cuyo muro es como pavimento de lápidas pétreas, de granizo. Su suelo es también de granizo y su techo como curso de estrellas y relámpagos, entre los cuales están los querubines ígneos; y su cielo es como agua. Había fuego ardiente alrededor de las paredes y también la puerta se abrasaba en fuego. Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión: He aquí que había otra casa mayor que ésta cuyas puertas estaban todas abiertas ante mí, construida de lenguas de fuego, y en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza. Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado trono cuyo aspecto era como de escaracha y tenía en torno a sí un círculo, como sol brillante, y voz de querubines. Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Grande Gloria esta sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar en esta casa; y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal» (1 Hen 4,10-21). Este relato guarda semejanza con rela-



tos y mitos paralelos que presentan la morada de Dios en el origen y fuente de las aguas del gran cosmos (mito de Ugarit) o en la altura de los cielos donde está elevado el templo originario.

(4) *El Dios del templo*. Conforme a la visión de Henoc hay una casa primera, que corresponde al «santo» del templo de Jerusalén. El texto ha destacado de manera paradójica la unión de los contrarios, fuego y agua (hielo). La casa de Dios despidió un frío sumo (paredes de hielo) y el calor más grande (todo es fuego). Los contrarios se oponen y rechazan en ámbito de mundo, pero se vinculan, forman el principio de todo lo que existe en dimensión de cielo. En el origen y fuente de la vida, allí donde se unen frío y fuego, emergen las estrellas y habitan los querubines; éstos ya no tienen función de signo primordial, como en Ez 1, sino que parecen sencillamente decorativos, son una expresión de la cercanía de Dios. Henoc descubre también una segunda casa, que corresponde al «Santo de los Santos». Ésta es la morada original del cosmos entendido como espacio de vida para el hombre. Es fuente de vida (hogar) siendo lugar donde ya no puede darse vida ninguna: entre el frío total y el calor sumo nadie puede habitar. Es como si, habiendo llegado a las raíces de este cosmos, encontráramos que allí no puede haber vida ninguna. Una casa terrible y vacía, una especie de infierno de hielo y de fuego mezclados (¡cuanto más frío más calor y viceversa!): eso es lo que ha visto y ha sufrido el vidente en las raíces de todo lo que existe, con el Trono de Dios, la Gran Gloria, el Trono de aquel a quien nadie ha logrado ver jamás, de manera que no pueden hacerse figuras de su rostro. Por eso, al fin domina el miedo: ¡Henoc empieza a temblar! No encuentra sentido a lo que ha visto; no le brotan las palabras, pierde la conciencia. Han desaparecido los simbolismos animales del trono de Dios (vivientes-querubines de Ez 1), pues Dios no necesita carro alguno: no se mueve por el cielo en la tormenta (cf. Sal 29), no descendiendo junto al río donde moran los cautivos (cf. Ez 1 *Mercabá\**) sino que mora en la casa originaria. En su entorno hay fuego (signo de la vida que consume sin consumirse), órbitas astrales (en vez de ruedas de carro tenemos círculos celestes) y gloria que no puede describirse. Pudiéramos pensar que está desenten-

dido, dejando la vida de los hombres en manos de ángeles diabolizados; pero el vidente verá pronto que Dios no se ha olvidado. Este templo de Dios es el lugar del gran juicio\*. Por eso, cuando los simbolismos realizan su función, el vidente escucha con toda claridad la sentencia del juicio claro del Dios apocalíptico. De esa forma se vinculan el templo expiatorio de Lv 16 y el templo místico de *1 Henoc*. Ambos aspectos aparecen unidos al final del tiempo del «segundo Templo», aunque muchos judíos de ese momento no necesitarán ya el templo para expiar y podrán encontrar otros caminos para contemplar a Dios. Por eso, cuando los romanos destruyan el templo, el 70 d.C., y se vuelvan imposibles los sacrificios, el judaísmo encontrará otro camino de vida, otra forma de expiación (el cumplimiento de la ley: rabinos\*), otra forma de contemplación (en la línea de la Cábala\*).

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 1999; M. BARKER, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, SPCK, Londres 1992; *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, SPCK, Londres 1987; *The Book of Enoch and Its Influence on Christianity*, SPCK, Londres 1988; G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, Dehoniane, Bolonia 1995; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982.

### TEMPLO 3. Jesús

(↗ *Jesús, Reino*). Los judíos observantes del tiempo de Jesús se definían por su vinculación al templo, al que sostenían con sus ofrendas (como supone todavía el Nuevo Testamento (cf. Mt 17,24-27). Algunos, como los de Qumrán\*, rechazaban como impuro el culto de Jerusalén, pero lo hacían por fidelidad al templo y culto verdadero, que ellos buscaban. Jesús avanzará en esa línea, declarando que este templo ha cumplido su función y que ahora debe iniciarse el tiempo nuevo del perdón y comunión universales. Jesús no ha sido profeta del templo, sino del reino de Dios y de los pobres: no ha necesitado santuario para perdonar pecados, ni para reunir a los hombres y mujeres en torno al pan, ni para ofrecerles el don

de Dios. No ha ido en contra del templo, sino que ha hecho algo mucho más hondo: lo ha ignorado. Pero, al final, subiendo a Jerusalén para presentar su mensaje, ha tenido que declarar y ha declarado que el templo ha perdido ya su función.

(1) *Jesús, el signo del templo*. No le ha bastado con entrar en Jerusalén, sino que ha realizado un signo que resulta ilegal para casi todos y en especial para los sacerdotes: anuncia y provoca el fin del templo. Parece lógico que le acusen y condenen, pues representa un peligro para el buen orden de Jerusalén. «Entró en el templo y echaba a todos los que vendían y compraban. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas, diciéndoles: Escrito está: Mi casa será casa de oración, pero vosotros la convertís en una cueva de bandidos. Se le acercaron en el templo ciegos y cojos y él los curó. Los sumos sacerdotes y los letrados, al ver los milagros que hacía y a los niños que gritaban en el templo ¡Hosanna al Hijo de David!... le dijeron indignados: ¿Oyes lo que dicen éstos? Jesús les replicó: ¿No habéis leído? ¡De la boca de los niños de pecho has sacado una alabanza!...» (Mt 21,12-16; cf. Sal 8,3). El templo era fortificación sagrada, vigilada por paramilitares judíos y soldados romanos, banco al servicio de los ricos y santos propietarios, cárcel para los disidentes. Allí viene Jesús como representante de los expulsados, que no encuentran su lugar en esta fortificación y banco, que no es «Casa de Dios para todos los pueblos», como él quiere, sino signo del poder sacral (económico y político) de los privilegiados del sistema. Allí realiza su gesto: derriba las mesas de los cambistas y vuelca los puestos de palomas (que se venden para ser sacrificadas), anunciando proféticamente el fin de este culto y mostrando que el orden sagrado del dinero y la expulsión ya ha terminado. No necesita conquistar de forma militar el santuario, para organizarlo después de otra manera, igualmente violenta (como harán algunos celotas en la guerra del 67-70), sino que ha hecho algo más fuerte y peligroso: ha proclamado su fin. No ha querido establecer un nuevo sacerdocio, en sustitución del antiguo; no ha sido un reformista militar o sacral, sino un profeta mesiánico, mostrando que este templo (cueva de bandidos) debe acabar, para que surja una

casa de oración (= diálogo) para los pueblos de la tierra, a partir de los niños e impedidos (cf. Is 56,7 y Jr 7,11).

(2) *Problema: vivir y mantenerse en paz sin templo*. Ese gesto de Jesús constituye la razón inmediata de su condena (cf. Mc 11,48-49), pues en el templo se anudan y culminan las razones de judíos y romanos. El templo les define y distingue, tanto en plano social (separa a varones y mujeres, a sacerdotes y laicos...) como económico (funciona con dinero, necesita sacrificios) y militar (lo custodian los romanos desde la Torre Antonia y lo tomarán los rebeldes de la guerra del 67-70 d.C. para fortificarse y defenderse). Evidentemente, los discípulos temen, como podemos temer nosotros, cuando Jesús les dice que las estructuras de seguridad del templo (iglesia y sistema) se derrumban. ¿Qué se puede hacer? ¿Cómo organizar la vida sin un templo? ¿Cómo superar la violencia sin sacrificios? ¿Cómo garantizar la paz sin cárceles? Aquí introduce Jesús su novedad: hay una forma de comunión y un perdón, que desbordan todas las estructuras de seguridad sagrada del mundo, vinculadas de un modo u otro con el templo. Esa comunión sin sacrificios externos ni templos sólo puede expresarse como fe. Por eso, precisamente en el contexto de su anuncio del fin del templo, Jesús dice a sus discípulos: «Tened fe en Dios. En verdad os digo: Cualquiera que diga a este monte: quítate y arrójate al mar, y no dude en su corazón, sino que crea que sucederá, le será concedido. Por eso os digo: todas las cosas por las que oréis y pidáis, creed que las habéis recibido, y os serán concedidas. Y cuando estéis orando, perdonad si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre de los cielos perdone vuestras culpas» (Mc 11,22-25). Cuando han fallado las seguridades anteriores, puede escucharse y acogerse la respuesta de la fe en Dios; la fe y el diálogo entre todos tiene más valor que el templo. La violencia sagrada, cuyo símbolo es el templo con su riqueza y sus sacrificios, proviene de la falta de fe: no somos capaces de confiar en los demás (en Dios) y por eso luchamos contra ellos y/o les oprimimos, estableciendo un orden a través de sacrificios. Por el contrario, la fe en Dios (que es fe entre nosotros) nos capacita para dialogar sin armas, sin que tenga-

mos que apelar a ningún templo, sin que tengamos que sacrificar corderos, machos cabríos o personas. Significativamente, esa fe orante (por la que el hombre puede conseguir todo lo que pide, todo en lo que cree) resulta inseparable del perdón. El templo perdona con sacrificios, al servicio del sistema, empleando para ello la violencia de Dios y el poder social del templo. Jesús ofrece y pide un perdón gratuito sin templos ni opresiones. Lógicamente, los que han querido defender el templo han tenido que matar a Jesús y lo han hecho aliándose con los poderes políticos (muerte\* de Jesús).

(3) *La Iglesia, nuevo templo.* Algunos cristianos siguieron acudiendo al templo de Jerusalén, pues creían que Jesús no había venido a destruirlo, sino a culminarlo (Iglesia\* 1, Santiago\*, colecta\*). Pero la mayoría abandonaron el culto del templo, aunque no compartieran la crítica radical de Esteban\*, que consideraba el templo de Jerusalén como una idolatría. En la línea de Pablo, el verdadero templo de Dios son los cristianos (cf. 1 Cor 3,16-17; cf. 2 Cor 6,16) y de un modo especial la Iglesia, «que va creciendo hasta ser templo santo de Dios en el Señor» (cf. Ef 2,21). Más aún, el verdadero templo de Dios es Jesús, que dijo «Destruíd este templo, y en tres días lo levantaré... Esto lo dije aludiendo al templo de su cuerpo» (cf. Jn 2,19-21). La visión de la Iglesia como templo de Dios y cuerpo de Cristo ha definido la teología posterior del cristianismo, que no tendrá ya «templos», sino casas de reunión o iglesias (lugares donde se reúne la comunidad para orar).

(4) *Apocalipsis. El símbolo del templo abierto* (arca\*). El Apocalipsis elabora el símbolo judío del templo para expresar su nuevo mensaje cristiano. No emplea el término más sagrado (*ieron*), que se relaciona con sacerdotes y sacrificios, sino el más secular de *naos*, que significa «nave o casa donde Dios habita». Dios habita en lo más íntimo del templo, mientras los gentiles parecen adueñarse de su parte externa, es decir, de los cristianos que siguen viviendo en el mundo (Ap 11,1). Ese templo es la tienda de Dios (cf. Ap 15,5), allí aparece el arca de su alianza (11,19), de allí salen sus ángeles servidores y los relámpagos de su gloria (cf. 14,15; 15,8). En este contexto, el Apocalipsis podrá afirmar dos cosas que parecen opuestas: por un

lado dice a los creyentes que ellos mismos serán templo (cf. 3,12), que habitarán para siempre adorando a Dios dentro del templo (7,15); por otro afirma que al final ya no habrá templo (espacio separado de presencia de Dios y de misterio), pues Dios mismo y su Cordero serán templo para todos los salvados (21,22). La primera línea es más judía. La segunda más cristiana, más propia de Juan y, según ella, al final desaparecen las mediaciones sagradas; el Dios de la encarnación (Dios del Cordero) se vuelve cercanía inmediata para los humanos. Como hemos indicado ya, en el tiempo de la persecución, el templo se divide: una parte queda fuera, en manos de los gentiles (los cristianos perseguidos); la otra parte, la más honda, se identifica con el mismo Dios que dirige la historia de los hombres. En este contexto se dice la palabra fundamental: «Y se abrió el templo de Dios en el cielo y el arca de su alianza se veía en el templo» (Ap 11,19). El Apocalipsis supone que los sacerdotes judíos se habían empeñado en cerrar el templo, destacando la trascendencia de Dios: sólo el Sumo Sacerdote entraba un día al Año, con la sangre de las expiaciones (cf. Lv 16). Pero Juan lo ha visto abierto, como expresión de presencia de Dios, como sabe Mc 15,38 par cuando afirma que, a la muerte del Cristo, se rasgó el velo del templo, de forma que Dios y el hombre pudieron encontrarse para siempre. Se abre el Templo y Dios se hace presente en medio de todos los hombres. Eso significa que la historia particular de Israel ha terminado, de manera que los judíos no tienen santuario especial que custodiar, ni tarea que cumplir. El Templo no se ha abierto porque lo han destruido los romanos (cosa que han hecho el 70 d.C.), como destacan los apocalípticos judíos: 4 *Esd*, 2 *Bar*, sino porque Dios ha querido revelarse. Dentro de ese templo abierto ha visto Juan el Arca de la Alianza, como signo de elección israelita. Ciertamente, ella había desaparecido con la destrucción del Primer Templo, el año 587 a.C. (algunos pensaban que estaba escondida en una cueva para aparecer al final de los tiempos; cf. 2 Mac 1,4-8). Pero a Juan no le importa el arca externa. No pretende buscarla en una cueva, ni iniciar con ella ninguna guerra santa en favor de la nación israelita. El Arca verdadera está en el templo de los cielos y se abre ante los pueblos,

como signo de comunicación de Dios. Éste es el momento decisivo, el paso de la antigua a la nueva economía de la gracia, de Israel al cristianismo (cf. Ap 10,1-11,13). Templo y Arca de Israel han cumplido su misión; ahora se abren para todos los humanos, como sigue diciendo la historia que empieza en Ap 12, con la visión del Dragón y la Mujer. Se abre el templo de Dios, cuya revelación completa se identifica con la llegada de la Nueva Jerusalén, donde ya no es necesario un templo separado porque el mismo Dios y Cristo son Templo para todos los salvados (cf. Ap 21,22).

(5) *Conclusión.* ¿Cristianismo sin templo? El templo era el corazón de la vieja ciudad sagrada, donde se ofrecían sacrificios (toros, ovejas) y libaciones (pan y vino). Casi todos los pueblos han elevado templos, moradas de Dios, lugares donde el cielo se junta con la tierra (en Teotihuacán o Tenoxtitlán, en Delfos o La Meca). Los judíos tuvieron su templo, en el centro de su ciudad, Jerusalén, como centro del mundo. Pero el tiempo de los templos especiales ha pasado, porque «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad», no en el Garizim ni en Jerusalén o Cuzco (Jn 4,23). De esa forma, el cristianismo nació sin santuario, sin estructuras sacrales, como grupo de seguidores de Jesús, Mesías asesinado por los sacerdotes del templo. Pero, a través de un proceso de inversión, desde el final de la época del Nuevo Testamento, a partir del año 150, la Iglesia oficial cristiana se estructuró y expandió como cuerpo social y religioso capaz de asumir un proceso de resacralización judía, de jerarquización helenista y de unificación romana, que han llevado a construir un tipo de Iglesia como templo antiguo. (a) La resacralización judía se expresa por la aceptación de algunos aspectos sacrales del sacerdocio y del culto del Antiguo Testamento. En esa línea, la Iglesia acabó siendo más israelita que el judaísmo rabínico, que había rechazado las estructuras sacerdotales y sacrificiales del viejo Israel para centrarse en el culto de la Ley, desde las sinagogas. (b) La jerarquización helenista se vincula con la filosofía griega y el Imperio romano en cuyo entorno se introdujo el cristianismo. Mientras el judaísmo rabínico rompía sus relaciones con el helenismo para recuperar su matriz semita (hebrea, aramea), el cristia-

nismo asumía desde la perspectiva de Jesús la religiosidad jerárquica helenista (platónica y estoica), volviendo a entender la realidad como un gran templo cósmico. (c) La unificación romana está vinculada a un tipo de concentración sagrada de la cristiandad, en línea de poder. Algunos cristianos corrieron de esa forma el riesgo de convertirse en una especie de imperio sagrado. Pues bien, en contra de esa tendencia resacralizadora, la Iglesia ha sabido siempre que ella debe volver al mensaje del Nuevo Testamento, sabiendo que cada cristiano (cada hombre o mujer) es templo de Dios (1 Cor 3,16) y que la Iglesia entera es templo, que va creciendo hasta ser morada de Dios en el espíritu (cf. Ef 2,21; cf. Jn 2,14). El templo de Dios se identifica, según eso, con la comunidad de los creyentes, es decir, con el conjunto de la humanidad formada por los hijos e hijas de Dios. De un modo especial son templo de Dios los hambrientos y expulsados de la sociedad humana (cf. Mt 25,31-46). De esa forma, superando un tipo de sacralidad judía, de jerarquismo helenista o de unificación imperial romana, el evangelio nos lleva a la palabra original de Gn 1, donde el mundo entero aparece como templo de Dios, un templo donde hay espacio de vida para los cojos, mancos y ciegos, a los que Jesús recibió y curó en el viejo templo de Jerusalén (cf. Mt 21,14), iniciando así un camino de transformación radical de la vida de los hombres.

Cf. X. PIKAZA, *Una roca sobre el abismo*, Trotta, Madrid 2006; M. BARKER, *On Earth as It Is in Heaven: Temple Symbolism in the New Testament*, Clark, Edimburgo 1995.

## TENTACIONES

(↗ *Adán, Eva, Diablo, pan*). Uno de los elementos fuertes de la antropología bíblica es la experiencia de la «prueba», en la que viene a expresarse el riesgo de la libertad y la exigencia de una opción de los hombres. Por eso, estrictamente hablando, el motivo de la invasión y violación angélica (que aparece en *1 Henoc*\*) y que se sitúa en el nivel de la necesidad o del destino, no es tentación, sino opresión destructora. A diferencia de lo que sucede en *1 Henoc*, la tentación, vinculada a la serpiente de Gn 2-3, no es invasión ni violación, sino un tipo de voz interna que puede impulsar y llevar a una elección equivocada.

da, pero que deja siempre abierto un camino de libertad y de creatividad para los hombres. En esa línea, en un sentido extenso, podemos afirmar que toda la Biblia es un libro de tentaciones y pruebas, desde el paraíso de Gn 2-3 hasta las persecuciones del Apocalipsis. Entre las tentaciones más significativas están las de los hebreos en el desierto (desde el Éxodo hasta el Deuteronomio) y las que cuenta el libro de Job; según el Nuevo Testamento, todas ellas culminan en Jesús.

(1) *Jesús, Mesías tentado*. Va a iniciar su camino mesiánico. Ha salido del Jordán y tiene que llegar a Galilea, para anunciar el Reino. Lleva una misión de Dios y debe realizarla. También los antiguos hebreos pasaron el mar Rojo (que fue como su bautismo: 1 Cor 10,1-5), pero luego en el desierto sufrieron cuarenta largos años de tentación, en prueba fuerte. Con ellos padece tentación el Cristo, como indica *Marcos* de manera simple, estereotipada. «Y entonces el espíritu le llevó al desierto. Y permaneció en el desierto durante cuarenta días y cuarenta noches, siendo tentado por Satanás. Y habitaba entre las fieras, pero los ángeles le servían» (Mc 1,12-13). No conocemos la identidad del «espíritu» que lleva a Jesús hacia el desierto de su dificultad. Probablemente se trata del mismo Espíritu de Dios que ha recibido en el bautismo. También puede tratarse de su propio espíritu (la hondura espiritual de Jesús, que debe probar y tentar en soledad su decisión, en un camino de discernimiento). Sea como fuere, el Evangelio supone que Jesús ha probado en la tentación la exigencia de su propia llamada, el sentido de su lucha por el Reino. Por una parte, él es un hombre como los demás, impulsado por los gustos, dolores y placeres de la frágil vida humana, tentado como todos, pero sin haber pecado (cf. Heb 4,15). Por otra parte, es mensajero de Dios y así refleja su hondura y decisión salvadora entre los hombres. Esto es lo que indica este pasaje de Marcos, evocando la hondura de las tentaciones. Jesús ha vuelto a situarse en el principio de la creación, entre las fieras del campo. Está en ese preciso lugar donde se juega la vida de los hombres: en una dirección se va hacia Satán, por la otra hacia los ángeles de Dios y su tarea salvadora. Jesús debe decidirse. Conforme

al evangelio de Marcos, esta decisión se ha ido gestando y ratificando a lo largo de toda su vida pública, tal como ha culminado en el Calvario. Pues bien, planteando el tema desde otra perspectiva (a partir de un texto base de Q\*), Lucas y Mateo, en unos textos de hondura impresionante, han querido fijar o precisar el sentido de esa tentación de Jesús, como brevemente indicaremos.

(2) *Tentación económica. Jesús Benefactor*. «Entonces Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para ser tentado por el Diablo. Y habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches tuvo hambre. Y se le acercó el tentador y le dijo: si eres Hijo de Dios manda que estas piedras se conviertan en panes. Y respondió Jesús: no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que brota de la boca de Dios» (Mt 4,1-4; cf. Lc 4,1-4). Jesús aparece en un campo de batalla donde combaten el Espíritu de Dios y el Diablo de la historia; el bien y el mal se enfrentan claramente en su persona. Como un hombre de este mundo, padece necesidad física. Tiene hambre. Y con él tienen hambre millones y millones de personas de la tierra. ¿No podremos identificar a Dios con el pan? ¿No habrá que entender el mesianismo como simple progreso material? Jesús ha respondido que el pan es importante. Pero más importante es la palabra que viene de Dios, la palabra de comunión y diálogo entre los hombres.

(3) *Tentación religiosa. Jesús Gran Sacerdote*. «Y el Diablo le llevó a la ciudad santa y le puso sobre el pináculo del templo y le dijo: si eres Hijo de Dios lánzate abajo, pues está escrito mandará a sus ángeles... [Sal 91,11-12]. Y Jesús le respondió: no tentarás al Señor tu Dios» (Mt 4,5-7). Lc 4,9-12 pone esta tentación religiosa al final, culminando con ella el relato. Pero aquí hemos preferido seguir el orden de Mateo, poniendo esta tentación «religiosa» antes que la política. En este contexto, tentar a Dios es utilizarle como nuestro esclavo, interpretarle como alguien que debe responder a mis preguntas, resolviendo mis problemas. Éste es el Dios de mis pequeñas seguridades y milagros, el Dios tapaagujeros que nosotros tantas veces invocamos. Pues bien, Jesús responde apelando al misterio de un Dios que nos trasciende. Tenemos que dejarle que sea divino, sin utilizar-

le según nuestra voluntad, como si fuera un Dios de bolsillo que resuelve sin más nuestros problemas.

(4) *Tentación política. Jesús Rey supremo.* Lucas ponía esta tentación en segundo lugar, pero hemos seguido el texto de Mateo, que la pone al final, como indicando que la tentación última consiste en poner la religión al servicio de la política. «Le llevó a una montaña altísima y le mostró todos los reinos del mundo con su gloria y le dijo: todo esto te daré si cayendo de rodillas me adorares. Y respondió Jesús: vete de mí, Satanás, porque está escrito: sólo a Dios adorarás, a él sólo darás culto» (Mt 4,8-10; Lc 4,5-8. Con cita de Dt 6,13). La tentación final es el poder: como si la meta de Jesús no fuera convertirse en gran sacerdote (segunda tentación), sino en rey supremo. En este contexto de poder es donde se definen y sitúan frente a frente Dios y el Diablo. El poder del Diablo se expresa en forma de sometimiento sobre el mundo: el Diablo manda dominando e imponiendo a los demás; Dios manda creando, en gratuidad. Jesús debe escoger entre el mesianismo del Diablo (la toma del poder) o el mesianismo de Dios que no se expresa como toma de poder, sino como servicio. El Diablo tiene su propia «tríada»: el dinero (pan), la seguridad religiosa (milagro) y el poder (los reinos), para dominar de esa manera a los hombres. Dios se expresa en forma de comunicación (palabra), de confianza (fe) y de servicio amoroso. En este campo se han dado las tentaciones.

(5) *Y no nos hagais entrar en la tentación...* El Evangelio supone que el mismo Pedro fue una tentación para Jesús, pues quiso apartarle del camino de Dios (Mc 8,33). Pero el momento clave de la tentación de Jesús se sitúa en el huerto de Getsemaní donde dice a sus discípulos «velad y orad, para no caer en tentación» (Mc 14,38). Desde esa base se entiende la petición del Padrenuestro\*: «y no nos introduzcas [no nos hagais caer] en tentación» (Mt 6,13; Lc 11,4). Este pasaje (con sus palabras griegas de fondo: *mê eisenenkês*) se puede traducir de dos maneras: (a) «no nos introduzcas» de una forma activa; lo normal sería que Dios Padre lo hiciera, pero nosotros, débiles humanos, le pedimos que no lo haga, que no ponga a prueba nuestra vida, que no nos lleve al *peirasmos*, entendido aquí a ma-

nera de tribulación escatológica; (b) «no nos dejes caer». Se supone que existe tentación, que hay prueba; pero el Padre puede y quiere ayudarnos; por eso le pedimos que no nos abandone ni rechace en medio de ella. Posiblemente las dos traducciones resultan semejantes. Sea como fuere, esta oración de Jesús es oración de la debilidad: es súplica de hijos que se saben pobres y pequeños; plegaria de aquellos que deben pedir al Padre ayuda en medio de la prueba o *peirasmos* escatológico.

Cf. J. DUMERY, *Las tres tentaciones del apostolado moderno*, Fax, Madrid 1950; J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*, SN 4, Brujas 1968; A. FUCHS, *Die Versuchung Jesu*, SNTU, Linz 1984; J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana», en *La teología de cada día*, Sígueme, Salamanca 1976; S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, TVZ, Zurich 1972, 177-190.

## TEOCRACIA

Flavio Josefo fue defensor de una teocracia o gobierno de Dios a través de los sacerdotes de Jerusalén. Ese sistema desapareció tras el 70 d.C. (con la destrucción del templo), quedando sólo como recuerdo en la Misná, pero pervivió y fue recreado, con los cambios necesarios, en un tipo de cristianismo cesaropapista. Por eso resulta ilustrativo evocar las palabras de F. Josefo, quien, después de haber hablado de los tres sistemas de gobierno usuales en el mundo griego (monarquía, oligarquía y democracia), añade: «Nuestro legislador [Moisés] no atendió a ninguna de estas formas de gobierno, sino que dio a luz el Estado teocrático, como se le podría llamar..., que consiste en atribuir a Dios la autoridad y el poder... ¿Qué ley podría ser más hermosa y más justa que la que atribuye a Dios el gobierno de todo, la que encomienda a los sacerdotes administrar los asuntos más importantes en interés público y la que confía al Sumo Sacerdote, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes...? Los sacerdotes quedaron encargados de vigilar a todos, de dirimir las controversias y de castigar a los condenados... La legislación de Moisés prescribe un único templo para un único Dios... Los sacerdotes han de servirle continuamente [a Dios]. A éstos los ha de presidir siempre quien les precede por su linaje» (*Contra Apión*, XVI, 165; XXI, 185-187; XXIII, 192-194, Alianza,

Madrid 1987). Los judíos rabínicos hubieran aceptado simbólicamente esta visión de la *teocracia*, pero añadiendo que no podía ni debía aplicarse en su tiempo, pues templo y sacerdotes habían perdido su función, de tal forma que el «poder de Dios» se reflejaba en la interpretación y adaptación rabínica de la Biblia y de las tradiciones legales. Por el contrario, los cristianos, más partidarios de una Iglesia fuerte, han aplicado casi literalmente ese esquema, en un proceso que culminó en la reforma gregoriana (siglo XI d.C.) y que ha llegado hasta la actualidad, aunque sólo en un plano religioso, no político, allí donde se dice, apoyándose en Mt 16,17-19, que Cristo ha concedido a Pedro y a sus sucesores el poder supremo del Sumo Sacerdocio, conforme a una visión jerárquica y sacrificial, es decir, teocrática, de la sociedad.

## TEODICEA

( $\rightarrow$  *Dios, sufrimiento*). La Biblia es un libro de teodicea o defensa de Dios, que no aparece como poder de la naturaleza (filosofía helenista), ni como razón del sistema (Ilustración moderna), sino como Aquel que llama (= crea) gratuitamente a los hombres, para que puedan vivir en libertad y transmitir la palabra (= crear) de manera personal, a través de una comunicación de amor. Dios no es garante o patrono de aquello que está dado de antemano, sino principio de aquello que los hombres debemos realizar, a partir de su llamada, apoyados en su gracia. La Biblia es el testimonio del fracaso de una visión antigua de Dios, vinculada al orden social de la monarquía, al bienestar del pueblo. Ese Dios fracasó con la derrota y el exilio de Israel, en los siglos VII-VI a.C. Pues bien, la novedad de la experiencia religiosa de los profetas de Israel y después de toda su Escritura está en el hecho de que ellos supieron interpretar aquel fracaso como obra del mismo Dios, que les castigaba y dirigía hacia una experiencia más honda de su presencia en el mundo. Esta visión israelita de Dios, que guía la historia desde el fracaso y sufrimiento, ha definido desde entonces no sólo la visión bíblica de la realidad, sino la misma cultura de Occidente. Ésta es la teodicea que se encuentra, con variantes, en los libros de Isaías\*, Jeremías y Ezequiel\*, lo mismo que en Job y en la Sa-

biduría. Según los cristianos, ese Dios israelita se ha «encarnado» en Jesús, a quien vemos como presencia y revelación de su misterio, tanto en su anuncio de Reino como en sus gestos de solidaridad con los pobres y en la muerte por aquello que creía. El Dios cristiano se define como aquel que ha resucitado a ese Jesús de los muertos. Desde esa base podemos presentar algunos rasgos básicos de la teodicea bíblica cristiana.

(1) *Teodicea y creación, Dios creador*. La religión bíblica es una religión histórica, fundada en la experiencia pascual de Jesús. Sin embargo, la revelación de Dios, expresada en claves de libertad, gratuidad y comunión, resulta inseparable de la realidad total del mundo, entendido como creación. Las religiones cósmicas tienden a identificar al mundo con Dios; las meta-cósmicas (judaísmo, cristianismo, hinduismo, budismo) tienden a separar de maneras distintas la experiencia de Dios y la vida del hombre en el mundo. Pero la teodicea bíblica es inseparable de la creación: si no podemos decir «en el principio creó el cielo y la tierra» no podemos hablar de Dios.

(2) *Teodicea y libertad, Dios liberador*. El hombre forma parte del proceso cósmico, está inmerso en la evolución de la vida y se define en términos de comunicación social (es momento de una red de relaciones vitales y afectivas, económicas y lingüísticas). Pues bien, surgiendo de ese fondo, cada individuo es libertad: es conciencia, un sujeto que desborda la necesidad cósmica (naturaleza) y la imposición social (política), viviendo, sin embargo, dentro de un proceso social que puede y debe ser liberador para los hombres. En ese contexto, la Biblia define a Dios como liberador. Por eso, la experiencia de Dios es inseparable de la liberación: si no podemos decir «éramos esclavos y nos liberó de Egipto» no podemos hablar de Dios según la Biblia.

(3) *Gratuidad, Dios amor*. Sobre el sistema cósmico y social tiende a imponerse la necesidad, que planea y domina en individuos y grupos humanos, como sabe la tragedia griega y gran parte del pensamiento filosófico moderno. Pues bien, superando ese nivel, el Dios cristiano es Presencia de gracia, que libera a los hombres para comunicarse entre ellos en libertad de amor. Las realidades cósmicas o las relaciones socia-

les dentro de un sistema están reguladas por ley. Pero sólo allí donde la Palabra de gracia llama a los hombres a vivir en gratuidad se puede hablar de Dios: si no podemos decir «estábamos oprimidos y nos ha hecho vivir por amor» no podemos hablar de Dios.

(4) *Comunión, Dios vida compartida.* Sólo donde hay gracia y libertad se puede hablar de comunión humana en línea de comunicación personal. Los poderes del sistema tienden a imponerse de forma obligatoria. Por el contrario, el Dios de la libertad y la gracia despierta a los hombres de manera que ellos sean capaces de comunicarse entre sí, dándose la vida unos a otros y estableciendo espacios de encuentro personal: si no podemos decir «estaba solo y me ha hecho capaz de compartir la vida» no podremos creer en Dios.

(5) *Historia culminada, Dios Futuro de Vida.* Allí donde los antiguos (filósofos griegos) hubieran colocado la teología física (visión sagrada del cosmos) ha situado la Biblia la historia. El mundo exterior, sometido por la ciencia, es incapaz de transmitirnos una palabra humana. Tampoco nos llama y motiva ya una sociedad donde todo está regulado por leyes necesarias. Sólo Dios nos habla prometiéndonos un futuro de vida. Frente al giro de los astros (que repiten sus movimientos circulares, en sístole-diástole cósmica), se eleva así el camino y palabra de la historia, que entendemos como proceso de revelación de Dios y de realización humana, abierta a la comunión final: si no podemos decir que «esperamos en la Vida» no podemos creer en el Dios bíblico.

(6) *Teodicea de la pequeñez.* Desde las afirmaciones anteriores sólo se puede trazar una teodicea que se funda y se centra de una forma práctica, en la ayuda que se ofrece a los pobres, oprimidos, rechazados. Todo sistema busca su propia seguridad y debe expulsar a quienes rompen su estructura. Pues bien, en contra de eso, en una perspectiva ya iniciada en el Antiguo Testamento (Dios de huérfanos\*, viudas\*, oprimidos\*), los cristianos saben que sólo se puede confesar al Dios de Jesucristo allí donde se acoge y acompaña, por encima de toda teoría, a los pobres y expulsados del sistema (cf. Mt 25,31-46).

(7) *Teodicea de la universalidad.* Hay figuras de Dios que han servido y sirven para discriminar a los hombres,

para separar a los unos de los otros. Pues bien, en contra de eso, la teodicea bíblica, tal como culmina en el mensaje y en la pascua de Jesús, ha de entenderse como experiencia de comunicación universal. Algunos judíos parecían encerrar a Dios en las mallas de su propia ley nacional, al menos para el tiempo de la historia. Los cristianos han apostado (¡al menos en principio!) por abrirse desde Dios a todos los pueblos de la tierra, empezando por los pobres y expulsados de la sociedad.

(8) *Este Dios de la teodicea cristiana es dogmático* en el sentido radical de la palabra. No es un Dios que se prueba por medios racionales, como resultado de una elaboración de sabios. No es tampoco el rey de un pueblo que defiende su interés, ni es ídolo de un grupo que pretende saber o tener más que los otros; no es siquiera el Dios de una iglesia, si por iglesia entendemos un tipo de comunidad que se piensa más alta o mejor que otras comunidades. Éste es un Dios dogmático porque brilla y ofrece a los que creen un intenso manantial de experiencia gratuita y compartida. Aquello que necesita demostrarse con largos argumentos puede ser importante en el plano de la ciencia, pero nunca vale mucho en ámbito de vida. Un Dios que necesita pruebas, un Dios al que sólo se accede a través de intensas discusiones no será nunca divino. Si tuviéramos que votar, poniendo la existencia de Dios bajo el dictado de una opinión discutida de minorías (o mayorías), nos equivocariamos siempre. Los cristianos creen en Dios porque Dios ha brillado: se le ha manifestado poderoso y humilde, gratuito y creador, en el rostro de Jesús, el Cristo (2 Cor 4,6). Ésta es su teodicea.

Cf. J. ASURMENDI, *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001; E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002; X. PIKAZA, *Dios es Palabra. Teodicea Bíblica*, Sal Terrae, Santander 2003; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

## TEOFANÍA

(↗ *apariciones, profetas extáticos, carismáticos*). Se suele decir que la teofanía es la manifestación de lo divino a través de la naturaleza, en la línea de la



filosofía griega, mientras que la profecía bíblica estaría más vinculada a la historia de los hombres. Otros hablan de teofanías extáticas o carismáticas, vinculadas a visiones interiores y/o ascensos del alma a la región de lo divino, tal como parecen haber hecho y hacen diversos tipos de chamanes y expertos en revelaciones ocultas. En principio, la Biblia no es partidaria de una «religión chamánica», vinculada a unos ritos y gestos orientados al ascenso del hombre hacia la altura celeste y a la contemplación de lo divino. De todas formas, *1 Henoc* y otros textos apocalípticos del Antiguo y Nuevo Testamento contienen elementos de ascenso del alma a lo divino (como en Ap 4 y en el mismo Pablo: 2 Cor 12,2). Estrictamente hablando, la teofanía básica cristiana se identifica con la pascua, es decir, con el descubrimiento de Jesús resucitado en la vida de los hombres y en la Iglesia. Pero la «aparición» de Jesús resucitado rompe la dinámica de una teofanía por ascenso y sitúa el encuentro del hombre con la divinidad en el plano del encuentro interhumano.

## TEOLOGÍA

(↗ *crítica bíblica, lecturas*). La Biblia no es un libro de teología en el sentido posterior de la palabra, es decir, de razonamiento discursivo, metódico y conclusivo sobre Dios y las cosas que se refieren a su misterio. Pero la Biblia ofrece el testimonio de un camino teológico fundamental para judíos y cristianos, como indicaremos ofreciendo un breve panorama.

(1) *Punto de partida. Escritura y tradición* como «premisas» objetivas de la argumentación teológica. Ésta era la visión teológica dominante en la Iglesia católica desde la escolástica del siglo XIII hasta mediados del siglo XX. La teología aparecía como un orden clausurado, un edificio donde todo encontraba un lugar y realizaba una función precisa y bien fijada: (a) Había una premisa de fe, que venía dada por la Escritura y la Tradición, tal como se hallaba fijada en los dogmas definidos por concilios y papas y también en otras declaraciones eclesiales vinculantes, de tipo no dogmático. (b) Había una premisa de razón, centrada básicamente en la filosofía, concebida de un modo bastante monolítico, en la línea de la neoescolástica. (c) La teo-

logía venía a presentarse como una argumentación racional, que se expande y expresa de un modo bien preciso, conforme a un tipo de lógica deductiva, de carácter aristotélico, que llevaba de las fuentes de fe (de la Biblia) a unas conclusiones que podían formularse con bastante precisión: había conclusiones dogmáticas definidas, dogmáticas pero no definidas, teológicamente seguras, etc. La Biblia servía por tanto como un libro-fuente, una cantera de la que podían extraerse los materiales para construir después la teología, con la ayuda de una filosofía de tipo aristotélico.

(2) *Teología bíblica*. En contra de la postura anterior, desde hace algunos siglos, pero de un modo especial desde mediados del siglo XX, los exegetas y hermeneutas han ido descubriendo y elaborando una teología bíblica estrictamente dicha, tomando como base el despliegue histórico y religioso del Antiguo y del Nuevo Testamento. Se ha podido hablar de una teología bíblica judía y de una cristiana, según fueren los enfoques en la lectura de los textos y la extensión de los mismos textos, pues, para los cristianos, a diferencia de los judíos, la Biblia desemboca en Jesucristo. Desde esos diversos enfoques se han venido elaborando las teologías del Antiguo y del Nuevo Testamento, unas de tipo más histórico (en línea diacrónica) y otras de tipo más sistemático (leyendo los textos de un modo sincrónico). Algunas de ellas son muy valiosas, pero aún no ha surgido, que sepamos, una teología bíblica de conjunto. Con ese fin, dada la variedad de textos y tendencias de la Biblia, el problema de fondo consiste en determinar el centro hermenéutico del conjunto de la revelación: ¿Es la Ley del Antiguo Testamento o el mensaje moral de los profetas? ¿La justificación por la fe o la confesión cristológica? El tema sigue abierto no sólo entre los cristianos (y en especial entre católicos y protestantes), sino entre cristianos y judíos.

(3) *Temas básicos de la teología bíblica del Antiguo Testamento*. En el Antiguo Testamento resulta fundamental la crítica contra las religiones del entorno (palestino, egipcio, mesopotamio), entendidas como idolatría, de manera que esa misma lucha a favor de la unidad y trascendencia de Dios constituye el centro de toda teología bíblica. Pero dentro del mismo Antiguo Testamento hay ten-

dencias y formas religiosas distintas: hay una línea más sacral (religión de los sacerdotes y del templo) y otra más profética (religión de la crítica social y de la superación de la violencia); hay una más sapiencial (que tiende a fundamentar en Dios todo lo que existe) y otra más apocalíptica, propia de grupos más marginales, que intentan transformar la realidad (o dejar que Dios la transforme). En este campo siguen abiertas algunas heridas y diferencias teológicas no sólo entre los judíos y los samaritanos (que sólo consideran como Biblia el Pentateuco) y entre los varios grupos de judíos, que interpretan su tradición desde perspectivas distintas, sino, y sobre todo, entre judíos y cristianos, que leen los mismos textos de la Biblia hebrea desde perspectivas teológicas, sociales y eclesiales distintas. La teología bíblica del Antiguo Testamento resulta inseparable de la búsqueda y definición de la identidad judía y cristiana.

(4) *Temas básicos de la teología del Nuevo Testamento.* En principio, estos temas han estado más vinculados a las diferencias confesionales. Los católicos han interpretado la Biblia a partir del magisterio, centrado en los papas como sucesores de Pedro, a través de una lectura más dogmática y eclesial, fijada por la misma Iglesia. A diferencia de eso, los protestantes, a partir del mismo Lutero, han puesto de relieve una lectura más privada de la Biblia, de manera que cada cristiano ha venido a ser teólogo, es decir, testigo del Dios que le habla por la Biblia. Pero esas diferencias confesionales están quedando ya en segundo plano, de manera que los cristianos, católicos y protestantes, han empezado a elaborar teologías bíblicas convergentes, aunque los protestantes ponen más de relieve la justificación por la fe (en la línea de Pablo) y los católicos la salvación sacramental y las mediaciones eclesiales. En este contexto podemos decir que han fracasado básicamente los intentos de desmitificación y desreligionización del cristianismo. El proyecto de desmitologización está vinculado a R. Bultmann; el de des-religionización está vinculado a K. Barth. Ambos fueron muy influyentes a mediados del siglo XX. Pero en los años posteriores se ha dado un cambio significativo, de manera que suele afirmarse, en contra de Bultmann, que en el fondo de la Biblia

hay un mito o símbolo fundante, que se debe interpretar, pero nunca destruir o negar, pues si se niega se niega el mensaje. Por otra parte, en contra de K. Barth, debe afirmarse que la Biblia forma parte del despliegue religioso de la humanidad, de manera que no pueden trazarse fronteras estrictas entre la fe bíblica y las experiencias sagradas de otras religiones.

(5) *Temas abiertos de la teología bíblica. Iglesia helenista.* Conforme a la visión de T. Varrón, recibida y matizada por san Agustín, había en el viejo mundo grecorromano tres «teologías»: una mítica, propia de los poetas y de los cultos populares; otra política, propia del orden de las ciudades y Estados; y otra filosófica, propia de los pensadores. El cristianismo oficial rechazó la teología mítico-religiosa, adaptó la política y asumió la filosófica; de esa forma optó por una interpretación «no religiosa» de la teología cristiana, dialogando así más con el pensamiento filosófico que con las religiones tradicionales de los pueblos antiguos. Aquella opción tuvo sus valores positivos, pero en el fondo fue limitada y ha fracasado. Hoy sabemos que la interpretación de la Biblia no está ligada sólo con la tradición filosófica, sino también con la religión mítica (simbólica) y con la religión política (el despliegue de la justicia, la comunicación entre todos los hombres). En ese contexto podemos hablar de una vuelta a lo religioso: la teología bíblica tiene que dialogar no sólo con las ciencias que surgieron de la Ilustración del siglo XVIII (que eran herederas de la filosofía griega), sino también con las religiones de la actualidad (que siguen situándose, de algún modo, en la línea de las religiones helenistas que la teología cristiana quiso dejar a un lado). Continúan abiertos, por tanto, los tres temas o caminos de T. Varrón: la teología bíblica tiene que dialogar con la teología política, poniendo así de relieve los aspectos sociales del mensaje de Jesús y de los profetas de Israel, en línea de liberación; la teología bíblica tiene que dialogar con la teología filosófica, es decir, con el pensamiento de la Ilustración, tal como se ha expandido y concretado en las ciencias modernas; la teología bíblica tiene que dialogar con la experiencia y mensaje de las religiones actuales (en la línea de lo que Varrón llamaba mi-

to). El camino está abierto, las posibilidades y tareas son grandes.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 1999; K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión*, Marova, Madrid 1973; R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998; D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento I-IV*, Herder, Barcelona 1975; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, BEB 11 y 12, Sígueme, Salamanca 1986; F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2003.

## TERAPEUTAS, FILÓN DE ALEJANDRÍA

(↗ *esenios, Qumrán*). El estudio que Filón\* de Alejandría dedicó a los Terapeutas de Egipto en su *Vida contemplativa* constituye uno de los documentos más significativos de la historia religiosa de Occidente.

(1) *Comunidad contemplativa*. Como su nombre griego indica, los terapeutas (de *therapeuein*, servir) eran servidores de Dios o cumplidores de la Ley judía; formaban parte del amplio espectro de esenios, judíos piadosos o santos que tanto en Palestina como en Egipto llevaban una existencia de entrega religiosa. Filón afirma que vivían empeñados en la contemplación de *Aquel Que Es* (lo divino), superando para ello la esclavitud de los cuidados temporales (*Vita Contemplativa* = VC 11,16): «Huyen en huida sin retorno, abandonando hermanos, hijos, esposa, padres, numerosos parientes... Pero, a diferencia de los esclavos..., no *emigran* hacia otra ciudad, puesto que toda ciudad, aun la mejor organizada, está saturada de indecibles trastornos y agitaciones que no podría soportar quien ha sido alguna vez guiado por la filosofía. Los mejores [de estos terapeutas...] son enviados desde todas partes, como hacia una colonia, hacia cierto lugar sumamente apropiado, que ellos miran como su propia patria, situada al norte del lago Maerotis, sobre una colina... Las residencias de los allí congregados son sencillas y procuran las dos protecciones más necesarias: contra el ardor de los rayos de sol y contra el frío del aire... En cada residencia existe una habitación

consagrada llamada santuario o *aislatorio*, en la que se aíslan para cumplir los ritos secretos de su vida religiosa... Dos veces por día acostumbran entregarse a las plegarias, hacia la aurora y hacia el atardecer: al salir el sol piden que el día sea brillante... Al ocultarse el sol ruegan que sus almas puedan ser liberadas de la turba de los sentidos y de las cosas sensibles...» (VC 18-28). En esa línea, la Biblia se convierte para ellos en libro de contemplación más que de historia, de interioridad espiritual más que de compromiso social. De esa forma realizan la emigración interior, un Éxodo místico, que no les lleva a la tierra prometida de Palestina, sino a un tipo de *colonia celeste*, a una Ciudad Nueva donde pueden entregarse a la Verdad, en una vida de aislamiento, que sólo rompen el sábado, para dialogar sobre las Escrituras y atender a las necesidades del cuerpo (cf. VC 30,36-37).

(2) *La fiesta de los terapeutas*. Su gesto más significativo es un *banquete sagrado*, mucho más perfecto que el *Symposion* de Platón (cf. VC 40-63), que ellos repiten cada *semana de semanas*. Sagrado es para ellos el séptimo día (sábado), más sagrado es cada séptimo sábado, es decir, cada *Pentecostés\**, cuya vigilia celebran de un modo solemne. Según eso, cada cincuenta días se reúnen los miembros de la colonia, vestidos de blanco, hombres a la derecha, mujeres a la izquierda, sobre lechos de madera (según costumbre helenista), mientras sirven los más jóvenes del grupo, pues no hay entre ellos esclavos. «No se lleva vino en esos días, sino agua clarísima, fría para la mayoría, caliente para los ancianos en estado delicado. Además, la mesa permanece pura de seres con sangre y el alimento sobre ella se reduce a panes condimentados con sal, a los que a veces sazonan con hisopo, como un condimento a título de concesión para los paladares más refinados. La recta razón, que prescribe sobriedad a los sacerdotes cuando realizan los sacrificios, prescribe a éstos [terapeutas] que estén sobrios toda la vida, puesto que el vino es droga que produce insensatez y los costosos majares excitan la concupiscencia más insaciable de las creaturas» (VC 73-74). Estos terapeutas son vegetarianos\*, no aceptan sacrificios, ni carne de animales, sino sólo legumbres y verduras. Son también abstemios\*. Su verdadera co-

mida es la contemplación comunitaria del misterio. No les importa lo que comen (alimentos\* corporales), sino lo que contemplan y cantan. Así pasan la noche, mientras escuchan la palabra de los textos sagrados y cantan, en un tipo de armonía celeste, esperando que llegue el sol, desde el fondo de la noche, como el día primero de la creación. «El que preside la comunidad indaga sobre algún punto de las Sagradas Escrituras o esclarece alguna dificultad propuesta por otro... Después se pone de pie y canta un himno compuesto como una invocación a Dios... y después cantan también los demás, en el turno correspondiente, según el orden establecido... Después... se ponen todos de pie juntos y forman primero dos coros, uno de hombres y otro de mujeres... y poseídos de divina inspiración entonan ora los cantos procesionales, ora los estásimos, las estrofas o las antiestrofas... Entonces, una vez que cada uno de los dos coros ha realizado separadamente su propia parte en el festín, bebiendo como en las fiestas báquicas el vino puro del amor divino, mézclanse ambos coros y de dos conviértense en uno, como se hacía en remotos tiempos junto al mar Rojo (cf. Ex 15)..., donde hombres y mujeres a la par formaron un solo coro y cantaron himnos de acción de gracias a Dios, su salvador, dirigiendo a los hombres el profeta Moisés y a las mujeres la profetisa María... El coro de los terapeutas y terapéutrides... produce un concierto armonioso y realmente musical. De ese modo, embriagados con esta noble embriaguez, continúan hasta el amanecer... Y entonces, con todo el cuerpo dirigido hacia el oriente, cuando ven que asoma el Sol, elevando las manos hacia el cielo, suplican tener una feliz jornada y alcanzar la verdad y la clarividencia en su razonamiento. Y después de las plegarias todos se retiran hacia los santuarios privados, para practicar y cultivar de nuevo la filosofía que les es familiar» (cf. VC 75-90). Es evidente que Filón ha recreado, de forma literaria, el orden y sentido de este banquete de vigilia pentecostal utilizando el modelo de Platón. Pero, al mismo tiempo, evoca una fiesta que él mismo ha conocido, en su contacto con los terapeutas de Egipto. Después de haber escuchado y compartido la palabra de la Escritura, unidos por el canto, varones y mujeres, superan la oscuridad de

la noche, hasta que llega el Sol, signo del Dios verdadero, al que reciben, mirando admirados y agradecidos hacia oriente. Es como si el mundo empezara de nuevo, como si volviera el día de la primera creación: ellos, los contemplativos cósmicos, han llamado al Dios del Sol con sus cantos en la noche; el Dios del Sol ha respondido y sigue respondiendo, cada cincuenta días, en la liturgia pentecostal de la nueva creación. Entendida así, esta celebración de los terapeutas tiene muchos rasgos que después han destacado los cristianos, especialmente en sus monasterios, cuando interpretaron la Biblia de formas contemplativas, destacando la importancia del canto. Hay en esta obra de Filón muchos otros rasgos, importantes para conocer el judaísmo helenista y contemplativo de su tiempo (en el tiempo de Jesús). Pero aquí sólo hemos querido poner de relieve su modo de aplicar espiritualmente la Escritura.

Trad. castellana en J. M. TRIVIÑO, *Obras completas de Filón de Alejandría V*, Acerbo, Buenos Aires 1976, 153-176; S. VIDAL, *Filón de Alejandría. Los Terapeutas*, Sígueme, Salamanca 2005.

## TESALONICENSES

(↗ *parusía*). Cartas del Nuevo Testamento, centradas en el tema de la *parusía*\* o venida gloriosa de Jesús. Constituyen, con el Apocalipsis, el testimonio más significativo de la esperanza de la Iglesia primitiva.

(1) *La primera* fue escrita por Pablo hacia el año 51 d.C. y constituye quizá el primer escrito conservado por el Nuevo Testamento. Pablo había afirmado a los cristianos de Tesalónica que Cristo vendría pronto y que el mundo actual acabaría de inmediato. Pero algunos miembros de la comunidad murieron y Cristo no venía. Pablo les contesta: «No quiero que ignoréis, hermanos, lo referente a los que han muerto, para que no os entristezcáis, como los otros, los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y ha resucitado, de esa forma, Dios tomará también consigo a los que han muerto en Jesús. Pues esto os decimos, como palabra del Señor: que nosotros, los vivientes, los que permanecemos hasta la venida del Señor no llevaremos ventaja a los que han muerto. Porque cuando suene la orden, a la voz del arcángel y a la trompeta de

Dios, el mismo Señor, descenderá del cielo y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivientes, los que permanezcamos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en el aire, y de esa manera estaremos siempre con el Señor. Por lo tanto, consolaos unos a los otros con estas palabras» (1 Tes 4,13-18). Pablo sigue pensando que el fin es inminente, Cristo vendrá muy pronto. Pero los que han muerto ya no quedarán fuera de su Reino, sino que resucitarán primero, de manera que todos los creyentes, muertos o no, podrán unirse en la gloria de la salvación.

(2) *La segunda* fue escrita probablemente por un miembro de la «escuela» de Pablo, pasados bastantes años (quizá a finales del siglo I d.C.). El tema clave no es ya la tardanza de Cristo, sino la formulación de una teología apocalíptica\*, capaz de orientar a los creyentes dentro del contexto de la lucha final. En este contexto se introduce el tema de la parusía o venida del Inicuo, enemigo de Cristo: «Con respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con Él... No sucederá sin que venga primero la apostasía y se manifieste el Hombre de iniquidad, el hijo de perdición, el que se opone y se alza contra todo lo que es Dios o es adorado, de manera que se sentará en el templo de Dios haciéndose pasar por Dios. Ahora sabéis quién lo detiene, a fin de que a su debido tiempo sea revelado. Porque ya está obrando el misterio de la iniquidad, pero debe ser quitado del medio Aquel que ahora lo detiene. Y entonces será manifestado el Inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el sopro (= espíritu) de su boca y destruirá con la epifanía (= resplandor) de su parusía. Y la parusía del Inicuo es por operación de Satanás, con todo poder, señales y prodigios falsos...» (2 Tes 2,1.3-4.6-9). Ciertamente, importa la venida de Jesús, pero los nuevos tesalonicenses parecen más dominados por el miedo del Inicuo que por el gozo de Cristo. El autor de la carta les consuela e instruye, para que así puedan vivir en medio de un mundo apocalíptico de horrores, sin dejarse destruir por ello.

Cf. P. GIL ARBIOL, *Primera y Segunda carta a los Tesalonicenses*, Verbo Divino, Estella 2005; P. E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'éschatologie*, Desclée, París 1967; J. RATZINGER, *Escatología*, Herder, Barcelona 1980.

## TETRAMORFO, CUATRO VIVIENTES

(↗ *Mercabá, Ezequiel, Isaías*). Los animales aparecen desde antiguo como signo de Dios, de tal forma que ha podido hablarse de un bestiario divino, de una zoolatría. La Biblia ha desdivinizado a los animales, pero ha vuelto a introducirlos dentro de un entorno religioso, como símbolos de la divinidad. Podemos tomar un texto de referencia: «Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal; y junto al trono, y alrededor del trono, cuatro seres vivientes llenos de ojos delante y detrás. El primer ser viviente era semejante a un león; el segundo era semejante a un toro; el tercero tenía rostro como de hombre; y el cuarto era semejante a un águila volando. Y los cuatro vivientes tenían cada uno seis alas, y alrededor y por dentro estaban llenos de ojos. Ni de día ni de noche cesan de decir: ¡Santo, Santo, Santo es el Señor Dios Todopoderoso, que era y que es y que ha de venir!» (Ap 4,6-8). Estos Vivientes son una señal de la plenitud del mundo: cuatro puntos cardinales, cuatro realidades básicas (cielo, tierra, mar, agua dulce: Ap 8,7-14; 14,7; 16,1-8), cuatro vivientes o animales. Están tomados de la tradición de Ez 1,10 (los vivientes tenían cara de hombre, de león, de toro y de águila) y de Is 6,2-3 (cantan al Dios de la santidad). Expresan el carácter cósmico y vital del ser humano, unido al águila, toro y león. Algunos de esos animales han sido divinizados en el entorno israelita: Toro de Baal o de Yahvé (cf. Ex 32), Águila romana... Pero aquí, junto al Trono cósmico de Dios, ellos ejercen una función de servicio y liturgia en el drama que sigue (cf. Ap 6,1-7; 7,11; 14,3; 15,7; 19,4). Al final, en la Ciudad de la presencia inmediata de Dios (Ap 21,1-22,5), ellos desaparecen, lo mismo que los veinticuatro Ancianos: han cumplido su función, no son necesarios sus ojos penetrantes y su canto. La tradición cristiana les ha seguido vinculando al anuncio del Evangelio, representado de forma cuádruple por esos animales: León-Marcos, Hombre-Mateo, Toro-Lucas, Águila-Juan; ellos son figura del Cristo pleno que vendrá cumpliendo lo que en ellos está simbolizado.

Cf. F. FROGER y J. P. DURAND, *Le bestiaire de la Bible*, DesIris, París 1994.

**TEXTO**

(↗ crítica). El estudio de la Biblia implica una crítica textual, pues no poseemos los manuscritos, ni las primeras ediciones oficiales hechas por los autores de los libros ni por los compiladores del Antiguo y Nuevo Testamento, sino sólo copias posteriores. La crítica textual estudia los diversos testimonios manuscritos de los textos (con sus traducciones más antiguas) para así determinar mejor el texto original, si es que lo hubiera, o los varios textos primitivos, en el caso de que la obra hubiera aparecido ya desde el principio en formas distintas.

(1) *Para el Antiguo Testamento* hay un texto oficial, fijado en lo que toca a las vocales (el hebreo antiguo no las tiene) por los masoretas de la familia de Ben Aser de Tiberíades; es un texto bueno, aunque bastante tardío (del siglo X d.C.). Los descubrimientos del mar Muerto (Qumrán\*) nos han permitido conocer el texto mucho más antiguo de algunos libros (como el de Isaías), utilizado por algunos judíos en el siglo I a.C., y hemos podido comprobar que concuerda con el texto consonántico de las ediciones modernas (la vocalización masorética es más discutible). Pero eso no significa que tengamos el original, pues hay variantes que pueden ser originales en la traducción de los LXX y en otras recensiones antiguas. De todas formas, debemos afirmar que, en su conjunto, el texto hebreo del Antiguo Testamento se encuentra muy bien conservado, de manera que podemos fiarnos plenamente de las ediciones modernas.

(2) *En el Nuevo Testamento* sucede algo semejante, aunque la Iglesia no conserve, ni haya fijado, un texto oficial, a pesar de los diversos intentos que ha habido en esa línea, desde la antigüedad hasta el renacimiento. Eso significa que conservamos varios textos griegos, que deben cotejarse, para fijar con la mayor exactitud posible (nunca con seguridad) el texto original. No existe en Occidente ninguna obra antigua con tantos manuscritos, básicamente concordantes, aunque, como es lógico, haya variantes textuales, que no afectan al sentido básico del texto. Algunas traducciones antiguas (al siríaco, copto y latín) son importantes, pues son más antiguas que

la mayoría de los manuscritos griegos que conservamos (la mayoría del siglo IV d.C.). Desde el siglo XIX se valoran también mucho los papiros provenientes de Egipto, algunos de ellos del siglo II d.C.

(3) *Historia de la crítica textual moderna*. Había alcanzado un alto grado de perfección en el siglo XIX, sobre todo en el Nuevo Testamento, donde la edición de G. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece* (Leipzig 1869, edición nueva de 1972), sigue siendo un lugar de referencia obligada para todos los investigadores. Se han encontrado algunos manuscritos antes desconocidos y muchos papiros, recogidos ya en parte en la obra de H. von Soden, *Die Schriften des Neue Testament* (Gotinga 1913); pero, en lo fundamental, seguimos utilizando las aportaciones del siglo XIX. En el campo de la Biblia hebrea las cosas parecían más sencillas, pues los masoretas habían fijado con toda precisión el texto hebreo. Todavía hoy nos sirve de referencia a ese nivel el trabajo de Ch. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897) y la primera edición de R. Kittel, *Biblia hebraica* (1906). También en este campo seguimos aprovechando las investigaciones del siglo XIX. Pero los descubrimientos y estudios posteriores (los textos de la Geniza de El Cairo, los manuscritos de Qumrán, la nueva valoración de los LXX, los estudios sobre el Pentateuco Samaritano, las aportaciones del Targum y de los apócrifos...) nos han ayudado a situar mejor el texto del Antiguo Testamento. Por eso hay proyectos de nuevas ediciones críticas, que pueden mejorar las anteriores.

(4) *Ediciones de los textos bíblicos*. Éstas son, dejando a un lado las que están en curso de publicación, las ediciones científicas fundamentales de los textos bíblicos: K. Elliger y W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977; A. Rahlfs, *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979; K. Aland y B. Aland (E. Nestle), *Novum testamentum graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993; K. Aland y otros, *The Greek New Testament*, SBU, Stuttgart 1993; J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*, CSIC, Madrid 1958.

Cf. R. Dupont-Roe y Ph. Mercier, *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual*, Verbo Divino, Estella 2000; J. A. Fitzmyer, *An Introductory Bibliography for the Study of the Scripture*, Instituto Bíblico, Roma 1990; J. O'Callaghan, *Los Primeros testimonios del Nuevo Testamento: papirología neotestamentaria*, El Almendro, Córdoba 1995; J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998; *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1999.

## TIAMAT

(↗ *Tehom, Tannín, Leviatán*). Muchos mitos presentan a la madre como signo supremo de Dios. Se trata de un símbolo básicamente pacífico y creador: la madre es expresión de un amor que engendra, es fuente de vida, el primer rostro humano de Dios.

(1) *El mito del asesinato de la madre*. Hay, sin embargo, varios mitos que suponen que los hijos tienen que «matar» a su madre para así crecer y volverse independientes, reinando en su lugar, como ha evocado el canto mesopotámico de la creación, titulado *Enuma Elish*: «cuando en lo alto...». Hubo un tiempo en que los hombres parecían dependientes de la madre engendradora: de ella nacían, en ella se encontraban sustentados. Pues bien, algunos pensaron que esa madre Tiamat les había engendrado para tenerles sometidos, como esclavos o niños menores, en su seno, impidiendo así que ellos llegaran a ser independientes. Les habría suscitado a fin de mantenerles sometidos. De manera consecuente, para alcanzar la madurez y realizarse con autonomía, los hijos tuvieron que matar a la madre, coronando como rey a Marduk, el más fuerte, el matricida. El mito empieza suponiendo que la madre Tiamat era diosa de las aguas originarias, de la que surgieron todas las cosas. La madre empezó siendo paciente, soportando el alboroto de los hijos aún menores y poco poderosos en su vientre. Pero, en un momento dado, ella no pudo sufrir ya la violencia de los hijos, cada vez más fuertes, que luchaban entre sí y en contra de ella, rebelándose en su vientre (cf. *Enuma Elish* I, 100-119). Como representante de esos nuevos hijos rebeldes se alzaría *Marduk*\*, capaz de vencer a su madre, saliendo totalmente de su seno y enfrentándose

con ella, para convertirla de esa forma en madre dependiente. Así se opusieron el poder generador de la madre y el poder militar del hijo, y sólo por la lucha se vio quién era más fuerte.

(2) *Madre opresora*. El mito supone que Tiamat se había convertido en madre castradora: había engendrado a los hijos, pero quería mantenerlos sometidos, sin dejarles autonomía. (a) Es *poderosa como madre*. Ha creado (engendrado, formado) el conjunto de las cosas (II, 10-19; III, 15-24.70-85) y así aparece como *corpo-vientre*, pero sin la inteligencia práctica que distingue ya a sus hijos. Es la vida inconsciente y por eso los dioses del imperio militar han de vencerla, iniciando la primera forma de racionalidad sobre la tierra. (b) Es *represora*, pues impide que sus hijos se vuelvan independientes, añadiendo que ella odia a los mismos seres que ha engendrado (II, 2.11). Así piensan los rebeldes, que quieren imponer su nueva ley de violencia guerrera, sobre la ley de vida de la madre. (c) Es *madre bruja* y representa los aspectos maléficos del cosmos: suscita un ejército de terrores naturales, diversos tipos de dragones, hidras, leviatanes (monstruos acuáticos), híbridos feroces (hombres-peces, hombres-escorpiones), evocando el miedo de la naturaleza, condensada en las doce constelaciones de monstruos dirigidos por un Titán o engendro maléfico, Kingu, a quien confía el mando, como a príncipe consorte (II-40; cf. III, 15-50). La Biblia no habla de Tiamat, pero presenta en el principio de la creación al *Tehom*\*, que es el símbolo de las aguas del caos de las que surgirán todas las cosas, a través de la palabra de Dios (cf. Gn 1,2). Eso significa que en el fondo de la Biblia se conserva también el mito de la madre sometida, es decir, de la opresión de lo materno-femenino, en manos del Dios masculino de la guerra.

Cf. F. LARA, *Enuma Elish*, Trotta, Madrid 1994; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997.

## TIEMPO, TIEMPOS FINALES

(↗ *historia, apocalíptica*). Suelen distinguirse las religiones del eterno retorno, en las que todo vuelve (no hay tiempo ni historia), y las de la historia salvadora (en las que existe un despliegue lineal de la obra de Dios en el tiem-

po). Podemos decir que la Biblia es el libro de la revelación\* de Dios (de la salvación\* humana) en el tiempo y que nos lleva del primer paraíso (Adán) al paraíso final (cielo). Para los judíos, el tiempo básico sigue estando al final: cuando llegue la revelación mesiánica. Para los cristianos, la plenitud del tiempo está vinculada a Jesucristo, porque «el tiempo se ha cumplido» (cf. Mc 1,15) y «al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo» (Gal 4,4).

(1) *Israel. Tiempos sagrados, fiestas y peregrinaciones.* La institución temporal más importante de Israel ha sido y sigue siendo el sábado. Pero la misma Ley añade que Dios creó las grandes lumbreras del cielo (sol y luna) «para señalar las fiestas, los días y los años» (cf. Gn 1,14), de manera que existen unos ritmos religiosos temporales, que se vinculan al sol (solsticio de invierno y verano) y a la luna (neomenias), para expandirse especialmente en los grandes complejos festivos de Ázimos-Pascua (primavera), Semanas o Pentecostés (verano) y Tabernáculos y Expiación (otoño; cf. Ex 23,14-19; Dt 16; Lv 16; 23). Esas fiestas, que han empezado teniendo un sentido agrario y pastoral, vinculado a las primeras espigas y corderos (Pascua), a la cosecha de cereales (Pentecostés) y a la vendimia (Tabernáculos), recibieron después una interpretación histórica, en línea israelita: la pascua es liberación del éxodo, Pentecostés alianza del Sinaí, Tabernáculos paso por el desierto y plenitud escatológica. La celebración compartida de estas fiestas ha ido forjando la identidad y la pertenencia israelita. En ese contexto se sitúan las condenas que siguen: «quien haga trabajo en sábado será excluido del pueblo» (Ex 31,14); «quien no guarde penitencia el día de la expiación será excluido de su pueblo» (cf. Lv 23,29). Muchísimos judíos subían cada año, para celebrarlas en Jerusalén, no sólo desde Palestina, sino de la diáspora, fortaleciendo sus lazos de identidad social y religiosa: la ley de las fiestas constituye un elemento integrador del pueblo que se identifica y celebra su vida y elección por ellas, como saben los cristianos que celebran la Pascua por Jesús y Pentecostés por el Espíritu Santo.

(2) *Tiempos finales. Orden apocalíptico.* Uno de los efectos básicos de la interpretación bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en línea

apocalíptica es la fijación del orden o despliegue de los tiempos finales. El esquema más perfecto y desarrollado es el que ofrece, desde claves judías, pero con orientación cristiana, el Apocalipsis de Juan: (a) *Lucha mesiánica, con la destrucción de Babilonia* (Ap 12,1-19,10). La historia se concibe como lucha entre el Dragón (con sus Bestias y Prostituta) y los elegidos de Jesús (equivalentes a los justos israelitas). El primer acto de la lucha culmina con la destrucción de Babel, la prostituta, signo del imperio mundial, al que vencen y devoran los mismos poderes perversos de la historia (= los reyes de la tierra); por ahora no interviene directamente el Mesías, sino los agentes históricos perversos, que luchan y se destruyen entre sí. (b) *Victoria mesiánica* (Ap 19,11-21). El Mesías de Dios, que aparece montado en un Caballo Blanco, dirigiendo el ejército supremo (de ángeles y humanos fieles), vence con la espada de su boca a las bestias perversas y a los malos reyes de la tierra, arrojándolos al abismo. Esta victoria mesiánica se concibe como juicio divino sobre la historia perversa del mundo. (c) *Reino mesiánico, el Milenio* (Ap 20,1-6). Fiel a la más honda experiencia judía, el Ap de Juan ha presentado un reino mesiánico, entendiéndolo en forma de triunfo de los justos (los sacrificados de la historia, los mártires y testigos de la verdad) que viven y gozan, de forma desbordada, durante el tiempo largo de los mil años de triunfo mesiánico. (d) *Lucha final, victoria de Dios* (Ap 20,7-15). Siguiendo la misma dinámica de la apocalíptica judía, el autor del Ap de Juan sabe que hay una lucha y victoria de Dios más allá del mesianismo histórico, más allá del Milenio de triunfo de los justos. Por eso, vuelve a presentar la lucha, esta vez de forma universal: todos los males (= los Malos) de la historia se vinculan, con Gog y Magog, para alzarse contra Dios, siendo derrotados, de manera ya definitiva. (e) *Reino de Dios, la eternidad final.* Al triunfo mesiánico seguía el milenio de vida gozosa sobre el mundo. El triunfo de Dios queda expresado en forma de Vida sin fin, en el misterio del mismo Dios. El autor del Ap describe esta Vida final en formas *teológicas* (se cumple el pacto: Dios habita para siempre con los humanos), *mesiánicas* (son las Bodas del Mesías Cordero) e *israelitas* (la Nueva Jerusalén). Todas ellas se vinculan



desde el signo mesiánico del Cristo cristiano, es decir, desde la simbología de la vida, muerte y pascua de Jesús. Pero, en el fondo, todos los elementos siguen siendo judíos. Estos cinco elementos unifican, de forma armónica, el despliegue del juicio mesiánico y divino, con el reino mesiánico (Milenio) y la plenitud de Dios que ofrece su Vida final a los humanos. Ninguno de los apocalipsis judíos ha distinguido y unificado con esta nitidez los momentos del drama final; pero un esquema como éste se encuentra en el fondo de todos ellos.

Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estela 1999; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985, 632-714.

## TIERRA

(↗ *agua, luz, ruah, fuego, sangre, Abrahán, promesa, conquista, ecología*). En un sentido general, el hombre está formado por barro de la tierra y por espíritu\* de Dios. No es un ser caído, espíritu inmaterial, condenado al destierro del mundo (como en el gnosticismo), sino materia viviente, llena de Dios. La tierra en general, y de un modo especial la tierra de Canaán o Palestina (tierra de Israel), constituye uno de los elementos básicos de la historia y teología bíblica.

(1) *Tierra creada, tierra maldita*. La palabra clave de la Biblia sobre la tierra sigue siendo Gn 1,1: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Como creación de Dios, la tierra es buena y forma parte de la totalidad de la creación, en la que se incluyen los cielos, es decir, el mundo superior de los astros, concebido como bóveda que se extiende sobre la tierra. La tierra es buena, aunque resulta dura para los hombres actuales, como ha destacado el relato del «pecado» de Adán: «Maldita será la tierra por tu causa...» (Gn 3,17). El hombre puede convertir la tierra el lugar de maldición, de trabajo envidioso y de muerte, como ha destacado Gn 4,11-12 cuando afirma, de manera sorprendente, que la tierra, que recibe la sangre del asesinado, maldice a su asesino. Sin duda, ésta es una expresión simbólica, pero expresa una de las certezas más hondas de la historia humana: el asesinato de un hombre significa

una afrenta contra la tierra donde ese hombre ha nacido. La tierra había comenzado a ser maldita por el pecado de Eva/Adán, que habían pretendido apoderarse de las fuerzas de la vida (Gn 3,17). Pero ahora se vuelve maldita en grado superlativo: no ha recibido el cuerpo de un hombre que muere de viejo, para descansar en ella, sino el cadáver de un asesinado. Hay una muerte natural y la tierra acoge con honor a los muertos, que de ella han brotado y a ella vuelven (cf. 3,18-19). Pero hay una muerte *contra natura*, es decir, contra la tierra, una tierra que maldice a los asesinos. La bendición de la tierra está vinculada a la vida de los hombres, de manera que allí donde ellos se matan se eleva desde su fondo la voz de la sangre (*qol dam*) de los asesinados, como voz que nunca se apaga ni extingue, porque la escucha el mismo Dios. Esa experiencia de la tierra que grita a Dios maldiciendo a los asesinos constituye una de las mayores aportaciones de la experiencia bíblica para el mundo actual, mundo marcado por el asesinato colectivo de millones de personas, que caen como víctimas de un sistema de opresión generalizado a través de los diversos tipos de racismo (como el de los nazis en contra de los judíos) y de capitalismo impositivo.

(2) *Tierra de Canaán, tierra prometida*. La Biblia supone que el mismo Dios ha concedido a los israelitas una tierra, la tierra de Canaán, que se extiende desde Fenicia (Sidón) hasta el sur de Palestina (Gaza, ciudades del mar Muerto: cf. Gn 10,15-19) o, con más precisión, desde Dan hasta Berseba (cf. Jc 21,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 17,11). Es la tierra de las promesas, que Dios concede a los israelitas, conforme al testimonio unánime del Antiguo Testamento (cf. Ex 6,4; Nm 13,2; Dt 32,49; Sal 105,11). Ella está especialmente vinculada a las tradiciones de Abrahán y a los relatos de la conquista, que trazan dos líneas de tradición distintas pero vinculadas. Desde esa base podemos afirmar que la Biblia es el libro de la tierra prometida. Toda la antropología bíblica está vinculada a la experiencia de la tierra que Dios ha prometido a los hombres, especialmente a los israelitas, como lugar de vida y plenitud, dentro de un mundo también creado por Dios (Gn 1-2). Pensando en esa tierra prometida a la que deben entrar los israelitas ha sido escrito el Pen-

tateuco. La tierra aparece así como teofanía o manifestación de Dios (cf. Gn 15,7; Dt 8,1-10), según muestra el final del Pentateuco (Dt 34,1-12) y el comienzo de los libros históricos (cf. Jos 1,2-6). Ciertamente, muchos pueblos han interpretado su entorno natural (montañas y mares, ríos y valles, etc.) como bendición de Dios y experiencia salvadora, de manera que han mantenido y cultivado un tipo de adoración de la tierra (Pacha Mama, Amalur, etc.). Pues bien, los israelitas han aportado en este campo una experiencia especial. Por una parte, han desacralizado toda tierra, afirmando que ninguna es sagrada, ni puede adorarse (Ex 20,4; Dt 5,8). Por otra parte, han concebido su tierra, *Eretz*, de Israel, como signo de elección y presencia divina. La tierra aparece así como el primero de los dones naturales de Dios, pero no es Madre-Diosa de la que nacen los hombres, como en los mitos cosmogónicos de Oriente y Occidente, sino barro del que los hombres han surgido por obra de Dios (cf. Gn 2,7) y don que Dios les ha ofrecido y que ellos deben heredar (Gn 15,7; Dt 3,28; 12,10; 31,7; 1 Sm 2,8; Jr 3,18) a través del éxodo liberador y de un camino de desierto. Finalmente, ella es meta a la que tiende la vida del pueblo: Moisés muere sin haberla alcanzado (Dt 34), y los profetas y apocalípticos la siguen prometiendo (cf. Is 65,17; 66,22), como repite el Apocalipsis cristiano (Ap 21,1). Por defender su tierra, centrada en Jerusalén, lucharon muchos judíos, tanto en tiempos anteriores a Jesús (macabeos), como posteriores (guerra del 67-70 d.C.). Por conquistar esa tierra lucharon los cruzados cristianos del siglo XII y por defenderla han creado algunos judíos el Estado actual de Israel, en conflicto con los palestinos y otros grupos árabes.

(3) *Tierra que mana leche y miel*. La Biblia afirma que Yahvé prometió a los hebreos esclavizados en Egipto una «tierra de leche y miel» (cf. Ex 3,8.17; 13,5), como garantía de plenitud, una tierra buena y ancha (*tobah wrhabah*), a diferencia de Egipto, que era lugar de maldad y estrechez. La tierra que Dios promete a los hebreos es un espacio de abundancia y amplitud, de gozo y ternura, que están simbolizados por la leche y la miel. Esta expresión (tierra que mana leche y miel: *zabat halab wdaba's*) proviene de textos mitológicos y está re-

lacionada con la bondad de Dios, que ofrece a los hombres su leche (cuidado materno) y su miel (dulzura) en la tierra. En ese contexto se añade que los israelitas van a renacer en esa tierra desde el amor de Dios (cf. Lv 20,24; Nm 13,27; Dt 6,3; 11,9; etc.). Es evidente que en el fondo de ese deseo influye la añoranza del paraíso (Gn 2-3), reinterpretado de forma histórica, como experiencia de vida feliz. La tierra futura anhelada es más que un espacio puramente geográfico o material: Palestina ha sido y sigue siendo campo de contrastes, de dureza, sacrificio y muerte. Sin embargo, a los ojos del israelita ella aparece, como símbolo de nuevo nacimiento, cuna de humanidad. Ciertamente, esa expresión (tierra que mana leche y miel) puede convertirse en puro mito: el Dios de la Biblia nos saca de este mundo real para llevarnos a una tierra imaginaria, un jardín de maravillas que solamente existe en el ámbito de la fantasía. Pues bien, en contra de eso, los textos del Pentateuco saben que los hebreos se dirigen de hecho hacia una tierra concreta y disputada sobre el mundo, ellos se dirigen al *meqom* (Ex 3,8) o lugar donde se encuentran asentados los seis (o siete) pueblos cananeos, heteos (= hititas), amorreos, etc., para iniciar allí su andadura como pueblo mesiánico, en un camino concreto de conflictos y esperanzas.

(4) *Tierra regalada y pactada*. *Abrahán: la tradición pacífica*. La tradición de la promesa de la tierra se encuentra vinculada con la memoria de Abrahán, desarrollada en los capítulos centrales del Génesis. Conforme a esa memoria, Abrahán «toma» pacíficamente una tierra que es de otros, teniendo que pactar con sus habitantes (con sus dioses), apareciendo así como peregrino en una tierra que aún no es suya, como indicaremos comentando el texto básico de Gn 12,1-8. Dios acaba de bendecir a Abrahán y le ha mandado que salga de su tierra (de Mesopotamia), con su familia, hacia una tierra nueva que el mismo Dios le mostraría. (a) *Salieron hacia la tierra de Canaán y entraron en la tierra de Canaán...* (Gn 12,5). Dios no le había dicho todavía adónde debía dirigirse. ¿Por qué viene a Canaán? Se puede responder de dos maneras. El redactor (que sabe ya cuál es la tierra prometida) nos haría ver que Abrahán iba cumpliendo la promesa, aunque él no lo supiera. Pero

también se podría pensar que Abrahán estaba haciendo lo único sensato en su lugar y tiempo: toma la ruta del Creyente Fértil y por ella avanza con los otros caminantes de la historia. Desde Harrán, siguiendo la lógica de las emigraciones, Abrahán tiene que pasar por Siria y Canaán para llegar a Egipto. (b) *Y penetró Abrahán por la tierra hasta el maqom de Siquem*, hasta la encina de *Moréh* (de la Visión) (Gn 12,6). Ha dejado todo para seguir la palabra de Dios. Pero, al mismo tiempo, va buscando a Dios, como lo indica el hecho de que viene hasta el *maqom* o santuario. Quizá pudiéramos decir que viene encarnándose religiosamente por la tierra que atraviesa. Podría añadirse que la misma palabra de Dios le ha llevado a buscar su presencia en los lugares donde otros le invocaban ya. En esa misma línea ha de entenderse la referencia a la encina de *Moréh*. En Palestina eran abundantes los árboles\* sagrados, vinculados a veces con el culto baalista que los profetas persiguieron. En este momento no hay aún ningún rechazo antipagano (aunque el texto recuerda que entonces habitaba en la tierra el cananeo: 12,6). Abrahán llega al santuario de la encina que es árbol de visión o instrucción-revelación, como indica su nombre *Moréh* (vinculado a *jarah*, *torah*, etc.), para recibir allí la palabra de Dios. (c) *Yahvé se apareció a Abrahán* (Gn 12,7). De pronto, en medio del camino, el proceso de su búsqueda humana se abre y Dios actúa nuevamente con el nombre propio de Yahvé. Al principio estaba sólo la palabra (*wayy'omer*: Gn 12,1). Ahora llega la visión (*wayyera'*: 12,7); Dios mismo aparece en su forma personal, como Yahvé, mostrándole su presencia. Abrahán busca en una tierra donde ya había otras personas habitando y adorando a Dios, junto al santuario antiguo (canaqueo) de Siquem, bajo el árbol sagrado de las revelaciones. Yahvé se le muestra de manera nueva, como el Dios que le había llamado, diciéndole que saliera de su patria; le ha estado esperando aquí, en la tierra nueva, cumpliendo su palabra y declarando así la santidad del lugar al que ha llegado. De ahora en adelante, Siquem ya no será significativa (para los israelitas) por su viejo santuario cananeo, sino porque Yahvé se ha revelado allí, mostrando su rostro (presencia) al patriarca peregrino y diciéndole su palabra: «a tu descendencia daré esta tierra»

(12,7). El centro de atención ya no es la tierra sino el mismo Dios de Abrahán que le ofrece su palabra y le promete su asistencia. (d) *Y Abrahán construyó allí un altar para Yahvé que se le había aparecido* (Gn 12,7). Elevar un altar significa aceptar la palabra de Dios, respondiendo a ella con gratitud. El altar (*mizbeah*) es el lugar donde los fieles sacrifican (*zabah*), mostrando su fe en Dios y dándole gracias. Si Abrahán eleva un altar es porque cree, porque admite la palabra de Dios, porque sigue firme en su esperanza. Abrahán responde a la revelación de Dios fijando un signo sagrado sobre el suelo, creando así un espacio religioso que es garantía de presencia de Dios y principio de respuesta humana. Normalmente, la historia debería terminar aquí, como *hieros logos* o leyenda sagrada de un santuario (Siquem). Pero ese final hubiera sido contrario a la promesa de Abrahán y al contenido más profundo de la experiencia israelita. Abrahán no puede acabar su camino religioso edificando un solo altar, para quedar allí fijo, convertido en sacerdote de un templo. Todos los altares de Abrahán son etapas de una peregrinación que sigue abierta hacia el futuro que marcan las promesas. Por eso, el texto continúa. (e) *Y se trasladó desde allí a la montaña, al este de Betel... plantó su tienda, construyó un altar... e invocó el nombre de Yahvé* (Gn 12,8). Esta noticia (sobre el altar de Betel\*) se relaciona con la que ofrece Gn 28,11-22, donde se narra el sueño de Jacob, con la visión de la presencia de Dios, la erección de una estela sagrada y la promesa de construir un santuario. Este último relato se encuentra más desarrollado y ofrece una visión más precisa del origen del santuario de Betel (= Casa de Dios). Sin embargo, la tradición recogida en Gn 12,8 resulta también significativa. Miremos un mapa de Palestina. El patriarca sigue dirigiéndose hacia el sur, tomando posesión prospectiva, esperanzada, caminante, de la tierra de Canaán. El texto dice que plantó su tienda. La plantó para luego levantarla (ése es el sentido de Gn 12,9), en camino que le va llevando al cumplimiento definitivo de la promesa. Ha recibido un signo de Dios (se le ha mostrado) y responde, tanto en Siquem como en Betel, construyendo un altar, es decir, poniendo marcas de misterio en su camino y abriendo así un espacio de experiencia

religiosa para sus descendientes. La misma dinámica de la vocación hace que Abrahán viva en los caminos, morando en tiendas (sin suelo firme, sin tierra propia); pero su mismo gesto, fundado en la palabra de Dios, va ofreciendo signo y principio de vida para sus descendientes. Es significativo el hecho de que en este primer momento no aparezca Jerusalén, un motivo que después ha sido integrado en los recuerdos del patriarca en Gn 14,18-24. Por ahora, Abrahán sigue su camino y, por las huellas del Creciente Fértil, desciende hacia el Neguev, para tomar luego la ruta del hambre (y deseo de abundancia) que conduce a Egipto (Gn 12,10).

(5) *Tierra conquistada. La tradición guerrera. Tradición militar.* Junto a la tradición pacífica de Abrahán, que camina sin violencia por la tierra de Canaán, sabiendo que es un don de Dios, aceptando la presencia de otras gentes y otros cultos con los que tiene que pactar, en el conjunto del Pentateuco y de un modo especial en el libro de Josué, se ha impuesto la visión de la conquista violenta de la tierra, que Dios ha concedido a los israelitas y que ellos pueden conquistar y poseer de un modo violento. «Cuando marche mi ángel ante ti y te introduzca en la tierra del amorreo, del hitita y ferezeo... no adores a sus dioses ni les sirvas, no fabriques lugares de culto como los suyos, sino que has de destruirlos y derribar también sus piedras sagradas» (Ex 23,23-24). Estas palabras forman parte de un pacto de constitución sacral y/o social del pueblo (cf. Ex 34,10-11; Jc 2,1-5; Dt 7 y 20), que vincula a los federados de Yahvé, haciendo que se opongan a los cananeos para destruirlos, en guerra militar e innovación popular. «Cuando Yahvé, tu Dios, te haya introducido en la tierra a la cual entrarás para tomarla en posesión, y haya expulsado de delante de ti a muchas naciones (heteos, gergeseos, amorreos, cananeos, ferezeos, jeveos y jebuseos: siete naciones mayores y más fuertes que tú) y cuando Yahvé tu Dios las haya entregado delante de ti y tú las hayas derrotado, entonces destrúyelas por completo. No harás alianza con ellas ni tendrás de ellas misericordia. No emparentarás con ellas: No darás tu hija a su hijo, ni tomarás su hija para tu hijo. Porque desviará a tu hijo de en pos de mí, y servirá a otros dioses, de modo que el furor de Yahvé se encenderá so-

bre vosotros y pronto os destruirá. Ciertamente, así habéis de proceder con ellos: Derribaréis sus altares, romperéis sus piedras rituales, cortaréis sus árboles de Ashera y quemaréis sus imágenes en el fuego. Porque tú eres un pueblo santo para Yahvé tu Dios; Yahvé tu Dios te ha escogido para que le seas un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra» (Dt 7,2-6). Ciertamente, en contra de lo que mandaba la teología oficial del Deuteronomio, los israelitas no mataron de hecho a todos los habitantes de la tierra, sino que lucharon básicamente contra la oligarquía sacral cananea y destruyeron, en guerra\* sagrada, sus signos de opresión fundamental, ligados al rey y al culto de los ídolos. Así vinieron a presentarse como nación santa y pueblo sacerdotal (cf. Ex 19,5-6), sobre una tierra que ellos consideraron como exclusivamente suya, tierra santa. De todas formas, su visión de la tierra como don de Dios que se traduce en forma de posesión política, que puede y debe conseguirse y mantenerse por las armas, forma parte de una de las líneas básicas de la teología y de la práctica social israelita, desde los macabeos\* y celotas a nuestros días. De esa forma, lo que era don de Dios, en un plano religioso, viene a interpretarse como objeto y resultado de una conquista violenta. La posesión y defensa de esa tierra de Canaán (o de Palestina, es decir, de los filisteos), concebida como «tierra santa» (Zac 2,12), constituye uno de los temas básicos de la historia israelita, tema aún no resuelto por la teología oficial sionista de algunos judíos actuales.

Cf. M. COLLIN, *Abrahán*, Verbo Divino, Estella 1987; R. MICHAUD, *Los patriarcas. Historia y teología*, Verbo Divino, Estella 1997; E. PASCUAL CALVO, *La Promesa de la 'Adamah en el Pentateuco*, Complutense, Madrid 1989; X. PIKAZA, *Tierra y promesa de Dios. La Biblia y la teología de la historia*, Fax, Madrid 1973; W. VOGELS, *Abraham y su leyenda: Génesis 12,1-25,11*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

## TIFERETh

(↗ *Cábala*). Significa en hebreo «belleza» y se aplica de un modo especial a los vestidos y adornos, a las joyas y también a la abundancia de posesiones. Aparece, sobre todo, en la literatura sapiencial y en la profética, como en Prov 4,9; 16,31; Is 62,3; 63,14, vincu-

lándose de un modo especial con la belleza de los hombres y de Jerusalén, como ciudad escatológica donde se expresa la gloria de Dios. La Cábalá\* ha interpretado la *Tifereth* como sexta de las *sefirot*\* o atributos de Dios, relacionándola con las dos anteriores (*Hesed*\* y *Din*\*): de la unión de la misericordia infinita y del juicio no sólo justo, sino severo, brota la belleza y el orden de Dios, a modo de armonía. En esa línea podemos decir que la *Tifereth-Belleza* es la primera y más significativa de todas las armonías divinas, de manera que puede compararse con la experiencia griega del *cosmos*, expresión de belleza física y mental. Pues bien, para el pensamiento hebreo la belleza más honda no se encuentra en el mundo en cuanto objetivo, sino en la vinculación de la misericordia (*Hesed*) y de la justicia (*Din*). *Hesed*, *Din* y *Tifereth* constituyen la segunda tríada de las *sefirot*; en ella se concreta y explicita la primera, de tipo más originario, más vinculado a la misma intimidad de Dios (*Kether*\*, *Hokhmah*\* y *Binah*\*).

### TIMOTEO, CARTAS A

(↗ *Pablo, persecución*). Las cartas pastorales (1 Tim, 2 Tim, Tit) fueron escritas hacia el 100 d.C., en nombre de Pablo, muerto y venerado, para introducir y/o avalar con su autoridad la nueva estructura y función pastoral de las comunidades, una vez que el estado naciente de la Iglesia, de tipo más carismático, estaba pasando.

(1) *Estructura ministerial de las iglesias*. Ellas quieren definir e instituir la Iglesia como un grupo honorable, dentro de un Imperio romano en cuyo orden «sagrado» quieren insertarse (1 Tim 2,15; Tit 3,1). Ciertamente, conciben la Iglesia como institución mesiánica, fundada en la revelación de Dios en Cristo, por la acción misionera de Pablo. Pero la ven, al mismo tiempo, como institución elevada y legal, que puede y debe pactar con el Imperio romano. Desde esa perspectiva y desde la misma situación de las comunidades, amenazadas por un tipo de herejía gnóstica, se entiende su insistencia por los buenos ministerios. Conforme al testimonio de estas cartas, en las iglesias de herencia paulina existen y actúan presbíteros, que pueden recibir el nombre de obispos, es decir, vigilantes

o inspectores: hay en cada iglesia un consejo presbiteral (Senado o *gerousía*), pero no es claro si existe un presbítero especial que preside como obispo monárquico y que tiene autoridad sobre el resto de los presbíteros y de la iglesia. «Pablo» escribe a Timoteo y Tito y les presenta como una autoridad especial, de tal forma que se les podría concebir como obispos de sus comunidades. Pero luego las funciones de presbíteros y obispos parecen las mismas, de manera que resulta imposible saber si estas cartas han querido defender una institución colegiada (presbiteral) o monárquica (episcopal) para las iglesias. De todas formas, más que fijar la organización monárquica o colegiada de los ministerios, el autor de estas cartas quiere mantener la estructura de las iglesias, que pueden correr el riesgo de volverse pequeños grupos intimistas de gnósticos. Para ello recibe y aplica dentro de la Iglesia una visión patriarcalista\* de la vida social. Dentro de ese contexto destaca y se distingue la Segunda a Timoteo, que no tiene como finalidad la de apoyar un tipo de jerarquía en la Iglesia, sino la de presentar a Pablo como signo de cristiano, como mártir de Jesús y fundador de las comunidades.

(2) *Testamento de Pablo. 2 Timoteo*. Pablo aparece en esta carta como apóstol anciano que transmite su testimonio a la Iglesia y lo hace de un modo solemne, casi ritual, como un héroe del Evangelio, que ha combatido largo tiempo por Jesús y que se encuentra ya al borde de la muerte, esperando la sentencia. Esta carta, que puede interpretarse desde la categoría literaria de «Testamento» (como los *Testamentos de los doce Patriarcas*), constituye la primera *laudatio* o alabanza martirial del Nuevo Testamento. Pablo se define en ella como «el perseguido», modelo de todos los cristianos que quieren entregar su vida por el Evangelio (persecución\*).

Cf. J. JEREMIAS, *Epístolas a Timoteo y a Tito*, Fax, Madrid 1970; J. REUSS, *2 Timoteo*, NTM, Herder, Barcelona 1970.

### TÍTULOS DE JESÚS

(↗ *Pablo*). Hemos recogido en sus lugares correspondientes algunos títulos mesiánicos de Jesús (Cristo, Hijo de Hombre, Señor, Hijo de Dios, Sacerdo-

te). Aquí evocamos de un modo especial otros que aparecen casi sólo en Pablo.

(1) *El Hombre (ho anthropos)*. Pablo no llama a Jesús «Hijo\* del Hombre», como la tradición sinóptica, sino «el Hombre». En ese contexto dice: así como el pecado vino por un hombre (Adán), así la gracia vino por un hombre (*anthropos*, ser humano, no *anêr*, varón), que es Jesucristo (cf. Rom 5,12.15.19; 1 Cor 15,21). «El primer hombre Adán llegó a ser un alma viviente; y el último Adán, espíritu vivificante. Pero lo espiritual no es primero, sino lo natural; luego lo espiritual. El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre es celestial» (1 Cor 15,45-47). Jesús es, por tanto, el Hombre definitivo, que pertenece al mundo superior y se revela en nuestra historia, culminando así nuestra existencia. Pues bien, en contra de lo que suele suceder en el judaísmo apocalíptico y helenista, este Humano original no aparece en plenitud al principio para después devaluarse o perecer (caer) en el mundo, sino que desvela su grandeza en el final (por la pascua de Jesús); además, su potencia salvadora no proviene de algún tipo de propiedad mítica que pueda tener (de alguna fuerza extrahumana), sino del hecho de haber muerto y resucitado. Según Pablo, Jesús se identifica con el Hombre en su plenitud: no es la especie humana en general, ni un ser celeste que desciende (como en el mito gnóstico), sino el mismo Jesús, un hombre concreto, en quien encuentra su sentido toda la humanidad.

(2) *Imagen (Eikôn) de Dios* (2 Cor 4,4.6). Dios se expresa totalmente en Jesús resucitado (y no en alguna entidad ultramundana), de manera que por él llegamos al misterio original de lo divino. Al presentar de esta manera a Cristo, Pablo quiere superar la perspectiva de aquellos que interpretan la Ley como imagen y expresión total de Dios en la tierra. A juicio de Pablo, la Ley acaba siendo un velo que ha impedido contemplar el brillo de la luz divina (2 Cor 3,12-18), de manera que la misma búsqueda ansiosa de signos exteriores impide a los judíos descubrir la realidad de Dios en Cristo, lo mismo que la sabiduría del mundo se lo impide a los gentiles (1 Cor 1,22-25).

(3) *Sabiduría y justificación (sophia, dikaiosynê)*. Judíos y gentiles resultan incapaces de alcanzar la plenitud del Dios que brilla en Cristo (2 Cor 3,18), su

imagen perfecta (2 Cor 4,4). Lo que debería ser fuente de luz se les vuelve tiniebla, de manera que no pueden descubrir «la sabiduría, justicia, santificación, redención de Dios en Cristo» (1 Cor 1,30). A diferencia de griegos y judíos, que buscan a Dios por el conocimiento y por las obras, Pablo le busca y encuentra en Jesús, que es sabiduría, poder y justicia salvadora de Dios (1 Cor 1,18-31). Desde esa perspectiva ha elaborado Pablo la carta a los Romanos, donde comenta y despliega su experiencia de Jesús como justificación de Dios, oponiéndose a una interpretación estrecha de la Ley, entendida como norma del juicio y como signo de la ira que amenaza a los hombres. Como buen apocalíptico, Pablo busca el valor final de la existencia, la posibilidad de una vida reconciliada, liberada de la ira, más allá de la angustia de las obras que nos esclavizan y enfrentan, en un mundo de violencia (cf. Rom 1,16-17; 3,21-26).

(4) *Jesús, Propiciación y Reconciliación de Dios*. Pablo interpreta la vida y obra de Jesús desde el ritual sagrado del templo, que era medio para conseguir el perdón de Dios. Gran parte del judaísmo se hallaba obsesionado por la culpa, como si una mancha de pecado se cerniera sobre el ser humano. El pueblo de Israel debía expiar ese pecado, a través de un complejo ritual, centrado en el día de la Propiciación o Yom Kippur (expiación\*, chivos\*). La sangre de chivos y novillos, llevada al interior del Santuario (Santo de los Santos), tocando la placa del propiciatorio (lugar simbólico de presencia máxima de Dios) expiaba año tras año los pecados del pueblo (y de la humanidad), según Lv 16. Pues bien, en vez de aquel rito y sistema de purificación, superando una sacralidad centrada en la mancha, como expresión personal del perdón de Dios, Pablo ha presentado a Cristo como verdadero propiciatorio personal (*hilastêrion*: Rom 3,35), como el portador de la gracia de Dios que asume y supera por amor los pecados de los hombres. No son los hombres los que tienen que expiar y propiciar a Dios, sino que es el mismo Dios quien expía y propicia, es decir, quien ama y redime a los hombres en Cristo, a quien podemos llamar no sólo sabiduría y justificación, sino también «santificación y redención de Dios» (1 Cor 1,30). En esa línea, Pablo añade que

«Dios estaba en Cristo reconciliando [katallassôn] el mundo consigo mismo» (2 Cor 5,19). El Dios de Jesús no necesita rituales de templo ni leyes de pureza nacional. Su rito y pureza es Cristo, entendido como presencia de Dios y lugar de reconciliación o encuentro en amor para todos. Pasan a segundo plano los métodos de sacrificio y/o salvación religiosa y emerge, como presencia humanizadora de Dios, el mismo Jesucristo (cf. Rom 5,8-11).

Cf. A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, París 1973; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Gotinga 1962; T. W. MANSON, *Cristo en la teología de Pablo y Juan*, Cristiandad, Madrid 1975; R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Turín 1991; X. PIKAZA, *Éste es el hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, Londres 1977.

## TOBIÁS

(↗ *ángeles, peces*). Personaje y libro israelita de la Biblia griega (de los LXX). En un contexto sapiencial, en diálogo con la cultura del entorno, pero destacando la identidad israelita, el libro de Tobías, escrito en el siglo II a.C., presenta a Dios como Padre, en gesto de justicia y reconciliación. Ciertamente, Dios sigue vinculado a la historia de Israel como Señor, pero aparece, sobre todo, como Padre que dirige bondadosamente la historia de su pueblo y la vida del conjunto de la humanidad.

(1) *Tema*. El libro es una bella novela donde se narran, desde una perspectiva arcaica, los infortunios de una familia judía que vive en la diáspora de oriente. Tobías, el patriarca, ha caído ciego y envía a su hijo, Tobías el joven, para recuperar el dinero que le deben unos parientes lejanos. El joven Tobías, acompañado por un ángel, llamado Rafael (Medicina de Dios), que aparece en las historias de *1 Henoc*\* como fiero arcángel, defensor de los derechos de Dios, realiza bien su tarea. El ángel, que actúa como guía sabio, de forma humana, dirige los pasos de Tobías, que no le conoce y, con la ayuda del hígado de un pez milagroso que han pescado, consigue liberar a su pariente Sara, dominada por un fiero demonio llamado Asmodeo, que había matado en la noche de bodas a sus siete esposos anteriores. El joven Tobías y Sara se casan y Tobías

vuelve a su tierra con ella y con el dinero que ha recuperado, y, con la ayuda de Rafael, cura la ceguera de su anciano padre. Así termina la historia donde se han contado los viajes y costumbres de algunos judíos ricos y fieles, en la diáspora de Mesopotamia y Persia. Es una historia moralista, escrita para entretener a los buenos judíos y para recordarles el valor de las buenas obras, especialmente la de enterrar a los muertos (cosa que hacía el viejo Tobías: cf. Tob 1,15-20; 2,3-8) y la de ser piadoso con los padres (como es el joven Tobías a lo largo del texto). Ésta es una historia en la que se habla de los ángeles custodios, como Rafael, que asisten a los fieles y les libran de los diversos peligros de la vida (cf. Tob 12). Ésta es una historia y un libro que, por su forma de entender las buenas obras, la providencia de Dios y la asistencia de los ángeles, ha influido mucho en la piedad y devoción de los cristianos católicos y ortodoxos, que lo tienen como canónico. Para los judíos no ha sido canónico, aunque ellos también han reconocido su valor ejemplar.

(2) *La oración de Tobías*. Desde el contexto anterior puede entenderse la oración más significativa del libro: «Bendito sea Dios, que vive eternamente, cuyo reino dura por los siglos. Él azota y se compadece: hunde hasta el abismo y saca de él, y no hay quien escape de su mano. Confesadle, israelitas, ante los gentiles, pues él nos dispersó entre ellos y allí nos mostró su grandeza. Ensalzadle ante todo viviente, porque él es nuestro Dios y Señor, nuestro Padre por todos los siglos. Él nos azota por nuestros delitos, pero se compadece de nuevo y os congregará de entre todas las naciones por donde estáis dispersados» (Tob 13,1-5). Éste es el comienzo de una larga plegaria de tipo litúrgico (hímnico) que Tobías eleva desde el cautiverio, con la certeza de que Dios ha de escucharle y responderle, reuniendo a los dispersos de Israel en la tierra de elección y promesa (plenitud) que es Jerusalén. Las palabras iniciales (Bendito sea Dios...) constituyen la base de la fe israelita en el Dios omnipotente, que ejerce su poder por igual sobre todos los pueblos de la tierra. Las palabras finales (os congregará...) expresan la esperanza del retorno y culminación escatológica. En el centro queda la gran confe-

sión de fe, donde se expresa la tarea especial de los israelitas en la historia: Dios les ha dispersado entre los pueblos para que ofrezcan por doquier su testimonio de fe. Israel ha expresado así el sentido de su historia, situando en ese contexto el centro de sus males (exilio actual), de manera que el mismo cautiverio aparece como signo de providencia, ya que Dios se sirve de los judíos exiliados para extender y proclamar su grandeza ante todos los pueblos de la tierra. De esa forma, el exilio se vuelve misión y la desgracia actual aparece como señal de un amor siempre más alto de Dios. Los israelitas han de confesar y alabar a Dios ante los ojos de todos los hombres y mujeres del mundo, presentándole como Señor y Padre por los siglos. Tobías concede a Dios un Nombre y misión especial, que no es demasiado común en el judaísmo de su tiempo: Dios es «Padre» que ofrece a sus creyentes un camino de vida y esperanza universal. Según este pasaje, el destino del judaísmo consiste en extender por todo el mundo la experiencia de la paternidad de Dios. Ellos, los judíos exiliados, aparecen de esta forma como testigos privilegiados de Dios Padre entre los pueblos de la tierra. Así han podido entender y entienden todavía su historia como testimonio especial de filiación, de manera que sus mismos sufrimientos pueden tomarse como prueba de elección divina. Gran parte de los judíos posteriores, hasta el momento actual, han podido sentirse representados por esta oración de Tobías: ellos, desterrados en el mundo, son herederos y testigos de un cuidado especial de Dios, que les ama y corrige, porque es Padre. Los cristianos han interpretado esta paternidad del Dios de Tobías a la luz del mensaje y pascua de Jesús.

Cf. G. DORÉ, *El libro de Tobit o El secreto del rey*, Verbo Divino, Estella 2000; J. VÍLCHEZ, *Tobías y Judit*, Verbo Divino, Estella 2000.

## TOMÁS 1. Apóstol

(↗ *Doce, Iglesia*). Uno de los apóstoles, cuyo nombre propio ignoramos, pues Tomás, que significa en arameo «el Mellizo», es, evidentemente, un sobrenombre o mote. Ningún texto nos dice de quién era mellizo, lo cual ha llevado más tarde a muchas elaboraciones, llegándose a decir que era me-

llizo (espiritual) del mismo Jesús e identificándole incluso con uno de los «Judas» cuyo nombre aparece en algunas variantes de las listas de los Doce en los sinópticos.

(1) *Tomás, un iniciado*. Los sinópticos le incluyen con el nombre de Tomás, sin ninguna especificación ulterior, en las listas de los evangelios (Mt 10,3; Mc 3,8; Lc 6,15), y lo mismo hace Hch 1,13. Por el contrario, Juan le presenta tres veces como «Tomás, llamado el Mellizo, en griego Dídimo» (cf. Jn 11,16; 20,24; 21,2) y le concede un papel especial entre los personajes menores del evangelio. Tomás aparece, en primer lugar, como el discípulo valiente, que anima al resto de los discípulos, a fin de que superen su miedo y suban con Jesús a Jerusalén, dispuestos a morir con él (Jn 11,16). En la última cena le presenta como uno de los «discípulos mistagogos», que plantean a Jesús las preguntas básicas sobre el sentido de su entrega y de su gloria (los otros son Felipe [Jn 13,8] y Judas [Jn 13,22]). «Le dijo Tomás: Señor, no sabemos adónde vas. ¿Cómo, pues, podemos saber el camino? Jesús le dijo: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí. Si me conociésteis, conoceríais también a mi Padre; y desde ahora le conocéis, y le habéis visto» (Jn 13,5-7). Éste es el tipo de preguntas y respuestas características de los libros de revelación, que serán dominantes en los evangelios gnósticos posteriores. Eso significa que Tomás es para Jn un iniciado, alguien que ha penetrado en el conocimiento del Mesías.

(2) *Tomás, el incrédulo creyente*. Quizá para contrapesar esa imagen, el evangelio de Juan ha incluido otro pasaje sobre Tomás, ya en un contexto directamente pascual. Jesús se ha aparecido a los discípulos, ofreciéndoles su Espíritu y concediéndoles poder para perdonar los pecados. «Pero Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo (en griego “Mellizo”), no estaba con ellos cuando Jesús vino. Le dijeron, pues, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. Él les dijo: Si no viere en sus manos la señal de los clavos, y metiere mi dedo en el lugar de los clavos, y metiere mi mano en su costado, no creeré. Y ocho días después, estaban de nuevo sus discípulos en casa y Tomás con ellos; llegó Jesús, estando las puertas cerradas, se puso en medio y dijo: ¡Paz



a vosotros! Luego dijo a Tomás: Trae tu dedo aquí y mira mis manos, trae tu mano y métela en mi costado y no seas incrédulo sino fiel. Respondió Tomás y dijo: ¡Señor mío y Dios mío! Y Jesús le dijo: Porque has visto has creído. ¡Felices los que no han visto y han creído!» (20,26-29). En el fondo de ese texto puede haber un recuerdo histórico, vinculado a Tomás, «uno de los Doce». Pero el pasaje puede ser también una parábola con dos finalidades específicas, propias del evangelio de Juan: (a) El grupo de los Doce no es garantía de fidelidad pascual, pues Tomás, uno de sus componentes, no estaba presente en la experiencia básica de la pascua. (b) La experiencia pascual es inseparable de la afirmación de la corporalidad de Jesús, es decir, de la identidad entre el crucificado y el resucitado. Este Tomás puede ser un signo de aquellos adversarios del evangelista Jn, que creen en la gloria de Jesús, pero separada de su «carne», es decir, de su historia. Todo el relato habría sido compuesto para indicar la necesidad de conversión de Tomás y de aquellos protognósticos que creían en la gloria de Jesús, pero sin llagas, es decir, sin muerte.

(3) *Conversión de Tomás*. El riesgo de Tomás y de otros consiste en interpretar la pascua como una idea. En contra de eso, el Señor pascual de la Iglesia es alguien a quien se puede palpar: sigue siendo el mismo Jesús crucificado, como sabe ya Mc 16,6 y como resalta Lc 24,40, donde se dice que Jesús mostraba a sus discípulos pascuales las llagas de las manos y el costado (lo mismo que Jn 20,20). Pues bien, el evangelio de Jn ha querido insistir, por medio de Tomás, en la corporalidad de Jesús, de forma que podamos ver y tocar su cuerpo crucificado. La fe pascual viene a expresarse de esa forma como experiencia mística de identificación con el sufrimiento y muerte del Mesías. Los mismos signos de muerte (clavos que han atado a Jesús de pies y manos al madero, lanza que ha cortado su costado) vienen a mostrarse ya como señal de resurrección. De esa forma ha combatido Jn la herejía de aquellos que afirmaban que Cristo no ha venido en carne, sino que es sólo un mero espíritu (cf. 1 Jn 4,2-3). Sólo por haber aceptado a este Cristo carnal, Tomás puede formar parte de los siete misioneros, creadores de la Iglesia (Jn 21,2).

## TOMÁS 2. Evangelio

(↗ *evangelios, Q, Santiago, María, madre de Jesús*). El *Evangelio de Tomás*, descubierto en la biblioteca de Nag Hammadi, el año 1947, como traducción copta de un original griego, forma parte de los apócrifos\* del Nuevo Testamento y constituye uno de los testimonios más significativos de la literatura cristiana primitiva.

(1) *Origen y mensaje básico*. Consta de 114 *logia* o dichos, que tienen cierta semejanza con Q (fuente evangélica de los Dichos), pero aún más con algunos papiros antiguos, como el de los *Logia de Oxirrinco*. Se ha discutido su origen y algunos piensan que es muy primitivo, más antiguo incluso que Lc y Mt. Pero la mayoría de los investigadores piensan que es posterior y que deriva básicamente de los evangelios sinópticos o de alguna redacción hoy desconocida del documento Q. Habría sido escrito en Siria, hacia el año 140, quizá antes, en círculos cristianos de tendencia gnóstica, cuando todavía las líneas de la gnosis y la Gran Iglesia no se habían separado plenamente. Influyó de un modo especial en las comunidades de Egipto, donde fue traducido al copto y se ha conservado. Sea como fuere, este evangelio contiene textos de tradición venerable que provienen del mismo Jesús o de comunidades cristianas antiguas (especialmente la portadora de los Dichos, es decir, de Q). Más aún, este evangelio puede apelar y apela a la tradición de los dos hermanos de Jesús: *Judas-Tomás*, el Mellizo, en cuyo nombre se inscribe (cf. *EvTom, Inscriptio* y n. 13), y *Santiago, el Justo*, «por quien fueron hechos el cielo y la tierra» (*EvTom* 12). Esto significa que al menos una parte de la Iglesia representada por estos hermanos de Jesús ha desembocado en un tipo de gnosis, pasando del más estricto legalismo a una experiencia de interioridad mística, donde la ley se interpreta en forma de símbolo de autenticidad. Por otra parte, el *EvTom* está cerca de Jn, pero con una diferencia básica: en el fondo de su experiencia gnóstica, Jn apela a la carne de Jesús y puede elaborar una teología de carácter histórico; por el contrario, el *EvTom* tiende a dejar a un lado la carne (con la muerte de Jesús), de manera que resulta difícil defender en su nombre una teología que apele de un modo

consecuente a la historia de Jesús, relacionada con su madre histórica. Desde esta base, teniendo en cuenta la importancia que la mujer (y en especial la madre) ha tenido para los gnósticos, tomando como referencia la figura de la madre de Jesús, presentamos y comentamos algunos de los textos y temas básicos del *Evangelio de Tomás*.

(2) *Devaluación de la mujer histórica, la madre prostituta*. *EvTom* 79 puede asumir el *logion* de Lc 11,27-28 con la palabra de una mujer (¡Bendito el vientre que te llevó...!) y la respuesta de Jesús (¡Benditos los que han escuchado la palabra del Padre!), añadiendo en ese contexto las palabras apocalípticas de Lc 23,19: «¡Bendito el vientre que no ha concebido y los pechos que no han amamantado» (cf. Mt 24,19). Pero lo que Mt y Lc interpretan como expresión de angustia ante la crisis última de la humanidad, que era propia del fin de la historia (miedo de las madres por los hijos que se pierden), se vuelve en *EvTom* rechazo de la maternidad en cuanto tal, pues ella es causa de caída. Desde ese contexto se entiende la cita de Mc 3,31-35, contenida en *EvTom* 99, donde no sólo se critica a la familia «jerusalimitana» de Jesús (como hacía Marcos), sino a todo tipo de «familia carnal». En esa línea avanza *EvTom* 101, donde, partiendo de Mt 10,37-38 (¡quien no odia a su padre y a su madre...!), se establece la distinción radical entre las dos madres: la madre carnal (que en este caso sería María) ha engendrado a Jesús en un mundo de pecado; sólo su madre verdadera (que es el Espíritu de Dios) le ha concedido la auténtica Vida. La tradición sinóptica vinculaba los dos planos, afirmando que María, la madre de Jesús, había concebido por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,26-38; Mt 1,18-25). *EvTom* los contraponen, devaluando la carne, es decir, la historia (en contra de Jn 1,14), para interpretar el nacimiento de Jesús en un plano de puro Espíritu (por tanto, la madre carnal pierde su valor cristiano). Llegando al final en esa línea, el Jesús de *EvTom* 105 afirma: «Quien conozca a su padre y a su madre, será llamado hijo de prostituta». Conocer significa valorar y vincularse. Como mujer-madre de este mundo, la misma María, madre de Jesús, ha sido esclava del pecado, y por eso podemos llamarla prostituta. No es carne buena, al servicio de la Vida, sino carne caída,

dominada por el deseo de placer y por la muerte. En cuanto carnal, María ha sido simplemente pecadora. Conocer a esa madre significa encerrarse y morir en este mundo prostituido. Por eso resulta lógico que el *EvTom* no haya podido desarrollar una mariología, ni una cristología histórica, consecuente (en contra de Jn).

(3) *Soledad con Dios. El ideal gnóstico*. El *EvTom* devalúa, por tanto, la relación de origen; por eso la madre no puede conceder su verdad al ser humano, María no puede ofrecer a Jesús un lugar y sentido en la existencia. Con la maternidad se devalúa el sexo. Lógicamente, el signo de la verdadera humanidad serán los niños, que no tienen vergüenza, pues no se identifican por su cuerpo masculino o femenino (cf. *EvTom* 21,37). De esa forma, hacerse pequeños, superando el sexo (cf. *EvTom* 46), significa hacerse solitarios: «¡Bienaventurados los solitarios y elegidos, porque encontraréis el Reino. Como habéis salido de él, a él volveréis!» (*EvTom* 49). La soledad define al hombre por su relación con lo divino: los gnósticos provienen de la luz, son como chispas que brotan del Padre viviente y que vuelven de nuevo al descanso del Padre (cf. *EvTom* 50). Este mundo es para ellos un cadáver, es muerte, es sepultura (cf. *EvTom* 56); quien lo sepa, quien se sepa muerto por su cuerpo, ha superado ya al mundo (cf. *EvTom* 86). Por eso puede añadir: «Los cielos y la tierra se enrollarán delante de vosotros, pero el que vive del Viviente no verá la muerte», pues ha superado el nivel de perecimiento de este mundo (cf. *EvTom* 111). No hay una madre que pueda ayudar a los hombres, pues toda madre del mundo les ha hecho nacer a la muerte, no a la vida. No puede hablarse de un proceso creador, de una historia positiva. El ideal gnóstico es la inmersión del hombre en lo divino, superando de esa forma las formas de vida (que es muerte) que provienen de las madres de este mundo.

(4) *Bodas interiores, más allá de la historia*. El tema podía aparecer de algún modo en Ap 21-22 (la misma Madre primera, la Mujer perseguida, se volvía al fin novia del Cordero) y sobre todo en Jn 1,1-11 (la Madre pedía a Jesús que convirtiera el agua de las purificaciones judías en vino de bodas). Pues bien, Tomás descubre y presenta unas bodas donde no existe lugar para la Madre, pues «son los solitarios (que

renuncian a toda relación sexual o maternidad del mundo) los que entrarán en la cámara nupcial (lugar de bodas)» (cf. *EvTom* 75). Éstas son las bodas interiores, donde se supera toda dualidad, de manera que el varón no sea ya varón, ni la hembra sea hembra, de manera que puedan superarse ya todas estas diferencias (cf. *EvTom* 22, en contra de Gal 3,28, que habla de comunión corporal en igualdad). Todo nos permite suponer que estas bodas constituyen una experiencia de identificación interior con Dios y de superación de las dualidades somáticas y personales (cf. *ApTom* 106). En este contexto se puede hablar de una eucaristía espiritual y sapiencial, que consiste en comer de la boca de Dios (cf. *ApTom* 108).

(5) *Un evangelio de mujeres*. Esta sabiduría interior se encuentra especialmente vinculada a las mujeres de la tradición del evangelio, Salomé y María Magdalena. *Salomé* (que aparecía en la pasión de Mc 15,40 y 16,1) es ahora una auténtica discípula, que pregunta a Jesús: «¿Quién eres tú, hombre, y de quién procedes? Has subido a mi lecho y has comido en mi mesa. Jesús le dijo: Yo soy el que procede del que es igual... Salomé le dijo: yo soy tu discípula» (*EvTom* 61). Ser discípula significa identificarse interiormente con Jesús, superando así toda diferencia, en unidad de lecho y comida, es decir, de sabiduría interior. *María Magdalena* constituye el ejemplo supremo de identificación cristiana. Pedro la quiere expulsar del grupo, porque es mujer. Jesús la defiende: «Yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que pueda ser un espíritu viviente, similar a vosotros, los varones. Porque cualquier mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos» (*EvTom* 114). Así termina el evangelio, con la mujer que se hace varón, es decir, que se unifica internamente, superando la división de varones y mujeres. Tomás devalúa, según eso, la maternidad femenina, vinculada a la dualidad de varón y mujer, y el nacimiento a la vida de la carne, para elevar por igual a varones y mujeres (a Tomás y Salomé, a Santiago, Pedro o María), pero sólo en la medida en que ellos vivan en un nivel de espíritu, vinculados a la Unidad de Dios, por encima de la historia.

(6) *No hay lugar para María en cuanto madre carnal de Jesús*, ni hay lugar para un Jesús de la carne. Llevada has-

ta el final, esta visión destruye el valor de la madre de Jesús, porque niega la carne de la historia, la maternidad humana, el valor social de la vida. También destruye toda posible *crisología histórica*, pues el Jesús de la historia carece de sentido salvador. Cada hombre o mujer queda a solas ante Dios. La Gran Iglesia ha rechazado esta visión de fondo de Tomás, pues para la Iglesia es esencial la historia concreta de Jesús, pero lo ha hecho conservando algunos de los riesgos de la gnosis y reprimiendo algunos de sus valores. Quizá el mayor de los riesgos de la gnosis ha sido (y sigue siendo) una exaltación del «espiritualismo», entendido como negación de sexo y como experiencia de pura soledad ante Dios, no desde una perspectiva escatológica (como hace Pablo en 1 Cor 7), sino desde el rechazo de la carne, es decir, de la realidad histórica del ser humano y de las relaciones personales. De esa forma se niega lo que Mt 1 y Lc 1 entendían como signo de la acción creadora de Dios en la historia (encarnación del Hijo de Dios en y por María). Conforme a la visión del *EvTom*, la madre de Jesús no puede convertirse en signo de vida eclesial, como ha hecho el evangelio de Juan (cf. Jn 2,1-11; 19,25-27). Pero no podemos olvidar que algunos textos de mariología de la Iglesia (incluido el famoso prefacio de las fiestas de la Virgen que dice que «María derramó sobre el mundo la luz eterna sin perder la gloria de la virginidad») corren el riesgo de situarse en una línea gnóstica. De todas formas, la gnosis de *EvTom* contenía también algunos valores que la Iglesia posterior ha reprimido. El más importante de ellos parece la *igualdad entre varones y mujeres*. Ciertamente, se trataba de una igualdad suprasexual, de tipo interno, hecha de represión, más que de diálogo y creatividad social, en la fuerte tarea de la historia. Pero ella era muy valiosa y podría haber sido asumida por la Gran Iglesia, que podría haberse convertido en principio de liberación humana, para varones y mujeres, en la línea del Magnificat (Lc 1,56-65).

Cf. M. ALCALÁ, *El evangelio de Tomás. Palabras ocultas de Jesús*, BEB 67, Sígueme, Salamanca 1989; A. PINERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-III*, Trotta, Madrid 1997-2000; A. SANTOS OTERO, *Evangelios Apócrifos*, BAC 148, Madrid 1975; R. TREVIANO, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Fuentes Patristicas, Ciudad Nueva, Madrid 1997.

## TORAH, LEY JUDÍA

(↗ *ley, judaísmo, rabinismo, libro, Misná*). La Torah (traducida al griego como *Nomos* y al latín como *Lex*, *Ley*) constituye un elemento esencial de vida y de la Biblia israelita, de tal forma que el judaísmo posbíblico ha venido a convertirla en principio de identificación y sentido de toda su experiencia religiosa. Ciertamente, hay unos libros de la Torah (que se identifican con el Pentateuco o con toda la Escritura); pero existe también la Torah Oral (recogida parcialmente en la Misná) y, sobre todo, la Torah Celestial (cf. Misná, *San* 10,1), que se identifica de algún modo con la Sabiduría de Dios. En esa línea, siguiendo una tradición ya iniciada en Eclo 24, la Misná afirma que el mundo «fue creado por la Torah» (*Abot* 3,14), que es el Orden Universal y la esencia divina de los Mandamientos, de tal forma que ella se identifica con el mismo Dios en cuanto revelado a su pueblo. Sobre el sentido de la Torah y su relación con el Mesías y el reino de Dios han existido fuertes controversias en el cristianismo primitivo (Iglesia\*). Conforme a la versión de Pablo, un tipo de Torah israelita tiende a reducirse a unas obras\* de la Ley, que culminan o acaban (¿quedan abolidas?) en Cristo (Rom 10,4). Por el contrario, el judaísmo rabínico ha considerado a la Torah como expresión de la presencia eterna de Dios en Israel. Ciertamente, la Torah puede y debe adaptarse, pero ella sigue siendo la verdad y contenido de la revelación de Dios. Sobre este tema continúa abierto el diálogo y enfrentamiento entre judíos y cristianos.

(1) *Judaísmo rabínico, experiencia de la Torah*. Éste es un motivo que de alguna forma nos conduce al centro de las grandes religiones y culturas de la historia. Los chinos han interpretado el *tao* y los griegos al *logos* como mediador y centro de toda realidad. Pues bien, para los rabinos ese principio y sentido universal es la Torah: ella les ofrece el instrumento capaz de mantener en armonía la vida social, la estructura del mundo; ella es su tesoro, la gran joya donde encuentra su sentido y plenitud todo lo humano. Ésta es la riqueza suprema, la razón de su existencia: Dios les ha colocado entre los pueblos para ofrecer el testimonio de su Ley y sostener de esa manera el mundo.

Dios ha creado el mundo a través de la Torah, de tal forma que sólo en ella encuentra su valor, su estructura y permanencia. Si nadie descubriera y respetara esa Torah sobre la tierra, si todos la olvidaran y quebraran su equilibrio, el mundo entero perdería su sentido, sumiéndose en el caos. Ésta es la experiencia de los rabinos tras la ruptura del 70 d.C. Parecía que la historia entera se rompía, en un caos sin verdad ni consistencia, como si Dios negara su presencia. Pues bien, recién salvados de la ruina, sin hundirse en la desesperación, los rabinos judíos de los siglos II y III d.C. expresaron y cultivaron la certeza de que, con su estudio y cumplimiento de la Torah, ellos mantenían la existencia y el orden del mundo de Dios. Aquí está la paradoja. Otros (griegos o chinos) parecen hablar de una Ley impersonal, de un destino. Estos rabinos judíos, en cambio, saben que la Torah (Ley en plenitud, no simple *Nomos* legalista, ni *Lex* jurídica) es la misma norma de existencia social y religiosa que define su forma de vida en el mundo, siendo Presencia personal de Dios. Como depositarios de esa Torah, ellos se sintieron responsables de todo el universo, enviados a fundar el cosmos (mantener su estabilidad) y a sostener la vida humana (dar sentido a la existencia de los hombres y los pueblos) a través de la observancia de la Torah. Así aparecieron como transparencia de Dios en persona. No eran sectarios, grupo aparte, alejados de todos, en lucha contra los poderes adversarios, como algunos iniciados de Qumrán. Ciertamente, se separan de otros por su ley, pero lo hacen al servicio de todos los hombres. Desde su propio particularismo judío, descubren y cultivan una vocación universal, pues Dios mismo les ha confiado la Ley para que por ella (y por ellos) se mantenga el universo. Sólo ha existido, que yo sepa, un grupo humano con pretensiones semejantes: los cristianos. Pero los cristianos han abandonado la Torah (entendida como *Nomos* nacional judío) para centrarse en Jesús, a quien han visto como salvador universal. En contra de eso, los judíos rabínicos han sentido el deber de cultivar su propia identidad, reinterpretando de forma nacional las tradiciones anteriores y codificándolas a modo de Torah nacional y personal, vivida en el seno del propio grupo humano. De esa

forma se mantienen fieles a su propia vocación: son el Israel eterno.

(2) *El yugo de la Torah, identidad israelita*. Dios ha concedido a Israel el yugo de la Torah. Es como si los restantes pueblos hubieran preferido mantenerse salvajes, siguiendo sus propias apetencias y caprichos. Sólo los judíos han recibido el yugo, dejándose «domesticar» por Dios. Por eso, ellos no se cargan con otras muchas tareas de este mundo, pues Dios les ha escogido para ofrecer el testimonio del mayor tesoro, la verdad más alta de la vida, su Ley vivificadora (cf. Misná, *Abot* 3,5). Ciertamente, los rabinos saben que el yugo de la Ley es suave y ligero (Mt 11,29-30). Pero, conforme a la sentencia más famosa de R. Janina, habrían añadido: «sin el temor [= *moraa*] los hombres se destruían mutuamente» (*Abot* 3,3). Yugo que sujeta y estimula: eso es la Torah para Israel. Es yugo amoroso de hijos (*Abot* 3,14), pero incluye también mucho temor: la obediencia a la Palabra de Dios, el respeto a sus instituciones. Así lo han visto y destacado los grandes rabinos judíos del siglo I d.C. (contemporáneos de Jesús, como Hillel y Samay) y sobre todo los que han venido tras la caída del templo (70 d.C.), tomando sobre sus hombros la tarea de recrear el Israel eterno (como Yohanan ben Zakay, Gamaliel II o Jehudá-ha-Nasí y otros muchos).

(3) *La Torah de Dios, el Dios de la Torah*. Entre Dios y la Torah hay una especie de identificación funcional, pues la Torah viene de Dios, como expresión de su misterio más profundo, como don de su amor especial hacia Israel. Quizá puede afirmarse que ella es la revelación plena de Dios, la Palabra de su amor hacia los hombres (cf. *Abot* 3,23). La Torah no es sólo Libro (aunque lo es en un sentido). Tampoco es una Ley normativa que se impone desde fuera, aunque lo es de alguna forma. Ella es, más bien, una presencia personal, un tipo de comportamiento social que se hace objeto de diálogo y respeto entre todos los rabinos. Dios les ha dado la Torah, pero no ha quedado fuera, como al margen de aquello que piensan y dicen, sino que está con ellos (en ellos) como presencia de misterio, que sanciona y da sentido a su estudio/compromiso por la Ley. Quizá se puede decir, con una terminología cristiana posterior, que la Torah tiene dos naturalezas, de manera que aparece como

realidad humana y como presencia del mismo Dios. Todos los israelitas saben que allí donde dos o tres personas estudian (recrean) la Torah se encuentra Dios en medio de ellos, como Cristo está en medio de aquellos que se reúnen en su nombre, según Mt 18,20. Pero vengamos al texto judío, dejemos que hable: «Rabí Ananías, hijo de Teradión, decía: si dos están sentados juntos y no median entre ellos las palabras de la Torah, es una reunión de insolentes, como está escrito: en la junta de los insolentes no se sienta (Sal 1,1). Pero si dos personas están sentadas juntas y median entre ellas las palabras de la Torah, la Shekiná (= Dios) está en medio de ellos, como está escrito: cuando los temerosos de Yahvé se hablan mutuamente, Yahvé les habla y escucha y es escrito un libro de memorias en su presencia para los justos de Yahvé y para los que consideran su Nombre (Mal 3,16)... Rabí Simeón decía: si tres comen en una mesa y no hablan en ella sobre las palabras de la Torah, es como si comieran de los sacrificios de los muertos, tal como está escrito: porque todas las mesas están llenas de vómito y de inmundicia, sin que quede lugar libre (Is 21,8). Pero si tres comen en una mesa y hablan entre ellos palabras de la Torah, es como si comieran de la mesa de Dios (del Maqom), tal como está escrito: me dijo: ésta es la mesa que está ante Yahvé (Ez 41,22)... Rabí Jalafta, hijo de Dosa, de la aldea de Hanania, decía: si diez se sienta y se ocupan de la Torah, la Shekiná está en medio de ellos, por cuanto está escrito: Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios» (Adat-'El) (Sal 82,19) (*Abot* 3,2-6). La misma conversación de los sabios rabinos viene a presentarse así como signo y realidad de Dios, presente entre los suyos. La Torah es así una presencia personal, pero no es una persona como Jesús, el Cristo.

Cf. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I-III*, Harvard University Press, Cambridge MA 1927-1930; J. NEUSNER, *Formative Judaism; Religious, historical and literary studies*, Scholars, Chico CA 1984; R. H. PFEIFFER, *History of the New Testament Times with Introduction to the Apocrypha*, Harper, Nueva York 1949; S. SAFRAI y M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Christian Century I-II*, Van Gorcum, Assen 1974-1976; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE*, SCM, Londres 1992.

## TORMENTA SAGRADA

Desde tiempo antiguo, los hombres han venerado lo divino en la tormenta, en convergencia religiosa muy significativa, de manera que hallamos testimonios de su divinización tanto en la India como en Perú, en el viejo mundo griego como en Siria, Fenicia y Palestina. En todos esos y otros casos, el Dios supremo emerge poderoso sobre el orbe con su cetro de rayo. Pues bien, el Salmo 19 ofrece un testimonio muy significativo de Yahvé como Dios de la tormenta. Se trata de Yahvé, Dios israelita, que aparece con los mismos atributos de *Baal*, Dios cananeo de la lluvia y la cosecha, la fertilidad y el poderío sexual que los profetas rechazaban. Es posible que este salmo formara parte de una liturgia pagana que los israelitas de algún santuario yahvista antiguo (Betel o Dan...) aplicaron a su Dios, introduciendo a *Yahvé* en un texto que antes se hallaba dedicado a otro Dios, como Baal o Hadad. En su forma actual, este salmo, cuyos orígenes pueden situarse entre 1200 y el 600 a.C., pertenece al culto de Jerusalén. Éstas son sus palabras centrales: «Hijos de Dios, aclamad a Yahvé, aclamad la gloria y fuerza de Yahvé. Aclamad la gloria del nombre de Yahvé, postraos ante Yahvé en el atrio sagrado. La voz de Yahvé sobre las aguas: el Dios de la gloria ha tronado, Yahvé sobre las aguas torrenciales. La voz de Yahvé es potente, la voz de Yahvé es magnífica. La voz de Yahvé descuaaja los cedros, Yahvé descuaaja los cedros de Líbano. La voz de Yahvé lanza llamas de fuego...; la voz de Yahvé sacude el desierto, Yahvé sacude el desierto de Cadés» (cf. Sal 29,1-7). En vez de Yahvé se podría poner el nombre de otros dioses (Indra, Zeus), pero el orante israelita sabe que su Dios es único y, por eso, lo presenta como Dios del cosmos, Dios sagrado que se expresa a través de la tormenta. Éstos son los motivos de su canto: revelación de Dios en los fenómenos atmosféricos (trueno, rayo, lluvia) y gesto de liturgia de los hombres que, al unirse con su canto y emoción a esa tormenta, celebran el misterio de un mundo teofánico. Aquí no se puede hablar todavía de una creación estricta, aunque, de alguna forma, el salmo destaca la trascendencia del poder de Dios en su inmanencia cósmica a través de la tormenta. Podemos entender sus partes

principales como letra y canto (mito) de una gran liturgia (rito) que se desarrolla a cielo abierto, sobre un mundo hecho tormenta sagrada. Un maestro de coro invita a cantar y los fieles cantan, acompañando sus voces a las voces de la gran tormenta, entendida así como oración. Las aguas de Dios se extienden y avanzan sobre las nubes. Vienen del Norte, de los montes donde crecen los cedros del Líbano; van al Sur, hacia el desierto de Cadés donde se extienden los incultos pedregales. Entre esos extremos, recorriendo el horizonte israelita (o cananeo), cabalga con su fuerza el Dios/Tormenta y lanza el rayo, descuaajando así los cedros del Norte (Líbano) e incendiando el páramo del sur (Cadés). Aliento de Dios es el fuego; su espada victoriosa el rayo, su trono las nubes, su voz el trueno, su bendición el agua.

Cf. J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del Salmo 29*, Universidad Pontificia, Salamanca 1976; H. J. KRAUS, *Salmos I*, Sígueme, Salamanca 1993, 526-538; L. A. SCHÖKEL y C. CARNITI, *Salmos I*, Verbo Divino, Estella 1992, 454-466.

## TORO

(↗ *Baal, becerro de oro*). El toro (*shôr*) es uno de los animales sagrados más conocidos del Antiguo Testamento. Aparece vinculado al culto de Baal\*, rechazado por los israelitas. Pero los israelitas antiguos, antes de que se impusiera la ley del culto a Yahvé sin imágenes (Dios\*), adoraron también a Dios como Toro (*egel*, toro joven, Becerro\* de oro; cf. Ex 32,1-4; 1 Re 12,28). El signo del Toro está presente en los vivientes del carro de Dios de Ezequiel (*Mercabá\**) y en el tetramorfo\* judío y cristiano.

## TRADICIÓN Y CANON

(↗ *Biblia, Pentateuco, judaísmo, Iglesia*). Las primeras tradiciones de Israel han quedado expresadas básicamente en el Pentateuco, en los tiempos de la constitución de la comunidad del templo\* (en torno al 450 a.C.); en ellas se ponen de relieve los valores de la santidad del pueblo y la exigencia del culto para alcanzar la purificación y el perdón de los pecados. La novedad y grandeza de Israel ha estado en el hecho de que los portadores de la tradición sacerdotal han pactado con los representantes de la tradición deuteronomista, de tal forma que el Pentateuco y el con-

junto de la Biblia puede entenderse como resultado de un pacto, con elementos proféticos y sacerdotales. Pero la redacción final del Antiguo Testamento no la hicieron ni los deuteronomistas, ni los sacerdotes, sino los portadores de una tradición apocalíptica en la que desembocan todas las tendencias anteriores y reciben una coloración especial en la que domina la urgencia del fin de los tiempos. En este contexto apocalíptico caben todas las tradiciones y tendencias previas, la yahvista y la deuteronomista, la profética y la sacerdotal. Quizá podamos decir que la fijación básica de los textos y tendencias que constituyen el Antiguo Testamento actual se hizo tras la crisis de los macabeos. De todas formas, la aceptación definitiva del canon es posterior, del comienzo del rabinismo, y en ella ha desembocado una redacción apocalíptica, que reelaboró gran parte de la literatura profética y dio al conjunto del Antiguo Testamento el colorido que ahora ofrece.

(1) *Canon hebreo, canon griego. Dos textos, una tradición.* Los israelitas han sabido siempre que su Escritura estaba vinculada a la tradición hebrea, una tradición amplia en la que, en principio, habían confluído unas tendencias más judías de Jerusalén y otras tendencias más «israelitas», del reino del Norte. Eso explica que el Pentateuco (fijado en el siglo III a.C.) sea común para judíos y samaritanos. Pero los samaritanos no aceptaron ya la tradición histórica y profética, demasiado vinculada al judaísmo de Jerusalén, de manera que el resto de la Biblia (todo lo que no es el Pentateuco) ha sido resultado de un pacto entre grupos judíos, en el que no han entrado ya los samaritanos. Ese pacto fue aceptado por judíos de lengua hebrea (los primeros creadores de la Biblia) y por judíos de lengua griega, especialmente los de la comunidad de Alejandría, que tradujeron la Biblia al griego (LXX). Pero los judíos de lengua griega no sólo tradujeron la Biblia, sino que la interpretaron e introdujeron nuevos textos, que forman la actual Biblia griega (con sus libros nuevos: 1 y 2 Macabeos, Baruc, Tobías, Judit, Eclesiástico, Sabiduría y añadidos de Ester y Daniel). Esta edición bíblica fue rechazada por los rabinos posteriores de la Misná, pero ha sido incluida en el canon cristiano de los católicos y ortodoxos (y rechazada después por los protestantes).

(2) *Nuevo Testamento. ¿Una tradición distinta?* Los judíos no han añadido libros nuevos a su Escritura (Biblia hebrea), aunque han «canonizado» de alguna manera otros libros de tipo más «legal», que han marcado su vida posterior: Misná\*, Talmud\*, pero manteniéndose dentro de la misma tradición de la Ley, sin querer añadir nada nuevo al Pentateuco y al conjunto de la Biblia. Por el contrario, los cristianos han añadido a la Biblia hebrea (y a los LXX) una serie de textos eclesiales que contienen unas biografías mesiánicas de Jesús (evangelios) y unas cartas o escritos de los «apóstoles». No han querido escribir una nueva Biblia, sino aportar un «Nuevo Testamento», de manera que la Biblia hebrea viene a interpretarse así como Antiguo Testamento. La Biblia cristiana contiene varias referencias a un pacto nuevo, vinculado a la entrega redentora de Jesús, especialmente en un contexto eucarístico (cf. Mc 14,14 par; 2 Cor 3,6); en esa línea, las dos partes de la Biblia cristiana deberían llamarse Antigua y Nueva Alianza (o pacto). Pero, siguiendo otras indicaciones de Pablo, se ha preferido hablar de testamento, para así poner de relieve el carácter irreformable y definitivo de la Palabra salvadora de Dios: la alianza-pacto se rompe allí donde uno de los pactantes no lo cumple; el testamento, en cambio, sigue teniendo valor, siempre que el testador lo mantenga, aunque el beneficiario sea indigno, como Pablo ha destacado (cf. Gal 3,15.17). El Nuevo Testamento introduciría, según eso, una nueva tradición, en la línea de la antigua (de la Biblia de Israel), pero desbordando su sentido. El tema queda abierto y es objeto de diálogo y diferencia entre judíos y cristianos. Los judíos tienden a decir que los cristianos han añadido una nueva tradición y revelación a la tradición antigua. Por el contrario, los cristianos tienden a decir que el Primer Testamento (a pesar de llamarse en general Antiguo) no se encuentra anticuado, ni ha perdido su valor, de manera que no se puede dejar a un lado (como hacen los musulmanes con la Biblia judía y cristiana); al contrario, el Testamento Primero o Antiguo sigue formando parte del único Testamento de Dios a favor de los hombres, un Testamento que para los cristianos comienza en Israel y culmina en Jesucristo.

## TRADUCCIONES CASTELLANAS

Hubo varias traducciones medievales, de origen judío y cristiano. Entre las modernas, la más significativa ha sido la del protestante Casiodoro de la Reina, *Biblia del Oso*, Basilea 1569. Su texto constituye un monumento de la lengua castellana e incluye en el lugar tradicional a los libros deuterocanónicos (Judit, Tobías, Sabiduría, Eclesiástico, Epístola de Jeremías...), suprimidos en general por los protestantes. Fue reelaborada por Cipriano de Valera y así apareció como *Biblia de Reina-Valera* (Ámsterdam 1602). Se sigue actualizando y reeditando, de manera que ofrece un gran servicio a estudiosos y devotos. Algunas ediciones incluyen los deuterocanónicos, otras no. Entre las traducciones católicas actuales pueden citarse las siguientes: (1) Nácar-Colunga, BAC, Madrid 1944, actualizada por M. García Cordero, que ha venido preparando las ediciones posteriores de la obra, a partir de 1965. Es quizá la más extendida. (2) Bover-Cantera, BAC, Madrid 1947. Más académica que la anterior. La versión del Antiguo Testamento no ha sido superada todavía en el mundo de habla castellana. (3) *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998. Las introducciones a los bloques de libros y a los libros en concreto, lo mismo que las notas y las referencias cruzadas, convierten esta traducción de la Biblia en una enciclopedia, donde se recogen las aportaciones más significativas de la ciencia bíblica de los últimos decenios. (4) Cantera-Iglesias, *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 1975. Para el Antiguo Testamento se conserva básicamente la versión anterior de F. Cantera Burgos. La traducción del Nuevo Testamento la ha realizado M. Iglesias. Es actualmente la mejor traducción crítica de la Biblia en castellano. El prólogo y las introducciones, escritas por autores de tendencias diversas (incluso israelitas) ponen de relieve los aspectos literarios, arqueológicos e históricos del texto. En general, las notas son de tipo filológico. Está pensada para estudiantes, especialmente para aquellos que tengan algún conocimiento de hebreo y de griego. (5) *La Biblia de La Casa de la Biblia* (Atenas y PPC, Madrid; Verbo Divino, Estella; Sígueme, Salamanca 1992). Texto menos enciclopédico que la Biblia de Jerusalén y menos crítico que el de Cantera-Iglesias,

pero muy apropiado para el estudio y meditación personal. Tiene diversas ediciones latinoamericanas y un comentario en tres volúmenes (Verbo Divino, Estella 1996) que constituye una verdadera enciclopedia de la Biblia. (6) *Biblia de Navarra* (Eunsa, Pamplona 2003). La traducción castellana, realizada a partir de los originales hebreos y griegos, viene acompañada por la versión latina de la Neovulgata. Enriquecen al texto numerosas notas y comentarios de tipo teológico y eclesiológico. (7) Luis Alonso Schökel, *Nueva Biblia española*, Cristiandad, Madrid 1975, y *Biblia del Peregrino*, Ega-Mensajero, Bilbao 1996. Obras de gran finura literaria y fidelidad textual, en línea de equivalencia dinámica, no de versión literal de los textos. Esas traducciones de la Biblia han sido y seguirán siendo un punto de referencia obligado en el plano de la espiritualidad, liturgia y literatura hispana de los próximos decenios. La edición comentada de la *Biblia del Peregrino. Edición de Estudio I-III*, Mensajero y Ega, Bilbao; Verbo Divino, Estella 1996, ofrece un comentario de conjunto de la Biblia. (8) R. Ricciardi y B. Hurault, *Biblia Latinoamericana* (Verbo Divino, Madrid; Paulinas, Madrid 1972). Es una Biblia pastoral y popular, que interpreta los textos desde la situación actual. El lenguaje tiende a ser coloquial, lo que la hace fácil de leer. (9) A. J. Levoratti y A. Trusso, *El Libro del Pueblo de Dios*, paulinas, Buenos Aires 1981. Actualiza el texto de la Biblia en el lenguaje actual de América del Sur. Quizá más que popular, ésta es una Biblia *catequética*, muy útil para la instrucción cristiana y para la misma liturgia.

Cf. M. MONREALE, «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano»: *Sefarad* 20 (1960) 66-109; J. O'CALLAGHAN, *El Nuevo Testamento en las versiones españolas*, Istituto Biblico, Roma 1982; X. PIKAZA, «Versiones españolas», en R. E. BROWN, *Nuevo Comentario Bíblico san Jerónimo. Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2004, 768-789; J. M. SÁNCHEZ CARO, «La Biblia en España», en J. González Echegaray, *La Biblia en su entorno. Introducción al estudio de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1992, 551-574.

## TRAICIÓN, ENGAÑO

(↗ *negación*). Dentro de la historia bíblica ocupa un lugar importante el engaño y la traición, como formas de



ruptura de la amistad personal y de la solidaridad del grupo. El tema está en el fondo de *1 Henoc* (los ángeles\* guardianes traicionan y violan a las mujeres a quienes debían proteger), pero culmina en el evangelio, donde se dice que Judas traiciona a Jesús, destruyendo la unión de su grupo. La traición no es un simple «pecado\* personal», sino que va inscrita en la dinámica del sistema, que puede y debe utilizar a sus individuos para provecho y triunfo del conjunto.

## TRAMA

(↗ *narratología*). La Biblia concibe la vida de los hombres en el mundo como tejido de intereses, que se van desarrollando dentro de un sistema dominado por el dinero\* (mamona) y la violencia\*, pero donde, al fin, podrá triunfar la gracia, que supera el nivel de los puros intereses que chocan entre sí, para mostrarse como signo de Dios. No hay una esencia ontológica humana fuera de esa trama, del conflicto de intereses de los varios personajes que van actuando, desde el Génesis al Apocalipsis. Pero, al mismo tiempo, la verdad del hombre supera esa trama, pues viene a desvelarse como expresión del don de Dios. En esa trama se sitúa la muerte de Jesús, el dato teológico central de la Biblia cristiana. Pero hay algo más grande que esa muerte, entendida desde el punto de vista de la violencia: a través de ella viene a revelarse el don de Dios, que ama al hombre y que le concede su sentido por la resurrección. En el fondo de la muerte actúa la gracia (resurrección de Jesús), que rompe esa trama de violencia y permite que el hombre pueda vivir en libertad, en gratuidad.

## TRANSFIGURACIÓN

(↗ *resurrección, Moisés, Elías*). En el centro de los sinópticos (Mc 9,1-9 par) se dice que Jesús subió con tres discípulos a una montaña elevada y quedó allí transfigurado, brillante de gloria y recibiendo el testimonio de los dos grandes testigos, representantes de la Ley\* y de la profecía que habían encontrado a Dios en la montaña (Moisés y Elías). Ellos son testigos de la gloria mesiánica del Cristo.

(1) *Los planos de la escena*. Esta escena, enraizada en el camino de Jesús, re-

cuerda aspectos de las apariciones pascales del Señor. Por eso algunos han querido interpretarla como experiencia pascual que los cristianos han antedatado, para así indicar que el mismo Cristo de la gloria es el Jesús que padecía en su camino de entrega que culmina en el Calvario. Esta escena ofrece también rasgos de tipo escatológico; eran muchos los judíos de aquel tiempo que esperaban a Elías como mensajero definitivo de Dios e introductor del fin del mundo, y también a Moisés, a quien pedían que viniera ya como profeta escatológico. Pues bien, al situar a Jesús entre esos grandes testigos del final, los cristianos confesaban la gloria de Jesús y esperaban su venida final como salvador para los hombres. Finalmente, los evangelios han situado esa escena en la historia de Jesús, para indicar de esa manera que el mismo profeta del Reino, que subió a Jerusalén donde le mataron, es el portador de la gloria de Dios y el garante de su esperanza: «Después de seis días, Jesús tomó a Pedro, a Santiago y a Juan y les llevó a un monte elevado, a solas con él. Y se transfiguró delante de ellos. Y sus vestiduras se volvieron de un blanco resplandeciente, como nadie sobre el mundo podría blanquearlas. Y se les aparecieron Elías con Moisés, que estaban dialogando con Jesús. Y respondiendo Pedro dijo a Jesús: Maestro, qué hermoso nos resulta estar aquí; hagamos tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías. No sabía lo que decía, pues estaban llenos de miedo. Y vino una nube, que les cubrió, y se escuchó una voz de la nube ¡éste es mi Hijo amado, escuchadle! Y de pronto, mirando a todas partes, ya no vieron más que a Jesús sólo con ellos» (Mc 9,2-8 par).

(2) *Tema de fondo*. El tema central del relato es la gloria de Jesús, conforme a una experiencia que después recoge Jn 1,14: «hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito de Dios, lleno de gracia y de verdad». El mismo Jesús que sube hacia Jerusalén para morir en defensa de su proyecto mesiánico, es la gloria de Dios, es la señal de su presencia salvadora sobre el mundo. Pero Jesús no viene por aislado, sino que ha reasumido el camino de los grandes patriarcas y profetas de Israel. Por eso atestiguan su verdad y reconocen su gloria los dos representantes primordiales de Israel: Moisés,

maestro de la Ley, y Elías, el mayor de los profetas. Elías y Moisés quedan asumidos como testigos de Jesús; por eso dialogan con él, en un diálogo que, conforme a Lc 9,31, trata del «éxodo» o camino de entrega que Jesús debe culminar en Jerusalén. Pero Jesús es más que todos los profetas. Por eso ha recibido un testimonio más excelso: la palabra de Dios Padre que le reconoce como Hijo y que pide que acojamos su testimonio: ¡éste es mi Hijo amado, escuchadle! Es como si Dios hubiera dejado su palabra en manos de Jesús, de tal manera que para escuchar a Dios tenemos que escuchar desde ahora a Jesús. Éste es, sin duda, un testimonio pascual y escatológico de la gloria de Dios que se revela en Cristo, pero es un testimonio que se expresa allí donde los discípulos escuchan a Jesús y cumplen su palabra. Por otra parte, más que de Jesús, esta escena habla de sus discípulos, sus tres preferidos, los tres íntimos que suben a la montaña de la revelación y escuchan aquello que los otros no escuchaban todavía sobre el mundo. Ven la gloria de Dios en Jesucristo, ven la meta israelita (de Moisés y los profetas), logran descubrir la palabra de Dios que revela a su propio Hijo. Pues bien, a pesar de eso, ellos no acaban de entender. La causa es clara: por un lado tienen miedo, están como dormidos sobre el mundo; por otra parte buscan la tranquilidad, quieren quedarse allí, olvidados de los temas y dolores de la tierra (= hacer tres tiendas). Así interpretan la revelación como un descanso; quieren quedar allí, dormirse y reposar con Cristo y con los santos. Por eso, el texto sigue hablando del descenso hacia el llano donde están los restantes discípulos, para asumir así el camino de la cruz, para curar el niño endemoniado (cf. Mc 9,9-29).

Cf. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Claretianas, Madrid 1991; E. NARDONI, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el evangelio de san Marcos*, UCA, Buenos Aires 1976; J. M. NÜTZEL, *Die Verklärungs-erzählung im Markus-evangelium*, FB 6, Wurzburg 1973.

## TRIBUTO AL CÉSAR

( $\rightarrow$  dinero, denario, economía). La escena del tributo al César (Mc 12,13-17 par) nos sitúa ante uno de los temas básicos de la Biblia y del cristianismo pri-

mitivo: la relación de los judíos y cristianos ante la sociedad civil. La respuesta de Jesús (devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios: Mc 12,17) puede entenderse al menos de tres maneras: de forma irónica y evasiva (no afirma ni niega); de forma negativa (que paguen los que utilizan moneda y se aprovechan de sus beneficios; los demás no pagan); de forma positiva (en el ámbito de la fe interna los creyentes son de Dios y no pagan; a nivel externo son súbditos de Roma y tienen que pagar). En la línea de las dos últimas opiniones (que suponen que Jesús aprueba el tributo) suele decirse que él se ha opuesto al error del mesianismo político que quiere impedir que se paguen tributos al César. A veces se añade que el Estado tiene el derecho de exigir aquello que necesita para su existencia, pero no más, pues su soberanía sobre el ser humano es limitada. A mi juicio, estas respuestas resultan imprecisas, pues proyectan sobre el tiempo de Jesús una división moderna (intimista, ilustrada) de interioridad y mundo externo, convirtiendo la religión en asunto privado, cuestión de conciencia. Ciertamente, Jesús no actúa con métodos políticos de guerra y lucha económica, pero su Reino se sitúa en un camino de política más honda, hecha de pan y casa compartida para todos los humanos. Por eso, no aprueba ni condena el tributo (no defiende a celotas ni a imperiales), sino que sitúa su respuesta a otro nivel. No defiende sin más la legalidad del Estado (romano), pues en ese caso habría respondido: «sí, pagad el impuesto», cayendo así en la trampa que le habían tendido (para hacerle pasar como contrario a los celotas\*, que rechazaban el tributo). Jesús no ha caído en la trampa, no defiende la ley del tributo (desacreditándose ante los nacionalistas judíos), ni la niega (oponiéndose al imperio), sino que se sitúa por encima de la disputa de romanos y rebeldes, pues ambos se mueven en un mismo plano de violencia (más grande o más pequeña). No se trata de pagar o no pagar, de apoyar un modelo u otro de Estado (uno civil, otro religioso), no se trata de apoyar con dinero el ejército oficial de Roma, ni la posible guerrilla de los insurgentes judíos. Superando ese nivel, Jesús insiste en lo importante (dad a Dios lo que es de Dios), para que se pueda resolver sobre esa base el tema

de las cosas del César. Todo lo que existe sobre el mundo debe recrearse desde el reino de Dios. Desde esa perspectiva debemos afirmar que el texto es evasivo, pero sólo para aquellos que buscan una respuesta inmediata, a favor de romanos o celotas, de imperio o guerrilla. Jesús no ha querido pronunciarse a ese plano, sino que sitúa todas las cosas (economía y política) en ámbito de Reino: dar a Dios lo de Dios significa asumir su programa de curación y casa compartida, de comunión de mesa y de perdón gratuito. De esa forma, unos y otros, romanos y celotas, imperiales y guerrilleros, quedan invitados a recorrer el camino de Jesús, que no ha querido caer en la trampa de unos u otros. Un cristiano más imperial (de cultura romana) se sentirá inclinado a justificar el tributo romano. Un cristiano más celota (de cultura revolucionaria) pensará que no debe pagarse ese tributo, sino otro. Jesús invita a unos y otros para que puedan asumir su camino de Reino: más allá de la acción y reacción del mundo está la experiencia y tarea de la gratitud de Dios, que se expresa en el don del Reino y en la ayuda a los más pobres. Sólo desde esa base se puede plantear el tema del tributo.

Cf. J.-C. ESLIN, *Dieu et le Pouvoir. Théologie et Politique en Occident*, Seuil, París 1999.

## TRINIDAD

(↗ *Dios*). Muchas religiones hablan de tres funciones o figuras de Dios, en línea politeísta (habría tres dioses básicos) o mística (Dios tendría tres nombres principales). Esos modelos nos ayudan a situar el tema de la Trinidad cristiana, fundada en la experiencia bíblica del Dios que se revela en Jesús y que realiza su obra salvadora por medio del Espíritu Santo.

(1) *La Trinidad de las religiones*. (a) *Cierto politeísmo naturalista* toma como signo hierofánico primero el despliegue sagrado de la vida, elaborando así a veces una especie de Trinidad o, mejor dicho, una tríada de tipo familiar, formada por el Dios Padre del cielo, la Diosa Madre de la tierra y el Dios Hijo, que nace de ellos y expresa en general la victoria de la vida sobre la muerte. Ese modelo se ha concretado de un modo especial en el oriente mediterráneo, donde hallamos la tríada cananea de dioses (El, Ashera y Baal) y la tríada egipcia de

Osiris, Isis, Horus, que tanto ha influido en las formulaciones filosóficas del platonismo medio y del neoplatonismo. Estas religiones poseen tríadas sagradas, pero los dioses que las forman no se pueden tomar como personas, en el sentido estricto del término; son más bien un signo de las fuerzas de la naturaleza y de la vida. (b) *También se puede hablar de un Dios que se expresa a través de tres funciones sagradas*, formando un triadismo funcional intradivino. Algunas tradiciones hindúes hablan de la *Trimurti* o tres formas de Dios (= Brahma, Vishnú, Shiva). En el fondo de la divinidad está *Brahma*, entendido como espíritu universal o sustrato fundante de toda realidad, especialmente de la hondura (Atmán) del ser humano. De Brahma provienen los otros dos grandes signos de Dios: Vishnú y Shiva. *Brahma* es la conciencia universal, totalidad sagrada; *Vishnú* es la fuerza del amor y de la vida creadora, *Shiva* el misterio de la muerte donde todo se disuelve para renacer de nuevo. Los tres momentos sagrados (Brahma, Vishnú y Shiva) constituyen formas del ser divino, pero estrictamente hablando no se pueden llamar personas, no son Trinidad. (c) *Puede hablarse igualmente de una Trinidad revelatoria*, formada por los tres momentos que integran la manifestación de lo divino (el Revelador, la Revelación, lo Revelado). Hay un *Dios revelador*, principio y fuente de todo lo que existe: ley divina en que se fundan todas las diversas realidades del cielo y de la tierra. Hay *una Revelación divina*, entendida como proceso de despliegue del mismo Dios que se vuelve luz (en ciertas formas de budismo) o palabra (en el judeocristianismo e islam). Está, finalmente, *lo Revelado*, la nueva Realidad que brota de la revelación de Dios y que se puede identificar con el Espíritu Santo de las tradiciones cristianas y se relaciona con la comunidad sagrada (la Umma del islam o la Shanga del budismo). Este esquema se hallaría especialmente expresado en las *Tres Joyas* del budismo que incluyen el *Dhama* o ley universal de la realidad, el *Buda* o revelador de su luz y la *Sangha* o comunidad de monjes iluminados que expresan sobre el mundo el sentido de la realidad original, del nirvana. Ciertamente hay un proceso ternario de despliegue de la realidad sagrada, pero no podemos hablar de personas trinitarias. (d) *Algunos*

hablan también de una Trinidad filosófica expresada de múltiples maneras en las tradiciones de Occidente. La más conocida es la del neoplatonismo con sus diversas variantes. Algunos hablan del Dios-Artífice como causa activa, de la Materia-Preexistente como causa receptiva y del Mundo divino (o las ideas) que brotan de la unión de los momentos anteriores. Otros aluden al Uno como Dios fundante, a la *Sophia* o Logos, que expresa el sentido de ese Dios en perspectiva de idea creadora, y al Alma sagrada del mundo. En el fondo de este esquema hallamos la certeza de que la realidad es originalmente un proceso divino donde todo se encuentra sustentado y vinculado: la vida de la realidad se expresa y despliega en tres momentos. Hay ciertamente un esquema ternario, no existe Trinidad de personas.

(2) *La Trinidad cristiana*. La experiencia fundante de la Trinidad se encuentra en la Biblia Cristiana (Antiguo y Nuevo Testamento), que es el libro de la revelación de Dios Padre, a través de la vida-mensaje de Jesús y de la presencia de su Espíritu. La Biblia no ha empleado el término *Trinidad*, ni ha desarrollado una reflexión temática sobre las «tres personas de Dios». Ciertamente, muchos cristianos han visto ya en el mismo Antiguo Testamento cierto número de imágenes o prefiguraciones de la Trinidad (los tres ángeles bajo la encina de Mambré, Gn 18; los tres jóvenes del horno de fuego, Dn 3,24-90; los serafines de Isaías Is 6,3; etc.). (a) *Testimonios del Nuevo Testamento*. En sentido estricto, los cristianos saben que sólo el Nuevo Testamento ha ofrecido el testimonio trinitario, de Dios Padre, por Jesús, en el Espíritu. Desde esa base, los sinópticos hablan de la vida histórica de Jesús, que invoca a Dios como Padre y que actúa con la fuerza del Espíritu Santo, venciendo de esa forma a los espíritus impuros. Por su parte, Pablo presenta a Jesús como *Kyrios* pascual, Señor divino, que está siempre vinculado a Dios Padre y que actúa en la Iglesia por medio del Espíritu Santo. Desde ahí se entienden las numerosas fórmulas ternarias de sus cartas, como aquella con la que culmina la Segunda a los Corintios: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Cor 13,14). Por su parte, Juan evoca las relaciones filiales de Je-

sús con el Padre, de tal forma que todo su evangelio es una reflexión sobre la gran comunión divina del Padre y del Hijo Jesús, que se expresa y actualiza en la Iglesia por medio del Espíritu Paráclito. De esa forma, sin citar la palabra *trinidad*, los grandes escritores del Nuevo Testamento, cada uno a su manera, ofrecen el testimonio de Jesús a quien vinculan con el Padre y el Espíritu, aunque no formulen su experiencia de una forma trinaría expresa, como hace Mt 28,19, cuando presenta la última palabra de Jesús a sus amigos: «Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». (b) *Reflexión de la Iglesia*. La elaboración de la *teología trinitaria* se ha realizado más tarde, en el curso de los primeros siglos, para desarrollar el sentido de la nueva experiencia cristiana y también, de alguna forma, para responder a una serie de problemas planteados por aquellos a quienes los creyentes de la Gran Iglesia consideran herejes o infieles al legado de Cristo y de la tradición apostólica. Algunos de esos herejes parecen rechazar el monoteísmo bíblico, cayendo en un tipo de triteísmo; otros niegan la divinidad de Cristo o del Espíritu; otros, es fin, como algunos gnósticos, parecen confundir o mezclar los diversos aspectos de Dios, introduciendo en su interior un proceso vital de tipo triádico que rompe la bondad de Dios o que niega el valor de la historia. Pues bien, el Nuevo Testamento no emplea el nombre *Trinidad*, pero habla de Dios Padre, de Jesús (a quien descubre de un modo radical como divino) y del Espíritu de Dios. Uno de los primeros autores que ha empleado dentro de la Gran Iglesia el término *trias* para hablar de Dios ha sido Teófilo de Antioquía, un apologeta de finales del siglo II. Unos decenios más tarde, Tertuliano introducirá la fórmula «una esencia y tres personas» para designar a la Trinidad, una fórmula que se convertirá en punto de referencia para la teología posterior. Desde ese momento, en los primeros siglos de la Iglesia, y también en la Edad Media, se realizó un gran esfuerzo para expresar en lo posible el misterio, explicándolo a través de palabras que resultaban adecuadas para la época: *hipóstasis, persona, esencia, procesión, relación, perijóresis...* Esas palabras, tomadas en su mayor parte de

la filosofía griega, nos resultan hoy a veces alejadas, de manera que algunos piensan que la Trinidad constituye un misterio inaccesible; pero, situadas en su contexto y recreadas en perspectiva actual, nos permiten descubrir la Trinidad como centro y corazón de nuestra vida, expresión del despliegue y de la comunión de Dios.

Cf. X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitariado, Salamanca 1990; *Enquidion Trinitatis*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; X. PIKAZA y N. SILANES, *El Dios cristiano. Diccionario teológico*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994.

## TROMPETAS Y CUERNOS

(↗ *Apocalipsis*). Había en Israel cuernos (*qeren*, griego *keras*) de carnero o macho cabrío, para iniciar la batalla (cf. Jos 6,5-6; Jc 7,16-17) o convocar a las grandes celebraciones (Jl 2,15; Lv 25,9). Había también trompetas de metal (*jasorah*, griego *salpinx*), empleadas también en guerra y culto (fiestas) del pueblo (cf. Nm 10,8; 2 Cr 5,12ss). La apocalíptica judía y cristiana les confiere una clara función escatológica (cf. Mt 24,31 par; 1 Tes 4,16; 1 Cor 15,22): Dios o su ángel anuncian con la trompeta la llegada del tiempo final. Particular importancia tienen las trompetas en Qumrán, donde ellas marcan los momentos y matices de una guerra santa concebida como manifestación final de Dios y van dirigiendo la lucha histórica (militar) contra los enemigos de Israel: hay trompetas para enrolarse en las batallas, para formar los campamentos, para iniciar el combate, para la emboscada y la matanza, trompetas para la persecución de los enemigos y para declarar la victoria (cf. 1QM 3,1-10, *Regla de la guerra*). Las trompetas (*salpigges*) del Ap definen los momentos de una lucha que no es militar, sino testimonial: los soldados de Cristo (mártires) no matan, sino que están dispuestos a morir como (con) el Cordero degollado. El Apocalipsis presenta de un modo especial las siete trompetas finales, como signo escatológico que marca el centro del despliegue del libro (cf. Ap 7,6-11,15), entre la ruptura de los siete sellos y el despliegue de las copas de la ira. Esas trompetas definen al Ap como liturgia guerrera y salvadora de Dios para los últimos tiempos.

## TRONO

(↗ *sentado, exaltación*). Signo de poder de los reyes y, especialmente, de Dios (cf. 1 Sm 4,4; 6,2; 1 Re 1,17; Sal 47,8). Evocaremos especialmente su sentido mesiánico, para fijarnos después en una representación medieval de la cruz como trono de Cristo.

(1) *La Biblia, un libro sobre el Trono*. Podría decirse que la Biblia es la historia de una disputa sobre el sentido del verdadero trono y poder. Entre las referencias al trono de Dios y de su Mesías podemos citar: el trono de piedras de zafiro de Ez 1,26 (Mercabá\*) y el trono de *1 Henoc*\* 14. En el Nuevo Testamento destaca el trono del Hijo del Hombre (Mt 25,31), acompañado por los doce apóstoles, que se sientan sobre doce tronos, para «juzgar» a las doce tribus de Israel (Mt 19,28; Lc 22,30). Sobre el trono mesiánico se sientan en el milenio todos los justos, cada uno en el suyo, todos juntos con el Cordero sacrificado (cf. Ap 20,4). Col 1,16 habla de tronos «personificados», seres angélicos llamados tronos (ellos aparecen así en los nueve órdenes angélicos de la tradición posterior: Ángeles, Arcángeles, Tronos, Dominaciones, Virtudes, Principados, Potestades, Querubines y Serafines). En el Apocalipsis hay también tronos para los Ancianos del salón celeste (Ap 4,4; 10,16) y para los hombres salvados, tanto en el milenio (20,4) como en el reino final de Cristo con su Padre: «Al vencedor yo le daré que se siente conmigo en mi trono; así como yo también he vencido y me he sentado con mi Padre en su trono» (3,21). El Trono constituye, según eso, un elemento de la salvación de Dios: todos los hombres y mujeres son reyes, todos participan por Cristo del trono de la salvación. Desde esa base, el Apocalipsis se define como lucha entre el Trono de Dios, que es gracia abierta a todos los hombres, y el Trono de Dragón que es propio de la Bestia y de la Prostituta, sentada sobre la Bestia (Ap 13,2; 16,10; 17,1-6). En un sentido estricto, el trono pertenece a Dios de tal manera que ambos nombres se identifican. Dios es el Sentado sobre el Trono, en gesto de poder supremo (Ap 4,2-9; 5,1.7.13; etc.). Juan, el autor del Apocalipsis, quiere afirmar así que el verdadero Trono pertenece sólo a Dios, que las Bestias y la Prostituta no pueden usurparlo, haciéndose reyes.

Quienes comen idolocitos y se prostituyen con Roma rechazan el Trono de Dios para ponerse al servicio del Trono de Satanás (cf. Ap 2,13). Lógicamente, el Ap culmina con la visión de un Trono grande, blanco, donde Dios juzga la historia (Ap 20,11), de manera que ese Trono (compartido por Dios y su Cordero) se hace fuente de existencia (lámpara de luz, río y árbol de vida y curación) para todos los humanos (22,1-5). En las especulaciones de la Cábala\*, Dios mismo se identifica con un Trono y el *Metatron* viene a presentarse como el ángel supremo, que asiste a Dios (de ahí vendría su nombre griego: Metatron, el que está tras el Trono o junto al Trono).

(2) *Trono de Gracia, Cruz de Jesús.* Desde tiempo antiguo, tanto en sus escritos como en las representaciones artísticas (pinturas y esculturas), los cristianos han interpretado la Cruz de Jesús como Trono de gracia y su muerte como victoria de Dios sobre la muerte. Ciertamente, siguen estando en el fondo las palabras de Jesús en Mc 15,34: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Pero en el fondo de esas palabras se descubre la más alta presencia salvadora de Dios, «que estaba en Cristo, reconciliando el cosmos consigo mismo, no computando a los hombres sus pecados y poniendo en nuestra boca una palabra de reconciliación» (2 Cor 5,19). Dios estaba en Cristo, sosteniendo y asumiendo su entrega por los hombres, en un gesto de amor divino. Ama Dios a Cristo, su Hijo, al permitirle que culmine su camino de ofrenda redentora. Y ama Dios a los hombres al entregarles a su propio Hijo como propiciación por los pecados (cf. Jn 3,16). Así lo ha visto el evangelio de Juan cuando presenta la muerte de Jesús como principio de gracia salvadora abierta hacia los hombres. Así lo ha confesado la Iglesia cuando interpreta la cruz como trono de la gracia de Dios. Sentado sobre el trono se halla el Padre, en gesto de suprema bondad, sosteniendo entre sus brazos y rodillas la cruz del Cristo que muere diciendo, como sabe Lc 13,46: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». Desde ahí se entienden también las palabras de Juan. «Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María la de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, viendo allí a su madre y al discípulo que amaba, dijo

a su madre: mujer, ahí tienes a tu hijo. Después dice al discípulo: ahí tienes a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (Jn 19,25-27). Muere Jesús, pero, en su muerte, él aparece como Señor supremo de la vida, firmando desde el alto de la cruz su testamento. Madre y discípulos son el signo de la Iglesia o, mejor dicho, de la humanidad entera. Desde el alto de la cruz, como fuente de la gracia, Jesús ha instituido la existencia nueva de los fieles en la Iglesia, uniendo a la Madre (Antiguo Testamento) con el discípulo amado (la Iglesia). En ese contexto se entiende también otro pasaje de Juan: «Cuando vieron que Jesús había muerto no rompieron sus piernas, sino que uno de los soldados abrió su costado con una lanza. Y de pronto salió de allí sangre y agua» (Jn 19,33-34). La cruz de Jesús aparece así como trono de gracia de Dios para los hombres. Jesús, que es Dios de amor crucificado, les ofrece el torrente de su gracia, el agua de su Espíritu de vida, conforme a su promesa: «Todo el que beba de esta agua no volverá ya a tener sed; quien beba del agua que he de darle no tendrá ya sed jamás, sino que el agua que he de darle vendrá a hacerse dentro de él una fuente de agua viva que mana hasta la vida eterna» (Jn 4,13-14). Ésta es el agua del Espíritu que brota de Jesús glorificado (cf. Jn 7,39), haciendo que los hombres puedan nacer de nuevo (de lo alto) (cf. Jn 3,3). De esa forma, la cruz que era maldición (cf. Gal 3,13-14) se convierte en principio de bendición. Ella se muestra así como trono de la vida de Dios para los hombres, porque Jesús ha dicho en ella: «Todo está cumplido. E inclinando la cabeza entregó el Espíritu» (Jn 19,3).

Cf. GERMÁN DE PAMPLONA, *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*, CSIC, Madrid 1970; X. PIKAZA, *La Biblia de los pobres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1982.

## TUMBA

(↗ *muerte, sepulcro, resurrección*). Gran parte de las religiones de la historia han sido formas de sacralizar a los muertos, reconociendo que viven y venerando su memoria en un sepulcro (monumento o *mnemeion*: recordatorio), lugar donde se mantiene la memoria de los muertos, como expresión de una experiencia universal de Vida.

Pues bien, los cristianos han rechazado el culto de la tumba de Jesús, diciendo que ella está vacía, como hemos puesto de relieve en el tema del sepulcro\*, que aquí matizamos y completamos. Jesús vive en la comunidad de sus seguidores, es decir, allí donde se anuncia su Palabra de evangelio, pues Dios le ha recibido en su Vida.

(1) *Jesús, un Mesías sin tumba.* La tradición cristiana vincula a Juan Bautista con una tumba-memorial (*mne-meion*) que sus discípulos alzaron en su honor (cf. Mc 6,29). Jesús, en cambio, no la tiene: su memoria no se ha vinculado a un monumento, donde se contienen sus huesos como recuerdo de su pasado y anticipo de su Reino futuro. En ese sentido, los cristianos parten de un «menos» (no tienen ni siquiera el consuelo de la tumba). Pues bien, por un proceso sorprendente de creatividad, ellos han descubriendo que ese menos significa un «más»: tienen a Jesús, pero le tienen de un modo distinto, sin necesidad de tumba que mantenga su memoria. Desde ese contexto pueden entenderse algunos textos básicos de los evangelios: «Deja que los muertos entierren a los muertos...» (Lc 9,59-60; cf. Mt 8,21-22). «Ay de vosotros que edificáis los sepulcros de los profetas...» (Lc 11,47-48; cf. Mt 23,29-32). Jesús, que protesta contra los constructores violentos de tumbas, no ha comprado en Jerusalén una parcela donde puedan enterrarle, ni ha podido desear que le construyan un monumento. No ha subido a Jerusalén para que allí quede su tumba, sino para que se exprese allí su Reino. En ese contexto, es lógico que Jesús no tuviera tumba, de manera que nadie pudo acudir a su cementerio para mantener su memoria a través de un culto funerario, con cadáver o sin cadáver. Nadie pudo rechazar tampoco su memoria, abriendo un sepulcro y diciendo: ¡éste es Jesús, a quien pensáis resucitado! El recuerdo de Jesús se encuentra unido con un hueco o vacío. Sus discípulos no pudieron enterrar su cadáver; quizá no supieron dónde había sido sepultado o, si lo supieron, no pudieron encontrarlo, porque se trataba de una fosa común de ajusticiados.

(2) *No tuvo honor su sepultura* (cf. Is 53,9). Los textos del sepulcro\* de Jesús que está abierto (desde dentro) y vacío (no contiene el cuerpo de Jesús) for-

man parte del final de los cuatro evangelios (Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20). Esos textos no quieren demostrar un hecho físico (un sepulcro se ha roto por dentro, el cadáver de Jesús se ha desmaterializado), sino proclamar un dato de fe: Jesús no está en la tumba donde han podido enterrarle, sea la fosa común de los crucificados, sea un monumento rico excavado en la roca. Esos textos quieren decir y dicen que ninguna tumba ha sido capaz de encerrar a Jesús, pues él sigue estando presente en los suyos, a través de su mensaje, de manera que podemos verle en Galilea, es decir, allí donde sus discípulos hacen aquello que él hacía y viven como él vivía. Muchas religiones y cultos de diverso tipo han ido creciendo en torno a una tumba famosa, que sirve para recordar al muerto (como las estupas de Buda o el sepulcro de Muhammad en Medina). Los cristianos, en cambio, están menos preocupados por la tumba. Por eso pueden sentirse más a gusto con un Jesús que ha sido enterrado en una fosa común, con otros muchos crucificados y expulsados de la sociedad (y con los dos bandidos que según el Evangelio fueron crucificados a su lado). Jesús se había puesto de parte de los pobres y expulsados; con ellos, con los crucificados de la historia, en una fosa impura, entre cuerpos de crucificados, parece haber terminado su historia externa. Pero los discípulos no quieren buscarle en la tumba, para venerarle allí, sino que podrán encontrarle vivo, allí donde extienden su Evangelio.

(3) *Dios transforma la tumba de Jesús.* Desde esa base puede leerse el relato simbólico de Mt 28,1-4 que evoca la acción escatológica de Dios, que ha empezado a romper las tumbas de la vieja historia de muerte, para ofrecer de esa manera una esperanza a los crucificados y muertos de la historia (cf. Mt 27,51-53). Es muy difícil decir lo que pasó físicamente con su cadáver. Pero la tradición afirma que él «bajó a los infiernos», entró hasta el fin en el reino de la destrucción y de la muerte, para iniciar desde allí un camino de pascua (cf. 1 Pe 3,18-22). Históricamente, lo que importa no es una desaparición físico-biológica del cuerpo de Jesús, sino la experiencia de su vida y su presencia entre sus seguidores. Desde ese contexto puede y debe procla-

marse el mensaje de la resurrección al tercer día (al final del tiempo viejo), cuando todos los cuerpos resucitarán, de manera que culmine al fin la historia de la creación, como afirma 1 Cor 15. Por eso, cuando los textos evangélicos (a partir de Marcos 15,42-16,8) hablan de una tumba honorable de Jesús, no están hablando de un hecho físico, sino de un misterio de fe: Dios mismo ha recogido a Jesús desde el abismo de la muerte, en la que ha penetrado, siendo enterrado con los crucificados y expulsados de la historia. Desde esa perspectiva, aunque tuviéramos la certeza de que a Jesús le enterraron en una tumba honorable, que apareció después vacía (sin que se pueda encontrar la causa de ello), deberíamos añadir que ese dato físico resulta secundario y casi contrario al evangelio de la Cruz

de Cristo. El recuerdo de Jesús no está vinculado a una tumba venerable, como la del Rey David, sepultado con honor y gloria en Jerusalén (cf. Hch 2,29), ni a un espíritu-fantasma, que actúa a través de otros personajes, que reciben su poder y pueden realizar así prodigios (como piensa Herodes, refiriéndose al Bautista; cf. Mc 6,14-16). El recuerdo de Jesús se identifica con la vida de sus discípulos que expanden su evangelio, y con la vida de los pobres de la tierra, que siguen siendo arrojados y expulsados a sepulcros sin honor ni gloria, asesinados por el mismo sistema de poder que asesinó y arrojó a Jesús a una tumba infame.

Cf. C. W. CERAM, *Dioses, tumbas y sabios*, Destino, Barcelona 2001; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Mineápolis 1994.

---

# U

## UNGIDO

(→ *Cristo*). La unción, básicamente realizada con aceite, constituye un tipo de consagración o investidura que se emplea con los sacerdotes y reyes. De los sacerdotes ungidos tratan varios textos del Antiguo Testamento (Lv 4,3.5.15; Nm 16,32). De los reyes ungidos, tratan también varios textos de la Biblia: 1 Sm 10,1 (unción de Saúl), 1 Sm 16,13 (unción de David), 1 Re 1,39 (Salomón); incluso a Ciro, rey de Persia, se le llama ungido de Dios (Is 41,5). Pero el ungido básico de Israel será David y su descendiente mesiánico (cf. Sal 18,50). La Iglesia primitiva ha descrito de varias formas la unción de Jesús. Entre los textos más significativos están los siguientes:

(1) *Unción por el Espíritu, unción para realizar la tarea mesiánica*. Lc 4,18: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres». Ésta es la un-

ción por excelencia, la unción con el Espíritu, no con aceite como a los reyes del mundo. La unción se interpreta así como investidura mesiánica, para realizar la acción liberadora. En esta línea se mantienen los textos del bautismo, que han de entenderse en forma de unción mesiánica de Jesús.

(2) *La unción de la mujer, unción pascual*: «Pero estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, y sentado a la mesa, vino una mujer con un vaso de alabastro de perfume de nardo puro de mucho precio; y quebrando el vaso de alabastro, se lo derramó sobre su cabeza» (Mc 14,3 par). La mujer profeta unge a Jesús como rey-mesías, para que cumpla su tarea, preparándole así para la muerte pascual y la resurrección. Lógicamente, las mujeres de la tumba vacía no pudieron unirle para la sepultura de este mundo (cf. Mc 16,1-4), pues Jesús ya había sido ungido, de otra manera, para la vida.



(3) *La unción de Jesús es el Espíritu*. Siguiendo en esa línea, la Primera de Juan ha identificado la unción de Jesús con el mismo Espíritu Santo, que se comunica a los creyentes: «Pero vosotros tenéis la unción del Santo, y conocéis todas las cosas... Todo aquel que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre. El que confiesa al Hijo, tiene también al Padre. Lo que habéis oído desde el principio, permanezca en vosotros. Si lo que habéis oído desde el principio permanece en vosotros, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre. Y ésta es la promesa que él nos hizo, la vida eterna. Os he escrito esto sobre los que os engañan. Pero la unción que vosotros recibisteis de él permanece en vosotros, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe; así como la unción misma os enseña todas las cosas, y es verdadera, y no es mentira, según ella os ha enseñado, permaneced en él» (1 Jn 2,20.23-27). Ésta no es una unción que proviene del Espíritu, sino el mismo Espíritu Santo como unción, que nos vincula al Padre y al Hijo. Según eso, los cristianos son hombres y mujeres mesiánicos: tienen la unción de Dios, que es el mismo Espíritu Santo.

Cf. M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.

## UNIVERSALIDAD

La Biblia supone desde su primera página (Gn 1-3) que sólo existe una humanidad, que desciende de Adam (Adán-Eva: el ser humano). Por ir en contra de esa unidad, la división y lucha entre hombres y pueblos aparece como expresión y consecuencia de pecado. Fiel a su visión del origen, la Biblia postula para el tiempo final la concordia y paz\* entre todos los hombres. Esa esperanza de unidad final se puede entender de dos maneras. (1) En general, los judíos piensan que aún no ha llegado el tiempo de la concordia universal, de manera que los pueblos deben mantener sus diferencias y distinciones, hasta que lleguen los tiempos mesiánicos. (2) En contra de eso, reinterpretando el mensaje de Jesús sobre el reino\* de Dios, los cristianos afirman que Jesús ha vivido y ha muerto a favor de la humanidad, de manera que todos pueden unirse, formando una misma

comunidad de redimidos, es decir, de hombres y mujeres que se comunican entre sí gratuitamente la vida. Así lo supone el mensaje de Jesús, así lo ha desarrollado la teología de Pablo.

## UTOPIA MESIÁNICA

La profecía bíblica ha recogido y desarrollado en clave yahvista varias formas de utopía histórica que están en la base de la cultura de Occidente. (1) *Es una utopía de reconciliación supramilitar*, que se expresa en una paz sin armas, paz de diálogo que nace de una Ley justa, promulgada desde Jerusalén y compartida por todos: «Venid, subamos al monte de Yahvé... Porque de Sión saldrá la Ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvé... De las espadas forjarán arados...» (Is 2,2-5; Miq 4,13). El don de Dios se encarna en la opción de no violencia creyente. (2) *Es una utopía de reconciliación cósmica*, que se abre al conjunto de la naturaleza, que volverá a ser como en los tiempos primeros del paraíso, donde no existía violencia ni muerte: «Se juntarán el oso y el cordero..., y un muchacho los pastorea...» (cf. Is 11,6-9). (3) *Es reconciliación escatológica*, entendida y vivida en forma de banquete universal de concordia y abundancia: «El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos un festín de manjares succulentos...» (Is 24,6-8). Será fiesta de Dios, victoria de la vida y de la concordia sobre la muerte. (4) *Es reconciliación mesiánica, que se logra con medios no militares*. Los hombres sólo pueden renunciar a la guerra (a la violencia) allí donde emerge el Dios de paz como fuente de esperanza. En ese contexto, el Mesías\* no aparece ya como guerrero triunfador, que impone la paz por la guerra, sino como un hombre de reconciliación interhumana, que es capaz de vivir de una manera consecuente, soportando el sufrimiento a favor de los demás e integrando el fracaso como signo de Dios, como muestran los Cantos del Siervo\* (Is 40-55) y el relato del Justo\* sufriente. De la integración y desarrollo práctico de esas formas de utopía han nacido las dos grandes interpretaciones de la Biblia: el judaísmo y el cristianismo (cf. N. Cohn, *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995).



## VACAS FLACAS, SUEÑO DE LAS

La Biblia cuenta diferentes sueños\*, que se encuentran, sobre todo, en las historias de José\* y Daniel\*. Entre ellos, junto al sueño de los racimos y las espigas, está el de las vacas y espigas, propio del Faraón: «Soñó que se encontraba parado a la vera del río. De pronto subían del río *siete vacas* hermosas y lustrosas que se pusieron a pacer en el carrizal. Pero he aquí que detrás de aquéllas subían del río otras siete vacas horribles y macilentas, que se pararon junto a las otras vacas, a la vera del río, y las vacas horribles y macilentas comieron a las siete hermosas y lustrosas. El Faraón soñó otra vez que *siete espigas* crecían en una misma caña, lozanas y buenas. Pero he aquí que otras siete espigas flacas y asolanadas brotaron después de aquéllas y las espigas flacas comieron a las siete lozanas y llenas» (Gn 41,2-7). Éste es el sueño y problema del Faraón, que José, hebreo sabio, interpreta de forma brillante: las vacas y espigas gordas son siete años de abundancia; las vacas flacas (expresión que se ha hecho proverbial) son años de miseria. Para mantener en vida a la población, José recomienda al Faraón que se almacenen las sobras de los años de abundancia. El Faraón acepta y nombra a José ministro, gerente racional de su economía, centrada básicamente en el trigo, que se almacena en los grandes graneros repletos en años de abundancia, para que hombres y mujeres puedan comer en los años de escasez. De esa manera, los judíos han interpretado el orden económico de Egipto como un invento israelita.

## VANIDAD DE VANIDADES

(→ *Job, teodiceia, Eclesiastés*). La experiencia de la vanidad de todas las cosas está vinculada en la Biblia al libro de Eclesiastés o Qohelet, que puede verse en paralelo con Job\* y que ofrece una de las visiones más poderosas de la problemática del sentido de la vida en la historia de Occidente.

(1) *Qohelet, una experiencia desgarrada*. Job hacía la experiencia del dolor y de la falta de sentido de las cosas desde una situación de total desamparo físico y familiar. Por el contrario, Qohelet hace esa experiencia desde una situación inversa: es rey y rico, sano y sabio y, sin embargo, ya no le convencen las razones de los sabios amigos. Así habla Job: «Yo, Eclesiastés, he sido rey de Israel en Jerusalén... Hablé en mi corazón: jadeante, voy a probarte en el placer! ¡disfruta de la dicha!... Hice grandes obras: construí palacios, planté viñas, huertos y jardines con frutales... Tuve siervos y siervas. Poseía servidumbre. También atesoré el oro y la plata, tributo de reyes y provincias. De cuanto me pedían los ojos nada les negué, ni rehusé a mi corazón gozo ninguno» (Qoh 2,1-10). Éstos son los dones que hacen al hombre dichoso: poder, salud y dinero; belleza y placer, dominio sobre el mundo. Éstos son los bienes que han buscado por milenios varones y mujeres. Los mismos hebreos oprimidos que dejaron Egipto (Éxodo\*) salieron en busca de esas cosas: una tierra donde pudieran ser afortunados, de manera que los mismos pobres pudieran disfrutar el gozo bueno de sus frutos. Pero ha llegado la crisis más fuerte y Qohelet descubre que tampoco el goce de la tierra y de la vida resulta suficiente. No basta la riqueza que concede el mundo; también son incapaces de ofrecer felicidad auténtica los bienes y fortunas de una existencia que rueda hacia la muerte. Por eso, el más afortunado de los hombres, Qohelet, varón privilegiado que preside la asamblea social y religiosa de Israel, acaba siendo infortunado. Ha dedicado el tiempo de su vida a conocer y probar todas las cosas y, sin embargo, descubre que: «Todo es vanidad y perseguir al viento» (Qoh 2,11). «He observado cuanto pasa bajo el sol y he visto que todo es vanidad y perseguir al viento» (1,14). Ésta es la experiencia del hombre que ha subido, desde el hondo placer de la tierra, hasta el más alto desen-

canto: vanidad de vanidades, todo vanidad (1,2). El dolor y la injusticia eran en *Job* principio de protesta. El mismo gozo se vuelve para *Eclesiastés: habel habalim ha-kkol habel* (TM), *mataiotes mataiotetôn, ta panta mataiotes* (LXX), es decir, *vanidad de vanidades, todo vanidad* (Qoh 1,3). En esta línea se han dicho las palabras más duras de la Biblia: «No sabe el hombre si es objeto de amor o de odio» (Qoh 9,1). Desde un nivel de mundo, el hombre no sabe si Dios le ha creado porque le ama o si ha nacido porque le odia.

(2) *Un Dios que no puede defenderse desde el cosmos*. Eso significa que no podemos proyectar sobre Dios nuestros esquemas, como si Dios fuera principio de emociones exteriores. En pura humanidad, desde la rueda cósmica, ignoramos si Dios nos ama o nos odia. A nivel de mundo, lo mismo da ser puro que impuro, justo que pecador: «Todo acontece de la misma manera a todos; un mismo suceso ocurre al justo y al impío; al bueno, al puro y al no impuro; al que sacrifica, y al que no sacrifica; lo mismo le pasa al bueno y al que peca; al que jura, como al que teme el juramento. Este mal hay en todo lo que se hace debajo del sol, que un mismo suceso acontece a todos, y también que el corazón de los hijos de los hombres está lleno de mal y de insensatez durante su vida; y después de esto se van a los muertos» (Qoh 9,2-3). Eso significa que la religión no influye en la marcha externa de las cosas. El cosmos rueda indiferente a nuestros valores. No hace caso de nuestras pretensiones de tipo ético o piadoso. *En un nivel de prueba cósmica* el mundo es simplemente mundo y a ese plano todo gira en el círculo de la fortuna, indiferente a los deseos e ideales de los hombres. Entendido así, el cosmos no es religioso y da lo mismo ser puro que impuro, hacer sacrificios o no hacerlos. Quien busque por la religión ventajas de tipo cósmico se engaña. Quien intente transformar la fe divina en instrumento de triunfo sobre el mundo confunde a Dios con su poder mundano y se equivoca. Qohelet ha dejado de aplicar la racionalidad en el campo de las tradiciones religiosas de su pueblo, llegando a la conclusión de que la lógica del mundo tomada en sí, no prueba la existencia de Dios, ni la rechaza. El orden cósmico resulta indiferente a Dios y a los humanos. A ese ni-

vel somos vanidad (*habel*). Pero Dios es posible y se desvela a nivel de gratuidad, sobrepasando las razones del mundo. Esa trascendencia cósmica de Dios, que desborda nuestro juicio, no se puede interpretar como evasión, como escapar del mundo por algún tipo de miedo. Ella nos invita a recrear lo que existe en perspectiva de gratuidad.

Cf. J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; E. TÁMEZ, *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro de Eclesiastés o Qohelet*, DEI, San José de Costa Rica 1998; J. VILCHEZ, *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1994.

## VARÓN Y MUJER LOS CREÓ

(Gn 1,18-24) (↗ *mujer, Eva, hombre, varón y mujer, patriarcalismo, divorcio, homosexualidad*). En un primer nivel, el conjunto de la Biblia refleja una sociedad patriarcalista. Pero los relatos de la creación, retomados por Jesús para superar el derecho de divorcio del marido\* (Mc 10,6), suponen que varón y mujer son iguales y complementarios.

(1) *El primer relato de la creación* (Gn 1,26-27) afirma que Dios había creado al ser humano (Adam) como «varón y mujer», sin precisar el sentido que tiene su dualidad: «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó». El texto no precisa el sentido de la dualidad, pero supone que los hombres son imagen de Dios en cuanto dualidad, ni el hombre solo, ni la mujer por aislado, de manera que se supera así, por principio todo patriarcalismo y todo matriarcalismo, entendidos como superioridad de un sexo sobre el otro. Dios no se expresa en un ser humano por aislado, sino en su dualidad de comunicación y de engendramiento, expresada por la bendición que sigue: «creced, multiplicaos...» (Gn 1,28). Sólo como dualidad, varón y mujer, los hombres son signo de Dios y tienen poder sobre el mundo.

(2) *El segundo relato de la creación* precisa el tema, diciendo que varón y mujer son compañía personal uno para el otro, no sólo en el plano del deseo/co-

mida (árboles) y de la imposición de nombre/dominio (animales), como venía diciendo el texto (cf. Gn 2,15-20), sino de manera más profunda: «Y dijo Yahvé Elohim: No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante para él... Entonces Yahvé Elohim hizo caer un sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Yahvé Elohim tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada varona, porque del varón fue tomada. Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne. Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban» (Gn 2,18.21-25). Varón y mujer son compañía personal, de manera que cada uno es como el otro y ante el otro, en alteridad real. En la parte anterior del relato (Gn 2,20), el término *Adam* se entendía en sentido abarcador y presexual: era el ser humano, un símbolo de la totalidad que incluía a varones y mujeres. Pero en el momento en que Dios toma la costilla (intimidad profunda del Adam presexuado) para modelar con ella a otro humano podemos hablar de Adán (ya no Adam), como hombre masculino, y de Eva, como hombre (= humanidad) femenina. No había primero varón y luego mujer, pues del Adam presexuado surgen los dos sexos a la vez: varón y varona, hombre y hembra. Los animales empiezan siendo compañeros del ser humano, que les puede *llamar*, iniciando con ellos un principio de relación siempre insuficiente, pues ellos no pueden responder como responde el hombre. Si no hay diálogo de persona a persona, como el de un varón con una mujer, el de un ser humano con otro ser humano, no existe humanidad verdadera, ni varón ni mujer. Sólo otro ser humano (varón o mujer) será verdadero compañero del hombre. Del ser humano abstracto pasamos así a un varón y una mujer como personas concretas. El texto supone que la dualidad sexual nace del hueco (la costilla abierta) del Adam presexuado o bisexual. Pero podemos ampliar esa imagen: cada ser humano (varón o mujer) es como un hueco donde habita y se realiza otro ser humano, de manera que ambos se completan, pues

cada uno es hueso de los huesos y carne de la carne del otro, siendo diferentes.

(3) *La unión de varón y mujer es de tipo humano*, de forma que uno es «ayuda en semejanza» (en alteridad) para el otro, cosa que no habían podido ser los animales\*. En ese sentido el «hueco» del ser humano es de tipo personal más que puramente físico: varón y mujer se necesitan y completan mutuamente, sabiendo cada uno que el otro es «hueso de sus huesos, carne de su carne», en una especie de corporalidad y personalidad dual donde cada uno existe en el otro y por el otro. Sólo con la división nacen los hombres y mujeres, que no existen en abstracto, sino en relación mutua. En ese contexto, en contra de la costumbre posterior de los varones de Israel y de toda sociedad patriarcalista\*, el texto supone que es el varón el que debe realizar la mayor ruptura para alcanzar su identidad: tiene que superar su origen (padre-madre) para buscar una esposa que está fuera, siendo parte de sí mismo (cf. Gn 2,24).

(4) *Unión transparente, unión engendradora*. Estaban los dos *'arumim*, desnudos, abiertos uno al otro, en actitud de gozo intenso que se expresa en la palabra del primer canto del hombre, canto de amor del varón que descubre a la mujer en el centro de su vida: «¡Ésta es hueso de mis huesos, carne de mi carne! Su nombre es varona, pues ha sido tomada del varón. Por eso el Hombre abandona padre y madre y se junta a su mujer y se hacen una sola carne» (Gn 2,23-24). Ésta es la primera palabra del Adán ya varón: es palabra de encuentro personal que resume y da sentido a nuestra historia. Ciertamente, está al fondo Dios, está el campo con los árboles y ríos, están los animales... Pero en el centro de la vida y de la historia están ellos, la pareja primordial y transparente, seres desnudos, que pueden mirarse y que al hacerlo pueden engendrar. Ésta será en perspectiva israelita posterior (genealógica) la pareja primordial, la que se encuentra integrada por los padres y los hijos. Hasta aquí, la letra del texto del Génesis no había dicho nada de los padres (aunque lo había evocado en Gn 1,28 al decir «creced, multiplicaos...»), pero ahora los evoca, suponiendo que hombres y mujeres (especialmente los varones) no pueden quedar fijados en

sus padres. Sólo ahora, cuando el viejo Adam está dispuesto a dejar todo e iniciar (reiniciar y definir) su vida desde la unión con la mujer, surge el verdadero ser humano sobre el mundo. No es ella la que debe cambiar más. Es él, el varón, quien ha de hallarse dispuesto a perder su propia identidad para encontrarla en la mujer.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, La Aurora, Buenos Aires 1986; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen I*, Paderborn 1989; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

## VEGETARIANO, RÉGIMEN

(*↗ alimentos, comidas, ecología, sacrificio, sábado, utopía*). Muchas veces se ha acusado a la Biblia de violencia en contra de los animales. La palabra donde Dios dice a los hombres que «llenen la tierra y la sojuzguen, que dominen sobre los peces del mar, sobre las aves de los cielos y sobre todas las bestias que se mueven sobre la tierra» (Gn 1,28), implicaría una negación del orden vital anterior donde hombres y animales compartían un mismo proceso sagrado de vida. Ahora los hombres se han elevado sobre los animales, de manera que se convierten en dictadores cósmicos. Pues bien, en contra de esa acusación, leyendo el pasaje en su contexto, descubrimos que la Biblia ha postulado para el principio de los tiempos un tipo de concordia pacífica entre hombres y animales, aunque ha destacado la superioridad del hombre.

(1) *Texto bíblico*. Dios ha hecho al hombre señor sobre los animales, pero no para matarlos y comerlos, sino para compartir con ellos los alimentos de unas plantas, que no tienen que destruirse ni matarse para ser consumidas, pues ellas mismas regalan aquello que les sobra: los frutos que caen, las hierbas que se cortan para que el tallo siga creciendo. Así dice Dios a los hombres: «Os entrego como alimento toda hierba que lleve semilla y todo árbol que produzca fruto. Y a todo animal terrestre y a toda ave de los cielos y a todo reptil de los suelos... toda la hierba verde les servirá de alimento» (Gn 1,29-30). Ésta es una ley que empareja a hombres y ani-

males, distinguiéndolos de las plantas: los hombres se alimentan de semillas y frutos del campo; por su parte, los animales deben comer hierba y no carne de otros animales. En su principio, unos y otros son vegetarianos, en la línea de los textos proféticos que afirman que en los tiempos finales se unirán lobo y cordero, alimentándose de hierba, sobre el campo (Is 11,2-9; 65,25; cf. también Ez 34,25). El hombre come semillas de plantas (trigo, centeno, uvas...) o frutos de árboles (olivo, higuera, manzano...); los animales comen hierba; y así, unos y otros, viven en paz sobre la tierra, recogiendo lo que ella produce, sin forzarla, como hijos agradecidos de una madre generosa. Esto supone que el hecho de comer carne (con derramamiento de sangre de animales) llevaría un germen de violencia: no implicaría señorío sino dictadura, esclavizamiento. En ese sentido, el principio de la Biblia se halla cerca de muchos mitos y símbolos de pueblos de Oriente y Occidente que postulan una edad de oro (no violenta) en el origen de la historia, como dice un texto chino: «No arrebatar nada a la fuerza; sólo el fruto, sin urgir más, el fruto, sin más empeñarse, sin encapricharse..., el fruto, sin forzar más» (Tao 30b). Hombres y animales, todos vegetarianos, habitan en fraternidad universal, sin enfrentarse con violencia. De esa forma evoca el texto bíblico el tiempo feliz, edad de oro en que los seres primigenios convivían en paz mesiánica y profética, sobre la ancha y abundante tierra. Este pasaje (todo Gn 1,26-31) eleva su utopía frente al mundo actual, que es campo de batalla donde humanos y animales se comen entre sí y se enfrentan por comida. Al afirmar que al principio no era así (no se comía en violencia como ahora), Gn 1 profetiza el banquete final, armonía escatológica de seres vivientes, que comerán ya sin violencia, en un mundo donde ya no hay que matar a los demás para comer, pues ya no hay muerte (cf. Ap 21-22).

(2) *Interpretación*. Esos textos no pueden entenderse de forma historicista. Las cosas no sucedieron así a nivel biológico: muchos animales fueron siempre carnívoros; la vida de unos es muerte para otros. Además, los mismos hombres han comido desde antiguo carne, no han sido vegetarianos, como Gn 1 supone. Pero, en el fondo, esos tex-

tos reflejan una gran verdad: ofrecen una utopía, la de una humanidad y vida ya pacificada, que no se alimenta de muerte. Conforme a esa utopía, humanos y animales deberían consumir aquello que la tierra produce espontáneamente, el fruto de las plantas, sin matarlas. Por eso, el señorío del hombre sobre los animales (y de humanos y animales sobre las plantas) ha de estar al servicio de la vida, no de la muerte. Siguiendo una visión de muchos mitos (por ejemplo de Grecia), los hombres deberían ser reyes buenos de un mundo al que cuidan, sin aprovecharse de animales ni matarles, en armonía con todos los vivientes. El texto evoca así un tiempo feliz, una edad de oro donde hombres y animales eran hermanos. Éste es un sueño que los hombres han cultivado desde siempre, proyectándolo al principio y a la meta de la historia. Por eso, el texto, siendo relato sacerdotal de alabanza cósmica, es también un canto de protesta y profecía frente al mundo actual que es campo de lucha en que se matan hombres y animales. Ésta es una protesta utópica (el hombre no puede cambiar la dieta alimenticia de los animales) y exigente, pues supone que una vida donde el hombre se alimenta de la muerte de animales es injusta.

(3) *En las fronteras del mito.* La formulación bíblica se encuentra cerca de mitos y símbolos de pueblos antiguos que postulan una edad de oro (no violenta) en el origen de la historia. Avanzando en esa línea, ella aplica ese régimen de paz vegetariana a los animales (leones y panteras, serpientes y lobos de Is 11,1-9), de manera que todos los vivientes (cuadrúpedos, aves, reptiles) comerán la hierba verde, en paz con la vida de la tierra (Gn 1,30). Los mismos animales (excluidos los peces, pues de ellos nada sabe o quiere decir nuestro autor, como tampoco sabe nada de virus o bacterias) aparecen así pacificados. Lobos y corderos, palomas y aguiluchos... vivirían en paz sobre la tierra, comiendo lo que ella produce, de forma espontánea, sin matar por ello. Muchos pueblos, desde los chinos antiguos hasta los israelitas del Génesis, han pensado que hubo (= debió haber) un tiempo feliz, una edad fraterna. Otros pueblos del entorno mediterráneo han tenido un tipo de sueño semejante. Asumido de forma genial por la Biblia y situado en el comienzo de la creación, este sueño ele-

va su protesta frente al mundo actual, que es un campo de batalla en que se matan humanos y animales, de manera que sólo los más fuertes y/o adaptados perduran. Históricamente, somos hijos de unos animales y unos hombres que han crecido y pervivido matando y comiendo (en sentido físico o simbólico) a otros animales y hombres. Pero más allá de esa historia de violencia puede haber un orden de paz y complementariedad no violenta entre todos los vivientes, de manera que unos y otros convivan sin matarse, ayudándose mutuamente (pues es bueno que a una planta le quiten los frutos sobrantes de los que vive el ser humano).

(4) *Sentido litúrgico.* Desde esa perspectiva se entiende *el Sábado de Dios*, como liturgia natural del cosmos (cf. Gn 2,2-3). En un mundo como aquél no hacían falta templos especiales, ni sacrificios de animales. La misma armonía universal, reasumida y celebrada cada sábado, en descanso creador, era culto sagrado. Para que celebren su sábado ha creado Dios a los humanos; para que veneren y gocen su fiesta, con los animales, sobre un campo armonioso, les ha hecho. Dios no necesita que los hombres le aplaquen con sangre derramada, pues no se encuentra airado o enojado. Tampoco los humanos deberían canalizar su violencia, descargándola sobre víctimas, pues no deberían existir violencias reprimidas sobre el mundo. En este principio no hacen falta sacrificios, ni expiaciones, ni restauraciones, pues no hay nada que expiar o restaurar. La vida humana es gozo compartido sobre el mundo, comida en equilibrio gozoso con todos los vivientes. Ciertamente, este pasaje (Gn 1,29-30) describe una utopía, como he dicho, pues no existe ni ha existido vida semejante en ninguno de los mundos conocidos. Pero no es una utopía falsa, ni es vacío o evasión, sino al contrario: deseo y promesa de pacificación final de todos los vivientes.

Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, Cerf, París 1969; «Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,19ss», en *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, París 1987, 123-138; X. PIKAZA, «Dominad la Tierra (Gn 1,28). Relato bíblico de la Creación y Ecología», en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (ed.), *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*, Tecnos, Madrid 1997,

207-222; «Varón y Mujer los creó. Ecología humana y relación de sexos en Gn 1-4», en C. NUÉVALOS (ed.), *Una mirada diferentes. La mujer y la conservación del medio ambiente*, Edetania, Valencia 1999, 23-58.

## VENDIMIA SANGRIENTA

(↗ *siega, juicio, viña*). La Biblia emplea más la imagen de la siega\* para hablar de la culminación escatológica (cf. Mt 13,30.39; Jn 4,35-37; Ap 14,15). Pero también conoce la imagen de la vendimia.

(1) *Los ángeles de la vendimia de Dios*. «Y salió otro ángel del templo celeste llevando también una hoz afilada. Y salió del altar otro ángel con autoridad sobre el fuego y gritó con voz potente al que tenía la hoz afilada: Mete tu hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, pues están ya las uvas en sazón. Acercó el ángel su hoz a la tierra, vendimió la viña de la tierra y arrojó los racimos al lagar grande de la ira de Dios. El lagar fue pisado en las afueras de la ciudad, y salió de él tanta sangre que alcanzó la altura de los frenos de los caballos en un radio de mil seiscientos estadios» (Ap 14,17-20). El tema aparece en diversos lugares de la tradición evangélica, con cierto tono judicial o escatológico (cf. Mc 12,1-12 par; Mt 20,1-16; Jn 15,1-10), pero sólo aquí ha venido a presentarse como signo fuerte y unívoco de juicio. Así lo indica el motivo del lagar donde la uva pisada se hace sangre, invirtiendo de forma poderosa algunos de los rasgos más significativos de una liturgia donde el vino suele aparecer como signo de alegría y gloria. Éstos son sus dos rasgos principales: (a) *Salió otro ángel del templo, con la hoz afilada* (14,17) para realizar la obra de Dios. Es ángel del juicio, que cumple la misma función del Hijo del Hombre en la siega (Ap 14,15-16). Pero la hoz de su mano no siega el trigo, sino que corta los racimos. (b) *Salió del altar otro ángel, con autoridad sobre el fuego...* (14,18). En Ap 8,3-5 estaba encargado de elevar ante Dios las oraciones de los santos, unidas al humo del perfume: tomó el fuego del altar de incienso, arrojándolo en el suelo e iniciando la serie de trompetas del gran juicio. Ahora le vemos de nuevo, anunciando el septenario paralelo de las plagas (15,1-16,21), con el fuego del altar (incienso de Dios) que significa destrucción de los perversos (cf. 16,8; 17,16; 18,8; etc.). Tiene poder sobre

el fuego (cf. 20,10.14.15) y de esa forma pone en marcha el juicio de la muerte, diciendo al primer ángel (de la hoz afilada) que vendimie los racimos de la viña de la tierra.

(2) *El lagar de la ira de Dios*. El texto dice que el ángel «arrojó (los racimos) en el lagar grande de la ira de Dios» (*lênos tou thymou*: 14,19) en tema que resume e invierte el motivo del *vino de la ira* (*oinos tou thymou*) de la ramera Babilonia que emborrachaba a todos los pueblos (14,8). Dios había amenazado ya con su talión (el vino de su ira) a los adoradores de la Bestia (14,10). Ahora (14,19) cumple su amenaza: los racimos de la viña del mundo que el ángel arroja en el lagar de la ira de Dios son los seguidores de la Bestia que impusieron sobre el mundo una tortura que ahora se vuelve contra ellos. Por eso se sigue diciendo que «pisaron el lagar fuera de la ciudad y salió sangre del lagar...» (14,20). Allí donde debía haberse producido vino bueno para el Reino (cf. Mc 14,25) brota sangre, conforme a una relación conocida desde antiguo: el vino se ha llamado sangre de la vid; la liturgia de la Iglesia emplea el vino como signo supremo de la sangre mesiánica (cf. Mc 14,23-24 par). La viña y lagar del Cristo produce vino bueno del Reino, sangre que salva (cf. Jn 15,1-17). La viña de los adoradores de la bestia se hace sangre de muerte, asesinato perdurable. Esta imagen del lagar del vino que se vuelve sangre, que mana y se extiende como fuente imparable de muerte, desde el exterior de la ciudad perversa (14,20) donde han crucificado al Señor de la vida (cf. 11,8), nos sitúa en el centro del Apocalipsis. Bajo el altar clamaba justicia (venganza) la sangre de los degollados por la Bestia y desde el cielo les habían pedido que esperaran descansando (6,10-11). Ahora termina ese descanso, pues la sangre del mundo se ha desbordado. Éste es el mar de sangre asesina que avanza e inunda la tierra, hasta la altura del bozal de los caballos, en un entorno de 1.600 estadios (unos 300 km; el número es simbólico: 1.600 son 40 x 40, la totalidad del mundo perverso). Lo que parecía uva de buen vino (imperio de Babel, prostituta) se ha vuelto vino de ira: prensado en el lagar de Dios. La humanidad se vuelve sangre, violencia y destrucción que se destruye a sí misma. Pero la sangre salvadora del Cristo es más poderosa.

## VENGANZA

La moral del talión\* se puede entender desde una perspectiva de venganza, dentro de un equilibrio entre la acción y la reacción. En un primer nivel, la venganza queda en manos del *goel* o defensor de la sangre: un miembro especial de la familia o del clan que está encargado de restablecer la justicia. En un segundo nivel, la venganza pertenece a la ciudad o al Estado, superando así el plano de la justicia privada de la familia o tribu. En esa línea, la ley israelita ha intentado superar la venganza, poniendo de relieve la exigencia de la justicia de Dios. Ella sigue conservando, sin embargo, un tipo de venganza, vinculada al talión. Sólo el perdón y el amor al enemigo, que aparece ya en algunos estratos del Antiguo Testamento, y que se despliega de un modo consecutivo en el Nuevo Testamento, nos permite superar el nivel de la Ley\* con su venganza legítima (cf. Mt 5,38-48; Rom 12,19). El Apocalipsis ha reelaborado el tema de la venganza, desde una perspectiva de persecución extrema, identificándola en el fondo con la justicia. Los asesinados de la historia no pueden aceptar componendas, ni «juiciosas» respuestas religiosas, ni discursos moralistas; por eso, sus voces se escuchan en el fondo del altar, pidiendo a Dios que se venga de asesinados (Ap 6,10; cf. 19,2). Es evidente que Dios acepta en un nivel su grito, aunque la respuesta que ofrece (a través el Cordeiro degollado) desborda el nivel de la venganza histórica donde ellos han empezado a moverse, para situarnos en un plano de victoria gratuita de Dios. De todas formas, el tema de la venganza en el Apocalipsis ofrece unos rasgos retóricos que resultan menos concordes con el Sermón de la Montaña.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

## VER A DIOS

( $\rightarrow$  *idolatría, arte, belleza*). Suele decirse que los griegos han querido «ver», desarrollando una religión de las imágenes y formas. Por el contrario, los israelitas han puesto de relieve el «oír», la fidelidad a la palabra de Dios. «Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego; oísteis la voz de sus palabras, pero a excepción de oír la voz, no visteis ninguna fi-

gura. Y él os anunció su pacto, el cual os mandó poner por obra; los diez mandamientos, y los escribió en dos tablas de piedra. A mí también me mandó en aquel tiempo que os enseñase los estatutos y juicios, para que los pusieseis por obra en la tierra a la cual pasáis, para tomar posesión de ella. Guardad, pues, mucho vuestras almas; pues ninguna figura visteis el día que Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego» (Dt 4,12-15). Éste es un compendio de toda la teología israelita, centrada en el oír y cumplir, no en el ver y adorar. Siguiendo en esa línea, el evangelio de Juan ha formulado: «A Dios nadie le ha visto jamás, el Dios unigénito, que estaba en el seno del Padre, ése nos lo ha revelado» (Jn 1,18). Juan se sitúa en la línea de aquellos judíos que decían que nadie puede ver a Dios sin morir (cf. Jc 6,22-23; 13,22) y han añadido que el nombre de Yahvé no puede profanarse ni nombrarse en vano (Ex 20,7); más aún, conforme a 2 Cor 3-4, los judíos han querido poner un velo ante sus ojos para no ver ni el reflejo de su rostro en Moisés (Ex 34,33-35). Ésta es la verdad final del más hondo judaísmo que ha mantenido, de forma admirable, su fidelidad a un misterio que jamás podrá encarnarse, es decir, identificarse con un hombre. Pero los cristianos añaden: «el Dios unigénito que estaba en el seno del Padre nos lo ha revelado». Algunos manuscritos, en vez de «Dios unigénito» han puesto «Hijo Unigénito» para suavizar así la dureza de la frase. Pero hemos querido mantener la lectura más difícil, presentando a Jesús como Dios Unigénito que habita en el seno del Padre Dios, volviéndole visible entre los hombres. Habitando en el seno del Padre, Jesús vive (ha vivido) al mismo tiempo entre los hombres en una historia bien concreta de revelación. Desde esa base puede añadir, en la culminación del evangelio, «quien me ha visto ha visto al Padre» (Jn 14,9). Creer en Jesús y seguirle, permaneciendo en él, esto es ver a Dios.

## VESTIDOS

( $\rightarrow$  *Aarón, sacerdote*). La Biblia supone que la situación original del hombre es la desnudez, entendida como transparencia, un cara a cara universal (Gn 2,25). Pero tras la caída, la desnudez se ha vuelto signo de vergüenza y de posible lucha sexual. Por eso, los



mismos hombres se habían vestido ya con «hojas de higuera» (Gn 3,7), propias del huerto, en armonía con la naturaleza, sin tener que matar por ello animales. Pero después se dice que Dios mismo les preparó pellizas o vestidos de pieles de animales (Gn 3,21). El relato introduce un elemento sorprendente: Dios inicia así la matanza de animales; para cubrir la desnudez de los hombres, les ofrece la piel de otros vivientes sacrificados. No se ha dicho cómo, pero es evidente que ha empezado la guerra de los hombres contra los animales. Este vestido de pieles constituye la primera «casa externa» del hombre, el primer signo de una ecología de violencia. Los hombres lucharán contra los animales y se enfrentarán entre sí para conseguir vestidos de pieles.

(1) *Vestiduras del sumo sacerdote.* Han sido descritas y detalladas de un modo minucioso en Ex 28, donde se supone que ellas conceden el honor supremo al ministro del culto de Dios: «Harás que se acerque a ti, de entre los hijos de Israel, tu hermano Aarón y sus hijos con él... para que me sirvan como sacerdotes. Harás vestiduras sagradas para tu hermano Aarón, que le den gloria y esplendor. Tú hablarás a todos los sabios de corazón, a quienes he llenado de espíritu de sabiduría, y ellos harán las vestiduras de Aarón, para consagrarlo a fin de que me sirva como sacerdote. Las vestiduras que serán confeccionadas son las siguientes: el pectoral, el efod, la túnica, el vestido a cuadros, el turbante y el cinturón. Harán las vestiduras sagradas para tu hermano Aarón y para sus hijos, a fin de que me sirvan como sacerdotes» (Ex 28,1-4). Estas vestiduras separan a los sacerdotes del resto de los hombres y les consagran, para que puedan servir a Dios. El libro del Eclesiástico recoge también el tenor y componentes de esas vestiduras, hablando de Aarón: «Le vistió con magnificencia perfecta (*synteleian*) y le fortaleció con insignias de fuerza: calzón, túnica y manto. Le rodeó de granadas y de muchas campanillas de oro en torno, para que sonasen caminando y se escuchase su sonido... Con vestidura sagrada de oro, jacinto y púrpura bordadas, con el pectoral del juicio, que expresa la verdad, de tejido carmesí, obra de artista. Con piedras preciosas, talladas como sello,

con engaste de oro... Y una corona de oro sobre el turbante y un relieve con el sello de la santidad, gloria honrosa, obra de poder, deseo perfecto de los ojos» (Eclo 45,8-12). Estas son vestiduras de jerarquía, que convierten al sacerdote en un tipo de teofanía sagrada. El que así viste no puede ser un hombre sin más entre los hombres; es un elegido, alguien que está por encima de los otros hombres (teocracia\*).

(2) *Tradición evangélica.* En tiempos de Jesús, además de los sacerdotes, que siguen vistiéndose como manda Ex 28 y testifica Eclo 45, podemos distinguir varios grupos o modelos de vestidos. (a) *Bano*, profeta apocalíptico, «vivía en el desierto y llevaba un vestido hecho de hojas» (Josefo, *Aut II*, 11). (b) *Juan\* Bautista* «llevaba un vestido de pelo de camello y un cinturón de cuero» (Mc 1,6). (c) *Escribas* (fariseos). De ellos se dice que les gusta mostrarse con largas ropas (Mc 12,38) y que «ensanchan sus filacterias o *tefillim* [estuches de cuero, atados con cintas, que contienen algunos textos básicos de la Torah] y extienden los flecos de sus mantos», para mostrar así su piedad (cf. Mt 23,5). (c) *Jesús* y los cristianos no se quieren distinguir por los vestidos, ni en una línea de vuelta a la naturaleza y de protesta contracultural, como Bano y Juan Bautista, ni en línea de ostentación sacral, como los escribas de los fariseos, que quieren mostrar su fidelidad a la ley y su piedad religiosa a través de los vestidos. La tradición evangélica supone que todos los vestidos pueden ser buenos, siempre que el creyente no viva preocupado por ellos (no os preocupéis por los vestidos, mirad los lirios de campo: cf. Mt 6,25-28), ni quiera amontonarlos, como signo de riqueza; por eso, Jesús pide a sus discípulos que vayan con una sola túnica (Mt 10,10 par), no sólo en signo de pobreza, sino también de solidaridad: ya les darán vestido y comida allí donde lleguen y sean recibidos. Eso supone que los ministros del Evangelio no pueden ni deben distinguirse por un tipo de vestidos especiales, sino por su conducta y vida, al servicio de la comunidad.

(3) *Apocalipsis.* Concede una importancia simbólica especial a los vestidos. Los profetas\* se revisten de saco en señal de austeridad (Ap 11,3), el ángel fuerte viene vestido de nube (Ap 10,1) y

la mujer se viste de sol (12,1). La prostituta\* se viste de manera mentirosa, de púrpura y escarlata, adornándose de piedras preciosas, pretendiendo ser reina y sacerdotisa (17,4; 18,16). El Hijo\* del Hombre lleva un vestido hasta los pies, con cinturón de oro en torno al pecho (1,13), como personaje de importancia. Más tarde se viste de guerrero, con el nombre Rey de Reyes escrito en muslo y ropa (19,16); lleva sus vestidos teñidos con su sangre, pues ha sido degollado (19,13). Propias de los triunfadores de Jesús son las vestiduras blancas, no manchadas (cf. 3,4.5.18; 16,15), túnicas (*stolé*) que cubren todo el cuerpo (6,11; 7,9.13). Paradójicamente, la sangre del Cordero\* lava (blanquea) los vestidos de sus seguidores (7,14; cf. 22,14). La esposa del Cordero recibe un vestido de lino resplandeciente y limpio (19,8). Más tarde se dice que baja del cielo preparada como novia, adornada para su marido (21,2), pero el profeta no describe sus adornos de mujer, sino los muros y plaza de la gran ciudad (21,10-27). Es evidente que Juan no ha querido destacar la alegoría femenina y por eso no presenta las formas y vestidos de la novia (del conjunto de los salvados). Esos vestidos forman parte del teatro sacral, imaginario, del Apocalipsis. Los hombres y mujeres concretos de la Iglesia no tienen vestidos especiales.

Cf. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Aubier, París 1966; A. JIRKU, *Die magische Bedeutung der Kleidung in Israel*, Kiel 1914.

## VIAJE CELESTE

(↗ *Apocalipsis, Henoc*). El tema de los viajes celestes forma parte del aspecto chamánico de las religiones. La Biblia apenas conoce viajes de este tipo, aunque hay algunos que pueden ser significativos. El más importante, en la literatura parabíblica, es el de *1 Hen* 14,8-9: «He aquí que las nubes y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebataban raudos, levantándome a toda prisa y llevándome al cielo». Este ascenso del Henoc apócrifo puede apoyarse en la misma tradición bíblica que dice que «caminó con Dios y desapareció, pues Dios le llevó» (cf. Gn 5,24), como llevó también a Elías (cf. 2 Re 2,1-18). En esa línea se puede inter-

pretar la visión\* de *1 Hen* 14 (y en algún sentido las de Is 6 y Ez 1). En el Nuevo Testamento hay por lo menos dos viajes celestes o ascensos divinos. Uno es el de Pablo: «Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y conozco al tal hombre (si en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe), que fue arrebatado al paraíso, donde oí palabras inefables que no le es dado al hombre expresar» (1 Cor 12,2-3). Algunos exegetas suponen que en el entorno del templo de Jerusalén había un tipo de escuela de prácticas de elevación celeste, como las que se desarrollarán siglos más tarde en la Cábala\* judía. Sea como fuere, ese tipo de viaje celeste no constituye para Pablo una experiencia «extravagante», sino que se inscribe con nitidez entre las posibilidades humanas. Algo semejante aparece en el segundo viaje del Nuevo Testamento, el del Apocalipsis, donde se dice: «Después de esto miré, y he aquí una puerta abierta en el cielo; y la primera voz que oí, como de trompeta, hablando conmigo, dijo: Sube acá, y yo te mostraré las cosas que sucederán después de estas. Y al instante yo estaba en el Espíritu; y he aquí, un trono establecido en el cielo, y en el trono, uno sentado» (Ap 4,1-2). Se trata, con toda claridad, de un ascenso celeste «en Espíritu». El vidente apocalíptico es un hombre que ha subido al cielo y ha visto desde allí todas las cosas. Se trata, sin duda, de una experiencia límite, formulada de manera literaria. Pero en el fondo de ella tiene que haber un tipo de experiencia histórica, como la que se describe en la historia de Esteban «que vio los cielos abiertos y al Hijo del Hombre sentado a la derecha de Dios» (Hch 7,56) y en la del mismo Jesús que «vio los cielos abiertos y el Espíritu de Dios que descendía como paloma y venía sobre él» (cf. Mt 3,16). Pero en su conjunto, tanto la antropología del Antiguo como la del Nuevo Testamento no son visionarias, de manera que ni Moisés ni Jesús son en sí mismos «videntes», sino profetas\*, hombres o mujeres que descubren la presencia de Dios en su misma vida y la traducen en un compromiso ético de justicia\* y/o en una tensión superior de gratuidad.

Cf. M. BARKER, *On Earth as It Is in Heaven: Temple Symbolism in the New Testament*, Clark, Edimburgo 1995; P. SCHÄFER, *Hekhalot-Studien*, Mohr, Tubinga 1988; *The Hidden and the Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, State University of New York, Albany NY 1992.

## VÍCTIMA, VICTIMISMO

(↗ *sacrificios, chivos*). Constituye uno de los elementos básicos de la antropología bíblica, en la que aparece desde el principio la violencia del hombre (Caín) que convierte en víctima a su hermano (Abel). En ese contexto se sitúa la necesidad de aplacar a Dios con víctimas (sacrificios\* de animales\*). En esa línea, algunos piensan que la misma muerte de Jesús ha de entenderse como sacrificio expiatorio, por el que Jesús se ofrece como víctima ante Dios, para aplacar su ira\*. Pero el Nuevo Testamento en su conjunto ha invertido esa visión, pues Dios no necesita víctimas, sino que se revela como fuente de amor gratuito por medio de Cristo. En ese sentido, la sangre de Jesús ha de entenderse como culminación de todas las víctimas sacrificadas (asesinadas\*) por los hombres a lo largo de la historia y como perdón de Dios por todas ellas. De esa forma, Jesús se eleva contra todo victimismo, siendo, al mismo tiempo, expresión y palabra de todas las víctimas humanas.

## VID Y SARMIENTOS

(↗ *vendimia, vino, eucaristía*). El evangelio de Juan había presentado el tema de la «sangre de Jesús», de una forma polémica, en Jn 6,53-56, en el contexto del discurso sobre el pan de vida. En otro lugar desarrolla el tema de la vid y los sarmientos, pero en forma de revelación y no de controversia: «Yo soy la Vid verdadera, y mi Padre el viñador. Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo corta, y todo el que da fruto, lo limpia, para que dé fruto más pleno. Vosotros estáis ya limpios gracias a la Palabra que os he anunciado. Permaneced en mí, como yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí...» (Jn 15,1-5). Recogiendo y culminando diversos temas del Antiguo y Nuevo Testamento, Juan ha presentado en la Cena de Jesús esta alego-

ría, donde desemboca y culmina su visión eucarística. Ésta es una *alegoría* cristológica: sólo Jesús es la Vid que florece, madura y da vino abundante sobre el mundo. La palabra central del pasaje habla de unirse a Jesús, permanecer en él, como un sarmiento que recibe de la viña buena la savia de la vida, pues Jesús es la viña del vino que alegra a «dioses y hombres», es decir, a todos los vivientes (como decía de forma hermosa Jc 9,13). Jesús aparece así como árbol abundante, sagrado, del que mana la savia de vida para todos los que quieran beberla agradecidos. En ese contexto resulta esencial la importancia de los sarmientos, es decir, de los creyentes. Central es la vid, pero en ella resultan esenciales las ramas, es decir, los cristianos que aceptan y beben el vino del Cristo, convirtiéndose con él en verdadera eucaristía. Ciertamente, los sarmientos nada pueden sin la Vid, no tienen savia para vino. Pero la Vid tampoco puede extenderse jubilosa por la tierra, dando frutos de abundancia sin sarmientos. Desde esta perspectiva se comprende la palabra del Cristo eucarístico de Juan cuando proclama: «quien cree en mí hará las obras que yo hago, y las hará incluso mayores, pues yo voy hacia el Padre» (Jn 14,12). Hizo Jesús mucho cuando estaba sobre el mundo; pero ahora, desde el Padre, a través de sus discípulos, realiza aún gestos superiores.

## VIDA

(↗ *luz, logos*). La Biblia puede interpretarse como el Libro de la Vida, es decir, como expresión de aquel proceso en que los hombres van descubriendo la vida de Dios y viviendo humanamente en ella, por ella.

(1) *Del Dios de la vida a Jesús, que es la Vida*. El Dios bíblico se define como el Viviente (*Elohim Hayyim, Elohim Hay*: 1 Sm 17,26.36; 2 Re 19,4; Is 37,17; etc.). Esa vida de Dios se expresa en el mundo entero, en las plantas y animales, pero sobre todo en el hombre en cuanto viviente del cosmos. En esa línea, la Biblia ha puesto de relieve otro tipo de vida específicamente humana (divina) que se interpreta como «gracia\*», como expresión de una creatividad personal y de un encuentro amoroso con los demás. La antropología bíblica está vinculada desde el princi-

pio al tema de la Vida, simbolizado en Gn 2-3 por el «árbol\* del centro del paraíso». Quizá pudiéramos decir que el tema básico de la antropología bíblica es la búsqueda de la vida, tal como aparece por ejemplo en *1 Henoc* y Sab, para expresarse plenamente en el mensaje de Jesús (el reino de Dios es la Vida) y en la experiencia de pascua\* (Jesús es el Viviente). En el fondo, la vida del hombre se identifica con Dios, de tal forma que para los creyentes bíblicos la fe en Dios puede interpretarse como un tipo de fe en la Vida. Sólo en este contexto se puede hablar de Vida eterna. En el Nuevo Testamento esa misma vida que es Dios se identifica con Jesús, que es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6). Para el evangelio de Juan, el atributo fundamental de Jesús es la vida, pues él ha venido «para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10).

(2) *Apocalipsis*. El Apocalipsis puede interpretarse como Libro de la vida, tanto por la forma de entender a Dios y a Cristo como por el modo de expresar sus grandes signos. Dios aparece como aquel que Vive por los siglos (Ap 4,9), de forma que podemos llamarle el que Era, Es y Vendrá (Ap 1,4.8). Juan le define como el Viviente (*dsón*: 4,10) o quizá mejor el Dios que Vive (7,2; 15,7), en palabra que proviene del Antiguo Testamento. Jesús se muestra como aquel que estaba muerto y vive (cf. 1,18; 2,8), de manera que su mismo ser es resurrección o victoria sobre la muerte, en contra de la Bestia que parece revivir (13,14), pero va a la perdición (17,8). La vida es Agua que el mismo Cordero Jesús, convirtiéndose en pastor, ofrece a sus ovejas (7,17), gratuitamente, desde el fondo de sí mismo (21,6; 22,17), pues ella brota como un río que fluye del Trono que él comparte (= es) con Dios, en la plaza de la gran Ciudad (22,1-5) La vida es Árbol, que Jesús también ha prometido (2,7) y que crece a los lados del río que fecunda la Ciudad paraíso, ofreciendo sus frutos a modo de comida y sus hojas como medicina para los que vienen sin estar aún purificados (22,2.14.19). La vida es Corona de gloria y premio que el mismo Jesús ofrece a quienes se mantienen firmes en la gran tribulación (2,10).

Cf. J. R. FLECHA, *La vida en Cristo. Fundamentos de moral cristiana*, Sígueme, Salamanca 2001.

## VIGILANTES, INVASIÓN DE LOS

(*1 Hen 6-11*) (↗ *apocalíptica, pecado, ángeles*). El tema de la invasión y violación provocada por unos ángeles, encargados de velar por los hombres (es decir, de vigilarles y ayudarles), constituye de algún modo el mito fundacional de la apocalíptica\*. Estos ángeles vigilantes o custodios eran unos seres intermedios\* a los que Dios había dado el encargo de velar por los hombres, de iluminarles y ayudarles. Pero ellos, en vez de hacerlo, poniéndose al servicio de los hombres, les invaden y violan: «En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: Ea, escojámosnos de entre los humanos y engendremos hijos. Semyaza, su jefe, les dijo: Temo que no queráis que tal acción llegue a ejecutarse... Le respondieron todos: Jurémosnos y comprometámonos bajo anatema... Entonces juraron todos de consuno y se comprometieron a ello bajo anatema. Eran doscientos los que bajaron a Ardis, que es la cima del monte Hermón, al que llamaron así porque en él juraron y se comprometieron bajo anatema. Éstos eran los nombres de sus jefes: Semyaza, que era su jefe supremo, Urakiva, Rameel, Kokabiel... Tomaron mujeres. Cada uno tomó la suya. Y comenzaron a convivir con ellas» (*1 Hen 6,1-7,1*). Los ángeles de Dios, que debían haber sido maestros y custodios de los hombres (cf. *Jub 4,14*), se han vuelto sus adversarios y seductores: desean tener lo que les falta (mujeres e hijos) y juran lograrlo en el Hermón (en hebreo, *hrm*: juramento, anatema), en un lugar llamado Ardis (posible corrupción de Yared, padre de Henoc: cf. Gn 5,18-20). El texto tiene carácter narrativo: no elabora ni justifica los hechos; no dice si las mujeres excitaron a los ángeles, ni pregunta por su sexo, aunque todo el simbolismo supone que los ángeles son masculinos. Tampoco dice nada sobre la posible reacción de los varones. Pero es evidente que a través del mito de la invasión y violación angélica, el texto ha querido contar una historia humana de violencia sexual y política. Estos «ángeles violadores» son sin duda un signo de los hombres «poderosos» que ejercen y despliegan su dominio en for-

ma de violación sexual y social generalizada. El mito distingue los dos niveles (el humano y el angélico-demoníaco), pero supone que se encuentran vinculados. Estos ángeles invasores actúan de forma meditada y firme, bajo juramento, ratificando con fuerza lo que hacen. No piden permiso a Dios, ni dialogan con las mujeres; simplemente las violan. Éste es el principio de nuestra historia. Ciertamente, había previamente seres humanos y todavía siguen existiendo algunos que no nacen de violación (por lo menos los videntes o sabios vinculados a la tradición de Henoc). Pero la humanidad en su conjunto comienza a estar determinada por este *pecado original*, que los hombres padecen, no cometen. En ese ámbito, el texto sigue presentando el *nacimiento de los gigantes*, hijos del cruce humano-angélico, seres que llevan en su carne una señal de desmesura: son híbridos enormes, de tres mil codos cada uno (cf. *1 Hen 7,2*), seres de violencia que destruyen y consumen los bienes del mundo: «Agotaban todo el producto de la tierra, comían a los hombres», igual que a los restantes animales, y bebían su sangre» (*1 Hen 7,3-6*). La narración ha introducido así en el comienzo de la historia actual de la humanidad unos vivientes de carácter destructor y ciego, como algunos titanes griegos y los monstruos de muchos mitos de otros pueblos. Este tema parece estar en el fondo de Gn 6,1-8 y de un *Libro de Noé*, después perdido. En este momento del mito no se habla todavía de la función de Henoc\*, que será después básica para solucionar los problemas surgidos.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

## VINO 1. Israel

(↗ *alimentos, comidas, sacrificios, abstinencia*). Constituye con el pan (y el aceite) el signo básico de la sacralidad y abundancia de la tierra prometida, apareciendo como uno de los elementos fundamentales de las ofrendas\* del templo. Tiene un carácter ambiguo: está vinculado al riesgo de embriaguez, pero se utiliza, de un modo especial, en las fiestas y ofrendas del templo. El vino se menciona frecuentemente en las listas de ofrendas que se presentaban a las divinidades en los sepulcros o en los

templos de Oriente y aparece en los cultos de Baal\*. En Ras Shamra ciertos ritos litúrgicos daban ocasión para beber vino con los dioses o de los dioses. Los cultos de Dionisos, Attis o Mitra utilizarán el vino en los banquetes sagrados, lo mismo que hará después el orfismo. La famosa «confesión de fe» de Sal 16,3-4 está vinculada al rechazo de las libaciones paganas: «No ofreceré sus libaciones con mis manos, ni mis labios pronunciarán sus nombres» (el nombre de los dioses a quienes se consagra el vino).

(1) *Nombres*. Se dice en hebreo de varias formas. (a) *Yayin*: bebida producida por fermentación de uva. Ésta es una palabra que está relacionada con el *oinos* griego (el *vinum* latino y *vino* castellano). Proviene de la *vid* (originaria del sur del Cáucaso) y su elaboración aparece atestiguada, tanto en Mesopotamia como en Egipto, hacia el 3.000 a.C., extendiéndose a través de los fenicios por todo el Mediterráneo. Al asentarse en Palestina, los israelitas consideraron *vid* y *vino* como bienes propios de esa tierra. (b) *Tirós* parece referirse a mosto (zumo de uva sin fermentar), aunque en los textos tardíos recibe el mismo sentido que *yayin*, refiriéndose al vino propiamente dicho. (c) *Sakar* tiene un sentido más amplio que el anterior y puede traducirse por *sidra* (de la misma raíz que *sakar: sike-ra*) y *cerveza*. Se produce de la uva, pero también, y sobre todo de cereales (cebada), frutas (dátiles, granadas y manzanas, etc.). En ese sentido evoca varios tipos de zumos y bebidas fermentadas. Cuando, más tarde, el cristianismo sólo acepte como bebida cultural el vino fermentado de uva (y no el mosto o zumo de frutas) estará interpretando la tradición bíblica de una forma restrictiva. Dentro del campo semántico y simbólico del vino caben en la Biblia bebidas diversas, entre las cuales (por analogía) podrían incluirse cervezas, sidras y zumos, propios de varias culturas del mundo. Volviendo a la tradición del Antiguo Testamento, la entrada y posesión de la tierra\* por los israelitas está vinculada a la fiesta del vino, como muestra el relato de los ramicos\* de uva de los exploradores de la tierra de Canaán (Nm 10,20-26). Lógicamente, los israelitas solían beber vino en fechas importantes: cuando se declaraba la mayoría de edad del niño,

en las bodas y fiestas, lo mismo que en los contratos y ceremonias sociales.

(2) *Riesgo de embriaguez* (nazareos\*, recabitas\*). La Biblia no ha creado ni acogido un mito del vino, equivalente al de Dionisio, Dios de la embriaguez y el sexo en Grecia. En ese sentido, ella ha sido más racionalista que muchos griegos. Los israelitas celebran al vino, pero no lo ensalzan ni adoran como expresión de lo divino. A pesar de eso, ellos han transmitido algunos relatos etiológicos, de tipo irónico, moralizante o crítico, que deben situarse en el entorno de las fiestas del vino y que pueden orientarnos en la línea de la embriaguez y del riesgo de la bebida. (a) *Noé, vino como desnudez*. «Noé fue labrador, plantó una viña, bebió vino, se embriagó, y quedó desnudo en medio de su tienda. Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto... y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla. Cuando despertó de su embriaguez... Noé dijo: ¡Maldito Canaán! ¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem! ¡Dilate Dios a Jafet!» (Gn 9,20-27). Al comienzo de la nueva historia, dispersos por el mundo, después del diluvio, los hijos de Noé y los nuevos habitantes de la tierra empiezan cultivando viñas y produciendo vino, una bebida que define de forma poderosa y ambigua su comportamiento. Antes no era necesario el vino. Ahora parece serlo, para mantener la vida humana, en gozo y fiesta, sobre la dura superficie de la tierra. Ésta es la primera fiesta del vino que anima al hombre (siendo así bendición), pero puede desnudarlo, convirtiéndose en maldición: derrumba al padre (inconsciente) sobre el suelo, de manera que sus hijos pueden deshonorarlo (Cam) o cubrirle con respeto y cuidado (Sem y Jafet). Así quedan prefigurados los caminos de la historia, el futuro de los pueblos: Cam simboliza a los cananeos y sureños, Sem a los semitas de Oriente, Jafet a los pueblos del norte y oeste de Palestina. (b) *Hijas de Lot, vino como inconsciencia y engaño*. La ambigüedad del vino se acentúa en el relato de las hijas de Lot, que ha vinculado sexo y vino. Hay buen vino de amor, como sabe el Cantar de los Cantares (cf. 2,4,15; 4,10; 5,1; 6,11; 7,8-13; 8,2). Pero hay también vino de em-

briaguez y engaño: «Subió Lot desde Soar y se quedó a vivir en el monte... Él y sus dos hijas se instalaron en una cueva. La mayor dijo a la pequeña: Nuestro padre es viejo y no hay ningún hombre en el país que se una a nosotros, como se hace en todo el mundo. Ven, vamos a darle vino a nuestro padre, nos acostaremos con él y así engendraremos descendencia. Dieron vino a su padre aquella misma noche, y entró la mayor y se acostó con su padre, sin que él se enterase de cuándo ella se acostó ni de cuándo se levantó... También la noche siguiente le dieron vino y la pequeña se acostó con él, sin que él supiera cuándo se acostó o se levantó. Las hijas de Lot concibieron de su padre. La mayor dio a luz un hijo, y le llamó Moab, padre de los actuales moabitas. La pequeña dio a luz un hijo, y le llamó Ben Ammí: es el padre de los actuales amonitas» (Gn 19,30-38). También éste es un relato etiológico y burlesco (basado en la etimología popular de Moab y Ben Ammí: del padre, hijo de mi pueblo), creado para descalificar a los vecinos de Israel, tan cercanos y enemigos. Es un relato mentiroso, pero sirve para evocar los riesgos del vino que, en manos de personas solitarias y ansiosas, puede crear la desmesura. Nadie es culpable y todos lo son: las muchachas no son responsables de su abandono, ni el padre fugitivo es responsable de su borrachera; todos (tanto Lot como sus hijas) acaban cayendo en las redes de su impotencia. Éste es el gran riesgo del vino.

(3) *Embriaguez aparente. Fiesta sin vino* (1 Sm 1,9-17). Este relato recoge tradiciones antiguas, pero las reelabora en perspectiva profética, quizá deuteronomista. El piadoso Elcana sube cada año a celebrar la fiesta de Yahvé, en el santuario de Silo\* (famoso por sus fiestas del vino), con sus dos mujeres. Una de ellas, Ana\*, parece estéril: «Un año, después de haber comido y bebido, se levantó Ana y se puso ante Yahvé. Estaba llena de amargura y oró a Yahvé llorando sin consuelo... Como prolongase su oración ante Yahvé, Elí (sacerdote) observaba sus labios. Ana oraba para sí: se movían sus labios, pero no se oía su voz, y Elí creyó que estaba ebria, y le dijo: ¿Hasta cuándo va a durar tu embriaguez? ¡Echa el vino que llevas! Pero Ana le respondió: No,

señor; soy una mujer acongojada; no he bebido vino ni cosa embriagante, sino que desahogo mi alma ante Yahvé... Elí le respondió: Vete en paz y que el Dios de Israel te conceda lo que le has pedido» (1 Sm 1,9-17 LXX). El relato nos sitúa en un contexto de fiesta de vino. Terminada la recolección, vendimiada la viña y pisadas las uvas, el buen israelita sube al templo, para ofrecer ante Dios los dones de la tierra, con sacrificios de animales. Evidentemente bebe y se alegra: es tiempo de fiesta. Pues bien, paradójicamente, en medio del gozo, una mujer eleva ante Dios su tristeza. La fiesta es alegría y fecundidad. Pero ella está sufriendo por estéril. La celebración del vino se vuelve tristeza si falta familia (el amor de los hijos). De manera significativa (como harán los habitantes de Jerusalén, criticando a los cristianos, en una fiesta semejante de Pentecostés: Hch 2), el sacerdote piensa que ella está borracha, que el vino ha trastornado su cabeza, convirtiendo la fiesta del gozo en embriaguez y orgía. Ella responde: no ha bebido, es estéril, no puede gozar en la fiesta israelita del vino.

(4) *Fiesta del vino. Jubileos.* Los israelitas celebraban una fiesta del vino, vinculada a los Tabernáculos\*; pero los textos actuales de la Biblia parecen haberla silenciado, quizá para evitar malentendidos dionisiacos (de embriaguez). Por eso, los grandes catálogos legales (Ex 23,14-19; 34,18-23; Dt 16,1-16; Lv 23) no han transmitido o legislado nada sobre ella. Por otra parte, el relato donde podía haberse transmitido el origen de la fiesta del vino (Gn 9,20-27) está dedicado en la Biblia actual a la embriaguez de Noé y al comportamiento de sus hijos. Pero aquello que no ha conservado la Biblia oficial o canónica lo han conservado algunos apócrifos, como el *Libro de los Jubileos*, que tenía un gran influjo en tiempos de Jesús y que cuenta la instauración de la fiesta del vino: «En el séptimo septenario de este jubileo, en su primer año, plantó Noé una viña en el monte donde se había posado el arca... Dio fruto al cuarto año, la vendimió ese año, en el mes séptimo guardó su fruto. Hizo así mosto, lo puso en una vasija y lo conservó hasta el quinto año, hasta el primer día del primer mes. Celebró ese día la Fiesta con regocijo e hizo un holocausto al Señor... Colocó toda la grasa

en el altar donde ofrecía el holocausto al Señor y añadió la carne de la ternera, el carnero y las ovejas. Puso encima masa (de harina) con aceite, luego derramó vino en el fuego que había encendido sobre el altar y echó incienso encima, levantando un buen aroma agradable al Señor, su Dios. Se regocijó y bebió de este vino él y sus hijos con gozo» (*Jub 7,1-6*). Suele decirse que *Jub 7* ha recreado la historia truncada de Gn 9,20-27, aunque es más probable que el camino haya sido el inverso: Gn 9 ha desacralizado un relato anterior, de tipo sacral, donde se contaba el descubrimiento, ofrenda y primer uso religioso del vino. Eso significa que *Jub 7* habría conservado la tradición más antigua en la que Noé aparece como figura paradigmática: patriarca de nueva humanidad, iniciador de las fiestas de Israel, una de las cuales estaba dedicada a la elaboración y bebida del vino nuevo. Aquí se dice que Noé ha elaborado el vino para Dios y así lo derrama cuidadosamente sobre el altar donde, con la grasa de los animales sacrificados y la masa de harina amasada en aceite, se iba consumiendo la carne de los sacrificios. La libación de vino va unida al incienso aromático y el aroma de la combustión se eleva hacia la altura, siendo recibido por Dios. Sólo después de haber sacralizado las primicias del vino, Noé y sus hijos consumen regocijados el resto, en fiesta de gozo. Por eso, toman ritualmente la bebida que el mismo Dios ha recibido y sacralizado, inaugurando el *tiempo del vino*, que se repite y actualiza cada año, el primer día del mes primero.

(5) *Fiesta del vino en Qumrán.* Los esenios (especialmente del grupo de Qumrán) han dado gran importancia al vino, tanto en sus comidas rituales como en su esperanza escatológica. Por eso, es normal que hayan estado muy influidos por la versión de *Jubileos*, donde se conservan algunas tradiciones antiguas sobre la fiesta del vino como anticipación y anuncio de la plenitud y cumplimiento de los tiempos. En ese contexto se sitúa un texto famoso del *Rollo del Templo* de Qumrán, que recoge leyes antiguas, contenidas en la Biblia, y otras que quizá han sido expulsadas de la literatura bíblica. Una de ellas evoca la fiesta del vino, que es culminación de todas las fiestas del año: «Contaréis siete sábados comple-

tos desde el día en que traéis la gavi-lla... y traeréis una nueva ofrenda a Yahvé desde vuestros poblados: pan nuevo de flor de harina fermentado, primicias para Yahvé, pan de trigo, doce tortas; cada torta de dos décimos de flor de harina (11QT 18,11-15)... Es la fiesta de las Semanas y la fiesta de las Primicias para recuerdo eterno... Traeréis vino nuevo para la libación: cuatro *hin* por todas las tribus de Israel, un tercio de *hin* por cada tribu. Ese día, todos los jefes de Israel ofrecerán a Yahvé doce carneros con el vino (11QT 19,9-16) de la libación y ofrecerán... el holocausto... y su grasa la quemarán sobre el altar... Quemarán todo sobre el altar, con sus ofrendas y libaciones. Es un sacrificio de fuego de aroma que aplaca a Yahvé. Ofrecerán toda ofrenda con una libación, según lo prescrito...» (11QT 20,1-10). Hay ciertas dificultades a la hora de identificar esta fiesta del pan nuevo y vino nuevo con la fiesta del vino nuevo de *Jub 7*. Da la impresión de que *Jubileos* la coloca en el contexto de Tabernáculos (al comienzo otoñal del año). Por el contrario, el *Rollo del Templo* de Qumrán parece situarnos en el contexto de Pentecostés (siete semanas tras la pascua y las primicias). Pero ignoramos los matices de los diversos calendarios de aquel tiempo y la forma de relacionar las diversas celebraciones pentecostales (ciclos de siete semanas). Por eso, dejamos el tema abierto, suponiendo que ambas fiestas del vino (y pan) nuevo coinciden de algún modo. La novedad del último texto (*Rollo del Templo*) está en su forma de vincular ambas fiestas, poniéndolas en el centro del calendario y las de celebraciones litúrgicas de Israel. Es evidente que los sacrificios de animales siguen siendo importantes, pero ahora empiezan a estar al servicio de las dos *fiestas básicas*: del pan y del vino. Este cambio resulta comprensible: muchos grupos separados, que solemos conocer como esenios, han dejado el calendario y culto oficial del templo de Jerusalén. Por eso no pueden celebrar los sacrificios animales (reservados para el templo). Pero pueden y quieren acentuar otros ritos y gestos, vinculados al pan y al vino. Muchos judíos del siglo III a.C. al II d.C. han descubierto y resaltado el carácter sacral del pan y el vino. Entre ellos podrá estar Jesús.

(6) *Misná. Vino consagrado*. La Biblia recuerda en un lugar clave de la historia religiosa de Israel que Melquisedec, sacerdote pagano de Salem, Jerusalén, presentó a su Dios una ofrenda de pan y vino (Gn 14,18). Eso significa que el santuario de Jerusalén había sido Casa del pan y el vino, ya en tiempos paganos. Lógicamente lo ha seguido siendo cuando se ha implantado allí el yahvismo, como saben las leyes rituales, que regulan el uso (libaciones) de vino en los sacrificios (cf. Lv 23,13; Nm 15,5-10). En el templo de Jerusalén se conservaba el vino de las ofrendas y libaciones, como recuerda una tradición de la Misná: «¿De dónde se traía el vino? Kerutim y Hatulim tenían el mejor vino. El segundo en calidad procedía de Bet Rimmá y Bet Labán, en la montaña, y de Kefar Signa en la llanura [zonas de Judea]. No se lo metía en grandes *tinajas*, sino en pequeñas *cubetas*. Las cubetas no se llenaban hasta los bordes, a fin de que la fragancia se expandiera. No se tomaba el vino de la parte alta a causa de la espuma, ni tampoco del hondo a causa de las heces, sino que se tomaba del tercio (de la cubeta) o del medio...» (Misná, *Men* 8,6-7). Había buen vino en el templo, para libaciones de Dios y consumo de los sacerdotes. En su conjunto, los israelitas (al menos los sacerdotes antiguos) celebraban el recuerdo y presencia de Dios con pan y vino, en la tierra prometida. Ciertamente, no todos compartían esta visión, pues había recabitas, nazireos y bautistas o penitentes, más empeñados en el agua de las purificaciones que en el vino de las bodas.

Cf. A. APARICIO, *Tú eres mi bien. Análisis exegético y teológico del Salmo 16*, Claretianas, Madrid; R. PENNA, «Il vino e le sue metafore nella greccità classica, nell'Israele antico e nel Nuovo testamento», en AA.VV., *La Bibbia i el Mediterrani I*, Montserrat, Barcelona 1997, 41-74; J. C. REEVES, «The Feast of the First Fruits of Wine and the Ancient Canaanite Calendar», *NovTest* 42 (1992) 350-361; D. RUIZ, «El vino en el antiguo Oriente bíblico», *La Biblia i el Mediterrani I*, Montserrat, Barcelona 1997, 373-389.

## VINO 2. Jesús

(↗ *eucaristía, sangre, reino, viña*). A Jesús le han acusado de comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores (Mt 11,19; Lc 7,34). Evidentemen-



te, ha sabido disfrutar del vino y lo ha bebido, en solidaridad con los marginados de su pueblo, ofreciéndoles la promesa y garantía del Reino. Al final de su vida ha mantenido ese gesto y promete a los suyos que seguirá bebiendo con ellos el vino del Reino. Por eso, es normal que las iglesias de Jerusalén y Antioquía (representadas por los textos de la institución eucarística) y luego todas las iglesias hayan asumido la palabra de la última cena sobre el vino como expresión radical de esperanza, uniéndola al pan, que es señal de comunión salvadora.

(1) *Mc 14,25. Voto de abstinencia.* Uno de los pasajes más significativos de los evangelios es aquel donde Jesús jura que se abstendrá de tomar vino hasta la llegada del Reino: «En verdad os digo, que ya no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25 par). Este logion, que es muy importante para entender el sentido y coherencia biográfica de Jesús, vincula dos elementos: se compromete a abstenerse de vino mientras siga existiendo el mundo actual; expresa su fe en la llegada del Reino, centrado también en el vino. Mateo ha retocado ligeramente el texto de Marcos, simplificando la fórmula de juramento. Lucas ha dividido el tema en dos partes paralelas: una sobre *la pascua* y otra sobre *el vino* (Lc 22,16.18), ampliando así el tema y vinculando (quizá de forma tardía) comida y bebida, como signos del Reino; los dos signos (pascua del pan y bebida) quedan proyectados de esa forma hacia el futuro de la escatología, entendida como pascua verdadera y auténtica fiesta del vino, en sentido apocalíptico judío. El texto de Marcos comienza de un modo solemne, «en verdad os digo que ya no beberé...», con una triple negación (*ouketi ou mê*), que debe interpretarse como juramento sagrado o voto (en el que pone al mismo Dios como testigo, en fórmula que podría traducirse: «así me haga Dios si...»). En el momento más solemne de su vida, rodeado por sus discípulos, tomando con ellos la última copa, Jesús se compromete a no beber más hasta que llegue el Reino que él ha prometido ya en otros contextos (cf. Mc 9,1; 13,30). Éstos son algunos elementos del texto. El juramento de Jesús puede interpretarse como voto de abstinencia escatológica,

que nos recuerda la tradición de los nazareos\*, de tal manera que, de ahora en adelante, él puede presentarse así como nazareo del Reino. El vino ha sido (con el pan) el signo más fuerte de su vida y esperanza. Lógicamente, al acercarse el momento decisivo proclama que ya no beberá en este mundo viejo, en este orden de cosas (esto significa que podrá matarle), pero que llega (se está acercando de inmediato) el Reino. La Biblia recuerda otros votos semejantes: David no dormirá en su lecho hasta edificar a Dios un templo (Sal 132,2-5); los conjurados de Hch 23,23 no comerán ni beberán hasta matar a Pablo... Pero el caso de Jesús es peculiar: se compromete a no beber hasta que llegue el Reino, vinculando de esa forma su vida en el mundo a la manifestación salvadora de Dios.

(2) *Mc 14,25. El vino del Reino.* Estas palabras de Jesús, que resultan poco apropiadas en un contexto de pascua judía (donde lo central son los ázimos, el cordero y las legumbres amargas), resultan perfectamente lógicas en una fiesta pentecostal de acción de gracias por la vida, simbolizada en el vino. La expresión solemne (fruto de la vid, en vez de vino) responde a ese trasfondo. Jesús pone su destino al servicio de la viña\* de Dios, es decir, de la vida del pueblo israelita. Con vino de este mundo, en la fiesta de su despedida (entrega), Jesús promete a sus amigos el vino del Reino. Este juramento escatológico se inscribe en su camino de evangelio: Jesús ha ofrecido su mesa (pan\* y peces\*) a los marginados y pobres, a los publicanos y multitudes. Ahora, en el momento final, asumiendo y recreando la mejor tradición israelita, afirma ante los suyos que ha cumplido su camino, ha terminado su tarea: sólo queda pendiente la respuesta de Dios, el vino nuevo y la fiesta del Reino. El vino de esta fiesta de despedida (que el ritual de la institución interpreta como sangre de alianza: Mc 14,23-24) es anticipo y promesa de culminación mesiánica: al beber así la última copa, en compañía de sus discípulos, invitándoles a tomar la próxima en el Reino, está fijando y sellando el sentido de su vida, vinculada a la esperanza del Reino. Éste no es un *logion* sobre los elementos centrales de la pascua (el pan sin levadura, las hierbas amargas o el cordero), sino sobre el vi-

no. Eso nos permite suponer que la cena\* de Jesús se sitúa en la línea de las celebraciones de la entrada de los israelitas en la tierra prometida (cf. Jos 5,10-12) más que en una línea de pascua estrictamente dicha. Por eso alude al *vino nuevo*, que no es propio de pascua sino de las diversas fiestas de *primicias*, vinculadas al recuerdo de Pentecostés: tiempo de alianza y vino nuevo. En este contexto pueden recordarse los diversos ritos pentecostales\* del vino y pan. El texto completo de Marcos sobre la última cena (Mc 14,12-21) resalta la ruptura pascual de Jesús y dentro de ella se sitúa nuestro *logion*, que nos puede resultar arcaico, pero perfectamente lógico dentro del contexto de Jesús y de sus ideales de Reino, vinculados al pan y al vino (especialmente al vino), en la línea de la tensión escatológica que implica su mensaje. Está para morir, se encuentra perseguido. Por eso, reúne a sus discípulos y les ofrece el signo más hondo de su vida, una señal de solidaridad y promesa escatológica. Ha llegado la hora, no se vuelve atrás. Así promete (jura) diciendo que la próxima copa que beberá con ellos será en el Reino de los cielos. Éste es el sentido de Mc 14,25, retomado por Mt 26,29 y reelaborado por Lucas en Lc 22,16 (ya no comeré hasta que se cumpla esta pascua en el Reino de mi Padre) y Lc 22,18 (no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios).

(3) *Vino eucarístico (Mc 14,23-24 par)*. Desde el contexto anterior se entiende mejor el relato de la «institución eucarística» de la última cena, que comentamos siguiendo a Marcos. (a) *Tomó una copa (potêrion)*... Esta palabra puede traducirse, de manera quizá más sacral, como cáliz, destacando de esa forma la experiencia de dolor y entrega de la vida, como supone el relato sobre los zebedeos (¿sois capaces de beber el cáliz que voy a beber?: cf. Mc 10,38) y la oración de Getsemaní (¡Aparta de mí este cáliz...! Mc 14,36). Preferimos, sin embargo, copa, porque es una palabra más neutral, propia de un banquete de amistad y despedida, en la línea del Sal 116,5: «El Señor es mi copa...». El vino de la copa es señal de agradecimiento (*eukharistía*). Mientras un grupo de amigos puedan tomar juntos una copa podrán dar gracias a Dios. No están abandonados, perdidos, sobre un mun-

do adverso. El mismo vino, fruto de la tierra y del trabajo humano, producto de fermentación de la uva, es signo del cuidado de Dios, expresión del valor de la vida. Jesús no les ofrece una sesión de ayuno, hierbas amargas, en plano de sudores, sino el más gozoso y bello producto de la tierra mediterránea: el vino. El vino no es bebida diaria de los pobres, sino que implica riqueza y alegría. En ese sentido, Jesús quiere que sus discípulos puedan vivir en alegría y abundancia, bebiendo ya en este mundo el vino prometido para el Reino (cf. Mc 14,25). (b) *Y bebieron todos de ella, de la copa*, en gesto muy preciso de participación. Por un lado se dice que bebieron todos, por otro que bebieron de la misma copa, compartiendo de esa forma el mismo vino. En esta fiesta emerge la más honda exigencia de solidaridad y justicia humana. En sentido estricto, las palabras interpretativas: «ésta es la Sangre de mi alianza» (Marcos y Mateo), «es la nueva Alianza en mi Sangre» (Pablo y Lucas), no eran necesarias, pues el gesto en sí resulta elocuente: Jesús, un perseguido, mensajero del Reino, amenazado de muerte, ofrece a sus amigos una copa de vino, en signo de solidaridad y esperanza escatológica (como ha destacado Mc 14,25). Pero ellas ayudan a entender el gesto. En este contexto se sitúa la paradoja de la sangre. Para los israelitas, la sangre\* constituye quizá el mayor de todos los tabúes: ellos pueden comer las varias partes de los animales pero nunca su sangre «porque ella es la vida de la carne y os la he dado para uso del altar, para expiar por vuestras vidas, porque la sangre expía por la vida» (Lv 17,10-12; cf. Gn 9,4). Dios se ha reservado la sangre, como signo de su poder originario, de forma que comer carne no sangrada o beber sangre constituye la mayor de las impurezas (cf. Hch 15,29). Pues bien, fiel a su experiencia de transgresión sacral y de ruptura de límites, Jesús ha ofrecido a sus discípulos su sangre, en el signo del vino. Difícilmente podemos hoy imaginar la extrañeza de este gesto, que rompe la distinción entre lo sagrado y lo profano; todo en Jesús es sagrado, siendo todo profano; todo es amor de madre y amigo, que da su vida (sangre) por los otros, para compartirla con ellos.

(4) *¿Eucaristía sin vino? El sentido de la sangre*. Es posible que el horror de

los judíos a la sangre haya hecho que la eucaristía se llame a veces fracción del pan, sin referencia al vino. También se podría pensar que hubo una eucaristía donde sólo se comía pan (sin referencia a la sangre-vino), por la pobreza de las comunidades palestinas donde el vino resultaba caro, de manera que sólo podría tomarse como un lujo, en ocasiones especiales. Ciertamente, es posible que hubiera eucaristías sólo con pan. Pero el recuerdo total de la vida y muerte de Jesús se ha celebrado con el pan y el vino de su vida en favor de los marginados y de su muerte por el Reino. Por eso, la Iglesia ha vinculado el pan con el vino, como se hacía en las comidas\* esenias de Qumrán y como Pablo ha destacado al poner en paralelo el pan y el vino, el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor 10,16). Jesús no ha derramado la sangre de otros (como hacen los guerreros), ni ha ofrecido a Dios la sangre de animales (como hacen los sacerdotes), ni se ha interesado por la sangre del cordero pascual, con la que se debe rociar «el dintel y las jambas de la casa» de los celebrantes, para que el Dios del exterminio pase de largo sin matarles (cf. Ex 12,7.13). La sangre a la que alude el vino de la cena es la misma vida que Jesús ha ofrecido a favor de todos, muriendo por el reino de Dios. Jesús no establece así un rito separado que sólo sirve para Dios (pan quemado sobre el altar, vino vertido sobre el fuego), sino que la verdad del rito del vino es su propia vida, que él ha regalado por el reino de Dios, es decir, por todos. La mujer del vaso de alabastro derramó su perfume en la cabeza de Jesús porque ella quiso, sin que nadie le obligara (cf. Mc 14,3). Jesús, en cambio, ha derramado su sangre porque le han matado con violencia.

(5) *Vino-sangre: el don de la vida.* Así como se ofrece un buen vino, en amor generoso, así ha regalado Jesús su vida a los hombres, para perdón de los pecados. Marcos dice simplemente «por muchos» (*hyper pollón*), es decir, por todos (cf. Mc 14,24; cf. Mc 10,45). Mt 26,27 ha añadido «para perdón de los pecados», situando de esa forma el gesto y la comida de Jesús en el trasfondo de los rituales israelitas, pero cambiándolos por dentro. Frente al ritual de muerte de animales, detallado por Lv 1-9, superando el pacto de sangre de novillos (cf. Ex 24,8) con el rito del cor-

dero pascual que tiñe las puertas de la casa para protegerla (Ex 12,1-13) y la sangre de la expiación nacional con que se ungió el altar y santuario (cf. Lv 16,14-19), Jesús ha expresado el sentido de la auténtica sangre, de la vida verdadera, que se regala en alianza de amor (de perdón) a todos los humanos. Ésta es la sangre de la vida, sin sangre de sacrificios exteriores de hombres o animales, es la vida que se regala, porque sólo el regalo de la vida hace posible el perdón entre los hombres. El vino de Jesús expresa y celebra la entrega gozosa de vida, el amor que él ofrece y comparte, en acción solidaria, de fiesta de sangre al servicio de la unión enamorada entre los hombres. Pues bien, allí donde el amor se perverte y los hombres se utilizan y destruyen unos a otros, se invierte este signo del vino y frente a la eucaristía de Jesús emerge la antieucaristía de la violencia envidiosa y asesina: «Vi a la Mujer... que tenía en su mano una copa de oro, rebosante [del vino] de sus abominaciones y de las impurezas de su prostitución... Ella está embriagada con la sangre de los santos y con la sangre de los testigos de Jesús» (Ap 17,4-6). Ésta es la antieucaristía de la prostituta\* que, en vez de regalar su vida a los demás, como Jesús, bebe la sangre de los hombres, suscitando así el furor de Dios, pues «si alguien adora a la Bestia y acepta su marca en la frente o la mano, beberá también del vino del furor [de Dios] que está preparado, en la copa de su ira» (Ap 14,9-10). Esta imagen del vino-sangre expresa el horror de la destrucción que se destruye a sí misma: «Y salió del altar otro Ángel que... que gritó con fuerte voz al que tenía la hoz afilada: Mete tu hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, porque están en sazón sus uvas. El Ángel metió su hoz y vendimió la viña de la tierra y echó las uvas en el gran lagar del furor de Dios. Y el lagar fue pisado fuera de la ciudad y brotó sangre... hasta la altura de los frenos de los caballos en una extensión de 1.600 estadios» (Ap 14,17-20).

Cf. J. JEREMIAS, *Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Gpazier, Collegeville MI 1998.

## VIÑA

(↗ *vino, juicio, muerte*). Entre los árboles o arbustos de la tierra, con el trigo y el olivo, sobresale la viña, que no sólo produce uvas y vino, sino que es signo del pueblo de Dios. Aquí evocamos el sentido de Israel como viña de Dios y nos detenemos, de un modo especial, en la parábola de los viñadores, en la que Jesús ha condensado el sentido de su mensaje y de su vida.

(1) *Israel, la viña del Señor*. De la historia y suerte de esa viña trata el conjunto de la Biblia. La viña es de Dios, pero parece que Dios la ha abandonado. «Sacaste una vid de Egipto, expulsaste a las naciones y la transplantaste, le preparaste el terreno y echó raíces hasta llenar el país. Su sombra cubría las montañas y sus pámpanos los cedros altísimos. Extendió sus sarmientos hasta el mar, sus brotes hasta el Gran Río. ¿Por qué has abierto una brecha en su cerca, para que la vendimien los viandantes, la pisoteen los jabalís y se vuelva presa de las alimañas? Dios de los ejércitos, vuélvete, mira desde el cielo, fíjate. Ven a inspeccionar tu viña, la cepa que tu diestra plantó. La han talado, la han quemado, con un bramido destrúyelos» (Sal 80,9-17). Conforme a esta visión, es Dios quien debe proteger su viña, como buen *goel*\* de los israelitas.

(2) *Acusación profética*. Frente al lamento anterior de los fieles, que piden ayuda a su Dios, se eleva el lamento y la queja de Dios, que se duele por su viña. «Una viña tenía mi amigo en un fértil otero. La cavó y despedregó, y la plantó de cepa exquisita. Edificó una torre en medio de ella, y además excavó en ella un lagar. Y esperó que diese uvas, pero dio agraces. Ahora, pues, habitantes de Jerusalén y hombres de Judá, juzgad entre mi viña y yo. ¿Qué más puedo hacer por mi viña, que no lo haya hecho? Esperaba que diese uvas. ¿Por qué da agrazones? La viña de Yahvé Sebaot es la Casa de Israel, y los hombres de Judá su plantío exquisito. Esperaba de ellos justicia, y hay iniquidad; honradez, y hay alaridos» (Is 5,1-7). El Dios *goel* a quien pedía redención el salmo, viene a presentarse aquí como amigo dolorido, que se lamenta y sufre por su viña. Como vino bueno deberían ser sus habitantes, expertos en justicia. Pues bien, en contra de eso, ellos se han vuelto

planta de frutos agraces, campo de iniquidad, casa de alaridos. En esta línea avanzará la parábola de los viñadores (cf. Mc 12,1-12 par).

(3) *Parábola de los viñadores*. (1) *Trama*. Entrelazada con la vida de Jesús, constituye quizá el texto más significativo de su biografía mesiánica. «Un hombre plantó una viña. La rodeó con una cerca, cavó un lagar, edificó una torre, la arrendó a unos labradores y se fue lejos. A su debido tiempo envió un siervo a los labradores, para recibir de los labradores una parte del fruto de la viña. Pero ellos lo tomaron, lo hirieron y le enviaron con las manos vacías. Volvió a enviarles otro siervo, pero a ése le hirieron en la cabeza y le afrentaron. Y envió otro, y a éste lo mataron. Envió a muchos otros, pero ellos herían a unos y mataban a otros. Teniendo todavía un hijo suyo amado, por último, también lo envió a ellos diciendo: Respetarán a mi hijo. Pero aquellos labradores dijeron entre sí: Éste es el heredero. Venid, matémosle, y la heredad será nuestra. Y le prendieron, lo mataron y le echaron fuera de la viña. ¿Qué hará, pues, el amo de la viña?» (Mc 12,2-8). La parábola es un cruce de razones y contrarrazones. (a) *La razón de los arrendatarios*. Los adversarios de Jesús, que escuchan esta parábola y saben que se dirige a ellos, pueden aceptar la imagen de la viña, pero respondiendo que ellos no se sienten arrendatarios: no están a sueldo; no trabajan por ningún tipo de ganancia. Se esfuerzan por cumplir la voluntad de Dios y por lograr el bien de todo el pueblo. Ciertamente, se saben herederos de una historia dura, de muerte de profetas; pero intentan ponerse al lado bueno, actuando como imitadores de los profetas antiguos y no de sus verdugos (12,2-5). No quieren adueñarse de la herencia de Dios por egoísmo, sino todo lo contrario: ¡actúan al servicio de la misma ley de Dios! Por defender la propiedad sagrada están dispuestos a expulsar de la viña a los que ponen en riesgo su sentido más profundo, según lo exige la misma ley (Dt 13,1-18; 17,2-7). Conforme a esa ley ellos tienen razón: deben mantener el orden de Dios sobre la tierra. Por eso se descubren caricaturizados por Jesús y se defienden. (b) *La razón de Jesús. Un Dios de gracia*. Jesús quiere ofrecer una interpretación nueva de la historia y de la realidad israelita. Es evidente que de-

sea presentarse y se presenta como heredero de los profetas que han sido asesinados por los malos israelitas. Desde esa perspectiva, como profeta de Dios y de los pobres, Jesús plantea el tema de la propiedad de la viña y de sus frutos, acusando a los sanedritas de Jerusalén, porque quieren que los frutos de la viña sean sólo para ellos, estando dispuestos a matar por ello a quienes pongan en riesgo su herencia. En plano de ley, tienen razón los sanedritas: en nombre de Dios deben matar al pretendido «hijo del amo», que a su juicio es un falso hijo, pues quiere quitarles la herencia que el mismo Dios les ha confiado.

(4) *Parábola de los viñadores*. (2) *Razón de Dios, razón de los renteros*. La parábola nos sitúa en el lugar de la máxima paradoja. Por un lado está la ley de posesión de los sanedritas, el derecho a retener los frutos de la viña/vida, de la tierra que ellos mismos han trabajado: a fin de cuentas, parece justo que los obreros sean propietarios de los frutos que han producido; todo tribunal respetable estaría de su lado. Por otro lado está la voz de la gratuidad, representada por el hijo: quiere que los frutos de la viña sean para Dios, es decir, para todos, en gesto de comunicación universal. Los arrendatarios-sanedritas, en línea de posesión, tienen derecho a la violencia. El hijo, en cambio, no puede exigir nada, simplemente apela a la experiencia de la gracia. Todos quieren apoyarse en Dios, cada uno lo hace a su manera. Los viñadores apelan al Dios de la Ley. La muerte del que dice ser hijo del amo no sería asesinato, sino un acto de justicia: hay que limpiar la viña y expulsar a quienes pueden poner en riesgo la herencia, porque así lo exigen los principios de seguridad nacional y religiosa de los sanedritas, quienes, por exigencia de justicia, expulsan fuera del cercado israelita al chivo pecador (cf. Lv 16). Jesús apela al Dios de gracia, que no es un dueño que actúa según ley (con soldados), sino Padre que quiere el bien de todos (Mc 12,6). Ni el deseo de posesión (adueñarse de la herencia), ni la fuerza que acaba matando a los contrarios, es signo de Dios. El verdadero Dios es padre y quiere que sus hijos compartan la herencia. Esto es lo que Jesús ofrece y pide en su parábola. Vista así, la gracia de Jesús resulta más exigente que la misma norma antigua.

La ley obliga hasta un límite: lleva al lugar de la equivalencia entre trabajo y salario; después ya no obliga, sino que resguarda y protege, defiende y organiza nuestra vida. Por el contrario, la gracia no conoce límite, sino que nos invita a compartirlo todo, en amor ilimitado. Entendida así, la parábola ha de ser reinterpretada desde el fin. Comenzamos pareciendo renteros, criados de un Dios que nos impone su ley. Pero al fin nos descubrimos hijos. Desde ese contexto ha de entenderse como palabra de gracia y advertencia. Es palabra de advertencia: Jesús avisa a los jefes del pueblo, les indica el riesgo en que se ponen si le matan. Les habla así, con gran dureza, porque quiere que se conviertan en camino de gratuidad, abierto al don del Padre. Por eso, la parábola es también palabra de gracia: la respuesta en plan talión (Mc 12,10) no proviene de Jesús, no es su verdad definitiva. Dios no responde con violencia a los autores de violencia; no mata a los que matan a su Hijo. Por todo el Nuevo Testamento sabemos que Dios ha respondido ofreciendo amor de nuevo (gratuidad, perdón) a los mismos que han matado al Cristo. Este paso de la ley a la gracia sólo puede formularse y entenderse en perspectiva pascual.

Cf. M. S.-H. LEE, *Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 11,27-12,12* (FB 56), Würzburg 1986; X. LÉON-DUFOUR, «La parábola de los viñadores homicidas», en *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969, 300-337; J. G. M. MBÄ MUNDLA, *Jesus und die Führer Israels* (NTAb 11), Münster 1984, 5-40.

## VIOLACIÓN

(> *vigilantes, Henoc*). En el conjunto de la Biblia la violación de las mujeres (Gn 6,1-4) aparece como el segundo de los grandes pecados, pues el primero sería el asesinato de Abel, ratificado de forma posesiva por el canto de Lamec (Gn 4). Así dice el texto: «Y sucedió que los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas. Y vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran bellas (buenas, apetitosas) y tomaron mujeres de entre ellas, de todas las que se escogieron... Surgieron por entonces en la tierra los gigantes e incluso después de esto, cuando entraron los hijos de Dios en las hijas de los hombres y engendraron

hijos para ellos; éstos fueron los héroes (*gibborim*) de antiguo, hombres de renombre» (Gn 6,1-4). Este pasaje es un resumen o compendio de una tradición más amplia que aparece de formas distintas en diversos pueblos: unos dioses o hijos divinos descendieron antaño para violar a las mujeres, engendrando a través de ellas a los duros guerreros, profesionales de la lucha y violencia sobre el mundo. La tradición judía ha recogido este mito, elaborándolo a manera de tratado teológico fundamental en un libro apócrifo (*1 Henoc\**), que ha influido mucho en el contexto de la teología israelita (*Jubileos\**, *Qumrán\**). Conforme a ese mito, todo el mal del mundo aparece vinculado a la violencia posesiva de unos seres superiores (varones y/o ángeles) que raptan y violan a las mujeres. Éste es un mito extrañamente actual que se viene repitiendo de formas distintas, desde que G. H. Wells escribió *La guerra de los mundos* (1898). También hoy se nos dice que estamos en el punto de mira de seres extraños, que provienen de otros niveles o espacios de vida, con intenciones casi siempre violadoras, destructoras, como aquellos «hijos de Dios» del antiguo mito israelita, que lo tenían todo en su cielo, pero añoraban das cosas de los hombres, prohibidas para ellos: poseer mujeres y matar enemigos. Los apócrifos judíos suponen que Dios destruyó a esos ángeles perversos, pero el fruto de su violación permaneció: quedaron sus hijos gigantes de las leyendas antiguas, híbridos o humanoides, hechos de violencia (de deseo y sangre), ocupados en matarse unos a otros; y queda la violencia de los hombres, empeñados de un modo o de otro en dominar/violar a las mujeres. Conforme al mito, las mujeres aparecen como un bien deseable y mostrenco (sin dueño). Están para ser apetecidas (son *tobim*, buenas, como fruto del paraíso: Gn 3,6); son para ser deseadas (como en Ex 20,17) sin que (a diferencia de Gn 4,23-24) pueda haber ya ningún Lamec capaz de rechazar a sus agresores. Las mujeres se definen así como objeto de deseo de hombres y dioses, de manera que se llega a decir que ellas encienden un apetito que puede volverse funesto si no se regula o reprime. De esa forma se acabará diciendo que han sido ellas las que encienden la violencia masculina, en perspectiva ya claramente machista.

## VIOLENCIA

(↗ *guerra, Apocalipsis*). La Biblia empieza presentando a Dios como principio de armonía (Gn 1); al mismo tiempo, pone de relieve el riesgo de violencia que nace allí donde se rompe la gratuidad, es decir, donde los hombres y mujeres «comen del fruto del bien y del mal», estableciendo su vida en forma de combate. Desde esa base, la Biblia puede entenderse como libro de «enfrentamientos y combates», que aparecen narrados de un modo certero y despiadado, como expresión de una trama\* en que los hombres se han introducido desde antiguo. Pues bien, sobre esa violencia viene a revelarse ya en el Antiguo Testamento la posibilidad de una paz final, que se expresa en forma de renuncia a la violencia y de amor gratuito (mensaje de Jesús, experiencia pascual). En esa línea, entendido a partir de sus símbolos y discursos directos, el último libro de la Biblia, el Apocalipsis, constituye un apoteosis de la violencia del cosmos (que va destruyéndose) y sobre todo de la violencia de aquellos hombres que se vuelven Bestias, destruyéndose a sí mismos, haciendo así que se derrumbe la misma creación de Dios. Pero, leídos a mayor profundidad, los signos de violencia del Apocalipsis van mostrando que el triunfo de Dios se realiza de manera no violenta: a través del Cordero\* degollado y de la mujer perseguida (Iglesia), que son antítesis de las Bestias\* y Prostituta. Ciertamente, hay en el libro una fuerte violencia verbal, imágenes duras de durísimo castigo; pero en el fondo va expresándose la gracia superior del Cordero degollado, que muere por los hombres (como víctima de la violencia histórica), permitiendo que ellos puedan convertirse en Novia, es decir, en la imagen y expresión suprema de la no violencia creadora, dialogante, esperanzada.

## VISIÓN

(↗ *apariciones, sueños*). La Biblia relata diversas experiencias visionarias, que reflejan la capacidad que el hombre tiene de descubrir o intuir realidades que parecen trascenderle. Así lo muestran, de un modo especial, las teofanías de Elías\* e Isaías\*, de Henoc\* y Ezequiel. Pero, en sentido estricto, la única visión fundante de la Biblia ju-

deocristiana es la de una tumba vacía y la de un Cristo resucitado. Ciertamente, el primer testimonio de la resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento no lo forman los relatos de las visiones, sino las *confesiones* de fe de los creyentes que bendicen al Dios que ha resucitado a Jesús (Rom 4,24-25; 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; Heb 13,20). Sin embargo, los evangelios sinópticos, reasumiendo antiguas tradiciones de la Iglesia, han traducido esas confesiones en forma de visiones pascales en las que se interpreta el tema del sepulcro vacío. Marcos no ha narrado ninguna visión del Jesús pascual, aunque la supone, cuando el ángel de la tumba dice a las mujeres: ¡Id a Galilea, allí le veréis como os dijo! (Mc 16,7). Posiblemente, Marcos piensa que este tipo de visiones no pueden contarse, sino sólo evocarse de un modo indirecto, como podría ser en los textos de las multiplicaciones o de la tempestad calmada. A diferencia de Marcos, Mt 28; Lc 24 y Jn 20-21 han contado diversas visiones pascales, con elementos teofánicos (Dios se manifiesta) y antropológicos (se ha aparecido el mismo Jesús crucificado). Ciertamente, las visiones en sí mismas, aisladas del conjunto de la experiencia de Jesús y de su envío mesiánico, no bastan para fundar la fe pascual. Por eso, Mt 28,17 afirma que algunos vieron a Jesús en la montaña y, sin embargo, dudaban. En contra de lo que se ha dicho con frecuencia, los primeros cristianos no eran más influenciables que nosotros, hombres del siglo XXI. Ciertamente, esos cristianos creían en un tipo de experiencias extrasensoriales, como la que testifica Jesús (he visto a Satanás caer como un astro del cielo: Lc 10,18), pero ellos sabían integrar las visiones pascales en un contexto de fe. La fe como encuentro personal es lo que vale, no unas visiones separadas de la vida.

## VIUDA

(↗ *excluidos, huérfanos, extranjeros*). El tema de las viudas está vinculado al de los huérfanos y extranjeros, que forman los tres grupos más amenazados del entorno israelita. El Nuevo Testamento asume la exigencia de ayudar a las viudas y las convierte en candidatas de un posible ministerio peculiar dentro de la Iglesia.

(1) *Proteger a las viudas*. Viuda (*‘al-manah*) es una mujer que carece de la protección social y económica de la familia, porque ya no está bajo el cuidado de su padre o de sus hermanos, ni tiene tampoco la asistencia y cobijo de un varón, sea porque su marido ha muerto, sea porque ha sido abandonada y ha quedado sola, sin padres, hermanos o parientes que cuiden de ella. En el contexto patriarcalista y violento del antiguo Israel era imposible vivir sola, pues la unidad fundante y el espacio base de existencia era la casa (*bet-ab*) y fuera de ella una mujer se hacía prostituta o vagaba sin sentido por los pueblos. En ese contexto se entiende la institución del *levirato* (Dt 25,5-10): el hermano o pariente más cercano del marido muerto ha de casarse con la viuda, no sólo para asegurar la descendencia del difunto, sino para protegerle o darle casa a ella (cf. Gn 38; Rut 4). Los viejos textos ugaríticos, tan cercanos en muchos rasgos a la Biblia hebrea, dicen que el rey debe proteger a viudas y huérfanos, garantizándoles un espacio de vida (cf. *Poema de Aqhat*, CTA 17, V, 7-9). Conforme a la ley israelita más antigua, las viudas, lo mismo que los huérfanos\* y los extranjeros\*, están bajo la protección especial de Yahvé, de manera que los israelitas deben ofrecerles su asistencia (cf. Ex 22,22; Dt 16,11; 24,20). La carta de Santiago, siguiendo la mejor tradición israelita, identifica la piedad (religión) con «visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción, y guardarse sin mancha del mundo» (Sant 1,27). Para Mc 12,40, el mayor pecado de una iglesia que se sacraliza a sí misma consiste en «devorar las casas de las viudas» con el pretexto de hacer allí largas oraciones; eso significa que hay algunos que, en vez de servir a las viudas, se aprovechan de ellas. En ese contexto evoca Mc 12,41-44 la ofrenda de la viuda, que pone todo lo que tiene al servicio de los demás, apareciendo así como el testimonio máximo del Reino.

(2) *La institución de las viudas* (mujer\*, patriarcalismo\*). Respondiendo a las posibles críticas de la sociedad pagana, que ven el cristianismo como religión de mujeres, que rompen el orden social de la comunidad, algunos cristianos han querido encerrar a la mujer en la casa, poniéndola al servicio del marido (que representa el orden externo de

la sociedad) y de los hijos. La misión de la mujer sería el matrimonio. Sólo de esa forma, sometida al marido y entregada a la educación de los hijos, ella aprendería a ser persona. Desde ese contexto plantea 1 Tim el tema de las viudas, que ocupan un lugar significativo dentro de la comunidad. Entre ellas pueden darse cuatro casos que el autor distingue con toda precisión: (a) *Si las viudas son jóvenes* deben casarse de nuevo, como si fueran solteras normales, pues de lo contrario «andan ociosas, van de casa en casa, se entrometen en todo y se ponen en peligro de caer en la lascivia» (cf. 1 Tim 5,13-15). Que se casen pues, que se sometan al marido y eduquen a sus hijos. (b) *Si las viudas son mayores y tienen familia cristiana* han de ser cuidadas por sus parientes. Aquellos hijos o nietos que no cuidan a sus familiares desamparados y/o ancianos «reniegan en el fondo de la fe» y son peores que los no cristianos. Por eso, normalmente, muchas viudas viven con su propia familia (cf. 1 Tim 5,4.8.16). (c) *Las viudas mayores que están abandonadas* y no tienen familia que las quiera o pueda cuidar serán atendidas por el conjunto de la comunidad (1 Tim 5,16), que se convierte para ellas en auténtica familia. Por eso, han de quedar en manos de Dios (cf. 1 Tim 5,5) dejando que la comunidad cristiana les sostenga. (d) *Hay, en fin, un cuarto tipo de viudas dedicadas a funciones eclesiales*. Son aquellas que han cuidado bien de la familia, se han mantenido en fe y honestidad y, en la etapa final de su vida, sin marido a quien cuidar, y teniendo todavía fuerza para ello, quieren ponerse al servicio de la Iglesia. Ellas constituyen una especie de comunidad asistencial, encargada de las obras sociales de la Iglesia: han de socorrer a los atribulados, formando así una especie de grupo especial de ancianas (tendrán más de 60 años), liberadas para servicios eclesiales (1 Tim 5,9-10). Pablo había deseado que *todas las mujeres jóvenes quedaran solteras* para ocuparse del Señor, es decir, para el servicio de la Iglesia (celibato\*: 1 Cor 7,7-8); así quería construir una nueva y más intensa comunión de liberados donde varones y mujeres, viviendo en libertad de amor y superando un tipo de preocupaciones inmediatas, pudieran dedicarse plenamente al Cristo, para agradecerle en todo y para suscitar así sobre la tierra un germen de nue-

va humanidad abierta al amor universal. El autor de *1 Tim ha invertido esa visión*, oponiéndose con fuerza al entusiasmo escatológico (y celibatario) de Pablo; ciertamente, no exige que todos los varones se casen pero supone que han de hacerlo y manda que sólo los casados puedan ser ministros de la Iglesia (1 Tim 3,2.8-13). Por eso, la forma de vida ideal o más perfecta no es el celibato sino el matrimonio. Esta exigencia se acentúa con relación a las mujeres: todas deberán casarse para cumplir así el mandato de la creación y para madurar como personas. Sólo en un caso extremo puede haber dentro de la Iglesia mujeres liberadas para el servicio de la comunidad. Ellas deben ser viudas (educadas ya a través del matrimonio) y haber cumplido más de sesenta años (que tengan apagado su deseo sexual). Sólo entonces la Iglesia puede inscribirlas como viudas, para el servicio de la comunidad (1 Tim 5,9).

Cf. M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994; *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Verbo Divino, Estella 2004; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de Ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; E. TAMEZ, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la primera Carta a Timoteo*, DEI, San José de Costa Rica 2004 (= Sal Terrae, Santander 2005).

## VIVIENTES

(↗ *Bestia, animales, metales, apocalíptica*). Los cuatro vivientes de Daniel constituyen una de las visiones más extraordinarias de la historia de la humanidad. Su tema básico, con las diversas edades o imperios que se suceden, resulta conocido en la antigüedad (cf. estatua).

(1) *La historia, un friso de animales*: «Estaba mirando en mi visión nocturna, y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el gran mar. Y cuatro grandes vivientes, distintos el uno del otro, subían del mar. El primero era como un león y tenía alas de águila. Yo estaba mirando, hasta que sus alas fueron arrancadas, y fue levantado del suelo. Luego se quedó erguido sobre los pies, a manera de hombre, y le fue dado un corazón de hombre. Y he aquí que otro viviente, semejante a un oso,



se levantó a su lado. Tenía en su boca tres costillas entre sus dientes, y le fue dicho así: ¡Levántate; devora mucha carne! Después de esto yo miraba, y he aquí otro viviente, como un leopardo, que tenía en sus espaldas cuatro alas de ave. Esta bestia también tenía cuatro cabezas, y le fue dado dominio. Después de esto miraba las visiones de la noche, y he aquí una cuarta bestia terrible y espantosa, fuerte en gran manera. Ésta tenía grandes dientes de hierro. Devoraba y desmenuzaba y pisoteaba las sobras con sus pies. Era muy diferente de todas las bestias que habían aparecido antes de ella, y tenía diez cuernos... Tenía ojos, como ojos de hombre, y una boca que profería arrogancias» (Dn 7,2-8). Del mar grande que es signo de las aguas primordiales (caos informe y matriz de la vida) provienen los vivientes en un proceso en el que parece invertirse la primera creación (cf. Gn 1,1-2). Soplan los espíritus (*ruhhe*), naciendo de los cuatro puntos cardinales e impulsados por ellos, emergen unos seres pervertidos que son señal antdivina, creación que se destruye. Esos vivientes suelen presentarse normalmente como bestias o fieras y eso es lo que, en realidad, significan. Pero he preferido dejar que la palabra suene en su sentido original; *heywan*, vivientes (animales), igual que los *hayot* o seres vivos de Ez 1,5ss. De todas maneras, los vivientes de Ez 1 son signo del poder vital y positivo del cosmos, y así pueden presentarse como querubines, portadores del Trono. Por el contrario, los de Dn 7 están pervertidos: no llevan el trono de Dios, sino que combaten contra las criaturas de Dios; son la expresión del pecado original (y final) de nuestra historia.

(2) *Un momento de la historia.* La imagen de animales (águila, toro, león...) como representación totémica del cambio de los tiempos resultaba conocida desde tiempos anteriores. Pero hubo un momento especial en que algunos intérpretes de la historia, como los profetas de Israel, sintieron que ese cambio se había acelerado, de tal forma que podían contemplarse en unidad algunos de sus momentos principales. Estamos dentro del gran movimiento de edades que algunos investigadores han asociado con el «tiempo eje» de la humanidad: entre los años que van del 610 al 540 a.C. emergieron, triunfaron y se

sucedieron, en rauda proceso, asirios, babilonios, medos y persas, determinando, de un modo poderoso, la historia del mundo. Posiblemente, nuestro autor ha sido consciente de ello, como lo han sido otros pensadores de su tiempo (especialmente en Grecia). Esta sucesión ha sido también objeto de especulaciones culturales asociadas (como en Dn 2) a diversos metales\*: edad de oro, plata, bronce, hierro. Es como si hubiera descubierto que la vida, representada en cuatro reyes/reinos, se hubiera elevado contra el designo de Dios: ellos, los hombres/imperios, son causantes del pecado, en despliegue arrogante de soberbia que, de alguna forma, quiere vincular los poderes de la tierra con los signos astrológicos. De esa forma ha surgido el más impresionante de los grandes zodiacos (bestiarios) de la humanidad. Precisamente en ese momento de la historia podía leerse el despliegue y sentido de toda la historia. Ésta ha sido la experiencia desencadenante de la apocalíptica, que, desde ese momento, definirá todo el pensamiento israelita.

(3) *Sucesión e identidad de los animales.* La sucesión puede compararse a la de los metales\*, pero aquí no es tan claro el proceso degenerativo. (a) *El león alado* es Babilonia. Ha tenido gran poder, pero lo ha perdido (le arrancaron las alas). Al fin aparece de un modo invertido: tiene mente humana (o corazón), como ha visto en otra perspectiva Dn 4. (b) *El oso* proviene del norte y refleja el imperio de los medos, famosos por su violencia y voracidad (cf. Is 13,17; Jr 51,11.28). (c) *El rápido leopardo* es Persia que con Ciro asombra al mundo: vuela en gesto victorioso y parece extender su dominio hacia los cuatro puntos cardinales, como saben los israelitas sometidos a su imperio (entre el 539 y el 332 a.C.). (d) *Un cuarto viviente: ¡el cuerno de insolencias!* (Dn 7,7-8). Donde se espera un último animal (águila o toro, por ejemplo) emerge la sorpresa de un *monstruo* sin rostro ni figura que sirva de comparación. No tiene la posible belleza de los signos anteriores (¡fieras nobles!) y presenta sólo rasgos de fuerza destructora y de violencia, vinculados al hierro (como el último de los animales). Es evidente que se trata del imperio de los griegos, iniciado en Alejandro Magno y después continuado por sus sucesores, sobre todo con los Ptolomeos de Egipto.

to y los Selúcidas de Siria, que preocupan al autor. Estamos hacia el 165 a.C.: se ha suprimido el culto judío separado en el templo de Jerusalén. El rey helenista favorece el sincretismo social y religioso, hay persecución contra los fieles (*hasidim*). Ésta es la Bestia de hierro (cf. Dn 2,40), es decir, de la ferocidad hecha guerra destructora, deseo insaciable de muerte. Tiene cuernos, el último de los cuales es Antíoco Epífanes, perseguidor de los judíos. Tiene ojos y boca que profiere insolencias (*rabreban*). La visión llega con esto al momento del no retorno: Antíoco Epífanes, con otros enemigos de Israel, ha pretendido convertirse en Dios (como Senaquerib en 2 Re 18-19; como Nicanor en 2 Mac 15; como Na-

bucodonosor y Holofernes en Jdt 3). Está en juego la experiencia y teología de la historia israelita. Éste es el momento de la decisión, el tiempo de la manifestación de Dios. Ante este peligro universal sólo existe una respuesta más alta: el juicio\* de Dios y la llegada del Hijo del Hombre de Dn 7,9-28 (que para los cristianos será Jesucristo).

Cf. J. B. FREY, «Apocalyptique», *DBSup* I, 326-354 (hasta 1925); H. S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen 1987; S. MOWINCHEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.



## Yael

(Jc 4,17-21; 5,24-27). (↗ *Débora, Barac*). Mujer quenita\* que ayuda a los israelitas en su lucha contra los cananeos. Cuando terminó la batalla decisiva en las cercanías del torrente Quisón, Sísara, general cananeo, vencido por el israelita Barac, salió huyendo «y vino a su encuentro Yael y le dijo: ¡Ven hacia mí, señor mío, ven hacia mí, no tengas miedo! Vino pues hacia ella, entró en su tienda y ella le tapó con un cobertor. Él le dijo: ¡Por favor, dame de beber un poco de agua, pues tengo sed! Abrió ella el odre de leche y le dio de beber, tapándole de nuevo... Después, Yael, mujer de Heber, tomó una estaca de la tienda, agarró en sus manos el martillo, se acercó a él en silencio, y le clavó la estaca en la sien, hasta clavarla en el suelo...» (cf. Jc 4,17-21). La escena invierte y repite de algún modo, en clave de violencia activa, el tema de *Rajab*\*, que había ayudado a los espías israelitas. Rajab era hospedera, mujer

independiente, que habitaba por pacto en Jericó, pero que se inclinó después a favor de los israelitas; *Yael* aparece como esposa de Heber, quenita, pero su condición de casada no influye en el relato, de manera que puede interpretarse quizá de manera simbólica: *Heber* significa «amigo o asociado» y, en esa línea, ella sería así Mujer Asociada, que se habría vinculado en pacto con los cananeos, pero que luego prefirió ayudar a los israelitas, matando al enemigo fugitivo. Sea como fuere, *Yael* actúa como soberana de su tienda (como *Rajab* era dueña de su casa), con gestos cargados de fuerte simbolismo erótico (ya en el texto en prosa de Jc 4,17-22 y más en el paralelo poético de 5,24-27). Parece que Sísara le pide y ella le ofrece aquello que la ley y la costumbre suponían que una mujer ha de dar al guerrero: le introduce en su tienda, le cubre con su manta, le alimenta con su leche... Pues bien, nuestro relato cambia el sentido de esos símbolos, de manera que es ella, la mujer, quien

toma la iniciativa, como vengándose de mil agravios y violaciones que han sufrido las mujeres, para matar en este soldado fugitivo a todos los soldados que las han violado. No hay que buscar más motivos morales, ni en el relato en prosa (Jc 4) ni en el canto (Jc 5). Yael responde como puede (¿debe?) responder una mujer que ha estado sometida a los varones: quiere romper o detener esa violencia, destruyendo en Sísara a todos los soldados violadores, con las armas que ella tiene: la clavija de su tienda, la cobija de su manta... Es muy posible que después de la muerte de Sísara todo haya seguido igual sobre la tierra; pero, al menos, ha quedado el testimonio de dos mujeres, una profetisa-madre (Débora) y una heroína de tienda (Yael) que han querido destruir la opresión de los guerreros varones.

## YAHVÉ

(↗ *Dios, Baal, monoteísmo*). Yahvé, nombre propio del Dios bíblico del Antiguo Testamento, es el protagonista y misterio de la Biblia israelita. Su nombre ha terminado siendo impronunciable, de manera que los judíos (y la mayoría de las traducciones bíblicas) lo han velado (escribiendo sólo la primera y la última letra, como en Y\*\*E o en D\*\*s) o lo han sustituido, poniendo en su lugar un equivalente de la palabra *Señor* (*Marán, Adonai, Kyrios*). El Nuevo Testamento atribuye ese nombre a Jesús (le llama «el Señor»), de manera que a Dios, en vez de llamarle Señor, le llamará preferentemente Padre, Padre de Nuestro Señor\* Jesucristo. Sobre el origen y sentido primitivo de Yahvé (que algunos grupos cristianos prefieren escribir Jehová) se han trazado muchas hipótesis. Parece que se trata de un nombre y Dios preisraelita, que aparece quizá en Ebla y que puede haber sido adorado por amorreos o quenitas\*, ya a partir del tercer milenio a.C. Pero los israelitas lo asumieron en un momento dado como propio, de tal forma que aparecieron desde entonces como el pueblo de Yahvé. Vinculados a Yahvé, ellos rechazaron el culto de Baal\* y Ashera, superaron la idolatría y construyeron el más impresionante de los edificios religiosos de Occidente. Desde una perspectiva bíblica, que ahora asumimos, el nombre y culto de Yahvé está

vinculado a Moisés y a la montaña sagrada del Sinaí.

(1) *Introducción. La zarza ardiente.* Yahvé, Dios israelita, se define a través de la historia de la liberación de los hebreos, oprimidos en Egipto, según los primeros capítulos del Éxodo. El contexto es conocido. Moisés\*, hebreo de cultura egipcia, ha tenido que exiliarse a Madián, en el desierto del Sinaí, donde pastorea el rebaño de Jetró, su suegro sacerdote. Ha dejado a sus hermanos cautivos en Egipto. La providencia le lleva a la montaña de Dios, Horeb (= Sinaí), lugar sagrado de las tribus del entorno. A solas ante Dios, en el gran desierto, descubre una zarza de fuego que arde sin consumirse. Muchas religiones vinculan a Dios con el fuego: llama que arde, vida que incesantemente se renueva (Ex 3,2). La visión de Moisés relaciona fuego y zarza (árbol y llama), en paradoja donde se penetran mutuamente el fuego cósmico y la zarza (arbusto) de la vida. Los mismos hebreos oprimidos son quizá la zarza, arbusto frágil que en cualquier momento puede quebrar y destruirse, desapareciendo en el desierto o montaña de los pueblos del entorno, pero ellos son una zarza animada por el fuego de Dios que está esperando a Moisés en la montaña. «Y vio Yahvé que se acercaba a mirar y le llamó Elohim desde la zarza: ¡Moisés, Moisés! Y Moisés respondió: ¡Heme aquí! Y Yahvé le dijo: No te acerques; quítate las sandalias de los pies, porque el lugar sobre el que pisas es terreno santo. Yo soy el Elohim de tu padre, de Abrahán, de Isaac... Entonces Moisés se cubrió el rostro... Y le dijo Yahvé: He visto la aflicción de mi pueblo de Egipto y he escuchado el grito que le hacen clamar sus opresores, pues conozco sus padecimientos y he bajado para liberarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y ancha, que mana leche y miel, país del cananeo, del heteo... Mira: el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios les oprimen. Por tanto: ¡Vete! Yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo... de Egipto» (Ex 3,4-10). El texto identifica a Yahvé, nombre propio del Dios israelita, con Elohim, lo divino, nombre común de todos los dioses, como diciendo que no hay más divinidad, más Elohim, que Yahvé.

(2) *Elementos de la teofanía*. Moisés ha visto la zarza y quiere saber lo que pasa (Ex 3,3). Así empieza la historia: ha venido a la Montaña de Dios, dispuesto a mirar el espectáculo, como curioso que observa las cosas desde fuera. Es evidente que Dios ha de hablarle: «Y vio Yahvé que se acercaba... y le llamó Elohim desde la zarza» (Ex 3,4). De esa forma combina nuestro texto los dos nombres: Yahvé mira desde la zarza, Elohim se aparece y llama (cf. Gn 22,11; 1 Sm 3,4; etc.). Moisés ha venido a descubrir a Dios en la montaña sagrada y Dios empieza expresando su presencia como fuego. Es el Dios del cosmos, signo y principio de santidad de un mundo que se abre a lo divino. Por eso, Moisés debe descalzarse y adorarlo en la montaña sagrada, para vincularse de esa forma a la experiencia de los pueblos que han adorado y siguen adorando a Dios en los fenómenos del cosmos. Pero precisando su sentido, el mismo Señor de la tierra sagrada se presenta como Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, es decir, como el Dios del pasado, Dios del pueblo. Así venimos de la naturaleza a la historia, de la zarza ardiente a las promesas de Abrahán y los patriarcas (cf. Ex 2,25; 3,6 y 3,15). Los portadores del recuerdo de Dios son ahora los padres, es decir, los antepasados: esa fidelidad al pasado del pueblo definirá la visión del Dios israelita, vinculado siempre al recuerdo de los orígenes del pueblo (de las tradiciones santas). Pues bien, este Dios de la montaña y del fuego (naturaleza), Dios de los antepasados y de las promesas (historia), marca su distancia: ¡No te acerques, quítate las sandalias! Desnudos ante Dios los pies, cubierto el rostro, deben caminar ante Dios los hombres. Este Moisés descalzo y con el manto sobre los ojos sigue siendo el signo más hermoso de la experiencia israelita.

(3) *Mandato de Dios. Envío de Moisés* (Ex 3,7-10). El texto que sigue se puede dividir en tres partes. (a) *Dios de los oprimidos*: «¡He visto...!». El Dios de la naturaleza y de la historia (montaña y antepasados) es el Dios que mira y escucha a los cautivos para liberarlos: desborda los límites de una sacralidad local y/o cósmica, viniendo a presentarse como redentor para los hebreos antiguos y modernos. Por eso, Moisés tiene que dejar el fuego sagra-

do de una sacralidad cósmica para ponerse en marcha y compartir desde Dios la suerte de los oprimidos. Éste es el Dios que actúa desde la pequeñez y opresión de los excluidos, el Dios liberador. Es más que fuego sagrado de una tierra santa; es amigo y salvador (futuro de vida) de los esclavos de Egipto. Se hallaba vinculado a los antiguos (padres). Ahora aparece como padre-madre para los hijos oprimidos, abriendo para ellos un camino de libertad que se expresará en su nombre principal: ¡Yo soy! ¡Yo vengo a liberaros! (b) *Dios que actúa*: «¡He bajado!». Así asume el camino de los oprimidos y se compromete a liberarlos. En el principio de la experiencia religiosa de Israel (y de la visión del Dios bíblico cristiano) se encuentra este descenso (he bajado), esta encarnación (para liberar) y este ascenso (para subir) del Dios que asume la suerte de los hombres. El itinerario teológico del pueblo se funda en el más hondo itinerario salvador de Dios: Dios ha bajado (penetra en el conflicto y dolor de la historia), para liberar a los oprimidos, para romper su cárcel de Egipto y para subirles a la patria verdadera. (c) *Éste es el Dios que envía* y así dice a Moisés: ¡Vete! El Dios de la libertad es el Dios del camino en la historia, el Dios de la trascendencia (de la montaña sagrada, de los antepasados y de la libertad del pueblo) que viene a revelarse a través de la acción liberadora de Moisés.

(4) *Yahvé, Soy el que Soy*. La Biblia israelita ha descubierto y expresado el sentido del Nombre supremo (= Yahvé) en un diálogo vocacional, a través de su llamada a Moisés y a los israelitas. No ha construido un tratado de teología, no ha expuesto una demostración. Ha hecho algo más hondo: ha tejido un relato. Dios y Moisés hablan. En su diálogo, desde el Dios que actúa como liberador, emerge el misterio de su Nombre: «Moisés dice: ¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar a los israelitas de Egipto? Elohim le responde: «¡Estaré [= 'ehyh] contigo! Y éste será el signo de que te he enviado: cuando saques al pueblo de Egipto, adoraréis a Elohim sobre este monte». Moisés insiste: «Cuando yo vaya a los hijos de Israel y les diga: el Dios (= Elohim) de vuestros padres me ha enviado a vosotros, si ellos me preguntan cuál es su nombre ¿qué he de decirles?». Elohim respon-

de: «Soy el que soy [*'ehyh asher 'ehyh*]. Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy [*'ehyh*] me ha enviado a vosotros. *Yahvé*, Dios de vuestros padres... me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre y ésta es mi invocación» (Ex 3,11-15). Moisés ha puesto dificultades porque tiene que enfrentarse al Faraón, opresor de los hebreos, sucesor de aquel que había querido matarle (cf. Ex 2,15-23). Por otra parte, Dios le envía a liberar a unos hebreos que antes habían rechazado su arbitraje (Ex 2,13-14; cf. Hch 7,24-34). Es normal que le cueste (cf. Jc 6,15; Lc 1,34; etc.) y diga: «¿Quién soy yo...?». Pero Dios le responde: ¡Yo estaré o seré (*'ehyh*) contigo!, en palabra que expresa de manera enfática su presencia activa. Esa presencia de Dios (seré-estaré contigo: *'ehyh*) es la que define su nombre: *Yahvé*, Soy el que Soy, el que Está presente. Éste es en resumen el sentido del pasaje y del misterio de Dios. Moisés ha preguntado: «¿Quién soy yo?» Dios ha respondido: «Yo estaré contigo».

(5) *Yahvé, revelación liberadora de Dios*. Éstos son sus momentos básicos: (a) *Ser*: «Soy el que Soy» (= El que estaré o seré contigo). Ese ser-estar con los suyos constituye su esencia. Moisés quiere su nombre. Dios ha respondido asegurando su presencia (3,14). (b) *Envío*: «Así dirás: Yo soy-estoy me ha enviado a vosotros [*'ehyeh 'selahani*]». Sólo puede enviar aquel que se encuentra presente en aquel a quien envía y en los enviados. (c) *Nombre propio*: «*Yahvé*, Elohím de vuestros padres..., me ha enviado a vosotros» (3,15). El Dios de los padres se revela plenamente como aquel que sostiene y envía a Moisés, liberando a su pueblo. Sólo en cuanto llama y ayuda, asiste y libera, el Dios (Elohím) de los padres se vuelve *Yahvé*, Dios presente. (d) *Nombre definitivo*: «Éste es mi nombre para siempre, es mi recuerdo...» (3,15). Esta experiencia hecha Nombre (¡Estoy presente!) define para siempre el ser (actuación) de Dios y viene a constituirse principio y centro de todos los recuerdos, compromisos y esperanzas de los israelitas.

(6) *Interpretaciones religiosas*. Las interpretaciones de esta palabra originaria (*Yahvé: Yo-Soy, Estoy Presente, Soy el que Soy*) siguen definiendo de algún modo las más hondas visiones de Dios en Occidente. Recordaremos las más importantes, para fijarnos al final en la

cristiana. (a) *Los judíos* han destacado el valor de este Nombre, condensando en él su experiencia de misterio. Por un lado, han seguido vinculándolo al pueblo, como dice el *shemá* (Escucha, Israel, *Yahvé*, tu Dios es un Dios único...: Dt 6,4-9). Por otro, lo han sacralizado, de tal forma que procuran no escribirlo ya ni pronunciarlo, en signo de respeto religioso. *Yahvé* (D\*\*s, YHWH) es Dios en sí, en su absoluta plenitud y lejanía. De esa manera, al separar ese Nombre y dejarlo fuera de la circulación social y religiosa, los judíos posteriores han tenido que buscarle sustitutos. Por eso han dicho y siguen diciendo en su lugar palabras más o menos equivalentes (pero nunca iguales) como *Adonai*, *Kyrios*, *Dominus* o *Señor* (*the Lord*), que quieren expresar de algún modo la grandeza de Dios, pero sin lograrlo. Estas palabras ya no actúan como nombres (no le llaman, ni le hacen presente), sino como adjetivos que evocan de algún modo su grandeza. (b) *Las traducciones cristianas* de la Biblia han seguido la costumbre judía poniendo «Señor» o su equivalente allí donde la Biblia hebrea dice *Yahvé*. Es buena esta reserva, si ayuda a descubrir y explicitar mejor el contenido misterioso del Dios personal de la historia israelita, pero quizá nos impide recordar que *Yahvé* es ante todo un Nombre propio de redención, signo de la presencia liberadora de Dios entre los humanos, como ha vuelto a descubrirlo el Evangelio, al identificar en el fondo a *Yahvé* con Jesucristo y al presentar al Dios en sí como Padre de ese Señor\* Jesucristo. Para la gran tradición cristiana, el *Yahvé* o Dios presente del Antiguo Testamento se identifica con Jesús de Nazaret. (c) *Los gnósticos* (quizá de origen judío y cristiano) de los siglos II y III d.C. han invertido esa visión del judaísmo, interpretando el nombre de *Yahvé* no como señal del más alto misterio, sino como expresión de un dios opresor, que mantiene a los hombres sometidos. Así tienden a identificar este Nombre con el principio divino del error y el egoísmo, es decir, con un Dios falso: *Yahvé*, Dios del Antiguo Testamento, sería en el fondo un demonio (= Satanás); sólo el Padre de Jesús o un Dios puramente espiritual sería para ellos el Dios verdadero. Por eso, allí donde en la Escritura israelita (Ex 3,14) *Yahvé* dice que es Dios (Yo soy), algunos textos gnósticos hacen que se escu-

che la voz del Verdadero Dios (superior y contrario al Dios israelita) que le responde: ¡Te equivocaste, Samael, Dios ciego, tú no eres! Algunos grupos gnósticos atribuyen a Yahvé unos nombres despectivos, como Dios de vergüenza (Samael), Dios ciego de lucha y egoísmo (Yavaot, Yaldabaot) o Principio material que sólo se ocupa de las cosas externas, incapaz de iluminar a los hombres, ofreciéndoles una experiencia espiritual de superación del mundo. Ciertamente, el Dios israelita tiene rasgos parciales, como Dios de un grupo separado de los otros (como ha destacado el mismo cristianismo), pero en su raíz ha sido y sigue siendo un Dios de libertad, que se vincula de forma salvadora a la historia de este mundo. Conforme a la visión gnóstica, carece de sentido la encarnación cristiana: Dios no podría introducirse de verdad en este mundo. Pues bien, en contra de eso, para defender la encarnación han aceptado los cristianos el Antiguo Testamento, entendiendo el *¡Yo soy!* de Dios no de forma egoísta, sino liberadora. (d) *Los musulmanes* han evitado en general la hondura del Yo soy, afirmando que Dios se ha expresado para siempre por Mahoma, de manera sencilla y segura, para todos los hombres, sin distinción de razas o culturas. Ellos piensan que el mensaje teológico ha sido siempre el mismo, desde Moisés hasta Jesús, pero los receptores no han sabido conservarlo limpio, lo han mezclado con palabras que no vienen de Dios, lo han adulterado. Por eso ha sido necesaria la profecía de Mahoma: «La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia el Oriente o hacia el Occidente (= rezar mirando a Jerusalén o La Meca), sino en creer en Dios y en el último día, en los ángeles, en la Escritura y en los profetas, en dar de la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los parientes, huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos y esclavos, en hacer la azalá [oración] y el azaque [= la limosna]...» (Corán 2,177). Éstos son los pilares de la fe musulmana. En ella quedan incluidas las Escrituras (contenidas en el único Corán) y los profetas (enviados de Dios, que culminan en Mahoma), con los ángeles que son signo del misterio. Los musulmanes universalizan y simplifican así la experiencia de Dios, de tal forma que no necesitan hablar de Yahvé; les basta con Elohim, el Dios universal,

que ellos pronuncian en árabe *Allah*. De esa forma rechazan la historia que va del Yahvé del Sinaí a su encarnación cristiana en Jesús de Nazaret; son un judaísmo universalizado, pero sin el misterio de Yahvé.

(7) *Filosofía occidental*. Se funda en la experiencia griega del Ser (vinculando así helenismo y judaísmo) e interpreta el *¡Yo soy!* (Soy el que Soy) israelita en perspectiva de trascendencia (Dios separado) y plenitud ontológica (lo divino como absoluto). De esa forma, el Nombre de Dios pierde su referencia salvadora (su raíz israelita, su vinculación a Moisés) y viene a convertirse en expresión de la Realidad en sí, de eso que pudiéramos llamar la identidad ontológica. Lógicamente, Yahvé deja de ser el Nombre propio de aquel con quien debemos dialogar de un modo personal, presencia liberadora, y viene a interpretarse como Ser en sí (= Aseidad ontológica). Al presentarse en clave filosófica como «Soy el que soy», Dios se vuelve Ser Supremo, Esencia pura y plena, el primero y más alto de todos los Conceptos. Decir Yahvé es decir Divinidad. La filosofía moderna ha rechazado al Yahvé personal porque ha querido vincular a Dios con el Ser de su pensamiento y de sus obras (con el Todo del Mundo) o con el propio pensamiento, olvidando también el sufrimiento de los pobres. Pues bien, en contra de eso, después de treinta siglos de dolor y esperanza, judíos y cristianos (unidos en esto y separados de los musulmanes) seguimos vinculados a la experiencia israelita de *Yahvé*, a quien vemos como Dios liberador.

(8) *Los cristianos*, siguiendo lo ya dicho, interpretamos a Yahvé como presencia salvadora (liberadora) que se compromete en favor de todos los hebreos oprimidos. Seguimos, por eso, en la línea de la Biblia israelita. Pero damos un paso más y añadimos que el mismo Yahvé, Nombre supremo del Dios liberador, se identifica por un lado con el Padre de Nuestro Señor Jesucristo y por otro con el mismo Jesucristo. En ese sentido decimos que Jesús es más que Moisés: no está fuera de Dios, sino que pertenece a la misma revelación divina. Allí donde Moisés ha escuchado el *Yo soy* de Dios, que se dice a sí mismo salvando a los oprimidos, Jesús ha seguido escuchando la voz más profunda que dice *¡Tú eres mi Hijo!* porque

yo mismo estoy contigo. En el paso y despliegue del «¡Yo soy!» de Ex 3,14 al «¡Tú eres, vosotros sois!» de la experiencia bautismal (cf. Mc 1,9-11 par) y pascual (cf. Rom 1,3-4; Heb 1,5) de Jesús culmina la teología israelita, nace el cristianismo. Siendo el auténtico ¡Yo soy!, Dios viene a definirse para los cristianos como el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. De esta forma se amplía el Yo de Dios, asumiendo en su interior el Tú de Jesús (y de los hombres oprimidos) en el Nosotros del misterio trinitario (del Espíritu Santo), es decir, en el despliegue total de la Comunicación de amor. La experiencia de base sigue siendo la misma: tanto el Yahvé de Moisés como el Padre de Jesús se introducen en la historia humana, asumen el dolor de los pobres, abren un camino de liberación. Pero los cristianos creemos que esa presencia salvadora de Dios en el mundo ha culminado en forma de encarnación: en el fondo de la experiencia básica de Jesús (de su misterio de liberación y de su comunión trinitaria) sigue estando el más profundo y verdadero Yahvé del judaísmo; pero éste es un Yahvé que ha venido a desplegarse como Padre, abriéndose en amor, por medio del mismo Jesús (que es su Hijo, verdadero Yahvé), a todos los hombres. Eso significa que los cristianos podemos llamarnos israelitas, pero israelitas que han reformulado el misterio del Dios de Moisés a través de la palabra y experiencia del Dios de Jesucristo. En el lugar donde estaba Moisés viene a situarse Jesús, que, más que un profeta (como será Mahoma), es Palabra que brota del misterio de Dios, pues pertenece a su identidad originaria (está en el seno del Padre: cf. Jn 1,18).

Cf. R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel I*, Cristiandad, Madrid 1974, 315-348; G. DEL OLMO, *La vocación de líder en el Antiguo Testamento*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973, 65-100; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Ma-

drid 1975, 163-208; T. N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almenadro, Córdoba 1994, 31-64; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969, 36-60.

## YESOD

( $\rhd$  *Cábala*). Palabra hebrea que significa «fundamento» (y que se asocia en la figura humana con los genitales), y que forma como síntesis de *Netzaj* y *Hod* y apareciendo como la novena *sefirá*, de manera que en ella culmina de algún modo el proceso divino de la realidad. La tríada anterior (*Hesed*, *Din* y *Tifereth*) organizaba y simbolizaba eso que podríamos llamar el mundo espiritual, formado por la armonía del amor. Esta segunda tríada, formada por *Netzaj*, *Hod*, *Yesod*, está más vinculada al mundo. Es como si este nuevo grupo de *sefirot* constituyera una expansión posterior de las precedentes, dentro de un todo organizado de forma jerárquica, descendente, desde el misterio divino que se expresa en forma de *Kether* (corona de gloria, poder originario) y de *Hokhmah* (conocimiento fundante). Todo proviene del Dios que es poder-conocimiento (la primera tríada está formada por: *Kether*, *Hokhmah* y *Binah*), para expresarse en forma de sabiduría organizada (*Hesed*, *Din* y *Tifereth*) y de realidad bien asentada (*Netzaj*, *Hod* y *Yesod*). De esa manera la infinitud de la *Netzaj*, moderada por la gloria bien ordenada de *Hod*, viene a expresarse en forma de *Yesod*: una realidad donde todo encuentra su sitio, desde los astros superiores, que se mantienen en sus órbitas exactas, hasta los fenómenos del cosmos «inferior», con la alternancia del día y de la noche, del frío y del calor, de las plantas y animales. Todo eso se expresa en el poder de la unidad, que dentro del cuerpo humano puede estar simbolizado de algún modo por la potencia generadora.

# Z

## ZACARÍAS E ISABEL

(↗ *Juan Bautista, anunciación*). La primera figura del evangelio de Lucas no es María, la mujer, sino un justo sacerdote llamado simbólicamente Zacarías (= Dios se ha acordado o Dios recuerda) y su esposa, una justa mujer llamada Isabel (= Mi Dios salva) (cf. Lc 1,1-35). Ellos representan la paradoja de la historia israelita: ambos son irreprochables, pero no han conseguido descendencia; se cierra en sus personas el futuro, carecen en el mundo de esperanza.

(1) *El sacerdote Zacarías* simboliza el templo, la sacralidad del pueblo de Israel, interpretado en perspectiva de culto, comunidad encargada de alabar a Dios en rito y sacrificio, con incienso de olor suave y fuego que va consumiéndose y alumbrando la existencia de los hombres. El templo es presencia de Dios, garantía de vida (de futuro de hijos) para el pueblo. Pero Zacarías, sacerdote, no tiene descendencia y por eso está atrapado en el interior de una fuerte contradicción. Es un liturgo estéril: signo de una historia que no logra culminar en Dios ni abrirse hacia el futuro por los hijos, sobre un templo que aparece al mismo tiempo como necesario e inútil, como lo más santo (lugar de Dios) y lo menos valioso (no logra salvar a los hombres). Alaba a Dios el sacerdote, pidiendo por su pueblo. Pero es evidente que pide también por sí mismo, deseando descendencia, como indicará con nitidez el ángel: «Ha sido escuchada tu oración; tu mujer te dará un hijo...» (Lc 1,13). Es como si toda la genealogía del sacerdocio israelita estuviera centrada y dirigida hacia el deseo y promesa de prole. Los sacerdotes han sido dentro de Israel los garantes de la gran familia de los limpios, puros. Han estudiado y guardado de un modo obsesivo sus listas genealógicas, para así garantizar la validez del culto. Es como si todo el misterio de Dios y el futuro del pueblo dependiera de la pure-

za seminal, patriarcalista, de sus hijos y nietos, en línea persistente, de eterno sacerdocio, regido por una ley de descendencia que atraviesa los siglos. El sacerdote cumple su función sacrificando e incensando el altar del templo, pero no tiene hijos, no puede dejar descendientes sacerdotes que sigan realizando su función.

(2) *La mujer, Isabel, es signo de maternidad*. Dentro de una historia patriarcal, ella ha de ser ante todo madre: vale en cuanto ofrece hijos al marido; para tener hijos vive, por ellos alcanza sentido. Por eso, siendo estéril, es una contradicción: esperanza baldía, promesa de vida no cumplida. Todo en ella ha de estar preparado para engendrar otro puro sacerdote; por eso tiene que ser escogida, pura, virgen, mujer que nunca haya podido mantener contacto sexual con extranjeros o varones menos puros. Puro sagrario de un semen sagrado ha de ser la esposa del sacerdote; para esa función ha de guardarse siempre limpia. Por eso, es evidente que Isabel, mujer estéril de un sacerdote que oficia en el templo, es a los ojos de Israel una mujer cargada de *oneidós*, de vergüenza y desprecio (cf. Lc 1,25). Éstos son por sí mismos los dos primeros personajes del evangelio de Lucas: un sacerdote que incensa en el templo, una mujer estéril, la expresión de una historia de Israel que se acaba y se pierde. Pues bien, en ese contexto se ha introducido el ángel de la anunciación\*, prometiendo descendencia para el sacerdote, pero una descendencia que ya no será sacerdotal, sino profética (Lc 1,8-22). Por su parte, Isabel será madre, pero no madre de un hijo para ella, sino de un hijo que tendrá que ponerse al servicio del «Sol que viene de lo alto», es decir, del Mesías (Lc 1,78). Por eso, ella no será *gebîra*\* o señora por su maternidad, sino testigo de la maternidad de María, madre de Jesús, a la que llamará «Madre de mi Señor», es decir, la *gebîra* mesiánica (cf. Lc 1,43). De esa manera, tanto Zacarías como Isabel superan los lími-



tes de la identidad israelita, abriéndose por su hijo Juan a la novedad mesiánica de Jesús. Desde una perspectiva cristiana, ellos simbolizan la culminación profética del Antiguo Testamento: siendo fiel a sí mismo, el pueblo de Israel viene a convertirse en testigo del surgimiento mesiánico de Jesús.

## ZACARÍAS PROFETA

(↗ *Sión, Sofonías*). Zacarías es un profeta israelita y el nombre de un libro del Antiguo Testamento donde se recogen no sólo los oráculos del profeta de su nombre (Primer Zacarías), sino los de un profeta posterior, a quien se le suele llamar Segundo Zacarías.

(1) *Primer Zacarías*. (1) *Profeta de la restauración*. Le podemos datar con notable precisión, entre el 520 y el 518 a.C., cuando los judíos vueltos del exilio están reedificando el templo de Jerusalén. Este profeta fue, al mismo tiempo, un visionario (que transmite en su libro las primeras ocho grandes visiones simbólicas y unitarias de la restauración israelita) y un líder social (que anima, potencia y dirige la obra de reconstrucción judía, que debe estar centrada en el sacerdote Josué y en el príncipe Zorobabel). Tiene fuerte conciencia de su misión: sabe que Dios le ha enviado para culminar la obra de los antiguos profetas y así lo dice en los momentos centrales de su mensaje, para confirmar sus predicciones: «Sabréis que Yahvé Sebaot me ha enviado a vosotros» (Zac 4,9; 6,15). Su obra (Zac 1-8) está constituida por ocho visiones relativas a la restauración de Jerusalén (1,7-17; 2,1-4; 2,5-9; 3,1-7; 4,1-14; 5,1-4; 5,5-11; 6,1-8); en medio de ellas aparecen varias secciones explicativas, conforme a una técnica literaria que se hará común en los profetas tardíos y en las obras apocalípticas. En ese contexto se sitúa el canto de la Hija-Sión, uno de los textos más conocidos de la Biblia hebrea: «Canta y alégrate, Hija-Sión, pues yo vengo para habitar en medio de ti, palabra de Yahvé. Y aquel día se incorporarán a Yahvé muchas naciones y serán pueblo (*am*) para mí; y habitaré en medio de ti y sabrás que Yahvé Sebaot me ha enviado a ti. Y Yahvé escogerá a Judá como su herencia sobre la Tierra Santa y escogerá de nuevo a Jerusalén. Calle toda carne ante Yahvé, porque se ha elevado desde su santa morada» (Zac 2,14-17). Las re-

laciones de este pasaje con el canto de Sofonías\* 3,14-18 resultan evidentes. Es posible que ambos provengan de un mismo contexto o que Zac 2,14-17 dependa de Sof 3,14-18, como parece más probable. Común en ambos casos es la invitación al gozo: la Hija-Sión ha de cantar y alegrarse. En nombre de Yahvé, el profeta ha dicho a los constructores de la nueva Jerusalén (Zac 2,5-9) que no cierren las puertas de la ciudad, que no tengan miedo, pues Dios mismo será su protección, como muralla de fuego que impide que la asalten o conquisten los pueblos enemigos (cf. Ex 40,34; Nm 8,15-23; Ez 40-48).

(2) *Primer Zacarías*. (2) *Habitaré en medio de ti*. Dios mismo protege el santuario de su pueblo, pues habitará en Jerusalén, ciudad de Yahvé Sebaot, monte santo. En este contexto, el mismo Dios invita a la Hija-Sión para que cante, con el gozo de las bodas, pues él habita dentro de ella (*shakanti betokek*). Habita Dios en Sión como en su propio santuario, como esposo que viene y vive (suscitando vida) en la entraña de su esposa. Así se implican mutuamente la imagen sacral (inhabitación) y la sponsal: Jerusalén es santuario y es novia de Dios, novia que canta/baila a la llegada de su amado. En este contexto de bodas puede superarse el viejo enfrentamiento que escindía a judíos y gentiles. Por eso, en contra de lo que supone el texto paralelo de Is 52,12, Zacarías afirma que «se incorporarán muchas naciones», formando parte del propio pueblo de Dios e integrándose en su pacto (= serán pueblo de Dios). En este sentido se podrá decir que Jerusalén será una «ciudad abierta» (Zac 2,8): en ella caben todos, en boda universal. Estos «asociados» de Yahvé (y de Sión) no serán servidores o esclavos de los israelitas, como parecía suponer Is 61-62, sino que forman parte del pueblo. Evidentemente, el texto, formulado como ideal profético, no puede indicar las concreciones históricas y las mediaciones sociales de esa incorporación de los gentiles al pueblo de la alianza, tema que ha sido tratado de forma jurídica y resuelto de manera negativa (con exigencia de expulsión) por los libros de Esdras\*-Nehemías. Han existido judíos intransigentes, celosos de la propia identidad social y cultural de Jerusalén, defensores de la separación respecto de los otros pueblos. Históricamente, ellos

son los que han triunfado, en el tiempo que va desde Esdras-Nehemías (en torno al 450 a.C.) hasta la crisis macabea (170-160 a.C.). Pero dentro del mismo Israel y en su Escritura más sagrada se conserva la memoria de este profeta que quería que la Hija-Sión abriera sus puertas, recibiendo dentro a las naciones, como supone Ap 21,25, cuando dice que las puertas de la Nueva Jerusalén no estarán jamás cerradas. Esta experiencia de gozo, vinculada a la apertura de Jerusalén, que acoge en su seno a todas las naciones, constituye el centro de la primera parte del libro de Zacarías.

(3) *Segundo Zacarías. (1) La danza de la Hija-Sión.* Hacia comienzos del III a.C., asumiendo quizá temas y hasta textos anteriores, el autor a quien llamamos Segundo Zacarías (Zac 9-14) ha redactado una obra profética centrada en el mesianismo escatológico. Culminando su acción anterior e invirtiendo los medios de poder normal del mundo (violencia de los imperios), el mismo Dios va a desvelar su misterio en Sión/Jerusalén, como muestra el más paradójico y fuerte de todos los pasajes bíblicos sobre la Hija-Sión: «Danza con fuerza, Hija-Sión; grita aclamando, Hija-Jerusalén; he aquí que tu rey viene a ti; justo y vencedor es él; humilde, montado sobre un asno, sobre un pollino, cría de borrica. Destruirá el carro de Efraín y el caballo de Jerusalén. Y destruirá el arco de guerra y anunciará la paz a las naciones; y su dominio será de mar a mar, del torrente a las extremidades de la tierra» (Zac 9,9-10). La Hija-Sión tiene que ponerse a bailar en gesto de fiesta solemne; danza y grita clamando, porque llega su rey. Estamos en una liturgia de entronización: se forma el cortejo, avanza el rey y, mientras llega, se le acerca la Hija-Sión para recibirle con la alegría desbordante de su baile. Sofonías 3,14-18 iniciaba una danza nupcial: Zac 2,14-17 invitaba al baile religioso, pero sólo Zac 9,9-10 lleva ese tema hasta el final y nos sitúa en el centro de una gran ceremonia de coronación, que se inicia con el baile de un pueblo/muchacha que recibe con gozo emocionado y entusiasta a su rey salvador. Desaparecen o pasan a segundo plano los restantes oficios y figuras de la tierra: sacerdotes, militares, potentados... Toda la humanidad se ha condensado en esta Hija-Sión, esta ciudad-mujer, esta doncella que, llena de juventud y esperanza,

se prepara para la danza triunfal de su rey. Ella no tiene más oficio que cantar y alegrarse; para eso se prepara y así lo hará porque viene su rey. Ciertamente, ese rey que viene es justo, en la línea de la justicia de Dios, pero es también justo con los israelitas (y con los hombres) justos de la historia. Este rey es *vencedor*, en cuanto trae la victoria de Dios; pero el término empleado en este caso es pasivo, como para indicar que no realiza la salvación a través de su esfuerzo violento, sino que la recibe de Dios. Es rey *humilde* (como los que forman el resto de Israel en Sof 3,12), y viene montado en un asno, como en asno montaban los primeros salvadores y reyes de la historia israelita (cf. Gn 49,11; Jc 5,10; 10,4; 12,14). Una muchacha que danza gozosa, un rey que avanza montado sobre un asno... Ésta es la representación de la historia total. Los dos unidos forman el signo de la humanidad. Por eso hay que entenderlos juntos: uno desde el otro y con el otro. La muchacha danzante sólo tiene sentido allí donde la vida no es ya guerra, allí donde el auténtico poder no es el caballo de batalla ni el dinero, sino un tipo nuevo de humanidad que avanza sobre un asno. Por otra parte, la humildad del rey expresa algo que es mucho más que una virtud interna; es la expresión permanente de la voluntad de diálogo, de la paz mutua, de la renuncia a la violencia. Pero el texto sigue diciendo que destruirá (¿quién? Dios o el mismo rey, según se lea el texto hebreo) el carro de Efraín y el caballo de Jerusalén (9,10). Normalmente, en la vieja tradición himnica y profética de Israel carros y caballos suelen ir vinculados como expresión de poderío guerrero (cf. Ex 15,1; Miq 5,9; Is 2,7). La novedad de nuestro texto es que separa ambos signos y atribuye los carros a Efraín y los caballos a Jerusalén, poniendo así sobre el mismo plano de violencia (y con la misma necesidad de conversión) a judíos y samaritanos.

(4) *Segundo Zacarías. (2) El rey pacífico.* La salvación está simbolizada en la Hija-Sión y en su rey. Pero esta Hija-Sión no se identifica ya sólo con Jerusalén, sino con todos los que buscan la paz. La paradoja (que el Nuevo Testamento ha captado en la escena de la entrada de Jesús en Jerusalén\* 2; Mt 21,5) consiste en el hecho de que este rey sin armas simboliza (y en algún sentido realiza) la victoria de la nueva huma-

nidad sobre los grandes pueblos armados. Este nuevo rey es signo de condena para los hermanos enfrentados, para judíos y samaritanos, en un tiempo (siglo III a.C.) en que unos y otros se están combatiendo ya en una lucha que les dividirá para siempre (hasta el día de hoy). Sólo entonces, cuando judíos y samaritanos (Efraín y Jerusalén) depongan sus armas, cuando puedan darse la mano de la paz en torno al rey de no violencia, montado sobre un asno, podrá salir la Hija-Sión a bailar. Ambos, rey pacífico y muchacha danzante, forman como las dos caras de un mismo ideal mesiánico abierto hacia todos los pueblos, porque el texto sigue diciendo «destruirá el arco de guerra y anunciará la paz a las naciones». El arco constituye, con los carros y caballos, el signo máximo de guerra (cf. 1 Sm 2,4). Parece que los pueblos han vivido hasta el momento actual dominados por un tipo de lógica militarista: arco y espada han definido y decidido siempre sus disputas. Pues bien, asumiendo una lógica nueva de paz escatológica, que podemos ver en textos como Is 2,2-4; 11,1-9, nuestro pasaje ha elaborado un ideal de paz universal, que no se extiende por imposición ni a través de una especie de rito de magia, sino que se anuncia y razona a través de la palabra. El nuevo rey hablará en forma de paz (*dbar Shalom*), convertirá la paz en palabra abierta hacia todas las naciones. No hablará con las armas, no razonará con medios de violencia: creará en la palabra y así la irá extendiendo hacia el conjunto de la humanidad, en camino de recreación escatológica. Desde ese contexto se ilumina el pasaje en que Jesús dirá a la samaritana\* que los verdaderos adoradores adoraran en espíritu y verdad, superando el nivel de disputa entre Sión y Garizim (cf. Jn 4,20-24).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas I-II*, Cristiandad, Madrid 1980; A. J. HESCHEL, *Los profetas I-II*, Paidós, Buenos Aires 1973; T. H. ROBINSON y F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten*, HAT 1/14, Tubinga 1964.

## ZAQUEO

Desde la perspectiva de un Jesús que es «amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,34; cf. Leví\*, Mc 2,13-17) puede y debe interpretarse el texto de Zaqueo: «Habiendo entrado en Jericó, atravesaba la ciudad. Había un hombre llama-

do Zaqueo, que era jefe de publicanos, y rico. Trataba de ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la gente, porque era de pequeña estatura. Se adelantó corriendo y se subió a un sicómoro para verle, pues iba a pasar por allí. Y cuando Jesús llegó a aquel sitio, alzando la vista, le dijo: Zaqueo, baja pronto; porque conviene que hoy me hospede yo en tu casa. Se apresuró a bajar y le acogió con alegría. Al verlo, todos murmuraban diciendo: Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador. Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo...» (Lc 19,1-10). Este publicano es la vertiente masculina de la pecadora de Lc 7,36-50; la gente que aquí murmura es como el fariseo de Lc 7,39. Lc 7 supone que la pecadora había sido amada primero, respondiendo luego a Jesús. En nuestro texto se dice que fue el mismo Jesús quien llamó a Zaqueo. Pero las exigencias que Jesús pide a una y a otro son distintas. A la pecadora de Lc 7,36-49 no le exigía nada, ni siquiera que dejara la prostitución; bastaba su gesto de amor. A Zaqueo, el publicano, le pide (o, al menos, le insinúa) que se convierta y haga un gesto de justicia económica, que devuelva lo robado, que resarza el daño que ha hecho. Estas exigencias responden a un *estereotipo de género* (la mujer está más vinculada al amor, el varón está más relacionado con el dinero), pero no pueden tomarse al pie de la letra, pues una y otro (publicana y publicano) son signo de una humanidad que puede y debe encontrar concordia de amor por unos gestos que son, al mismo tiempo, íntimos y externos, corporales y sociales.

## ZEBEDEOS

(→ *Santiago, Juan Zebedeo*). Jesús no ha necesitado el poder económico del rico (Mc 10,17-22), ni el poder político que otros hubieran entendido y asumido gustosamente. No ha venido a conquistar el Imperio romano, ni a fundar jerarquías en clave de honor y prioridad social o espiritual. Por eso ha invertido la tendencia dominante de las agrupaciones sociales y religiosas de su entorno. No quiere líderes sentados a diestra y siniestra, asegurando desde el trono el orden y obediencia de los pueblos, sino

buenos servidores, gente de cariño eficaz, que sepa dar la vida por los otros. Por eso no busca ni quiere en su grupo gobernantes o caudillos, estrategias de finanzas o de buena economía, como le proponen los zebedeos, presentándose a sí mismos como candidatos para dirigir los asuntos del Reino (cf. Mc 10,35-45). Los zebedeos le piden poder y le prometen fidelidad. Pero él no investiga sus posibles dotes de mando, ni su capacidad para ejercerlo, como funcionarios de la empresa del Reino, pues no quiere funcionarios buenos, sino madres e hijos, buenos hermanos, que sepan regalar su vida por los otros (Mc 3,31-35). Los zebedeos piensan saber lo que piden, pero se equivocan: «¡No sabéis lo que pedís!» (10,38). No han entendido el sentido de su mesianismo. Por eso, Jesús se lo propone de nuevo, en tres momentos: (a) *Pregunta*. «¿Podéis beber mi copa, tomar mi bautismo?» (10,38-39). Ellos querían mando. Jesús les ofrece un camino de entrega, expresado por los signos del cáliz y el bautismo, vinculados ambos con su gesto de servicio a favor de los demás. En el fondo les pregunta si están dispuestos a morir con (como) él. Responden que sí. Ciertamente, no son miedosos o cáliz egoístas. (b) *Concesión*. «¡Mi cáliz lo beberéis, con mi bautismo os bautizaréis!» (39b). Jesús confirma así la disposición de los zebedeos, ratificando su entrega por el Reino. De esa forma muestra que son buenos, generosos, como gran parte de los jerarcas posteriores de la Iglesia, que entregarán su vida por Cristo. (c) *Trascendencia*. «Pero el sentaros a mi derecha o a mi izquierda...» (10,40). Jesús ofrece un camino de entrega, pero la gloria del trono pertenece a Dios: está más allá de los cálculos de poder y de las conquistas humanas, en un nivel de gratuidad y amor que nos sobrepasa y que nosotros no podemos manejar conforme a nuestros cálculos. Por eso añade: ¡El Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan...! (10,45), como suponía Dn 7,14, sino a servir y dar la vida. No se salva el pueblo con buenos gobernantes, sino con hombres y mujeres buenos.

## ZEUS Y JERUSALÉN

(↗ *templo, Jerusalén, helenismo, macabeos*). El templo de Jerusalén se había construido bajo patrocinio regio en

tiempo de Salomón y se reconstruyó como santuario oficial, siendo regulado por la ley persa y helenista. Algunos judíos quisieron cambiar su estatuto exclusivista (haciendo que templo y ciudad ya no fueran reguladas por un tipo de ley intrajudía, que implicaba la separación y exclusión de los gentiles). El rey helenista de Siria aceptó la propuesta y mandó a un prefecto llamado Felipe (2 Mac 5,22) con el fin de introducir la nueva administración helenista en ciudad y templo. Triunfa el sincretismo. Quiere el rey y quieren sus legados que el templo de Jerusalén se convierta en lugar de encuentro ecuménico. Seguirá bajo el nombre de Yahvé, conforme a la vieja tradición judía: pero, al mismo tiempo, estará dedicado al Zeus de Olimpo, signo de la máxima universalidad religiosa de los griegos. No se introducen ídolos, no se colocan estatuas. El templo de Jerusalén podrá conservar los signos propios del pueblo israelita, pero tendrá que asumir nuevas tradiciones y formas de veneración del helenismo. Parece que en el fondo se trataba de un problema de adaptación cultural (cultural) y de ampliación religiosa, algo que aceptaban y aceptan casi todos los pueblos de la tierra cuando traducen sus usos antiguos en nuevas formas sociales, cuando identifican a su Dios con otros dioses en un tipo de simbiosis social y religiosa. ¿No podrán hacerlo los judíos? Zeus es signo supremo de la cultura religiosa y del pensamiento griego: más que un Dios particular es «lo divino». ¿No se podrá identificar con Yahvé? Así se habrían vinculado las dos formas supremas de experiencia de Occidente: el universalismo racional de Grecia, representado por Zeus, y la hondura ética de Israel, fundada en Yahvé. Eso parecía en principio algo bueno. Pero era malo el modo de imponerlo y realizarlo, a través de una especie de ilustración forzada, a través de un universalismo dictatorial, como si la unión debiera lograrse por decreto, sin contar con los derechos de la minoría (judíos fieles) y sin respetar de forma creadora el tesoro de sus propias tradiciones religiosas. Por eso, los fieles de Yahvé se opusieron al Zeus universal del helenismo, iniciando una guerra muy dura, que marcará toda la historia posterior del judaísmo, con el nacimiento de sus diversos grupos sociales y religiosos (esenios\*, celotas\*, fariseos\*). En ese

contexto se situará el mismo Jesús, que resolverá la crisis macabea de un modo radical, no a través de un sincretismo religioso (identificando a Yahvé con Zeus), sino por un universalismo liberador, a partir de los pobres. Para Jesús, el Dios universal no es Zeus, vinculado a un tipo de cultura imperialista (a un tipo de sistema globalizador injusto), en la línea de la cultura moderna. Jesús será universal desde los pobres, abriendo así un camino de diálogo religioso y cultural que sigue siendo la clave para la cultura y religión cristiana: los hombres y mujeres no pueden unirse a partir de los dioses de lo alto, sino a través del compromiso de servicio dirigido desde y hacia los más pobres.

Cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; K. BRINGMANN, *Heleneistische Reform und Religionsverfolgung in Judaea*, AbhAkWiss, Gotinga 1983.

## ZOOLATRÍA

(→ *animales, idolatría*). El libro de la Sabiduría ha presentado y condenado la zoolatría de Egipto (cf. Sab 15,14-19). En un sentido, parece que la adoración de animales implica un descenso respecto a la adoración de los astros, pues nos hace pasar de la inmensidad cósmica a la concreción de unos vivientes que tomamos como inferiores. Pero, en otro sentido, como sabe la historia de casi todos los pueblos, que han sacrificado animales a Dios, la zoolatría supone un «progreso religioso», pues en la escala de la complejidad y de la vida, los animales son más elevados que los astros.

(1) *El hombre, adorador de animales*. Es evidente que el autor de Sab conoce la atracción sagrada que han ejercido algunos animales a lo largo de la historia religiosa, incluso en el pueblo de Israel (becerro\* de oro, cordero pascual y, sobre todo, los diversos animales ofrecidos en los sacrificios\* del templo). Pero, en su afán por caricaturizar su culto, ha criticado con gran fuerza la zoolatría de los egipcios: «También dan culto a los animales más odiosos, que comparados con los demás son los más brutos; esos animales no tienen ninguna belleza que los haga atractivos—cosa que sucede a la vista de otros animales—, sino que quedaron excluidos del elogio y bendición de Dios» (Sab 15,18-19). Al condenar así la zoolatría, nuestro autor no alude al

toro de muchas tradiciones antiguas, ni a la vaca, al águila, caballo, cabra o cordero, etc., que han sido objeto de veneración en otros pueblos, sino al bestiaro sagrado de Egipto, del que forman parte escarabajos y cocodrilos, gatos y serpientes, perros y peces... En esta forma de vinculación religiosa con el mundo animal descubre nuestro autor el grado más profundo de la caída antropológica, que se expresó en clave de talión, en el castigo que los hombres sufrieron por parte de los mismos animales divinizados: «Su mentalidad insensata y depravada los extravió hasta el punto de rendir culto a reptiles sin razón y viles alimañas, y tú te vengaste enviando contra ellos un sinfín de animales irracionales» (11,5). Se extraviaron teniendo por dioses a los animales más viles y repugnantes..., por eso fueron castigados por aquellos mismos a los que tenían por dioses (12,24,27). Este juicio resulta duro, pues la misma Biblia sabe, como aparece en Gn 1-3, que los animales son las obras más altas de Dios antes del hombre, pues ellos han sido creados en su mismo día (el 6º) y aparecen como primera compañía de los hombres, antes de la creación de la dualidad varon/mujer. Así lo ratifica Gn 8-9 cuando introduce a hombres y animales en la misma «barca salvadora» y luego interpreta la sangre de los animales como signo religioso primigenio. Sea como fuere, la intención de Sab es clara: allí donde el hombre empieza encerrándose en el mundo (divinizando a los poderes naturales), puede acabar dominado por ellos.

(2) *Talión animal. Religión liberadora*. En el mundo animal sigue reinando un «talión» que la biología actual interpretaría partiendo del principio de la «lucha por la vida»: los diversos vivientes existen en la medida en que se vinculan y oponen, dentro de un nicho ecológico «limitado», donde el triunfo de unos implica el sometimiento de otros. Pues bien, nuestro autor ha descubierto que si los hombres adoran a los animales corren el riesgo de volverse un grupo más dentro del gran continuo del mundo animal. Por eso ha protestado, como hizo ya Daniel, pero desde una perspectiva algo diferente. (a) *Dn 7* descubre en algunos animales (bestias) un rasgo satánico. León, oso, leopardo... representan la fiera del hombre que ha perdido a Dios, haciéndose bestia salvaje, en

clave de violencia. Superando ese nivel de hombre-bestia, Dios suscitará al fin de los tiempos al hombre verdadero, signo de justicia y paz sobre la tierra. (b) *Sab 15,14-19* supone que los animales son signo de impureza más que de violencia. Nuestro autor no cita las leyes israelitas sobre los animales impuros (Lv 11 y Dt 14), pero es evidente que está pensando en ellas: los zoólatras acaban cautivados en un mundo de animales, siendo así incapaces de encender para el hombre una luz de pureza más alta. En contra de eso, nuestro autor se sitúa en la línea de Gn 1-3, donde el hombre aparece como señor de los animales, sin adorarlos ni aprovecharse egoístamente de ellos (sin matarlos).

(3) *Ecología y zoolatría*. Uno de los retos fundamentales de la interpretación bíblica de la actualidad está en superar una visión impositiva y violenta de la acción del hombre, que se ha creído dueño absoluto de los animales, corriendo así el riesgo no sólo de destruir a muchos de ellos, sino de destruirse a sí mismo. Por eso, es necesaria una lectura ecológica de la Biblia, en clave de gran comunión con todos los vivientes. Pero esa ecología no puede convertirse en zoolatría, para bien del hombre y de los mismos animales. Hay nuevamente personas que siguen pensando que el hombre forma parte del mundo de los

animales, de manera que su vida se entiendo sólo a partir de ellos, de tal forma que los animales son divinos y sagrados lo mismo que el hombre. En contra de eso, Sab supone que la esencia más honda del hombre se identifica con la Sabiduría de Dios, que, por un lado, le coloca ante la libertad (le sitúa ante el árbol del bien y del mal) y por otro le abre hacia el árbol de la vida que es gracia. Por eso el hombre no puede cerrarse en el mundo de los animales, sino que, acompañado por ellos, en armonía creadora, debe abrirse de un modo especial hacia Dios. Eso significa que la vida del hombre debe convertirse en fuente de bendición para los mismos animales, como supone Gn 1. Es evidente que en la actualidad, miradas las cosas en conjunto, el hombre no es bendición, sino maldición, para muchos animales. Una buena ecología bíblica puede ayudarnos a enfocar y resolver mejor el tema.

Cf. S. McFAGGE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1987; R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993; X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; A. PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1994; R. RUETHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993.



# Bibliografía

Al final de las palabras más significativas del diccionario he venido ofreciendo una pequeña bibliografía, para que sirva de orientación a los lectores que quieren estudiar con más detenimiento el tema. Eran, en su mayor parte, libros y trabajos en lengua castellana, de manera que los lectores pudieran consultarlos con más facilidad. Ahora recojo parte de ellos y los organizo temáticamente.

## 1. SIGLAS

Presento siglas especiales. Cito después algunos libros míos y me detengo al fin en otros libros que me han servido de referencia en este diccionario. Para referirme a los libros de la Biblia he utilizado las siglas normales, que aparecen por ejemplo en *La Biblia* (La Casa de la Biblia, Verbo Divino, Estella 2002). Cito revistas y libros del entorno bíblico siguiendo las indicaciones de G. FLOR SERRANO, *Diccionario de la Ciencia Bíblica*, Verbo Divino, Estella 2000. A modo de ejemplo, quiero citar algunas más especializadas, relacionadas con algunos libros apócrifos y con algunos autores no bíblicos más utilizados en este diccionario.

<i>Abot</i>	Uno de los tratados de la Misná.
<i>ApBar</i>	<i>Apocalipsis siríaco de Baruc</i> , apócrifo judío del siglo I-II d.C.
BC	Biblia Cristiana, que consta de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Incluye los deuterocanónicos del Antiguo Testamento (Tob, Jud, Sab, Eclo, Bar, 1 y 2 Mac, con añadidos a Est y Dn).
BG	Biblia griega o de los LXX: traducción de BH y Deuterocanónicos.
BH	Biblia hebrea. Forma el canon hebreo, que suele llamarse también Tanak o Tenuka, por estar formado por la Torah (Ley), Nebiim (Profetas) y Ketubim (Escritos).
<i>1 Clem</i>	<i>Carta primera de Clemente</i> , libro cristiano de finales del siglo I d.C.
<i>Did</i>	<i>Didajé</i> , libro cristiano de finales del siglo I d.C.
Dtr	Escritor o escuela deuteronomista, ligado al Dt; uno de los redactores finales de la BH.
<i>4 Esd</i>	<i>Cuarto de Esdras</i> , apócrifo judío del siglo I-II d.C.
<i>Hen</i>	<i>Henoc</i> . Literatura apócrifa apocalíptica, vinculada al personaje Henoc y a su grupo. Citamos básicamente los textos de <i>1 Hen</i> , es decir, del llamado «Pentateuco de Henoc».
Ignacio	Ignacio de Antioquía, autor cristiano de principios del siglo II d.C. Citamos sus textos al modo usual: <i>Ef</i> ( <i>Carta a los Efesios</i> ), <i>Rom</i> ( <i>Carta a los Romanos</i> ), <i>Esm</i> ( <i>Carta a los Esmirniotas</i> ), etc.
<i>Jub</i>	<i>Libro de los Jubileos</i> , apócrifo apocalíptico judío.
LXX	<i>Los Setenta</i> . Traducción griega de la BH, hecha en Alejandría, entre los siglos IV-I a.C.; en ella se incluyen los deuterocanónicos (Tob, Jud, Sab, Eclo [= Ben Sira], Bar, 1 y 2 Mac) y se añaden textos a Est y Dn.
<i>OrMan</i>	<i>Oración de Manasés</i> , apócrifo de los LXX.
Misná	Recopilación de leyes y tradiciones judías, codificadas en el siglo II-III d.C.
P	<i>Priertesschrift</i> : documento o tradición sacerdotal, que se refleja sobre todo en el Lv y que con el Dtr es uno de los redactores finales de la Biblia.



- Q *Qumrán*. Lugar junto al mar Muerto donde se instala una comunidad judía en el II a.C. Citamos sus textos según las cuevas donde se encontraron. Así 1QS es la *Regla de la Comunidad*, encontrada en la cueva 1.

## 2. OBRAS DEL AUTOR

Con cierta frecuencia he citado, al final de las diversas palabras, alguna de mis obras, no porque sean las más importantes, sino porque en ellas he desarrollado (y de ellas he tomado en parte) el tema de la palabra referida. Estas son las más significativas.

- *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984.
- *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y misterio trinitario*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990.
- *El Evangelio. Vida y Pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1991.
- *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993 (con nueva edición, 2006).
- *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996.
- *El Señor de los Ejércitos. Historia y Teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997.
- *Para comprender. Hombre y mujer en las grandes religiones*, Verbo Divino, Estella 1996.
- *Éste es el Hombre. Ensayo de Cristología Bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997.
- *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998.
- *Para comprender. El camino del Padre*, Verbo Divino, Estella 1998.
- *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid 1999.
- *Para celebrar. Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000.
- *Dios es Palabra. Teodicea bíblica*, Sal Terrae, Santander 2002.
- *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.
- *Enchiridion Trinitatis*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005.
- *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

## 3. DICCIONARIOS BÍBLICOS

En el prólogo de este diccionario he puesto de relieve la existencia de bastantes y buenos diccionarios de la Biblia. Entre ellos quiere situarse el mío, elaborando los temas en una perspectiva algo distinta. Éstos son algunos de los diccionarios (y enciclopedias) más significativos, que en algún caso me permito valorar de un modo breve. Cito, básicamente, los de lengua castellana:

### 3.1. Generales

Ofrecen una visión panorámica de los personajes, lugares y temas básicos de la Biblia.

- ACHTENMEIER, P. J. (ed.), *Bible Dictionary*, Harper-Collins, San Francisco 1996.
- ALLEN, C. M. (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, Eerdmans, Grand Rapids 1987.
- BOGAERT, P. M. (y otros), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993. Recoge todos los personajes, lugares y temas bíblicos.
- BUTTRICK, G. A. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible I-IV*, Abingdon, Nashville 1962.
- CAZELLES, H. y A. FEUILLET (eds.), *Suppléments au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, París 1928ss.
- CHOURAQUI, A. (ed.), *L'univers de la Bible*, Brépols, Turnhout, París 1982.
- CORNFELD, G. (ed.), *Enciclopedia del mundo bíblico I-II*, Plaza y Janés, Barcelona 1973.
- DHEILLY, J., *Dictionnaire biblique*, Desclée, Tournai 1964.
- DÍEZ MACHO, A. y S. BARTINA, *Enciclopedia de la Biblia I-VI (I. A-B; II. C-M; III. N-H; IV. H-M; V. M-P; VI. Q-Z)*, Garriga, Barcelona 1963-1965. Obra monumental. Necesaria para el estudio de la historia y geografía bíblica.
- DOUGLAS, J. D. (ed.), *The New Bible Dictionary*, InterVarsityPress, Londres 1967.

- FRIEDMANN, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary* I-VI, Doubleday, Nueva York 1992 (hay texto *on line*). La mejor obra de consulta que existe en el momento actual.
- GENTZ, W. H., *The Dictionary of Bible and Religion*, Abingdon, Nashville 1986.
- GERARD, A.-M. (ed.), *Diccionario de la Biblia*, Muchnik, Madrid 1995.
- GILLIÉRON, B., *Dictionnaire biblique*, Du Moulin, París 1985.
- HAAG, H. y A. VAN DEN BORN, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1987.
- RIENECKER, F. (ed.), *Lexikon zur Bibel*, Brockhaus, Wuppertal 1960.
- UNGER, F. (ed.), *The New Unger's Bible Dictionary*, Moody Press, Chicago 1988.
- WIGODER, G. (ed.), *Nuevo diccionario de la Biblia*, Muchnik, Madrid 2001.

### 3.2. Exegéticos y teológicos

Todos de gran valor. Necesarios para un conocimiento filológico y teológico de los términos y temas de la Biblia.

- BALZ, H. y G. SCHNEIDER(eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I-II, Sígueme, Salamanca 1998.
- BOTTERWECK, G. J. y H. RINGGREN (eds.), *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978. Sólo ha aparecido en castellano este primer volumen (de *Ab*, padre, a *Galad*, emigrar). Original alemán: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1970ss, traducido al inglés e italiano.
- COENEN, L., E. BEYEREUTHER y H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* I-IV, Sígueme, Salamanca 1984.
- JENNI, E. y C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985.
- KITTEL, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I-IX, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1969 (traducción inglesa e italiana; texto *on line*).

### 3.3. Teológicos

- BAUER, J. B., *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985. Destaca los aspectos teológico-pastorales, desde una perspectiva católica. Buena bibliografía.
- HARRIS, R. L. (ed.), *Theological Wordbook of the Old Testament* I-II, Moody, Chicago 1980.
- LÉON-DUFOUR, X. (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985. Más teológico que literario. Recoge los temas básicos de la Biblia. Perspectiva católica.
- PASSELECO, G. (ed.), *Table pastorale de la Bible: index analytique et analogique*, Le-thiellieux, París 1974.
- POSWICK, R. F., *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre: Judaïsme-Christianisme-Islam*, Brépols, Turnhout 1985.
- ROSSANO, P. (ed.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.

### 3.4. Diccionarios parciales y/o especializados

- BAROUKH, E., *Enciclopedia práctica del judaísmo*, Robinbook, Barcelona 1995.
- COGGINS, R. J. y J. L. HOULDEN, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM, Londres 1990.
- FERNÁNDEZ RAMOS, F. (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001.
- FERNÁNDEZ RAMOS, F. (ed.), *Diccionario de san Pablo*, Monte Carmelo, Burgos 1999.
- GREEN, J. B. (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove 1992.
- LURKER, M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994.
- MAIER, J. y P. SCHÄFER, *Diccionario del judaísmo*, Verbo Divino, Estella 1995.
- MARTIN, R. P. (ed.), *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, InterVarsity Press, Downers Grove IL 1998.
- MCGINN, B., H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism* I-III, Continuum, Nueva York 1998s.

PFEIFFER, Ch. (ed.), *Diccionario Bíblico Arqueológico*, Mundo Hispano, El Paso TX 1982.

ROTH, R. (ed.), *Encyclopedia judaica* I-XXVI, Macmillan, Nueva York 1972-1994.

### 3.5. Diccionarios breves o aplicados

COMAY, J., *Les personnages de l'Ancien Testament*, Compagnie française de librairie, París 1982.

*Diccionario Bíblico Abreviado*, Paulinas/Verbo Divino, Madrid 1989.

GRABNER-HAIDER, A., *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1975.

HAAG, H., *Breve diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 2001. Informa sobre personas, lugares, objetos e instituciones relacionadas con la Biblia.

LION PUBLISHING, *Diccionario Bíblico abreviado*, Verbo Divino, Estella 1986.

MONLOUBOU, L. (ed.), *Dictionnaire biblique universel*, Desclée, París 1985.

O DELAIN, O. (ed.), *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Éditions du Cerf, París 1978.

RYKEN, L. J., D. WILHOIT y T. LONGMAN (eds.), *Dictionary of Biblical Imagery*, InterVarsity Press, Downers Grove IL 1998.

VILA, S. y S. ESCUAÍN, *Nuevo diccionario bíblico ilustrado*, Clie, Terrasa 1985.

VINE, W., *Diccionario Expositivo de Palabras del Nuevo Testamento* I-IV, Clie, Terrasa 1999.

VON ALLMEN, J. J. (ed.), *Vocabulario Bíblico*, Marova, Madrid 1968. De tipo ecuménico.

### 3.6. Diccionarios de teología y religiones

Contienen numerosos términos dedicados al estudio de la Biblia.

BONNEFOI, Y. (ed.), *Dictionnaire des Mythologies et des Religions* I-II, París 1983.

BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas* I-II, Cristiandad, Madrid 1975.

DI NOLA, A. M. (ed.), *Encyclopaedia delle religioni* I-VI, Florencia 1970-1976.

ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religions* I-XVI, Macmillan, Nueva York 1977.

ELIADE, M. e I. P. COULIANO, *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona 1992.

HASTINGS, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* I-XIII, Scribners, Nueva York 1926.

PIKE, E. R., *Diccionario de la historia de las religiones*, FCE, México 1960.

POUPARD, C., *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987.

SCHIELE, F. M. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft* I-VI, Mohr, Tubinga 1956-1962.

## 4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Recojo en esta bibliografía algunas obras básicas para el estudio de la Biblia, publicadas todas en lengua castellana. He presentado, organizado y comentado esas y otras obras en *Mil y un libros sobre la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2004.

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1998; *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001.

ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999.

ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992.

ALONSO SCHÖKEL, L. y J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984.

ALONSO SCHÖKEL, L. y C. CARNITI, *Salmos* I-II, Verbo Divino, Estella 1992.

ALONSO SCHÖKEL, L. y J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas* I-II, Cristiandad, Madrid 1980; *Job. Comentario literario y teológico*, Cristiandad, Madrid 2002.

ALONSO SCHÖKEL, L., *La palabra inspirada*, Cristiandad, Madrid 1985.

ÁLVAREZ BARREDO, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces* I-II, Carthaginensia, Murcia 2000 y 2004.

- ÁLVAREZ VERDES, L., *El imperativo cristiano en san Pablo*, Verbo Divino, Estella 1980.
- ARANDA, G., M. F. GARCÍA y F. M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996.
- AUSÍN, S. (ed.), *De la ruina a la afirmación. El entorno del reino de Israel en el siglo VIII a.C.*, Verbo Divino, Estella 1997.
- BARBAGLIO, G., *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992.
- BARON, S. W., *Historia social y religiosa del mundo judío I-VII*, Paidós, Buenos Aires 1968.
- BARRET, C. K., *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978.
- BARTH, G., *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986.
- BARTH, K., *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid 1998.
- BARTOLOMÉ, J. J., *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995; *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1997; *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario*, CCS, Madrid 2002.
- BARTON, J. (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001.
- BLENKINSOPP, J., *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999.
- BOVON, F., *El evangelio según san Lucas I-II*, Sígueme, Salamanca 1995 y 2002.
- BRIEND, J., *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996.
- BRIGHT, J., *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.
- BROWN, R. E., *El evangelio según Juan I-II*, Cristiandad, Madrid 1979; *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; *Introducción al Nuevo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 2002; *La muerte del Mesías I-II*, Verbo Divino, Estella 2004.
- BROWN, R. E., J. A. FITZMYER y R. E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, I-II, Verbo Divino, Estella 2004-2005.
- BULTMANN, R., *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000.
- CAMACHO, F., *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Cristiandad, Madrid 1987.
- CASA DE LA BIBLIA, LA, *Comentario a la Biblia I-III*, Verbo Divino, Estella 1996.
- CASCIARO, J. M. y F. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsas, Pamplona 1986.
- CAZELLES, H. (ed.), *Introducción crítica a la Biblia I-III*, Herder, Barcelona 1989.
- CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo; La Iglesia en San Pablo; El itinerario espiritual de san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1955-1965.
- CHEVALLIER, M.-A., *Aliento de Dios I. El Espíritu Santo en el NT*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982.
- CHILDS, B. S., *El Libro del Éxodo*, Verbo Divino, Estella 2004.
- CONTRERAS, F., *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Sec. Trinitario, Salamanca 1987; *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, Sígueme, Salamanca 1991; *Estoy a la puerta y llamo (Ap 3,20)*, Estudio temático, Sígueme, Salamanca 1994.
- CONZELMANN, H., *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1972.
- CROATTO, J. S., *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1-2:3; Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24, Exilio y supervivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4-11*, Aurora, Buenos Aires 1974-1997.
- CROSSAN, J. D., *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002.
- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998; *La oración en el Nuevo Testamento. Ensayo de respuesta a las cuestiones actuales a la luz del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999.
- DELORME, J. (ed.), *Ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975.
- DIBELIUS, M., *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia 1984.

- DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento I-V*, Cristiandad, Madrid 1982.
- DODD, C. H., *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978; *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001.
- DONNELLY, D. (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004.
- DUNN, J. D. G., *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975.
- DURRWELL, F. X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1962.
- DUSSEL, E., *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y de otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969.
- EICHHOLZ, G., *El evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, Sígueme, Salamanca 1977.
- EICHRÖDT, W., *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.
- EISSFELDT, O., *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2002.
- ESTÉVEZ, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34*, Verbo Divino, Estella 2003.
- FARMER, W. R. y A. J. LEVORATTI (eds.), *Comentario Bíblico Internacional*. Verbo Divino, Estella 1999.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas I-V*, Acervo Cultural, Buenos Aires 1975-1976.
- FLAVIO JOSEFO, *Obras completas I-V*, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961.
- FYTZYMYER, J. A., *El evangelio según san Lucas I-III*, Cristiandad, Madrid 1986-1987; *Los Hechos de los Apóstoles I-II*, Sígueme, Salamanca 2003.
- GARCÍA CORDERO, M., *Teología de la Biblia I-III*, BAC, Madrid 1972.
- GARCÍA LÓPEZ, F., *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2003.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992.
- GEORGE, A. y P. GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento I-II*, Herder, Barcelona 1983.
- GIL ARBIOL, C. J., *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.
- GNILKA, J., *El evangelio según san Marcos I-II*, Sígueme, Salamanca 1986-1988; *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Herder, Barcelona 1993; *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Filósofos griegos, videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (ed.), *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella 1996.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Pisando tus umbrales, Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2005.
- GONZÁLEZ LAMADRID, A. (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000.
- GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos de Qumrán*, Marova, Madrid 1964.
- GONZÁLEZ, A., *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, La Casa de la Biblia, Madrid 1969. Libro clásico.
- GONZÁLEZ, A., *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Sal Terrae, Santander 2003.
- GRELOT, P., *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968; *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1986; *Las Palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988.
- GUERRA G., M., *Episcopos y presbíteros*, CSIC, Madrid 1962.
- HARNISCH, W., *Las Parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989.
- HERMANN, S., *Historia de Israel, en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1979.
- HESCHEL, A. J., *Los profetas I-III*, Paidós, Buenos Aires 1973.
- IMSCOOT, P. VAN, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1971.
- JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento*, Marova, Madrid 1969.
- JARAMILLO, P., *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Verbo Divino, Estella 1992.
- JEREMÍAS, J., *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; *Teología del*

- Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 1985; *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985.
- KARRER, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002.
- KLAUSNER, J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona 1991.
- KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1988.
- KRAUS, H.-J., *Los Salmos I-II*, Salamanca 1993.
- LAMBRECHT, J., *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6,20-49)*, Sígueme, Salamanca 1994.
- LEIPOLDT, J. y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento I-II-III*, Cristiandad, Madrid 1973 y 1975.
- LEÓN AZCÁRATE, J. L., *Santiago, el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003.
- LÉON-DUFOUR, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Herder, Barcelona 1967; *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983; *Lectura del evangelio de Juan I-IV*, Sígueme, Salamanca 1992-98.
- LEUBA, J. L., *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca 1969.
- LEVORATTI, A. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano I-II*, Verbo Divino, Estella 2005.
- LOHFINK, G., *La iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.
- LOHSE, E., *Teología del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978.
- LORENZEN, Th., *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*, Sal Terrae, Santander 1999.
- LOZA, J., *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Universidad Pontificia, México 1989.
- LUZ, U., *El evangelio según san Mateo I-IV*, Sígueme, Salamanca 2001-2004.
- MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994; *Antiguas mujeres cristianas y opinión pagana. El poder de las mujeres históricas*, Verbo Divino, Estella 2004.
- MAIER, J., *Entre los dos Testamentos. Historia y Religión en la época del Segundo Templo*, Sígueme, Salamanca 1996.
- MALINA, B. J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.
- MANNUCCI, V., *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985.
- MATEOS, J. y J. BARRETO, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979.
- MATEOS, J. y F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético I-III*, El Almendro, Córdoba 2000.
- MATTHEWS, V. H. y D. E. BENJAMÍN, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*, Sal Terrae, Santander 2004.
- McHUGH, J., *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978.
- MEEKS, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988; *El mundo moral de los primeros cristianos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992.
- MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2004.
- METTINGER, T. N. D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994.
- MIRANDA, P., *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca 1972.
- MORLA, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994; *Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 2005.
- MOWINCKEL, S., *El que ha de Venir: Mesías y Mesianismo*, Fax, Madrid 1975.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia I-IV*, BAC, Madrid 1987.

- MUSSNER, F., *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeocristiano*, Sígueme, Salamanca 1983.
- NARDONI, E., *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997.
- NAVARRO M., *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3, Paulinas*, Madrid 1993; *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.
- NOTH, M., *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966; *El mundo del Antiguo Testamento. Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1976.
- OLMO, F. DEL, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973; *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Trotta, Madrid 1998; *Interpretación de la mitología cananea*, Verbo Divino, Estella 1984.
- PANNENBERG, W. (ed.), *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1975.
- PASTOR, F., *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Universidad de Comillas, Madrid 1977; *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, Verbo Divino, Estella 1991.
- PENNA, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del Cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994.
- PIKAZA, X., *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.
- PIÑERO, A. e I. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Córdoba 1995.
- PREUSS, D., *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
- PRIMAVESI, A., *Del Apocalipsis al Génesis: ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona 1995.
- PROFESORES COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura I-IX*, BAC, Madrid 1965-1969.
- PROFESORES UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, *Biblia comentada I-VII*, BAC, Madrid 1965-1968.
- QUESNEL, M. y Ph. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura I. Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002.
- RIUS-CAMPS, J., *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, El Almendro, Córdoba 1989; *El camino de Pablo a la misión a los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28*, Cristiandad, Madrid 1984.
- ROBERT, A. y A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia I-II*, Herder, Barcelona 1970.
- ROBERTSON, A. Th., *Imágenes Verbales en el Nuevo Testamento I-VI*, Clie, Terrasa 1988-1990; *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, Clie, Terrasa 2003.
- ROBINSON, J., J. S. KLOPENBORG y P. HOFFMANN, *El Documento Q. Edición Bilingüe, con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Sígueme, Salamanca 2002.
- RODRÍGUEZ, A., *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001.
- SÁNCHEZ BOSCH, J., *Escritos paulinos*, Verbo Divino, Estella 1998.
- SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004.
- SANTOS OTERO, A., *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, BAC, Madrid 1975.
- SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento I-IV*, Herder, Barcelona 1975.
- SCHENKE, L., *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid 2002.
- SCHLIER, H., *La carta a los Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975.
- SCHLOSSER, J., *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.
- SCHMIDT, W. H., *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1990.
- SCHNACKENBURG, R., *El evangelio según san Juan I-III*, Herder, Barcelona 1980; *Cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1980; *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989.
- SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; *Los Orígenes de la Cábala I-II*, Riopiedras/Paidós, Barcelona 2001.
- SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987.

- SCHREINER, J., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1974.
- SCHÜRMAN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid 2001; *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996; *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.
- SCHWEITZER, A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990.
- SCHWEIZER, E., *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1992; *La carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987.
- SICRE, J. L., *Josué*, Verbo Divino, Estella 2002; *Los Profetas de Israel y su Mensaje. Antología de textos*, Cristiandad, Madrid 1986; *Profetismo en Israel, El Profeta, Los Profetas, El Mensaje*, Verbo Divino, Estella 1992.
- SIMIAN-YOFRE, H., *El desierto de los dioses: teología e historia en el libro de Oseas*, El Almendro, Córdoba 1993.
- SKA, J. L., *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2001.
- SOGGIN, J. A., *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kokba*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.
- STEGEMANN, E. W., y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.
- STRECKER G. y U. SCHNELLE, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.
- TAYLOR, J., *¿De dónde vino el cristianismo?*, Verbo Divino, Estella 2003.
- THEISSEN G. y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000.
- THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997; *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002; *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- TREBOLLE, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.
- TRESMONTANT, C., *Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo*, Taurus, Madrid 1962.
- TUNC, X., *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1999.
- TUÑÍ, J. O. y X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995.
- TUYA, M. y J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia I-II*, BAC, Madrid 1967.
- VALLE, C. DEL (ed.), *La Misná*, Sígueme, Salamanca 1997.
- VANNI, U., *El Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.
- VAUX, R. DE, *Historia antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000.
- VERMES, G., *Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1997; *La religión de Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1996.
- VIDAL, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982; *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996; *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo «amigo» de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997; *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003.
- VIELHAUER, Ph., *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Padres Apostólicos*, Sígueme, Salamanca 2003.
- VÍLCHEZ, J., *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990; *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1994; *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1997; *Tobías y Judit*, Verbo Divino, Estella 2000.
- VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977; *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Sígueme, Salamanca 1986; *La Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985.



- VOUGA, F., *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001; *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2003.
- WAINWRIGHT, A. W., *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Sec. Trinitario, Salamanca 1976.
- WHYBRAY, R. N., *El Pentateuco: estudio metodológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.
- WILCKENS, U., *La carta a los Romanos I-II*, Sígueme, Salamanca 1989-1992.
- WOLFF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.
- WRIGHT, G. E. y F. V. FILSON, *Atlas histórico de la Biblia*, Casa Bautista, El Paso 1979.
- WRIGHT, G. E., *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974; *Arqueología bíblica*, Cristiandad, Madrid 2002.
- ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969.

# Índice de conceptos

- Aarón  
Abba  
Abbadón  
Abel, la primera víctima  
*Abimélec*. Véase Espigas en sábado  
Abismo  
Abrahán. 1. Historia y pervivencia  
Abrahán. 2. Sacrificio del Hijo  
Abstinencia  
Abulafia, A.  
*Abundancia*. Véase Multiplicación  
Acoger  
Acusar  
Adán  
Adúltera, Jesús y la  
Agobio: no os preocupéis  
*Agricultura*. Véase Agua, Primicias, Productos de la tierra  
Agua  
Águila  
Aksah  
Alegría  
Alfa y Omega  
Alianza  
Alimentos  
Almas de los muertos  
Altar  
Amistad  
Amor. 1. Antiguo Testamento  
Amor. 2. Pablo: 1 Cor 13  
Ana, cántico de  
Analepsis y prolepsis  
Ananías y Safira  
Anarquismo  
*Anat*. Véase Astarté  
Anciano de Días  
Ancianos  
Ángeles  
Animales  
*Año sabático*. Véase Sabático  
Antepasados de Israel  
Antifeminismo  
Antioquía  
Antítesis  
Antropología. 1. Apocalíptica  
Antropología. 2. Temática actual  
Anunciación. 1. Zacarías  
Anunciación. 2. María  
*Apariciones*. Véase Resurrección (2)  
Apocalipsis  
Apocalíptica. 1. Origen, historia  
Apocalíptica. 2. Personajes y temas  
Apocalíptica. 3. Apocalipsis sinóptico  
Apócrifos  
*Apócrifos*. Véase Evangelio (1), Intertestamento, Tomás  
Apóstoles  
*Apóstoles*. Véase Juan Zebedeo, Pablo, Pedro, Santiago Zebedeo, Tomás, Zebedeos  
Arauna (Ornán)  
Árboles  
Arca  
Arcángeles  
Arco iris  
Areópago. Discurso de Pablo  
Armagedón  
Armamento como idolatría  
Arrianismo  
Arte cristiano. Jesús  
Ascensión  
Asenet  
Asesinato  
Ashera  
Asirios  
Astarté-Anat  
Astros  
Atenas  
Autoridad  
Avatara  
Ayuno  
Azazel  
Ázimos  
Baal  
Babel. Torre y ciudad  
*Babilonia*. Véase Babel  
Balaam  
Bano  
Banquete final  
Barac  
Barrabás y Pilato  
Batalla contra el Diablo  
Bautismo  
*Bautistas*. Véase Bano, Juan Bautista  
Beato  
Becerro de oro  
Behemot  
Bel, dioses que comen  
Belleza bíblica  
Bendición  
Bendiciones, las dieciocho  
Bendita entre las mujeres  
Benedictus  
Bestia  
Betel, casa de Dios  
Betsabé  
Biblia  
Bien y mal, vida y muerte  
Bienaventuranzas  
Binah  
Bodas. Caná de Galilea  
Bultmann, R.  
Cábala  
Caballos  
Cabeza  
*Cabra*. Véase Chivo  
*Caída*. Véase Pecado, Vigilantes  
Caín  
Caná  
Candelabro  
Canon  
Cantar de los Cantares  
Canto de las criaturas  
Cantoras, mujeres  
*Cantos*. Véase Ana, Benedictus, Magnificat, Salmos  
*Capital*. Véase Colecta, Dinero, Economía, Impuesto, Mamona, Mercancías, Riqueza, Salario

- Cárcel.* Véase Presos  
 Carismas del Espíritu  
 Carismáticos  
 Caro, Josef ben Ephraim  
*Carro de Dios.* Véase Cábala, Mercabá, Ruedas  
*Cartas pastorales.* Véase Patriarcalismo  
 Cartas, Apocalipsis  
 Casa  
 Castigo  
 Cautiva bella, la  
*Celebraciones.* Véase Expiación, Fiestas, Pascua, Pentecostés, Purim  
 Celibato  
 Celoso, Dios  
 Celotas  
*Centralización del culto.* Véase Templo (1)  
 Centuriones  
 Cerdo  
 César, Tributo al  
 Chivo. 1. Expiatorio  
 Chivo. 2. Emisario  
 Cielo  
 Ciento cuarenta y cuatro mil  
 Circuncisión  
 Ciudad  
*Ciudades.* Véase Antioquía, Atenas, Babel, Éfeso, Jerusalén, Roma, Sión  
 Cizaña, parábola del trigo y de la  
*Clanes.* Véase Esenios, Fariseos, Quenitas, Rabinismo, Recabitas, Saduceos, Terapeutas  
 Clemente, Carta primera de  
 Código de la Alianza  
 Código de la Santidad  
 Códigos domésticos  
 Colecta. Dinero para Jerusalén  
 Colores  
 Comer juntos. El Evangelio  
 Comidas  
 Compañía  
 Compasión  
*Comunidad del templo.* Véase Judaísmo, Templo (1)  
*Comunidad.* Véase Amistad, Comer juntos, Iglesia, Pueblo de Dios, Solidaridad  
 Concepción por el Espíritu. 1. Mateo  
 Concepción por el Espíritu. 2. Lucas  
 Concepción por el Espíritu. 3. Lecturas  
 Concilio de Jerusalén  
 Concubina del levita, la  
 Condena  
 Confesión de fe. 1. Antiguo Testamento  
 Confesión de fe. 2. Nuevo Testamento  
 Conflicto social  
 Conocimiento  
*Conocimiento.* Véase Gnosticismo, Sabiduría  
 Conquista de Palestina  
 Conversión, retorno  
 Copa  
 Corazón  
 Cordero  
 Cordovero, Moisés  
 Corona, diadema  
 Coronación (Asunción)  
 Cosmos  
 Creación  
*Credo.* Véase Confesión de fe  
 Cristianos, cristianismo  
*Cristo.* Véase Jesús (2), Mesías  
 Crítica bíblica  
 Crónicas  
 Cruz. 1. Muerte de Jesús  
 Cruz. 2. Signo de Dios  
 Cuarenta Días. Tiempo pas-cual  
 Cuernos  
 Cuerpo y espíritu  
*Culto.* Véase Religión  
 Cultura, los primeros oficios  
*Culturas.* Véase Gnosticismo, Helenismo  
 Curaciones de Jesús  
 Daniel  
 David  
 Débora  
 Decálogo  
*Demonio.* Véase Diablo, Intermedios (seres), Satán  
*Demonios.* Véase Azazel, Behemot, Dragón, Leviatán, Rahab, Satán, Tannín, Temoth, Tiamat, Vigilantes  
 Denario del César  
 Derecha e izquierda  
 Descendencia de mujer  
 Deseo  
 Desierto  
 Desnudez, ocultamiento  
*Destrucción.* Véase Condena, Herrem, Infierno, Muerte  
 Deudas, perdón de las  
*Deuteronomista, Deuteronomio.* Véase Pentateuco  
 Diablo, demonios  
 Diácono  
*Diadema.* Véase Corona  
 Didajé  
 Diluvio  
 Din  
 Dinero  
 Dios. 1. Visión general  
 Dios. 2. Guerra y paz  
 Dios. 3. Dios es Amor  
 Dios. 4. El Canto de María  
*Dioses.* Véase Ashera, Astarté, Baal, Bel, Dualismo, Marduk, Zeus  
 Discípulos de Jesús. 1. Hombres y mujeres  
 Discípulos de Jesús. 2. El discípulo amado  
 Doce. Los Doce  
 Doctrina  
 Dodd, C. H.  
 Dodecálogo  
*Dolencia.* Véase Enfermedad  
*Dones del Espíritu Santo.* Véase Carismas, Frutos del Espíritu  
 Dones: siete dones, siete espíritus  
 Dragón  
 Dualismo. 1. Pareja divina  
 Dualismo. 2. Visión apocalíptica  
 Durero, A.  
 Eclesiastés  
 Ecología  
 Economía. Reino de Dios y dinero  
*Edificios sagrados.* Véase Altar, Candelabro, Sábana Santa, Sinagoga, Tabernáculo, Templo, Trono, Tumba  
 Éfeso, motín de los plateros  
*Egel.* Véase Becerro de oro  
 Egipto  
 Ejército  
 El. Véase Baal, Ashera  
 Elección  
*El-Elohim.* Véase Baal, Dios, Padre, Yahvé  
*Elevación.* Véase Ascensión, Exaltación  
 Elías  
 Elymas, un mago judío  
 Emaús, catequesis mesiánica  
 Emmanuel  
 Encarnación  
*Endemoniados.* Véase Diablo, Exorcismos, Posesión diabólica

- Enemigo, amar al  
 Enfermedad  
*Enseñanza.* Véase Didajé,  
 Doctrina  
*Enterramiento.* Véase Sepul-  
 cro, Tumba  
*Entrada de Jesús en Jerusa-  
 lén.* Véase Jerusalén (2)  
 Envidia  
 Envío  
*Epidemia.* Véase Peste, Pla-  
 gas de Egipto  
 Epifanía  
 Escatología  
 Esclavitud  
 Escribas  
*Escrito.* Véase Libro, Texto  
 Esdras-Nehemías  
 Esenios  
 Espada de Dios  
 Esperanza  
 Espigas en sábado  
 Espíritu Santo. 1. Israel  
 Espíritu Santo. 2. Experien-  
 cia cristiana  
 Espíritu Santo. 3. Teología  
*Espiritualidad.* Véase Ora-  
 ción, Sacrificios  
*Esplendor.* Véase Cielo, Glo-  
 ria  
 Esposo/a  
 Estado, sociedad civil  
 Estatua idólatrica  
 Esteban  
 Ester  
 Estética. Belleza en la Biblia  
 Estructuralismo  
*Eternidad.* Véase Inmortal-  
 dad, Tiempo  
 Eterno retorno  
 Eucaristía. 1. Presentación y  
 textos  
 Eucaristía. 2. Variantes y  
 elementos  
*Eulogia.* Véase Bendición  
 Eva  
 Evangelio. 1. Introducción  
 Evangelio. 2. Jesús, Iglesia  
 primitiva  
 Evangelio. 3. Los cuatro  
 evangelios  
 Evangelio. 4. El cristianismo  
 como evangelio  
*Evangelistas.* Véase Juan,  
 Lucas, Marcos, Mateo  
 Exaltación  
 Excluidos  
*Exégesis judía.* Véase Midrás,  
 Qumrán, Rabinismo, Tal-  
 mud, Targum
- Exégesis.* Véase Canon, Críti-  
 ca bíblica, Estructuralis-  
 mo, Feminismo y lectura  
 de la Biblia, Hermenéuti-  
 ca, Intertextualidad, Lec-  
 turas bíblicas, Lengua  
 sagrada, Literatura, Méto-  
 dos exegéticos, Narración,  
 Parábolas, Sentidos de la  
 Biblia  
*Exilio.* Véase Éxodo  
 Éxodo  
 Exorcismos  
 Expiación  
 Expulsión. Fuera del paraíso  
*Éxtasis.* Véase Carismáticos,  
 Jueces, Viaje celeste, Vi-  
 sión  
 Extranjeros
- Familia  
 Fariseos  
 Fe. Fiel, fidelidad  
*Fecundidad.* Véase Descen-  
 dencia, Semen de mujer  
 Federación. 1. Las doce tri-  
 bus  
 Federación. 2. Judaísmo si-  
 nagogal  
 Feminismo y lectura de la  
 Biblia  
*Fenómenos cósmicos.* Véase  
 Agua, Arco Iris, Fuego,  
 Mar, Montañas sagradas,  
 Ríos, Roca, Tempestad  
 calmada  
*Fermento.* Véase Levadura  
 Fiat, hágase  
 Fiestas y tiempos sagrados  
 Filemón  
 Filiación  
 Filón de Alejandría  
 Filosofía. Exégesis filosófica  
*Flor.* Véase Margarita  
*Forasteros.* Véase Extranje-  
 ros  
*Formas literarias.* Véase Crí-  
 tica bíblica, Literatura,  
 Narración  
 Formas. Historia de las  
*Fornicación.* Véase Prostitu-  
 ción  
 Frutos del Espíritu  
 Fuego  
 Fuentes bíblicas  
*Furor.* Véase Ira  
 Futuro
- Galilea  
 Gebîra
- Gedeón  
 Genealogía  
*Géneros literarios.* Véase Crí-  
 tica bíblica, Hermenéuti-  
 ca, Narración, Parábolas  
 Geraseno  
*Gibborim.* Véase Gebîra  
 Gigantes  
 Gilgal  
 Gloria  
 Gnosticismo  
 Goel, goelato  
 Goliat  
 Gozo  
 Gracia  
 Grandeza  
 Grito  
*Grupos.* Véase Esenios, Fari-  
 seos, Quenitas, Rabinis-  
 mo, Recabitas, Saduceos,  
 Terapeutas  
 Guerra final
- Hadad.* Véase Baal  
 Hades  
 Hebreos, Carta a los  
 Hechos de los Apóstolos  
 Helenismo. 1. Israel y judaís-  
 mo  
 Helenismo. 2. Judaísmo y  
 cristianismo
- Henoc  
 Herencia  
 Hermanos  
 Hermenéutica  
*Hermosura.* Véase Belleza,  
 Estética, Música  
*Héroes.* Véase Barac, David,  
 Jefté, Josué, Macabeos,  
 Sansón
- Herrem  
 Heshd  
 Hierogamia  
 Hijo  
 Hijo de David  
 Hijo de Dios  
 Hijo de Hombre. 1. Judaís-  
 mo  
 Hijo de Hombre. 2. Nuevo  
 Testamento  
 Hijo de José, hijo de María  
 Historia  
*Historia de la salvación.* Véa-  
 se Ascensión, Creación,  
 Escatología, Eterno re-  
 torno, Éxodo, Iglesia, Li-  
 beración, Pascua, Profe-  
 tas, Resurrección, Vida
- Hod  
 Hokhmah

- Holocausto  
 Hombre: polvo y aliento de Dios  
 Homosexualidad  
 Honor  
 Huérfanos  
 Huesos  
 Huida a Egipto
- Idioma.* Véase Lengua sagrada  
 Idolatría  
 Ídolo. Véase Estatua idolátrica, Imagen  
 Idolocitos  
 Iglesia. 1. Primera generación  
 Iglesia. 2. Segunda y Tercera generación  
 Iglesia. 3. La Gran Iglesia  
 Iglesia. 4. Modelos  
 Ignacio de Antioquía  
 Imagen  
*Imperios.* Véase Asirios, Babel, Egipto, Jerarquía, Roma, Sistema  
 Impuesto  
*Impureza.* Véase Cerdo, Comidas, Pureza, Sangre  
 Individualidad  
 Infierno  
 Infinito  
*Injusticia.* Véase Conflicto social, Opresión  
 Inmortalidad  
*Inspiración.* Véase Maestro interior, Revelación  
 Instituciones bíblicas  
 Intermedios, seres  
 Intertestamento  
 Intertextualidad  
 Inversión de suertes  
 Ira  
 Isaac, sacrificio de  
 Isaías  
*Ishtar.* Véase Astarté-Anat  
 Israel
- Jacob  
 Jefté  
 Jehú  
 Jerarquía cristiana  
 Jeremías  
 Jerusalén. 1. Ciudad israelita  
 Jerusalén. 2. Ciudad de Jesús  
 Jerusalén. 3. Ciudad cristiana  
 Jerusalén. 4. Apocalipsis  
 Jesús. 1. Figura histórica  
 Jesús. 2. Cristo de la fe  
 Jezabel
- Jinet  
 Job  
 Jonás  
*Jordán.* Véase Ríos  
 José. 1. Patriarca israelita  
 José. 2. Esposo de María  
 Josefo, Flavio  
 Josías  
 Josué  
 Jotán  
*Joyas.* Véase Piedras preciosas  
 Juan Bautista  
 Juan evangelista  
 Juan Profeta  
 Juan Zebedeo  
 Jubileo  
 Jubileos, Libro de los  
 Judaísmo. 1. Historia e identidad  
 Judaísmo. 2. Tema cristiano  
 Judas Iscariote  
 Judit  
 Jueces  
 Juicio. 1. Visión general  
 Juicio. 2. Mateo 25,31-46  
 Juicio. 3. Juicio no judicial  
 Justicia. 1. Libro de Sab  
 Justicia. 2. Jesús  
*Justo perseguido.* Véase Siervo de Yahvé  
*Juzgar.* Véase Enemigo (amor al), Perdón
- Kénosis  
 Kether
- Lamec  
 Lamentaciones  
 Lámpara  
 Lázaro  
 Leche y miel  
 Lecturas bíblicas  
*Legislación.* Véase Código de la Alianza, Decálogo, Dodecálogo, Pentateuco  
 Lengua sagrada  
 Leones, foso de los  
 Levadura  
 Leví, el publicano  
 Leviatán  
 Levir, levirato  
*Levita(s).* Véase Sacerdocio (1)  
 Ley  
 Liberación. 1. Antiguo Testamento  
 Liberación. 2. Nuevo Testamento  
 Liberalismo. Hermenéutica liberal
- Libertad.* Véase Gracia, Individualidad, Liberación, Persona, Responsabilidad  
 Libro  
 Literatura. Crítica histórico-literaria  
*Llamada.* Véase Grito  
 Llanto de Jesús  
 Llaves  
 Lucas  
*Lucha final.* Véase Apocalíptica, Apocalipsis, Escatología, Guerra final  
 Lugar santo  
*Lugares.* Véase Betel, Emaús, Galilea, Gilgal, Jerusalén, Mambré, Penuel, Samaría, Siloé, Sión  
 Luz
- Macabeos  
*Macho cabrío.* Véase Chivo expiatorio, Chivo emisario  
 Madre celeste, madre con hijo  
 Maestro de Justicia  
 Maestro interior  
 Magia. 1. Antiguo Testamento  
 Magia. 2. Jesús  
 Magnificat  
*Magos.* Véase Elymas, Magia, Pitón (Niña con espíritu), Simón Mago  
 Maimónides  
 Malkuth  
 Mambré  
 Mamona  
 Maná  
 Manasés, Oración de  
 Mandamiento  
 Mar  
 Maranatha  
 Marcos  
 Marduk  
 Margarita  
*Marginados.* Véase Excluidos, Opresión, Pobres, Presos  
 María Magdalena  
 María, hermana de Moisés  
 María, madre de Jesús. 1. Introducción  
 María, madre de Jesús. 2. Marcos  
 María, madre de Jesús. 3. Iglesia  
 María, madre de Jesús. 4. Hermenéutica

- Marido/mujer.* Véase Esposo/a, Matrimonio
- Marta y María
- Marta: primera confesión de fe cristiana
- Mártires.* Véase Esteban, Marcabeos, Persecución
- Martirio
- Mateo. 1. Evangelio
- Mateo. 2. Jesús Emmanuel
- Matrimonio
- Melquisedec
- Memoria
- Menstruación.* Véase Pureza, Sangre
- Mercabá, Carro y Trono de Dios
- Mercancías de Roma
- Mérito
- Mesa.* Véase Alimentos, Ázimos, Comidas, Pan, Vino
- Mesías. 1. Principio y modelos
- Mesías. 2. Jesús
- Mesopotamia
- Metales
- Métodos exegéticos
- Midrás
- Miedo
- Miel
- Miguel
- Milagros de Jesús
- Milenio
- Milicia.* Véase Armamento, Centuriones, Ejército, Guerra final, Soldados
- Ministerios
- Miqueas ben Yimlá
- Misericordia. 1. Antiguo Testamento
- Misericordia. 2. Nuevo Testamento
- Misión
- Misná
- Mito
- Moisés
- Moisés de León
- Molino: mujer de la piedra de Monarquía
- Moneda.* Véase Dinero, Economía, Tributo
- Monoteísmo
- Monstruos.* Véase Azazel, Behemot, Dragón, Leviatán, Rahab, Satán, Tannín, Tihom, Tiamat, Vigilantes
- Montañas sagradas
- Moral.* Véase Adúltera, Amor, Asesinato, Decálogo, Dodecálogo, Enemigo (amar al), Homosexualidad, Ley, Mandamiento, Moralidad, Pena de muerte
- Moralidad
- Muchedumbre
- Muerte. 1. Hombre y muerte
- Muerte. 2. Han matado a Jesús
- Muerte. 3. Dios y muerte de Jesús
- Mujer. 1. Memoria de otros
- Mujer. 2. Violencia de género
- Mujer. 3. Mujeres de Jesús
- Mujer. 4. Pablo: mujeres mesiánicas
- Mujer. 5. Apocalipsis
- Mujeres.* Véase Aksah, Ana, Betsabé, Concubina del levita, Débora, Ester, Jezabel, Judit, María, madre de Jesús, María Magdalena, Marta y María, Rahab, Salomé, Susana, Tamar
- Multiplicación. Panes y peces
- Música
- Nacimiento
- Narración, narratología
- Nazareo, nazareno
- Negación
- Netzaj
- Nicoláitas
- Nilo.* Véase Ríos
- Niños
- Noche. Targum de las cuatro noches
- Noé
- Nombre
- Nombres de Jesús.* Véase Emmanuel, Jesús (2), Hijo de David, Hijo de Dios, Mesías, Señor, Títulos de Jesús
- Números
- Objetos sagrados.* Véase Altar, Candelabro, Sábana Santa, Sinagoga, Tabernáculo, Templo, Trono, Tumba
- Obras
- Oficios
- Ofrendas y libaciones
- Olivos y candelabros
- Opresión
- Oración
- Origen.* Véase Genealogía, Nacimiento
- Ornán.* Véase Arauna
- Oseas
- Ovejas y cabras
- Pablo. 1. Conversión
- Pablo. 2. La Iglesia
- Pablo. 3. Perseguidor y perseguido
- Pacto
- Padre
- Padrenuestro
- Palabra. 1. Prólogo de Juan
- Palabra. 2. Apocalipsis
- Paloma
- Pan. 1. Profano y sagrado
- Pan. 2. Eucaristía
- Parábolas
- Paráclito
- Paráiso original
- Parentesco.* Véase Casa, Esposo/a, Familia, Genealogía, Hermanos, Madre, Padre
- Parusía
- Pascua. 1. Biblia israelita
- Pascua. 2. Celebración cristiana
- Pasión
- Pastor
- Patmos
- Patriarcalismo
- Patriarcas
- Patriarcas.* Véase Abrahán, Antepasados, Isaac, Jacob
- Paz
- Pecado. 1. Hombres
- Pecado. 2. Ángeles
- Pecado. 3. Jesús y el Nuevo Testamento
- Pecadora, mujer
- Peces
- Pedro. 1. Historia y símbolo
- Pedro. 2. Cartas
- Pena de muerte
- Pentateuco
- Pentecostés
- Penuel, Rostro de Dios
- Pequeños.* Véase Niños
- Perdido, niño perdido
- Perdón
- Persecución
- Persona
- Personaje
- Personajes del Antiguo Testamento.* Véase Aarón, Abrahán, Adán, David, Elías, Jefe, Jehú, José, Lamec, Moisés, Saúl, Salomón, Sansón
- Personajes del judaísmo.* Véase Asenet, Bano, Filón de

- Aleandría, Josefo, Juan Bautista  
*Personajes del Nuevo Testamento y del cristianismo.* Véase Clemente, Esteban, Ignacio de Antioquía, Juan Profeta, Juan Zebedeo, Judas Iscariote, María, María Magdalena, Pablo, Pedro, Tomás  
 Peste  
*Piedad.* Véase Compasión, Misericordia, Religión  
 Piedras preciosas  
 Pilato  
 Pitón, niña con espíritu  
 Placer  
 Plagas de Egipto  
*Plantas.* Véase Árboles  
*Plegaria.* Véase Bendición, Oración  
 Plenitud de los tiempos  
 Pneuma  
 Pobres  
 Poder de Dios  
*Poder.* Véase Jerarquía, Sistema  
 Poetas y profetas  
 Política  
*Porneia.* Véase Prostitución  
 Posesión diabólica  
 Pozo  
 Preexistencia. 1. Modelos  
 Preexistencia. 2. Jesús  
*Premio.* Véase Retribución  
 Presbíteros  
 Presencia  
 Presos. Prisión  
 Préstamo y perdón sabático  
 Primero y último  
 Primicias  
 Pródigo, hijo  
 Productos de la tierra, siete  
 Profetas. 1. Introducción  
 Profetas. 2. Israel  
 Profetas. 3. Jesús, Iglesia primitiva  
 Profetas. 4. Religiones proféticas  
 Próximo  
 Promesa de la tierra  
 Promulgación de la Ley  
 Prostitución, prostituta  
 Protoevangelio, promesa de mujer  
 Provocación evangélica  
*Prueba.* Véase Tentaciones  
 Pseudonimia  
 Psicología. Lectura psicológica  
*Publicano.* Véase Leví, Zaqueo  
 Pueblo de Dios  
 Puerta  
 Pureza  
 Purgatorio  
 Purificación de María  
 Purim, fiesta de  
 Q. Documento  
 Quenitas  
 Querubines  
 Quinientos hermanos  
 Qumrán  
 Rabinismo  
 Racimos, uvas  
 Rahab  
 Rajab, hospedera de Jericó  
*Rapto de mujeres.* Véase Silo  
 Razón, racionalidad  
 Recabitas  
*Reconstitución.* Véase Restitución  
 Red  
 Redacción, Crítica de la  
 Redentor  
 Reencarnación  
*Reina de Sabá.* Véase Salomón  
*Reinado.* Véase Monarquía, Reino de los cielos, Rey  
 Reino de los cielos  
 Relámpagos  
*Relato.* Véase Narración  
 Religión  
*Reparación.* Véase Expiación, Purgatorio  
 Rescate o redención de tierras  
 Resentimiento  
 Resistencia  
 Responsabilidad  
 Restitución, reconstitución  
 Resurrección. 1. Introducción  
 Resurrección. 2. Apariciones  
 Resurrección. 3. Signos apocalípticos  
 Resurrección. 4. Identidad cristiana  
 Retórica  
 Retribución  
 Revelación  
 Rey  
 Ríos  
 Riqueza  
 Ritos  
 Robo de hombres  
 Roca, piedra  
 Roma  
 Ruah  
 Ruedas. Carro de Dios  
 Sábado  
 Sábana santa  
 Sabático, año  
 Sabiduría. 1. Principios  
 Sabiduría. 2. Israel y judaísmo  
 Sabiduría. 3. Jesús  
 Sacerdocio. 1. Antiguo Testamento  
 Sacerdocio. 2. Nuevo Testamento  
*Sacramentos.* Véase Ayuno, Bautismo, Circuncisión, Comidas, Eucaristía, Matrimonio, Ritos  
 Sacrificios. 1. Origen y sentido  
 Sacrificios. 2. Antiguo Testamento  
 Sacrificios. 3. Jesús  
 Saduceos  
 Salario  
 Salmos  
 Salomón  
 Salvación  
 Samaría  
 Samaritana  
*Samaritano.* Véase Próximo  
 Samuel, vocación  
 Sanador, curar al enfermo  
 Sangre  
 Sansón  
 Santiago Zebedeo  
 Santiago, hermano del Señor  
 Santo, santidad  
*Santuario.* Véase Templo  
 Satán  
 Saúl  
 Schweitzer, A.  
 Sefarad  
 Sefirod  
*Seguidores.* Véase Apóstoles, Doce  
 Seis, seis, seis  
 Sellos, signos  
 Sembrador  
 Semen de mujer  
 Semyaza  
 Señor  
 Señor de los animales  
*Señora.* Véase Gebira  
 Sentado a la derecha del Padre  
 Sentidos de la Biblia  
 Sepulcro

Serafines  
*Serafines*. Véase Ángeles, Arcángeles, Querubines, Seres espirituales  
*Seres espirituales*. Véase Ángeles, Arcángeles, Querubines  
 Serpiente  
*Servidor*. Véase Diácono  
*Servidumbre*. Véase Esclavitud  
 Sexo  
*Sexualidad*. Véase Adúltera, Celibato, Cuerpo y espíritu, Familia, Hombre, Homosexualidad, Matrimonio, Mujer, Placer, Sexo  
 Shemá  
 Sheol  
 Shibolet  
 Siega del Hijo del hombre  
 Sierva, María  
 Siervo de Yahvé  
 Siete  
 Signos  
 Silo, rapto de mujeres  
 Siloé  
*Símbolos*. Véase Alfa y Omega, Águila, Arco Iris, Colores, Mar, Mito, Sefirot, Seis-seis-seis, Sellos  
 Simeón. 1. Patriarca  
 Simeón. 2. Anciano  
 Simón Mago  
 Sinagoga  
 Sincronía  
 Sinópticos  
 Sión. 1. Monte y ciudad de Dios  
 Sión. 2. Pecadora y perdonada, signo de Dios  
 Siquem  
 Sistema, imperios  
 Sociología. Lectura social de la Biblia  
 Sofonías  
 Sol  
 Soldados  
 Solidaridad  
 Sophia  
*Sueldo*. Véase Salario  
 Sueños  
*Suertes*. Véase Ester, Inversión de suertes, Purim  
 Sufrimiento  
 Sumisión  
 Susana

Tabernáculo, tienda  
 Tablas astrales  
 Talión  
 Talmud  
 Tamar  
*Tannaítas*. Véase Rabinismo  
 Tannín  
 Targum  
 Tehom  
 Tempestad calmada  
 Templo. 1. Sentido y épocas  
 Templo. 2. Culto y santidad  
 Templo. 3. Jesús  
 Tentaciones  
 Teocracia  
 Teodicea  
 Teofanía  
 Teología  
 Terapeutas, Filón de Alejandría  
 Tesalonicenses  
*Testamento*. Véase Alianza  
 Tetramorfo, cuatro Vivientes  
 Texto  
*Textos sagrados*. Véase Biblia, Misná, Libro, Talmud, Targum  
 Tiamat  
 Tiempo, tiempos finales  
*Tienda*. Véase Tabernáculo  
 Tierra  
 Tifereth  
 Timoteo, cartas a  
 Títulos de Jesús  
 Tobías  
 Tomás. 1. Apóstol  
 Tomás. 2. Evangelio  
 Torah, Ley judía  
 Tormenta sagrada  
 Toro  
 Tradición y canon  
 Traducciones castellanas  
 Traición, engaño  
 Trama  
 Transfiguración  
*Tribus*. Véase Esenios, Fariseos, Quenitas, Rabinismo, Recabitas, Saduceos, Terapeutas  
 Tributo al César  
*Trigo*. Véase Cizaña, Eucaristía, Pan, Sembrador  
 Trinidad  
*Triunfo*. Véase Apocalipsis, Cielo  
 Trompetas y cuernos  
 Trono

*Trono*. Véase Mercabá, Ruedas  
 Tumba  
  
*Última cena*. Véase Eucaristía  
 Ungido  
 Universalidad  
 Utopía mesiánica  
*Uvas*. Véase Racimos  
  
 Vacas flacas, sueño de las  
 Vanidad de vanidades  
 Varón y mujer los creó  
 Vegetariano, régimen  
 Vendimia sangrienta  
 Venganza  
 Ver a Dios  
*Vergüenza*. Véase Desnudez, ocultamiento  
*Versiones*. Véase Traducciones  
 Vestidos  
 Viaje celeste  
 Víctima, victimismo  
 Vid y sarmientos  
 Vida  
 Vigilantes, invasión de los  
 Viña  
 Vino. 1. Israel  
 Vino. 2. Jesús  
 Violación  
 Violencia  
*Virginidad de María*. Véase Concepción por el Espíritu  
*Virtudes*. Véase Amor, Esperanza, Fe, Justicia  
 Visión  
 Viuda  
 Vivientes  
*Vivientes*. Véase Tetramorfo  
*Vocación*. Véase Elección  
  
 Yael  
 Yahvé  
 Yesod  
*Yom Kippur*. Véase Chivo expiatorio, Chivo emisario  
  
 Zacarías e Isabel  
 Zacarías profeta  
 Zaqueo  
 Zebedeos  
 Zeus y Jerusalén  
 Zoolatría





XABIER PIKAZA

# DICCIONARIO DE LA BIBLIA

HISTORIA Y PALABRA

El *Diccionario de la Biblia* recoge las aportaciones principales de la exégesis y teología bíblicas y lo hace en torno a dos ejes.

El primero es la historia narrada por la Biblia, que constituye un momento importante del despliegue de la humanidad, al menos desde la perspectiva de Occidente. El segundo es la palabra proclamada por la Biblia, fuente de inspiración estética, moral y religiosa de una parte significativa de la humanidad.

Xabier Pikaza introduce a sus lectores en el extenso mundo de la Biblia de un modo culturalmente rico, respetando las tradiciones de las diversas iglesias, pero desde la perspectiva de una modernidad en la que deben dialogar y dialogan diversas formas de entender y proyectar la vida humana.

El *Diccionario de la Biblia* de Xabier Pikaza es una obra accesible, que puede servir de ayuda a las personas que se acerquen al estudio de la Biblia, pero también es una obra seria y rigurosa, que, a través de su sistema de remisiones y de sus ricas referencias bibliográficas, facilitará a las personas iniciadas en el estudio de los textos sagrados e incluso a los estudiosos profundizar en su acercamiento a la Palabra de Dios.

ISBN: 978-84-8167-726-5



9 788481 697261

eva

www.verboalivino.es