

ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

TIEMPOS DE GRACIA

Xabier Pikaza

Madrigalejo del Monte, Burgos

2005

Los momentos fuertes de mi vida
 han estado marcados
 por lugares y personas
 que han sido y siguen siendo
 tiempos de gracia,
 desde el basherri de Arrugaeta
 hasta el mambré-na de Madrigalejo.

Por ellos y con ellos
 sigue encendida mi esperanza,
 hasta que llegue
 el tiempo final de la gracia,
 el Sol que nace de lo Alto.

Vera-Cruz de Salamanca, 1993-1994
 Madrigalejo del Monte, 2005

Xabier Pikaza (Orozko 1941) ha sido profesor de exégesis y teología dogmática en la Universidad Pontificia de Salamanca (1973-2003) y sigue dedicándose al estudio de los temas básicos del cristianismo. Entre sus obras: *Experiencia religiosa y cristianismo* (Salamanca 1981) *El Fenómeno Religioso* (Madrid 1999), *Las instituciones del Nuevo Testamento* (Madrid 2201), *Monoteísmo y Globalización* (Estella 2002), *Dios es Palabra* (Santander 2004), *Enchiridion Trinitatis* (Salamanca 2005).

En el centro de su interés han venido estando desde hace más de treinta años los problemas y retos de la *antropología bíblica*, entendida como referencia básica de la visión e historia occidental del hombre. Así lo mostró hace doce años en la primera edición de este libro, titulado entonces *Antropología Bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua* (Sígueme, Salamanca 1994). Pasados unos años esenciales para su teología y experiencia cristiana, el profesor Pikaza ha querido retomar la estructura de conjunto y las formulaciones básicas de aquella obra, para situarlas dentro de una visión más unitaria y gozosa de la tarea actual del cristiano. El libro sigue siendo el mismo y por eso conserva su título y lugar en la colección (BEB 80). Pero ya no dice lo mismo, ni del mismo modo y por eso ha recibido un nuevo subtítulo: *Tiempos de gracia*. Este es un *libro de texto*, que recoge la historia y temas básicos de la antropología bíblica, en línea descriptiva y sistemática, desde una perspectiva académica. Pero, al mismo tiempo, es un *libro de tesis*, que define y presenta al hombre de la Biblia como ser «habitado» por Dios de tal manera que su naturaleza es gracia. Desde ese fondo elabora y recrea de forma sorprendente los temas básicos de la historia del hombre cristiano, más allá del «árbol del bien y del mal», pero al interior de la justicia bíblica, en diálogo con las tendencias sociales y culturales de la modernidad.

SUMARIO

PRESENTACIÓN Y CONTENIDO

1. ANTE EL ÁRBOL DEL BIEN Y DEL MAL (Gen 1-11)

HOMBRE Y MUJER. EL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

- | | |
|--|----|
| | 6 |
| 1. GEN 1, 1-2, 4a: GRACIA CÓSMICA. HOMBRE SIN LEY NI MUERTE HUMANA | 17 |
| 2. GEN 2, 4b-3, 24: GRACIA ARRIESGADA. LIBERTAD Y MUERTE | 26 |
| 3. GEN 4-11: HISTORIA DE VIOLENCIA, MUNDO DE MUERTE | 48 |

2. EL HOMBRE APOCALÍPTICO (1 Hen 6-36)

ENTRE ÁNGELES Y DIABLOS. EL JUICIO DE LAS ALMAS

- | | |
|--|---|
| | 1 |
| 1. HISTORIA Y SENTIDO DE LA APOCALÍPTICA. TRADICIÓN DE HENOC | 3 |
| 2. 1 HENOC: DRAMA APOCALÍPTICO, INVASIÓN ANGÉLICA | 2 |
| 3. AMPLIACIÓN: EL HOMBRE APOCALÍPTICO | 0 |

3 ISRAEL, JUSTICIA EN LA HISTORIA (Sab)

EL CAMINO DE LOS SABIOS

- | | |
|---|-----|
| | 101 |
| 1. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA. ORIGEN Y TEMÁTICA | 02 |
| 2. SAB 1-5. LA UNIDAD DE LOS HOMBRES: EL JUSTO PERSEGUIDO | 06 |
| 3. SAB 6-9. SABIDURÍA DIVINA Y HUMANA: GRACIA Y JUSTICIA | 17 |
| 4. SAB 10-19. MEMORIA DE DIOS. ANTROPOLOGÍA ISRAELITA | 124 |
| 5. DOS EXCURSUS. MISERICORDIA E IDOLATRÍA | 130 |

4. ¡HA LLEGADO EL REINO!

ANTROPOLOGÍA DE JESÚS, UN AMOR GRATUITO

- | | |
|---|-----|
| | 42 |
| 1. LA GRACIA DEL MUNDO. JESÚS, PROFETA MESIÁNICO | 46 |
| 2. ¡NO JUZGUÉIS!. MÁS ALLÁ DEL BIEN Y EL MAL, REINO DE GRACIA | 60 |
| 3. CREATIVIDAD MESIÁNICA. AMOR AL ENEMIGO | 167 |
| 4. SER HOMBRE, TAREA DE REINO. ENTRE DIOS Y LA MAMONA | 73 |

5. ASESINATO DE JESÚS, PECADO UNIVERSAL

ANTROPOLOGÍA DE LA ENVIDIA Y DE LA MUERTE

- | | |
|--|-----|
| | 183 |
| 1. PUNTO DE PARTIDA: LA PROVOCACIÓN DE LA GRACIA | 84 |
| 2. ENVIDIA Y MIEDO. LAS RAZONES DEL GRUPO | 192 |
| 3. ORDEN Y JUSTICIA. EL JUICIO DE PILATO | 205 |
| 4. MUERTE DE JESÚS, NUEVA ANTROPOLOGÍA | 214 |

6. HA RESUCITADO JESÚS

EXPERIENCIA PASCUAL Y ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

- | | |
|--|----|
| | 24 |
| 1. SEPULCRO VACÍO. EL PODER DE LA ESPERANZA | 25 |
| 2. APOCALIPSIS DE JUAN: EL REINO DE LOS ASESINADOS | 69 |

NOTAS FINALES. BREVE ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

	78
--	----

BIBLIOGRAFÍA

	305
--	-----

PRESENTACIÓN Y CONTENIDO

1. *Qué es el hombre. Un libro con historia*

La vida del hombre (varón y/o mujer) es una historia de gracia, que podemos condensar en tres aspectos o momentos principales: es *creación*, no una cosa que se fabrica o construye, como los muchos objetos y utensilios que hacemos, tomamos y tiramos; el hombre es *vida que se crea a sí misma*, una tarea o responsabilidad arriesgada y gozosa, que resulta inseparable de su voluntad de ser, no un simple deseo insatisfecho o una lucha de poder siempre violenta; el hombre es finalmente una *esperanza*, un animal todavía no fijado, un camino que, para los creyentes de la Biblia, viene sustentado por la promesa de Dios.

Partiendo de esa base, he querido escribir una historia bíblica del hombre, que entiendo e interpreto como *despliegue de gracia*. Ciertamente hay en el fondo de su vida una tensión cósmica, que algunos interpretan como *camino del tiempo*; el hombre forma también parte de la *historia de la vida*, de la que se ocupa la paleontología y otras ciencias cada vez más sabias (y ciegas ante lo esencial), como la botánica o la zoología; hay, además, otras historias atrayentes que forman el objeto y tema de las diferentes sabiduría de la vida, en la que el hombre se incluye: historia de la cultura y las instituciones, de la religión y la política, de las tribus, lenguas y naciones. Hay memorias e informes del arte y de la guerra, del varón y la mujer, de los señores y los siervos, del trabajo y de la ciencia, por citar sólo cuantos... Pues bien, yo he querido ocuparme de la *historia de la gracia* y para elaborarla he tomado como la Biblia, que ha sido y sigue siendo el testimonio de cultura y religión más importante de Occidente, el memorial donde se recogen los tiempos y edades de la gracia. Así he diseñado este ensayo y tratado de antropología bíblica, subtítulo de manera más expresa «las edades de la gracia».

Ciertamente, podrían escribirse más trabajos de este tipo a partir de otros contextos culturales (el Islam o el budismo, el hinduismo o el universalismo chino). Pero tendrían matices y, en el fondo, contenidos diferentes. Desde el Islam se podría escribir un volumen sobre «la historia eterna de la revelación de Dios»; desde el budismo un ensayo sobre «la historia de aquello que no tiene historia»; el hinduismo ofrece las mejores bases para elevar un inmenso poema a «la parábola infinita de las insondables avatares de la infinita divinidad» y el universalismo chino ha venido elaborando desde antiguo el libro de «las mutaciones o cambios del Tao», donde todo son cambios, precisamente porque no hay cambios ni historia ninguna. Sólo la Biblia judeo-cristiana nos permite hablar de la historia de los tiempos de la gracia.

Por eso he querido dar a este trabajo de antropología bíblica, que trata del sentido del hombre en la Biblia, el subtítulo de *tiempos de gracia*. Ciertamente, el hombre es tiempo y los diversos momentos de su trama (generaciones y edades, eones o «kairoi») son expresiones de un don y un camino que sigue estando abierto. Desde ese fondo he de empezar diciendo que la vida del hombre es ante todo un «don divino» (entendiendo aquí «divino» en sentido general), un regalo que hemos recibido sin que hubiéramos hecho nada para merecerlo o conseguirlo: un día despertamos y estamos ya aquí, nos han llamado a la existencia y hemos respondido, tomando un camino, haciéndonos camino. ¿Quién nos ha llamado? ¿Los dioses de la tierra y de los antepasados? ¿Un Dios infinito? ¿Hacia donde quiere dirigirnos ese Dios, si es que quiere algo de nosotros?

Lo cierto es que nos hemos puesto en camino y seguimos y en esa línea quiero añadir que nuestra vida es una historia de gracia que la misma Vida (divinidad) va creando, a medida que los

hombres van creándose a sí mismos allí donde acogen y exploran, trazan y transmiten, algo que han recibido y que deben dar de nuevo, si quieren existir, sin hacerse nunca propietarios absolutos de sí mismos (dueños de la vida). Ciertamente, somos un regalo, pero al despertar y sorprendernos porque somos, queriendo apoderarnos de lo recibido, como si fuera algo que puede tomarse y guardarse, para así tenerlo con seguridad, descubrimos que sólo podemos tener lo que tenemos y existir como existimos si es que lo damos y nos damos (cf. Mt 25, 14-30), dejando que se exprese y circule por nosotros algo que nos sobrepasa (¡la Vida!). Sólo podemos disfrutar así la vida en la medida en que dejamos que la Vida se exprese en nosotros, como Realidad que nos desborda y sostiene, nos trasciende y nos individualiza.

Aún debemos añadir otro elemento. No vivimos sólo porque nos han fundado y enviado a la existencia, sino porque, a pesar de los problemas y dificultades que ha implicado y sigue implicando nuestro paso por la Vida somos y queremos ser destinatarios y gestores de una promesa de futuro que se concretiza en forma de esperanza. Si no estuviéramos esperando algo (a Alguien), hace ya tiempo que nos hubiéramos suicidado. Cientos y miles de especies vegetales y animales han desaparecido, arrastradas, sin quererlo ni saberlo, por la corriente de la Vida. Los hombres también vamos muriendo (como individuos), pero tenemos la esperanza de vivir para siempre como humanidad que se busca a sí misma, porque nos están llamando desde el futuro. Hemos descubierto que podríamos morir matándonos a nosotros mismos, si quisiéramos, por voluntad de muerte (por violencia homicida y suicida), como sabe bien la Biblia, pues somos los únicos mortales capaces de adelantar de un modo consciente su muerte por suicidio. Pudiéramos matarnos, si un día nos cansamos de vivir; por eso, si seguimos y vivimos es porque queremos, porque a pesar de todas las protestas que y gritos que alzamos nos queremos, nos sentimos amados y amamos, como sabe y afirma igualmente la Biblia (a pesar de los lamentos de Jeremías o las imprecaciones de Job).

En un plano, es verdad lo que dice la ciencia: «nada se crea, nada se destruye: todo se transforma». Pero, en el nivel humano hay que decir que «todo se crea y todo puede destruirse, de manera que si somos y vivimos los hombres es por gracia». Así lo han descubierto y expresado los autores de la Biblia que a lo largo de mil años, que para los cristianos culminaron con la vida y pascua de Jesús, el Cristo, escribieron «el Libro de los libros» cuyo tema principal son *los tiempos de la gracia*, las edades del descubrimiento de la Vida como don en que nosotros, hombres, nacemos, nos movemos y existimos, superando *los tiempos de ignorancia*, como dijo el mejor Pablo ateniense del Areópago (cf. Hech 17, 28.30).

Desde ese fondo se entiende el tema de este libro que ha querido recoger los elementos más significativos de la *antropología bíblica*, es decir, de la forma en que la Escritura judeo-cristiana entiende la existencia. Comencé a pensarlo hace casi treinta años, bajo la influencia de dos tipos de comprensión bíblica del hombre, que habían sido comunes a mediados del siglo XX: una entendía la Biblia como *historia universal de salvación*, que vincula por Jesús a todos los seres humanos, en una gran línea de pecado y gracia; otra la entendía como testimonio de la *historicidad existencial* de cada hombre, liberado por la Palabra de Dios para vivir en libertad¹.

Más tarde, en el último tercio del siglo XX, fui descubriendo mejor el influjo que tenía y sigue teniendo la violencia en el despliegue de la vida, conforme a la Escritura judeo-cristiana, y quise escribir un trabajo titulado, mas o menos, *La Biblia, libro de la guerra*. Pero descubrí también que el tema era más hondo, que la guerra resulta inseparable del conjunto de una historia que se

¹ Estoy aludiendo en el primer caso a R. CULLMANN, con sus obras programáticas, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1967; *La historia de la salvación*, Península, Barcelona 1967. En el segundo caso aludo, sobre todo, a R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974; *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981. Sobre ellos escribí una tesis doctoral titulada, *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y de O. Cullmann*, Casa de la Biblia, Madrid 1971, y otras obras teológicas como *La Biblia y la teología de la historia*, FAX, Madrid 1973.

debate entre la búsqueda de futuro y el eterno retorno de lo mismo y para expresar mejor esa idea, tras un largo tiempo de gestación, publiqué un trabajo titulado *Antropología Bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua* (Sígueme, Salamanca 1994). Las aportaciones y preguntas de ese libro me ha venido acompañando desde entonces, de manera que han sido punto de partida de diversas publicaciones vinculadas con el hombre y la violencia².

Ahora, pasados más de diez años, he querido elaborar de nuevo *Antropología bíblica*, recogiendo su estructura de conjunto y algunos de sus elementos más significativos, dentro de una visión más unitaria y matizada de la realidad humana, escribiendo este ensayo/tratado que se ocupa de la historia del hombre desde la perspectiva de la gracia, es decir, desde los ritmos principales de la creatividad humana. Esta no es «toda la historia», pero es una historia muy significativa, quizá la más importante para la cultura de occidente y para el futuro de la humanidad: si olvidamos los tiempos de la gracia, corremos el riesgo de olvidar nuestro origen y corromper el sentido de nuestra vida sobre el mundo.

En ese sentido queremos hablar de *la gracia de ser hombre*, entendiendo el despliegue y trama de la humanidad como presencia generosa de Vida (de un Dios a quien por ahora entendemos simplemente como Vida: cf. Jn 1, 4), en clave de creación, responsabilidad y esperanza. De la palabra de Dios (=Vida) brota el hombre, mujer y varón; nace por gracia y por gracia se hace humano desde su misma pequeñez (es decir, desde su pobreza), siendo siempre más que objeto que se puede fabricar u organizar por ley e introducir en un sistema. Por eso he destacado el elemento de creatividad de la existencia humana, que resulta inseparable de su libertad y su esperanza.

Ciertamente, el hombre habita en el nivel de la responsabilidad (ante el «árbol del bien y del mal», como dirá Gen 2-3), pero el sentido más hondo de su vida se sitúa más allá de los frutos de ese árbol. Por eso digo que nadie ha podido ni podrá fabricar seres humanos a partir de leyes sociales o de intervenciones científicas en el nivel de la biología o la selección genética. Si no fuera más que objeto de un sistema (sometido a puras leyes) y animal de biología, el hombre no sería humano³. Consciente de eso he querido hablar de la gracia de ser hombre y he vinculado su despliegue y sentido al Dios que es Palabra gratuita, dadora de vida. En un sentido cristiano, diré que todo hombre es encarnación de Dios⁴.

Cuando digo que el hombre es «Palabra» o «Gracia de Dios», no empiezo entendiendo a Dios en sentido ontológico, en la línea de la tradición filosófica o dogmática posterior de occidente. Por eso, en lugar de Dios podría comenzar diciendo «la realidad originaria», «la fuente de la vida» o «el sentido fundante de la historia humana». En ese contexto, la problemática sobre el ateísmo resulta derivada. No se trata de empezar decidiendo si hay Dios o no hay Dios en el sentido

² Siguiendo intuiciones de Nietzsche, M. ELIADE ha situado la vida del hombre entre el eterno retorno de lo mismo y la historia que se abre hacia un futuro, en *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967; *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981; *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1968. Cf. también K. LÖWITH, *Origen y sentido de la historia*, Espasa, Madrid 1956. Mi trabajo más significativo sobre el tema sigue siendo *El Señor de los Ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1996. He ofrecido últimamente una visión de conjunto de la antropología de la violencia en *Religión y violencia en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

³ Desde ese fondo puedo asumir, en sentido religioso, las aportaciones antropológicas de J. HABERMAS (cf. *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1994; *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2002), cuando critica la visión de P. SLOTERDIJK (cf. *En el mismo barco*, Siruela, Madrid 1994; *El parque humano*, Siruela, Madrid 1999; *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000), a quien acusa de que corre el riesgo de entender al hombre como «artefacto», algo que puede construirse y/o manipularse genéticamente. Utilizando un lenguaje de fondo cristiano, Habermas dirá que todos hombres son «engendrado», no hechos o fabricados. He desarrollado el tema en *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004.

⁴ Así lo ha puesto de relieve M. HENRY, *Encarnación*, Sígueme, Salamanca 2001. Desde ese fondo, este libro es también una continuación de *Dios es Palabra. Teodicea cristiana* (Sal Terrae, Santander 2003) y podría haberse titulado o subtítulo, *El hombre es Gracia*. Pero la Palabra del Dios Bíblico es comunicación originaria, mientras que la Gracia del hombre es receptividad histórica. Por eso he preferido un subtítulo más neutral: *Tiempos de Gracia*.

ontológico moderno, sino de situarnos ante el origen, impulso y sentido de la vida humana. Por comodidad temática, y fidelidad al lenguaje de la Biblia, hablaré sin cesar de Dios; pero en gran parte de los casos podría haber dejado a un lado esa palabra y haber puesto en su lugar «la fuente o sentido de la realidad», el origen y meta de aquella palabra con la que el hombre dialoga cuando despierta y, al despertarse, se encuentra existiendo con otros, razonando y buscando (buscándose a sí mismo) sobre el mundo. De esa forma, sólo a lo largo del proceso de «revelación» o despliegue de la Vida se irá precisando el sentido bíblico de Dios y de los hombres.

Desde ese fondo he querido elaborar una *antropología bíblica* de tipo cristiano, con el deseo y pretensión de que pueda servir como manual para estudiantes, pero también como motivo de reflexión para otros que sigan preguntando *¿qué es el hombre?* (cf. Sal 8, 4) y que lo hagan partiendo de los textos de la Biblia. Existen también otras fuentes para entender a interpretar al hombre: la filosofía antigua y moderna, las nuevas ciencias, las grandes religiones. Pero entre ellas, una de las más significativas dentro de occidente ha sido y sigue ésta: quien no sepa lo que supone y afirma la Biblia sobre el hombre no puede entender la cultura de occidente⁵.

2. Los aspectos de la antropología. El contexto de la gracia

La temática del hombre se encuentra actualmente influida por las ciencias (sociología, psicología) y de un modo especial por los medios de comunicación, con la política y la economía. Hay *muchos* que afirman, desde diversas perspectivas, que el hombre ha emergido simplemente de la evolución interna del cosmos y añaden que se ha desarrollado de una forma racional, de manera que debemos definirle sólo como pensamiento: es un ser que piensa en las cosas exteriores, pensándose a sí mismo (es conciencia). *Otros* responden que ha nacido de su propio trabajo y de esa forma ha logrado construir un mundo en el que habita de manera humana (y no simplemente biológica), construyéndose a sí mismo a través de un fuerte y complejo proceso laboral que actualmente se encuentra dirigido por la ciencia que produce bienes de consumo, que pueden comprarse y vender; por eso le presentan como «fabricante y consumidor» y terminan diciendo que se encuentra definido por su economía. *Otros* contestan que ni el pensamiento ni el trabajo han logrado separar al hombre de su raíz cósmico-biológica, de manera que ha sido y sigue siendo pura vida, expresión privilegiada de una naturaleza que le funda (nacimiento), le marca un camino (proceso vital) y le acoge (por la muerte).

⁵ A lo largo de la gestación y redacción de este libro, además de los autores ya citados, Bultmann y Cullmann, me han venido influyendo de un modo especial algunos otros que quiero citar desde ahora, para que el lector pueda orientarse mejor en mi discurso. (1) X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza 1986, sigue ofreciendo un valioso análisis fenomenológico de la vida humana, entendida como enraizamiento, misión y religación, como había formulado ya en *«El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina»*, escrito en 1937-1939 y publicado en *Naturaleza, historia, Dios*, Nacional, Madrid 1944. En esa línea se situaba mi primer trabajo de antropología bíblica: «La persona y el amor»: *Estudios* 26 (1970) 3-36. (2) En el fondo de mi reflexión ha estado la primera página D. BONHÖFER, *Ética*, Estela, Barcelona 1968, pag 9, con su definición del hombre como ser que desborda el plano de la ley moral: «Parece que la meta de toda reflexión ética es el saber del bien y del mal. La ética cristiana tiene su primera misión consistente en eliminar este saber... En la posibilidad de saber acerca del bien y del mal la ética cristiana reconoce la decadencia respecto del origen. El hombre en su origen sólo sabe una cosa: Dios... El saber sobre el bien y el mal indica la previa división y separación respecto del origen». (3) Me ha influido también la obra programática de R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982, que plantea el tema de la violencia como elemento constitutivo del ser humano, una violencia que sólo por gracia puede superarse, a fin de que el hombre pueda hacerse verdaderamente humano. (4) Finalmente, he venido escribiendo mis últimas obras en diálogo crítico con los planteamientos de J. HABERMAS, tal como han sido condensados sobre todo en *Crítica de la acción comunicativa I-II*, Taurus, Madrid 1988, que me ha servido para distinguir y unir el plano del sistema y del mundo de la vida y para situar mejor las aportaciones bíblicas en el contexto racional de la modernidad

Pienso que esas y otras perspectivas contienen aspectos valiosos (y peligrosos), pero acaban siendo insuficientes, pues no logran reflejar el origen y sentido más profundo de la vida humana, que es gracia y responsabilidad (comunicación personal), abierta a la esperanza, como iremos indicando a lo largo de este libro, desde una perspectiva bíblica y cristiana. Por gracia o llamada de Dios, es decir, de la Vida, hemos brotado, dentro de la evolución del cosmos, siendo así capaces de pensar y actuar, modelando nuestra existencia de una forma responsable, es decir, como respuesta al don divino, pues no somos ni existimos por nosotros mismos. Nacimos (=nacemos) de un Dios que nos ha invitado a la existencia, generosamente, sin pedirnos ni exigirnos nada, haciéndonos por ello responsables, es decir, capaces de acoger o rechazar su invitación, de existir o destruirnos, en un camino de esperanza.

Brotamos de Dios, naciendo, al mismo tiempo, de otros hombres y mujeres con quienes compartimos lo que somos, a lo largo de un proceso de comunicación o historia en el que vamos recibiendo y regalando lo que somos, haciéndonos humanos, pero corriendo siempre el riesgo de negarnos a nosotros mismo, rechazando lo que somos, si negamos, de un modo violento, la vida de los otros (y la Vida que se expresa en ellos). Ciertamente, corremos el riesgo de matarnos: somos los primeros seres que tenemos un dominio tal de nuestra vida que podemos destruirla, destruyendo incluso la vida del planeta tierra. Pero, al mismo tiempo, vivimos impulsados por un hondo potencial de esperanza, de tal forma que somos porque queremos ser y confiamos en la Vida.

De esa confianza primera y de esa esperanza final que nos define como seres humanos quiere tratar este libro que ha venido a situarse, por tanto, dentro del espacio antiguo y conocido de las religiones y las sabidurías de los pueblos antiguos y modernos. Ciertamente, existen muchos y buenos trabajos sobre el tema, tanto en perspectiva general como particular, en clave de ciencia, filosofía⁶ y fenomenología de la religión⁷. Más aún, en esa línea, como expresión de una búsqueda interdisciplinar muy extendida, se han multiplicado en los últimos años los departamentos y las facultades universitarias de antropología, con temarios en los que se incluyen estudios como estos: el origen del hombre y las tribus primitivas, la prehistoria y el nacimiento de las culturas superiores, el sentido y riesgo actual de la existencia, tanto en perspectiva histórica como filosófica.

En este contexto se ha puesto de moda la *antropología cultural*, que algunos, especialmente desde una perspectiva norteamericana han tomado como panacea o solución de todos los problemas y cuestiones de la Biblia. Sin duda, la antropología cultural nos ha ayudado a situar mejor los temas de entorno de la Biblia, capacitándonos para descubrir mejor el foso o corte que existe entre los habitantes antiguos del Mediterráneo oriental, como los viejos judíos, y los hombres y mujeres de la cultura posmoderna, de la que formamos parte. Son muchas las cosas que hemos aprendido y seguiremos aprendiendo en esta línea. Ahora podemos entender mejor las relaciones familiares y el

⁶ Cf. bibliografía, al final de este libro. De un modo especial: E. CASSIRER, *Antropología Filosófica*, FCE, Méjico 1987; J. CHOZA; *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid 1988; J. CONILL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991; J. D. GARCÍA BACCA; *Antropología Filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona 1997; A. GEHLEN, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1987; J. GEVAERT, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 2005; M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001; *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001; *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004; J. LORITE MENA, *La filosofía del hombre*, Pamplona, EVD, 1990; R. LUCAS, *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*, Sígueme, Salamanca 2003; P. TEILHARD DE CHARDIN, *La aparición del hombre*, Taurus, Madrid 1967; *El fenómeno humano*, Orbis, Barcelona 1985; A. VÁZQUEZ, *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*, Sígueme, Salamanca 1981.

⁷ C. también bibliografía final. Para una introducción al tema: R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982; J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976; G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969; S. RADHAKRISHNAN (ed.) *El concepto del hombre*, FCE, México 1977; J. RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I-III*, Trotta, Madrid 1995; X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984; *Sobre el hombre*, Alianza 1986.

sentido del honor entre los pueblos y gentes de la Biblia; conocemos con más precisión las relaciones de parentesco y los valores vinculados a la casa y al dinero, al trabajo y al descanso, dentro de los grupos sociales que han venido a expresarse en la Biblia. Sin duda alguna, en un sentido extenso, nuestro libro forma parte del amplio abanico de estudios dedicados a la antropología cultural del Mediterráneo⁸.

De todas maneras, sin negar ese fondo, este libro ha querido situarse en el plano de filología y exégesis bíblica, en un nivel de reflexión fundamental, dentro de un espacio en el que se mueve también la antropología sistemática, la filosofía de la religión y la teología estrictamente dicha. No es un estudio «de campo» sobre el sentido y problemas de la vida humana entre las gentes de Israel o los primeros seguidores de Jesús (que vivieron hace mucho tiempo); no es tampoco un análisis de las costumbres populares o las instituciones sociales que se expresan en la Biblia, sino una investigación temática sobre la forma en que los hombres de aquel tiempo entendieron y trazaron el camino de su vida⁹.

Este es, por tanto, un libro de *antropología existencia y social*: ¿Qué piensa el hombre de la Biblia de su origen y de su condición humana? ¿Cómo se sitúa ante la ley y la gracia, la libertad y la muerte, la violencia social y el amor gratuito? ¿Cómo interpreta las tareas y temas radicales de la vida: lo que ha de hacer, lo que puede esperar? Para ser fiel al contenido de la Biblia, este libro ofrece una *antropología teológica*, es decir, una visión del hombre desde Dios (del hombre como revelación/presencia de Dios). En ese sentido veremos que la mayor fidelidad a Dios se entiende como mayor fidelidad al hombre, pues el hombre es despliegue de la Vida que es Dios, tal como iremos descubriendo y matizando a lo largo del despliegue mismo de este libro¹⁰.

En esa línea he de afirmar que mi trabajo se sitúa dentro del espacio de la teología cristiana, siempre que entendamos la palabra teología en un sentido extenso: quiero hablar del hombre

⁸ Como ejemplo de la difusión del tema podemos, cf. M. HARRIS, *Antropología cultural*, Alianza, Madrid 2004. Cf. también AAVV, *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona 1975; A. ESPINA, *Manual de Antropología cultural*, Amarú, Salamanca 2003; J. PITT-RIVERS, *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, Alianza, Madrid 1989. Para un estudio del Nuevo Testamento desde la antropología cultural, cfr. S. GUIJARRO, «La Biblia y la Antropología cultural»: *Medellín* (Bogotá, Colombia) 88 (1996) 85-105, J. B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 1995; *El mundo social de Jesús y los evangelios. Perspectivas desde la antropología cultural*, Sal Terrae, Santander, 2002; J. B. MALINA y R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Ágora 2, Verbo Divino, Estella 1996. Diversos investigadores bíblicos vienen trabajando en este línea: 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; C. J. GIL ARBIOL., *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

⁹ Sobre la «antropología de las costumbres bíblicas», cf. J. G. FRAZER, *El folklore en el Antiguo Testamento*, FCE, México 1981. Sobre las instituciones bíblica, cf. N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980; R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985. Yo mismo he tratado del tema en *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001. Pero en este libro no he querido estudiar las instituciones, sino los motivos básicos de la vida del hombre bíblico.

¹⁰ Las mejores antropologías bíblicas están incluidas en las «teologías» de la Biblia. Así, entre las traducidas a lengua castellana: (1) Para el Antiguo Testamento: P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, AB 12, Fax, Madrid 1969; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, BEB 11 y 12, Sígueme, Salamanca 1986; D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 1999. (2) Para el Nuevo Testamento: M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1966; K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento*, I-IV, Herder, Barcelona 1975; R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Salamanca 1981. Cf. además P. GRELOT, *Hombre ¿quién eres?*, CB 5, Verbo Divino, Estella 1982; E. HILL, *Being Human. A Biblical Perspective*, Chapman, London 1984; W. MORCK, *Sentido bíblico del hombre*, Marova, Madrid 1970; F. PASTOR, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Estella 1995; F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale M. 1986; C. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid 1962; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975.

bíblico, pero desde la perspectiva de Dios, es decir, del sentido trascendente de la vida. Por eso, a lo largo de mi investigación, tendré presentes otros libros y estudios, aunque no se centren en la Biblia. Pero no los tomo como punto de partida, ni como referencia básica, pues lo que me importa es el hombre de la Biblia, como paradigma y modelo de humanidad en occidente¹¹.

3. El hombre bíblico. Las grandes preguntas

Desde el fondo anterior se pueden precisar ya el enfoque y temas de este libro. El *enfoque* será histórico-narrativo: iré contando algunos momentos del despliegue de gracia y riesgo de la vida humana, partiendo de la Biblia. Tres de esos momentos pertenecen a la Biblia israelita y a su entorno, tres al Nuevo Testamento cristiano. *La temática* es teológica. Aunque se ajusta básicamente al despliegue de Biblia hebrea y cristiana (con una ampliación hacia los apócrifos de 1 Henoc), este libro no ha querido ofrecer un análisis formal o diacrónico (de crítica histórico-literaria) de los textos, sino una exégesis teológica, es decir, antropológica.

De un modo especial he querido reflexionar sobre la gracia, la pobreza (pequeñez) y la responsabilidad (tarea) de ser hombre, desde una perspectiva de conjunto de la Biblia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. De esa forma he vinculado el aspecto más temático y el despliegue más histórico, entendiendo al *hombre* (=hombre/mujer) como un ser que vive y se hace al interior de mismo despliegue de Dios. En ese contexto he planteado las cuestiones que más han preocupado al hombre bíblico y a su heredero, el hombre occidental moderno: ¿qué podemos creer, qué debemos hacer, en que podemos esperar?

Ciertamente, he tenido en cuenta los análisis especializados que se han venido haciendo, de un modo admirable, a lo largo del siglo XX, sobre esos y otros temas (espíritu, alma y cuerpo, corazón y entendimiento, varón, mujer, muerte e inmortalidad, cielo e infierno...), pero no he seguido su línea ni he querido situarme en un plano de análisis terminológico, pues en ese campo, la investigación básica está por ahora realizada, de tal forma que (al menos por un tiempo) sólo pueden ofrecerse ligeros retoques de detalle. Por eso he preferido centrarme más bien en los grandes bloques temáticos de la Biblia, desde la perspectiva del despliegue humano, tal como culmina en el cristianismo, en diálogo con la filosofía de occidente y con el hombre de la modernidad¹².

¹¹ Cf. M. FLICK y Z. ALSZEGHY *Antropología teológica*, Sígueme, Salamanca 1970; G. COLZANI, *Antropología teológica: el hombre, paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001; M. GELABERT, *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban, Salamanca. 2000; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987; L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, Comillas, Madrid 1987; *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993; J. DE S. LUCAS, *El hombre ¿quién es? Antropología cristiana*, Atenas, Madrid 1988; W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991; *Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988; H. THIELICKE, *Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana*, Herder, Barcelona 1985.

¹² Para el estudio concreto de los términos antropológicos como x;Wrâ, vp,n<, ble, ~d²a, tv,ae, b'Ëqen>, rk"iz, tAm, ~yYIx;, [r'êw" bAj (Biblia hebrea) y qa,natoj, zwh., aivw,nio,j basilei,a tw/n ouvranw/n, pneu/ma, yuch., kardi,a|, a;nqrwpoj, a;ner,gunh. (Biblia cristiana) y otros semejantes han de verse los diccionarios especializados como: G. J. BOTTERWECK y H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament I-XIII*, Eerdmans, Grand Rapids 1977 ss (versión castellana del primer volumen: *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978); G. KITTEL y G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament I-II*, Eerdmans, Gran Rapids 1964-76; E. JENNI y C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985; L. COENEN, E BEYERLEUTHER y BIETENHARD (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I-IV. Sígueme, Salamanca 1984; H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegetico del NT*, I-II, Sígueme, Salamanca 1998, con otros libros como el de H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975, que citamos en bibliografía final.

Por eso, más que la investigación puramente terminológica me ha interesado el análisis temático, tomando como punto de partida seis grandes bloques o edades (=tiempos) de la tradición bíblica, para elaborar una *antropología cristiana y teológica*, desde la perspectiva de la modernidad, ocupándome de la vida y de la muerte, de la responsabilidad y la violencia, de la destrucción humana y de la esperanza de vida. Pienso que ella abre un buen camino de reflexión y ofrece ciertas respuestas a las grandes preguntas que el hombre ha planteado ya en la Biblia y que sigue planteando a lo largo y a lo ancho de la historia, de un modo especial en este tiempo nuevo de comienzos del tercer milenio.

Surgen así «las preguntas de siempre», al menos desde la perspectiva occidental: ¿De dónde venimos y a dónde vamos, tenemos una responsabilidad o somos esclavos de poderes superiores, tiene sentido el amor o estamos condenados a la lucha sin fin por la existencia, podemos entender la muerte como gracia y esperar un futuro de Vida, o estamos condenados a la desaparición sin fin ¿Qué consecuencias tiene el bien y el mal para el futuro de los hombres? ¿Se puede apelar a la inmortalidad del alma o debemos esperar más bien en la posibilidad de una resurrección de los justos? ¿Existe para los hombres una vida tras la muerte o todo acaba irremediabilmente con la muerte de cada individuo?

En ese contexto he destacado de un modo consecuente *la gracia de ser hombre (mujer-varón)*, no por esencia o naturaleza, sino por historia, pues pienso que la «esencia» del hombre no puede trazarse de manera ontológica (como si estuviera dada y hecha), sino que debe narrarse, porque ella es historia. Quiero indicar ya desde ahora que no entiendo esa historia en claves de puro *progreso*, como han hecho algunos, en perspectiva racionalista. Pero tampoco soy enemigo del progreso, pues pienso que el hombre no está hecho, sino que le hacen y se hace (le crean y se crea), en diálogo con Dios y con los otros, en autonomía personal y social, pero de tal forma que su *progreso*, si se diere, no puede entenderse en claves de avance lineal, como puede suceder en las ciencias físicas. He querido escribir un libro en dos niveles, una especie de guía bíblica que nos introduzca (1) en la trama del Dios que se revela creando a los hombres y (2) en el drama de los hombres que son en la medida en que asumen y realizan como propia esa revelación de Dios. Este es un libro erudito, que ofrece informaciones que pueden resultar valiosas par muchos. Pero quiere ser también un libro práctico, capaz de suscitar experiencias (recreamos la Biblia al leerla) y trazar posibles compromisos.

Y con esto puedo precisar ya mejor las tres «categorías» o nociones básicas que he enido citando. (1) *Creación*. El conjunto de la humanidad y cada una de las mujeres y los hombres somos gracia encarnada, es decir, presencia de Dios. No se puede explicar y definir por pura razón nuestra esencia, pues somos regalo de vida (siempre pequeños ante Dios y ante los otros) y así desbordamos todas las razones: estamos aquí porque nos han llamado y no por resultado de algún tipo de necesidad cósmica o teoría racional. (2) *Responsabilidad*. Por regalo de Dios hemos nacido y somos, pero sólo podemos existir de una manera personal si lo acogemos y nos acogemos unos a los otros, respondiendo así con nuestra vida a la Vida de Dios y siendo creadores de nosotros mismos. Por eso, más que el «trabajo» exterior, por el que hacemos cosas (como fabricantes de utensilios y bienes de consumo), nos define el proceso de gratuidad por el que «nos hacemos» o, mejor dicho, «nos creamos», recibiendo, compartiendo y regalando lo que somos. (3) *Esperanza*. Desde ese fondo, allí donde la gracia de Dios se vincula con la responsabilidad del hombre podemos hablar de una «esperanza», es decir, de la Vida en nosotros como camino abierto. Esa esperanza cobra diversas formas y así se relaciona con la promesa mesiánica y/o con la fe en la inmortalidad del alma y en la resurrección de los muertos. En esa perspectiva hablamos también del «Reino de Dios», interpretado como revelación suprema de su Vida, que los hombres pueden asumir o rechazar, cerrándose en la muerte.

La misma gracia (=Dios) se «encarna» en nosotros y nos hace responsables de aquello que somos, haciéndonos por eso mismo libres, capaces de aceptar el don de Dios o rechazarlo. Estas categorías (gracia, responsabilidad, esperanza) constituyen la trama de fondo de este libro. Junto a ellas se sitúan también otras muy significativas: el *amor*, como donación y vida compartida; la *pobreza*, como experiencia de pequeñez y no-imposición; la *universalidad*, como apertura hacia todos los hombres, empezando por los más pequeños; el *perdón*, como capacidad de superar las situaciones de violencia y ruptura que parecen sin salida... De ellas hablaremos a lo largo de este libro, recogiendo y resumiendo al fin lo dicho, en el vocabulario que hemos elaborado al final del libro, para que sirva de ayuda a los lectores más interesados en la ampliación de los temas; allí presentamos también una bibliografía de conjunto que servirá para orientar a los lectores en el estudio personal.

4. *Edades y formas de la gracia. Un libro en seis capítulos*

A primera vista, éste es un libro que trata de cuestiones y preguntas que parecen caducadas y responde a ellas acudiendo a unos textos que son también caducos (de una Biblia antigua). Pero, mirándolas mejor, esas cuestiones recogen y definen nuestra trama de personas agraciadas y responsables, en esta encrucijada que forma el comienzo del siglo XXI. Ciertamente, hoy sabemos y podemos hacer muchas cosas que los viejos autores de la Biblia no sabían ni podían. Pero la temática de nuestra existencia social y personal continúa siendo aquella que abrió el viejo libro. Por eso es importante recordar sus temas, rehaciendo sus caminos y verificando sus respuestas, no para asumirlas sin más, sino para tomarlas como ejemplo y signo de las nuestras.

Eso significa que debemos *interpretar* los viejos textos, no solo porque toda lectura interpreta lo leído, sino por la materia misma de la Biblia, que no es crónica de cosas externas, sino experiencia compartida del origen y drama de la vida. Digo drama, no digo teoría. No he querido ocuparme de los temas y personajes de la Biblia por antropología arqueológica o por ficción de novelista, sino porque ellos fundan nuestra historia y forman parte de nuestro tejido más hondo.

Lógicamente, mi trabajo no resuelve los problemas: no pretende desvelar al fin lo oculto de la trama, permitiendo que vayamos ya tranquilos a ocuparnos de otras cosas, sino introducirnos mejor en esa misma trama de la historia, para que vivamos dentro de ella y nos volvamos humanos al hacerlo, a través de un compromiso que brota de la misma gracia. Por eso lo presento como historia parabólica, porque el hombre sólo desvela su verdad al introducirse en ella. Ésta quiere ser una antropología *crisiana* (*no judía*), enfocada hacia la comprensión del hombre que ha tenido y ha vivido Jesús de Nazaret y que han desarrollado luego algunos escritores básicos del Nuevo Testamento, como Marcos y Mateo, Pablo y el Apocalipsis. Desde ese fondo se entiende la elección de los seis temas y capítulos que siguen.

Una *antropología bíblica judía* tendría que haber puesto de relieve la visión de la Ley y los Profetas, para destacar después la recepción y reinterpretación de la Misná y del Talmud. Ello hubiera implicado un enfoque y despliegue distinto de los temas, como el lector podrá observar sin dificultades. Ciertamente, he querido ofrecer una antropología bíblica *crisiana*, pero ella tiene que asumir y asumir los principios bíblicos (y para-bíblicos) de la antropología israelita. Mi obra ha querido tener un carácter general (casi escolar, de libro de texto), pero ha tenido que ser necesariamente selectiva y, por tanto, parcial: he debido escoger y, desde una perspectiva crisiana, he escogido seis temas básicos, que podrían entenderse por aislado, aunque es preferible interpretarlos como aspectos de un proceso o como escenas complementarias de la parábola

dramática del hombre, entendida de forma abierta por el cristianismo, en diálogo con el judaísmo y con las grandes religiones, desde nuestra perspectiva ilustrada, de occidente¹³.

1. *En el principio: mujer y varón, protagonistas libres de su historia* (Gen 1-11). Empiezo presentando al hombre como encarnación de Dios (Dios encarnado) y responsable de sí mismo (está situado ante el árbol del bien y del mal), en un camino abierto hacia la Vida, aunque amenazado por la muerte (el hombre es un ser que puede destruirse a sí mismo). En el principio de la antropología bíblica está el carácter divino y humano del hombre, su responsabilidad moral y su trascendencia (se encuentra más allá del bien y del mal), vinculada históricamente con un tipo de riesgo, que podemos entender como pecado, que le hace ser violento y le sitúa en el borde de la muerte.

2. *Tentación apocalíptica: ¿hombre y mujer invadidos por una violencia externa?* (1 Henoc). Algunos judíos no lograron aceptar la responsabilidad del hombre en la trama de la historia o pensaron que esa historia resultaba demasiado perversa, de manera que echaron la culpa de sus males a un tipo espíritus invasores: más que causantes del mal, seríamos víctimas de una conspiración de extraterrestres que se han «encarnado» en los pueblos y poderes enemigos, dentro de la historia. Ángeles malos nos perdieron; ángeles buenos serán los encargados de salvarnos. Judíos ortodoxos y cristianos rechazaron esta visión por contraria a la experiencia de la libertad del hombre, pero ella les ayudó (y nos ayuda) a plantear los temas básicos de la vida, pues pone de relieve aspectos importantes de la justicia humana y de la posible sanción eterna de los hombres (de las almas).

3. *Sabiduría israelita: justicias desiguales* (Sab). En contra de la visión anterior, muchos judíos, antiguos y modernos, han pensado que Israel puede ofrecer a todos los pueblos un ejemplo y modelo de existencia justa y ya pacificada. Entre ellos se encuentra el autor del libro de la Sabiduría, casi contemporáneo de Jesús, que presenta a Dios como fuente de verdad (sabiduría) y equilibrio (justicia) para el conjunto de la humanidad. El modelo antropológico de ese libro es bueno, sobre todo por su forma de entender la trama de violencia que se expresa en la persecución de los justos, pero puede volverse tendencioso (pro-judío), si es que la justicia que defiende no es la misma para todos los hombres, sino que distingue de manera partidista entre un pueblo elegido y los pueblos perversos de la tierra.

4. *Evangelio: gracia provocadora, más allá de la justicia*. Por encima de la buena justicia de la ley, que divide a los hombres de un modo legalista, Jesús ha ofrecido su experiencia y mensaje de gracia, abierta a la responsabilidad del amor que vincula a todos los hombres. En sentido estricto, el mensaje de Jesús pertenece a la *antropología judía* de su tiempo, pues judío fue y desde el judaísmo ofreció su mensaje y alternativa de Reino. Pero de hecho ese mensaje abrió una hendidura en la trama judía: su palabra de perdón y amor gratuito se elevó no sólo sobre el árbol del bien/mal, que Gen 2-3 había plantado en el centro del paraíso, sino sobre un tipo de judaísmo nacional, que había optado por poner de relieve su fidelidad al «Israel eterno», más que su apertura al conjunto de los pueblos. Los cristianos interpretaron el mensaje de Jesús como la revelación definitiva del Hombre (del Hijo del hombre).

¹³ En *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, quise dejar abierto el tema, de manera que los textos básicos del Antiguo Testamento (Biblia hebrea) podían leerse en perspectiva judía o cristiana. Aquí he tomado como base el origen israelita común de las dos tradiciones (judía y cristiana), para ofrecer después sólo una lectura y culminación cristiana de la visión del hombre. Para situar y recrear el tema desde la perspectiva del judaísmo, además de algunas obras generales como W. BARON, *Historia social y religiosa del pueblo judío I-VIII*, Paidós, Buenos Aires 1968; y M. E. STONE (ed), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRJ ad NT 2, Van Gorcum, Assen 1984 y R. J. ZWI WERBLOWSKY (ed.), *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, Oxford Univ. Press 1997, pueden consultarse, de un modo especial: L. BAECK, *La esencia del judaísmo*, Paidós, Buenos Aires 1964; M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* FCE, México, 1990; H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1978; E. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002; A. J. HESCHEL, *El Shabat y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires 1964; *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, Noonday Press, New York 1996; L. JACOBS, *A Jewish Theology*, Darton, London 1973; *The Jewish religion: a companion*, Oxford Univ. Press, 1995; E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; F. ROSENSZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997; S. SCHECHTER, *La pensée religieuse d'Israel. Aspects de théologie rabbinique*, PUF, Paris 1966; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid 1998.

5. *Muerte de Jesús: rechazo y triunfo de la gracia.* Las autoridades religiosas y sociales (judías y romanas) rechazaron el proyecto de Jesús, condenándolo a la cruz, en un gesto que responde a la violencia legal de la historia. Pues bien, siendo expresión del poder de la justicia humana, los cristianos entendieron la muerte de Jesús como revelación suprema de la gracia de Dios que ofrece su amor a los hombres precisamente allí donde los hombres quieren destruir su gracia. Así descubrieron la vinculación que había entre el pecado mayor (muerte del Hijo de Dios) y la gracia suprema (perdón de Dios). En un sentido, la muerte de Jesús forma parte de la antropología del judaísmo (puede y debe integrarse en la trama de los judíos que han sido asesinados a lo largo de la historia, tanto por otros judíos como por cristianos y gentiles). Pero, en otro sentido, la interpretación cristiana de esa muerte de Jesús rompe la trama nacional del judaísmo histórico, que no ha aceptado a Jesús, sino que sigue existiendo como religión bíblica.

6. *Resurrección: amor sobre la muerte.* Por encima de la violencia de los hombres, que han querido mantener su poder destruyendo al Cristo, se despliega la gracia de Dios Padre. Jesús había prometido el Reino de Dios y Dios ha mantenido su promesa al resucitarle. De esa forma ha roto el «talión» de la justicia y la dialéctica de acción y reacción que define las leyes del mundo. El sepulcro vacío de Jesús es principio de una humanidad que ya no puede fundarse sobre la justicia de la ley, sino sobre la gracia. Los judíos podrían aceptar una forma de entender la resurrección de Jesús desde la perspectiva de la «vindicación» del justo asesinado. Pero ellos han rechazado, al menos hasta ahora, la interpretación que le han dado los cristianos, tal como aparece en el evangelio de Marcos, en la experiencia de Pablo o en el mensaje del Apocalipsis.

Estos seis capítulos, tomados de forma unitaria y progresiva, desarrollan los momentos de una antropología bíblica, entendida como historia de gracia antecedente, responsabilidad humana y culminación escatológica de la esperanza. (1) La gracia *antecedente* se identifica con la creación, es decir, con la presencia básica de Dios en la vida de los hombres. (2) La responsabilidad *consecuente* se identifica con la trama de la historia de aquellos que responden a la gracia y asumen de manera creadora su existencia, desplegando su acción desde la misma Vida que es Dios. (3) Hay, en fin, una gracia *culminante* que se expresa en la resurrección de Jesús, que se abre y nos abre al futuro de la Vida de los hombres, de manera que podamos descubrirnos como seres que han salido en busca de su propia identidad, a través de un camino arriesgado pero hermoso en el que está implicado el mismo Dios.

En este libro he querido destacar de un modo especial el segundo momento, vinculado desde Gen 2-3 al «árbol del conocimiento del bien-mal». Pero debemos indicar ya desde ahora que ese «árbol» no es un tipo de objeto del que el hombre y/o la mujer puedan adueñarse, para convertirse de esa forma en dueños de la vida, en un nivel de imposición o juicio, sino que ha de entenderse y desplegarse en dimensión de gracia. Teniendo eso en cuenta hemos trazado una historia teológica de la responsabilidad humana, que se funda en la gracia primera de Dios y se abre hacia su gracia final o escatológica. Esta es la historia de la Vida de Dios y de la tarea de ser hombre, según la Biblia judía y cristiana, leída y entendida desde la actualidad.

Como he dicho, este es un libro de conjunto, es decir, selectivo. Por eso he debido escoger unos temas, prescindiendo de otros muchos, sobre todo en el campo del Antiguo Testamento, donde hubiera sido conveniente un estudio más extenso de la antropología de la Ley-Torah (plano más sacral) y de los profetas (plano más ético), con la aportación central de los salmos (antropología orante), del Cantar de los Cantares (antropología erótico-afectiva) y de algunos libros «sapienciales», como Job o el Eclesiastés, que, con su antropología del sufrimiento y de la vanidad de la vida, han sido y siguen siendo obras de referencia básica de la antropología de occidente¹⁴.

¹⁴ Para una introducción a la antropología de la Ley en el Pentateuco, cf. J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Materiales de Trabajo, Verbo Divino, Estella 1992; F. GARCÍA, *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2003; B. S. CHILDS, *El Libro del Éxodo*, Verbo Divino, Estella 2004. Desde una perspectiva judía, centrada en la figura y función de Moisés, cf. M. BUBER, *Moisés*, Lumen, Buenos Aires 1994; A. CHOURAQUI, *Moisés*, Herder,

También mi desarrollo de la antropología del Nuevo Testamento resulta limitado, pues ha prescindido del estudio directo de grandes textos (Mt, Mc, Lc...) y sobre todo del evangelio de Juan, que apenas ha sido citado, a pesar de la importancia que tiene su visión del amor en la antropología cristiana. Pero el lector irá descubriendo los motivos de mi opción, que espero pueda comprender, aunque no la comparta. En sentido estricto, este libro debería titularse «una antropología bíblica», más que antropología bíblica sin más, pero he mantenido el título más general porque he querido que mi visión antropológica pueda ser provocadora para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, incluso para aquellos que no son cristianos, pero que se sienten de algún modo herederos de las tradiciones culturales de la Biblia.

Este es un libro escrito desde la perspectiva católica, como el lector advertirá. Pero quiere ser, al mismo tiempo, un ejercicio activo de ecumenismo cristiano, como pude observar en la *Universidad Bíblica Latinoamericana* de San José de Costa Rica, donde tuve ocasión de ofrecer un curso a los profesores y alumnos, desarrollando estos temas desde la perspectiva de la «gracia bíblica» (mayo del 2005). Entre los participantes de aquel curso había católicos, pero sobre todo creyentes de las diversas iglesias y confesiones cristianas de la Reforma (luteranos y calvinistas, metodistas y baptistas, anabautista y pentecostales...). A ellos les debo muchas de las correcciones que he podido introducir en el texto, que se ha hecho más «católico», siendo más cristiano. A ellos se lo quiero ofrecer, como recuerdo de unos días inolvidables de convivencia académica y familiar, con mi esposa Mabel y con amigos antiguos y nuevos como E. Tamez y V. Araya¹⁵.

Este libro ha nacido al comienzo del siglo XXI, cuando la cultura de origen más bíblico (occidente, cristianismo) empieza a establecer un nuevo diálogo con otras culturas y religiones de la tierra. Ese diálogo puede tener muchos momentos y variantes, pero no será posible sino allí donde los hombres y mujeres acogen la vida como gracia y como gracia la despliegan, en gesto de responsabilidad amorosa, en diálogo con el conjunto de la humanidad, a lo largo de un hecho de esperanza. Sólo en gratuidad y esperanzapodrán unirse hombres y mujeres de diversas religiones, superando el riesgo de muerte que les amenaza. Para ello no necesitan mucho capital, ni organizaciones poderosas, sino gracia y compromiso creyente. De esa forma, nuestros tiempos serán, como esperamos, *tiempos de gracia*.

X. Pikaza
Manbré-na, Madrigalejo del Monte,
Noviembre de 2005

Barcelona 1997; A. NEHER, *Moisés y la vocación judía*, Villagray, Madrid 1963. Sobre los profetas, cf. W. BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, Sal Terrae, España 1986; A. J. HESCHEL, *Los profetas I-III*, Paidós, Buenos Aires 1973; A. NEHER, *La Esencia del Profetismo*, BEB 8, Sígueme, Salamanca 1975; J. L. SICRE, *Profetismo en Israel. El Profeta. Los Profetas, El Mensaje*, Verbo Divino, Estella 1992. Sobre los libros sapienciales en general, cf. V. MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994. Sobre el libro de Job: 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; C. J. JUNG, *Respuesta a Job*, FCE, México 1973; R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989. Sobre el Eclesiastés: J. VILCHEZ, *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1994; J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; P. ZAMORA, *Fe, Política y economía en Eclesiastés. Eclesiastés a la luz de la Biblia hebrea, Sira y Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2002

¹⁵ También quiero recordar y agradecer la insistencia y afecto de D. Eduardo Ayuso, director de Ediciones Sígueme, por haberme facilitado el texto electrónico de la primera *Antropología Bíblica* (1994), sobre la que he podido rehacer esta segunda.

ANTE EL ÁRBOL DEL BIEN Y DEL MAL (Gen 1-11)

HOMBRE Y MUJER. EL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

Crear no es producir y dejar fuera de sí lo producido, sino poner fuera de sí la vida propia, expandirse desde dentro y seguir dentro en aquello donde nos expandimos. Por eso, lo creado no es un ídolo-cosa (como algunos dioses paganos o como el capitalismo moderno), ni tampoco un artefacto, sino presencia de su autor. Crear no es tampoco engendrar otros seres aislados, para así dejarlos en la rueda de una vida indiferente, sino llamar, convocar y compartir la existencia con las realidades engendradas. Por eso decimos que la creación no es naturaleza, sino gracia. En esa línea, Dios ha creado a los hombres como seres responsables, a fin de que vivan dentro de sí (de la Vida que es Dios), para la admiración y la alabanza, en libertad sobre toda ley externa, dueños de sí mismos, aunque amenazados por su propio pecado y por la muerte. Por eso, vive Dios en los hombres a quienes creó y sigue creando, a pesar de que ellos sean reticentes y reacios para aceptar la gracia de su Vida y responder en gracia. En esa línea siguen siendo provocadores y actuales estos primeros capítulos del Génesis. Ellos no cuentan algo que Dios hizo en el principio y dejó ya realizado, sino algo que está haciendo en cuanto vive en (con) nosotros. Ellos ofrecen un tipo de «certificado de nacimiento» de la antropología de occidente, un comienzo compartido por igual por judíos y cristianos y, en grado menor, por los mismos musulmanes. La cultura mundial resulta inseparable de ese comienzo. En este contexto ha descrito la Biblia los rasgos principales de nuestra identidad.

Los primeros capítulos de la Biblia (Gen 1-11) son de tipo mítico-simbólico; ellos acogen y elaboran tradiciones antiguas de otros pueblos (sobre todo de Mesopotamia), exponiendo el sentido del hombre en el mundo y su función en la historia. Por hallarse al comienzo de la Biblia, como prólogo y compendio de todo lo que sigue, ellos ofrecen una visión de conjunto del hombre, como protagonista de una historia de diálogo con Dios. (1) *Gn 1, 1-2, 4a, un mundo bueno*. En este contexto podemos hablar de una gracia y armonía cósmica. Parece que el hombre tiene todo, pero le falta la ley responsable, vinculada con la libertad y el riesgo de la muerte. (2) *Gen 2, 4b-3, 24, un mundo arriesgado*. Dios pone al hombre ante la ley, haciéndole capaz de gracia personal y de pecado. (3) *Gen 4-11, un mundo de muerte*. Los hombres se han introducido en una trama de conflictos crecientes, de manera que se matan para mantener su pequeña parcela de vida en una historia de fuertes violencias sociales¹.

¹ Entre los comentarios, cf. U. CASSUTO, *Genesis I*, Magnes P., Jerusalem 1961; A. SOGGIN, *Genesi* (2 vols.), Marietti, Genova 1991; E. A. SPEISER, *Genesis*, Anchor Bible, Doubleday, New York 1964; E. TESTA, *Genesi* (2 vols.), Marietti, Torino 1969/1974; G. VON RAD, *Genesis*, Sígueme, Salamanca 1977; C. WESTERMANN, *Genesis I-II*, Augsburg P., Minneapolis 1984; W. ZIMMERLI, *1 Mose 1-11*, Zwingli V., Zürich 1967; G. RAVASI, *El libro del Génesis I-II*, Herder, Barcelona Madrid 1992/4. Para una visión de conjunto de estos capítulos dentro de la Biblia, cf.: O. EISSFELDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2002; J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999; H. CAZELLES (ed.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento*. Biblioteca Herder 158. Barcelona 1981; W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, BEB. 36, Sígueme, Salamanca 1990; N. K. GOTTWALD, *La Biblia hebrea. Una introducción socioliteraria*, Sem. Teol. Reformado, Barranquilla 1992. Sobre las tradiciones del Pentateuco, cf. J. L. SKA, *Introducción a la lectura del*

1. GEN 1, 1-2, 4a: GRACIA CÓSMICA. HOMBRE SIN LEY NI MUERTE HUMANA

La Biblia se abre con una *genealogía del cielo y de la tierra* (cf. Gen 2, 4a) que nos sitúa *en el principio* (Gen 1, 1), es decir, en el límite y origen de todo lo que existe. El texto tiene dos protagonistas: uno activo, *Dios*, que crea y asienta el mundo en su palabra y su descanso; otro reactivo, *el hombre*, creado por Dios a su imagen, como culmen y sentido de su obra. Dentro de la creación podemos distinguir dos ritmos que se encuentran implicados: uno *espacial*, que definimos como mundo, un tipo de templo, esto es, una armonía sagrada de seres que Dios ha creado a través de su palabra; uno *temporal*, regulado por los astros y centrado en el sábado de Dios, día de culto y alabanza, por el que todo viene a interpretarse como gracia.

Los dos agentes personales (Dios y el hombre) se relacionan en un espacio-tiempo de totalidad sagrada que ha de interpretarse como «gracia (como voluntad creadora ofrecida y compartida) y no como naturaleza (evolución necesaria), ni como fabricación de objetos o cosas que Dios hace y pone fuera de sí mismo. Este pasaje (Gen 1), que recoge tradiciones y experiencias del antiguo oriente, ha sido elaborado por un «sacerdote», experto en cuestiones de ritualidad, que interpreta todo desde su liturgia, como espacio sagrado (gran templo) y tiempo igualmente sagrado (centrado en las fiestas, reguladas por los astros). El texto, encuadrado entre una introducción («en el principio creó Dios el cielo y la tierra»: Gen 1, 1) y una conclusión («esa es la historia de la creación o genealogía del cielo y de la tierra»: Gen 2, 4a), tiene tres partes: un principio o compendio (Gen 1, 2), un cuerpo con la obra de seis días (Gen 1, 3-31) y una conclusión con el séptimo día o sábado de Dios (Gen 2, 1-3). Aquí estudiaremos primero la estructura de conjunto (de tipo espacio-temporal), para destacar después la función del hombre y del sábado².

1. Espacio y tiempo. Estructura de conjunto

En principio no existía relación estricta entre los días de la creación (semana sagrada) y el conjunto de las obras de Dios (que podían contarse de otro modo). Pero el autor, que es sacerdote,

Pentateuco, Verbo Divino, Estella 2001; R. N. WHYBRAY, *El Pentateuco: estudio metodológico* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995. Sobre el principio de Gen: G. AUZOU, *En el principio creó Dios el mundo*, Verbo Divino, Estella 1982; J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Genesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires, 1974; *Crear y amar en libertad. Estudio de Genesis 2:4 - 3:24*, La Aurora, 1986; *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gen 4-11*, Lumen, Buenos Aires 1997; L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro de Genesis*, Verbo Divino Estella 1990; F. CASTEL, *Comienzos. Gn 1-11*, Materiales de Trabajo, Verbo Divino, Estella 1987; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gen 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; M. BALAGUÉ, *Prehistoria de la salvación. Estudio exegético doctrinal de los once primeros capítulos del Genesis, relacionados con las ciencias y el folklore oriental*, Studium, Barcelona 1967; I. GÓMEZ ACEBO (ed.), *Relectura de Genesis En clave de mujer*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

² Además de comentarios a Gen, cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation: étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, BSR, Cerf, París 1969; «Création et fondation de la loi en Gn 1, 1-2,4»: en VVAA, *La création dans L'Orient ancien*, LD 127, Cerf, París 1987, 139-182; TH MAERTENS, *Les Sept Jours (Genèse 1)*, St. André, Bruges 1951; O. LORENTZ, *Die Gottebenbindlichkeit des Menschen*, Kosel, München 1967; D. F. PAYNE, *Genesis One Reconsidered*, Tyndale P., London 1964; W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungs-geschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen 1964; O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht des «P»*: FRLANT 115, Vandenhoeck, Göttingen 1982. Ttrasfondo cultural en J. BOTTERO, *Naissance de Dieu*, Gallimard, París 1986. Visión teológica en D. BONHÖFFER, «Creación y caída», en Id., *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Ariel, Barcelona. 1971, 91-123; H. BLOCHER, *Révélation des origines. Le debut de la Genèse*, P. Bibliques, Lausanne 1979.

ha querido introducir el esquema *objetivo-espacial*, de las obras de la creación, en el ritmo *litúrgico-temporal*, de los días de la semana. Por eso, las *realidades del mundo*, que podían ser más numerosas, se integran en *los seis días de trabajo* de Dios. Del séptimo, descanso de Dios, hablaremos después, de manera que ahora quedan *seis días y seis obras*, que podemos organizar de manera más circular o más lineal:

<i>Gen</i>	<i>Modelo circular</i>	<i>Modelo lineal (en dos unidades)</i>
1, 3-5	1. Luz	1. Luz
1, 6-8	2. Firmamento	2. Firmamento
1, 9-13	3. Mar y tierra (plantas)	3. Mar y tierra (plantas)
1, 14-19	4. Astros	4. <i>Astros</i>
1, 20-23	5. Peces y aves	5. Peces y aves
1, 24-31	6. <i>Animales terrestres y hombres</i>	6. Animales terrestres y hombres

El modelo circular nos lleva desde la luz hasta los animales/hombres (vinculando el mar-tierra con los astros y el firmamento con los peces-aves). El modelo lineal empieza destacando la *creación del espacio* (luz, firmamento, mar-tierra) para fijarse después en la *creación de aquellos que habitan ese espacio* (astros, peces-aves, animales-hombres). En ambos modelos, al final del proceso (con los animales terrestres), están los hombres, creados a imagen de Dios, como señores de todos los vivientes de tierra, mar y aire, pero no del firmamento y de sus astros.

Del sentido del hombre como «imagen» e interlocutor de Dios hablaremos después de una manera más extensa. Aquí destacamos sólo el hecho de que cuando Dios «crea» a los hombres (y mujeres) dice «hagamos», iniciando un proceso lineal de responsabilidad en el que están implicados ellos, llamados a responderle, como seguiremos indicando. Así pasamos esquema de los siete días que pone de relieve la implicación del mismo Dios como «sábado» o descanso para todo lo creado, y especialmente para el hombre:

<i>Gen</i>	<i>Modelo circular</i>	<i>Modelo lineal (en tres unidades)</i>
1, 3-5	1. Luz	1. Luz
1, 6-8	2. Firmamento	2. Firmamento
1, 9-13	3. Mar y tierra (con sus plantas)	3. Mar y tierra (con sus plantas)
1, 14-19	4. <i>Astros</i>	4. <i>Astros</i> (para separar días y señalar fiestas)
1, 20-23	5. Peces y aves	5. Peces y aves
1, 24-31	6. Animales terrestres y hombres	6. Animales terrestres y hombres
2, 2-3	7. <i>Sábado</i>	7. <i>Sábado</i>

Este esquema (con sus dos modelos) articula el texto de manera que resulta más clara la relación entre principio y fin: la *luz* original que brota de Dios, como matriz y espacio para sus restantes creaciones, hace buen juego con el *sábado*, día de cumplimiento y plenitud. En el centro están *los astros*, que se destacan dentro del conjunto de la creación y se vinculan hacia los extremos con la luz originaria y el sábado final. El mismo texto ha visto esa relación, diciendo que los astros separan la luz de las tinieblas (comparar Gen 1, 3-4 con Gen 1, 14) y señalan las fiestas, especialmente el sábado (comparar Gen 1, 3-4 con Gen 2, 3).

1. *Modelo circular*. Destaca mejor la armonía de conjunto, poniendo entre los dos extremos (luz y sábado) los dos núcleos interiores de la creación: por una parte el *espacio* estrictamente dicho (formado por el firmamento y el mar-tierra: días 2-3) y por otro los *vivientes* (peces-pájaros y animales-hombres: días 5-6). Las plantas pertenecen a la tierra en cuanto tal, no se conciben como separadas (en contra de los peces-aves y

animales-hombres, que tienen su propio día). En el centro-centro queda el día 4º, vinculado con el principio (luz) y con el fin (sábado). El autor ha destacado de esa forma el orden unitario del conjunto, cuyos elementos se completan formando un *templo* espacio-temporal alumbrado por los astros, habitado por los muchos vivientes y culminado en el sábado que expresa su sacralidad semana tras semana... Todo aparece a modo de liturgia, como lugar en donde el mismo Dios habita, en ritmo de trabajo y descanso, desde la luz hasta el sábado.

2. *Modelo lineal*. Esa armonía puede entenderse también como un orden progresivo, con sus tres comienzos: primero con la luz, después con los astros y finalmente con el sábado. El mundo es un templo de Dios para los hombres: arriba está la bóveda o techo de esa casa inmensa (día 2), con la tierra-plantas abajo y los astros otra vez arriba (días 3 y 4)... Dentro de ese espacio habitan los peces-aves (día 5) y los animales terrestres con los hombres (día 6), unidos, pero muy distintos. En ese contexto destaca la función del hombre que, estando inmerso en el conjunto (como los restantes animales), domina sobre el mundo y sobre los animales, por ser imagen de Dios, como seguiremos indicando. Al final queda libre el sábado (día 7º), que aparece de forma independiente, como principio de un nuevo ciclo.

Así aparece la creación, en su espacio y tiempo, que culmina de dos formas posibles: en un caso (esquema de seis días) culmina en el hombre como imagen de Dios; en el otro caso (esquema de siete días), culmina en el sábado, descanso de Dios. La creación no es Dios, sino «palabra de Dios» a quien el texto ha presentado como *Elohim* (lo divino), nombre que comprenden y de algún modo comparten los pueblos del entorno) y no como *Yahvé*, Señor de la promesa y pacto de los israelitas. Al escoger ese nombre, la Biblia ha realizado un gesto ecuménico: habla de Dios en un lenguaje abierto a otras culturas religiosas e interpreta la creación que como *opus distinctionis et separationis*: en el fondo hierve el caos como realidad informe donde todo está mezclado, luz y oscuridad, aguas superiores e inferiores, mar y tierra seca, pero la palabra de Dios va distinguiendo y separando las diversas cosas, de manera que ellas salen a la luz, respondiendo a la palabra.

Crear es *separar*, dando nombre a las diversas realidades, de manera que ellas sean: crear es distinguir, conceder a cada cosa su figura individual, su rostro y realidad, no por imposición material, ni por presión biológica (como en una especie de evolución vital), sino a través de la palabra, que es siempre gratuita. Pero, al mismo tiempo, crear es *vincular* todo lo que existe, a través de la misma palabra, en la armonía de la luz y de los seis (o siete) días. Más allá de la necesidad cósmica está la voluntad de Dios que llama porque quiere, concediendo de esa forma distinción y unidad a todo cuanto «dice» (a cuanto hace). La creación es lenguaje: es entrada de las cosas en la luz de la palabra de Dios que las llama y organiza, manteniéndose distinto, trascendente. Esta experiencia y certeza de la libertad y autonomía de Dios define la novedad israelita, que empieza a distinguirse de otras religiones, que tienden a identificar a Dios con el mundo³.

1. *El mundo es palabra «de Dios»*, que así aparece como más que mundo. Dios existe en sí y suscita hablando todo lo que existe. Por eso, el mundo no es necesario para Dios: no es algo que le pasa o sucede de manera automática, sino expresión de su voluntad: *Dios quiere* que las cosas sean y las dice y mira viendo que son buenas (Gen 1, 12. 18. 21. 25).

2. *El mundo es «palabra» de Dios*, que se Dios a sí mismo por las cosas, que aparecen así como su presencia. En ese sentido, en una línea que viene a culminar en el cristianismo, podemos hablar ya de cierta

³ Muchos pueblos interpretaron el «caos» como fondo indistinto, *uróboros*, serpiente primigenia que se muerde la cola, en actitud de círculo sin fin y de batalla eterna. En contra de eso, Gen 1 supone que el mundo está surgiendo sin cesar del caos a través de la Palabra que lo va formando y conformando de un modo "antropico", pues el hombre es de algún modo encarnación de esa Palabra. Cf. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895.

«encarnación de la palabra»: Dios ha dado a los hombres su Palabra, de manera que por ellos (por ella) se hace historia⁴.

2. El hombre, imagen de Elohim

Así culminan los seis días de la creación: «Y dijo Elohim: Hagamos al hombre (~d²a': ser humano, humanidad) a nuestra imagen y semejanza. Y creó Elohim al hombre a su imagen; a imagen de Elohim lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Elohim...» (Gen 1, 26-28). (1) El hombre es *ser de mundo*. No es alma caída, ni un Dios expulsado del cielo, sino que forma parte del conjunto cósmico (de la obra de los seis días), aunque sea destinatario especial de la palabra de Dios, que se dice a sí mismo diciendo a los hombres: «hagamos». (2) El hombre es *imagen de Dios*, siendo *dualidad y generación*: «Varón y mujer los creó; y los bendijo Dios diciendo: "Sed fecundos, multiplicaos..."» (1, 27-28). Entre el hecho de ser imagen de Dios y la dualidad de Genero (varón-mujer) y de engendramiento (padres-hijos) parece haber una relación que el texto no ha desarrollado, pero que se encuentra al fondo de todas las reflexiones siguientes de la antropología bíblica. (3) En un sentido, el hombre pertenece a este mundo, como los restantes animales terrestres del día sexto (cuadrúpedos, reptiles), pero, al mismo tiempo, *siendo imagen de Dios, domina sobre todos ellos* (cf. 1, 26-28), porque tiene, como Dios, el poder de la palabra, que sirve para dirigir, no para matar. (4) *Hombres y animales aparecen vinculados por el alimento*: comerán hierbas y frutos de la tierra, siendo así vegetarianos (cf. Gen 1, 29-30). El hombre no empieza siendo matador o destructor de seres vivos, sino hermano de los animales, compartiendo con ellos un mismo alimento de plantas. (5) Siendo imagen de Dios, el hombre se integra en el *ritmo sacral del cosmos*, presidido por los seres celestes (cf. Gen 1, 14-17), que culminará por el sábado (Gen 2, 2-3), que es presencia de Dios, como seguiremos indicando⁵.

En esa línea, insistiendo en los temas del párrafo anterior, se puede hablar de un *orden gradual* de los vivientes, sustentados por la *palabra de Dios*. (1) Parece que *la tierra* engendra desde sí misma a las plantas, en generación espontánea que recuerda los antiguos mitos de la tierra-madre (día 3); por el contrario, los animales del agua-aire y tierra (días 5 y 6) han brotado por una palabra especial de Dios. (2) *Las plantas* ofrecen comida (hierbas y frutos) para hombres y animales, sin que los hombres trabajen, pues la tierra misma tierra les regala su alimento de un modo espontáneo. (3) *Los animales* recibieron bendición propia de Dios para expandirse y se alimentan de las plantas, en gesto de armonía, sin tener que trabajar. (4) *Los hombres* someten la

⁴ Dios *sabe decir* y al hacerlo suscita lo que dice; es «Señor» de todo, sin imponerse sobre nada. Sólo este Dios de la palabra dirá que el hombre es «muy bueno» (Gen 1, 31), porque es ser de palabra, capaz de dominar (sin imponerse) sobre los restantes animales. Este Dios que habla *sabe mirar* y así pone las cosas ante sí y se goza en ellas, dejando que ellas le enriquezcan, como creaturas suyas. En esta línea, SAN JUAN DE LA CRUZ ha podido afirmar que «ver Dios que las cosas eran buenas significa hacerlas buenas» (*Cántico B*, 5, 4). El autor de Gen 1 conoce los mitos de Mesopotamia donde los vivientes aparecen como resultado de una lucha y brotan de los restos destruidos de un Dios monstruoso (Tiamat). Quizá conoce también el dualismo persa que concibe este mundo como campo de batalla entre una fuerza buena y otra mala. Pero, en contra de eso, afirma que sólo hay un Dios creador, que es positivo y bueno y que nos pone fuera de sí mismo, para introducirnos así dentro de sí mismo, descubriendo que somos buenos. Hemos brotado de un Dios que habla y nos mira, porque quiere dialogar con nosotros. Desde ese fondo se entiende nuestra identidad (somos imagen de Elohim) y se entiende el sentido del Sábado, los dos temas clave de Gen 1, 1-2, 4.

⁵ Suele decirse que Gen 1, 14-18 ha desacralizado el mundo de los astros (sol, luna y estrellas), concebidos en oriente como dioses, al convertirlos en lumbreras mayores y menores al servicio de los hombres. Pero debemos añadir que, siendo creaturas, los astros son señales sagradas, pues marcan los tiempos fundantes del orden cósmico, donde no hay avanza temporal, siendo tiempos sagrados que se repiten cíclicamente, según los ritmos de los astros. Estamos cerca (por no decir dentro) de los problemas planteados por algunos libros del ciclo de Henoc (por ejemplo: *Astronomía*) de los que tratará el capítulo siguiente. Cf. C. WESTERMANN, *Genesis I*, Augsburg P., Minneapolis 1984, 167-177.

tierra, dominando sobre los animales y compartiendo con ellos los frutos de las plantas. Hay así una armonía de dominio (hombres sobre animales) y utilización vital (animales y hombres sobre plantas). (5) En un nivel más alto se halla *el sábado*, que es descanso de Dios y plenitud de la creación (Gen 2, 2-4), día que marcan puntualmente los astros, que señalan el transcurso de las fiestas, los tiempos y los años (Gen 1, 14-15). En ese sábado, tiempo en que todas las cosas se arraigan en Dios, habita el hombre.

El hombre pertenece al día sexto y así aparece como plenitud de la creación e imagen o representante de Dios. Pero, al mismo tiempo, se introduce y habita en el día séptimo, que ya no es parte de la creación, sino que pertenece al «descanso» y bendición del mismo Dios, que se introduce así dentro de su misma creación. Desde ese fondo podemos entender mejor al hombre, descubriendo su sentido como *imagen de Elohim*, Dios universal (cf. Gen 1, 26), más que como imagen de Yahvé, Dios especial de la historia israelita, que se sitúa más allá de todas las imágenes del cosmos y de la historia de los hombres.

El mismo Elohim dice en giro sorprendente, «*hagamos* al hombre a nuestra imagen y semejanza»... (Gen 1, 26), utilizando una expresión que se puede entender de varias formas: (1) Dios habla con sus ángeles (*Elohim*, seres divinos), de forma que el hombre aparece como imagen angélica en el mundo; (2) Dios medita y reflexiona consigo mismo, en comunicación intensa, para indicar de esa manera que el hombre brota de su reflexión interna; (3) 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.

Sin negar el valor de esas respuestas, desde la totalidad de la revelación bíblica, podemos entender esa palabra en forma de gracia y responsabilidad. (1) *Dios* 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, por ser independiente, surge en el mismo interior de Dios. (2) *El hombre* debe asumir su responsabilidad, como supone la palabra «hagamos» [en hebreo hf,î[n:]; en griego ποιη,σμεν] y todo lo que sigue. Dios se responsabiliza de los hombres; no se aparta, no niega su implicación en la historia humana. 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 cosas que sabemos de Dios.

1. El hombre es imagen de Dios *porque habla*, colaborando así en la creación. El texto anterior (Gen 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).

2. El hombre es imagen de Dios *porque sabe mirar* como mira Dios, descubriendo que «las cosas eran (y son) buenas» (cf. Gen 1, 12. 18. 21. 25. 31). Al ponerse ante las cosas y admirarlas como fuente de gozo, el hombre aparece como imagen del Dios que es creador contemplativo y gozoso.

3. 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 destructor del mundo⁶.

4. Es imagen de Dios *porque puede descansar*, participando así del sábado divino (cf. Gen 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 (Gen 1, 14-18). Solo el hombre sabe y puede guardar el

⁶ El hombre de Gen 1 tiene poder sobre animales y plantas. Pero no puede ejercerlo de un modo despótico, en la línea del uso y abuso de la técnica moderna, porque es vegetariano, de manera que no puede utilizar o destruir ninguna forma de vida (animal) sobre la tierra. No es aún cultivador directo (no mata plantas para comer), sino que se alimenta de aquello que le ofrecen de un modo espontáneo las plantas (igual que se lo ofrecen a los animales).

sábado, imitando de 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.

5. Es imagen de Dios porque forma parte de una creación gratuita, siendo así *gracia*. Todo lo que tiene es don: su vida es regalo, porque Dios mismo es regalo. No existe por necesidad, sino por palabra y gozo. No crea por imposición, sino regalando y compartiendo su vida, sin imponerse a lo creado. Por eso decimos que la creación, que se expresa y culmina en el hombre, es gracia. El hombre es imagen de Dios porque es un ser de presencia responsable y arriesgada, gozosa y fuerte, en la que Dios mismo se implica. De ese modo forma parte de la misma responsabilidad de Dios, su creador.

En la modernidad (partiendo de Feuerbach), muchos han invertido el tema, diciendo que es Dios quien ha sido creado por el hombre, a su imagen y semejanza, y no al contrario. Podemos aceptar esa inversión, pero invirtiéndola de nuevo: el hombre ha creado a Dios porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, es decir, porque brota de Dios. El hombre no se encuentra cerrado en una «physis», por necesidad y el destino, sino que forma parte de una «kharis» o gracia responsable que se abre y despliega en vida y alabanza. Aquí está la dignidad del hombre, que forma parte del mundo, pero lo desborda, que pertenece al sexto día (como los restantes animales) pero que, al mismo tiempo, participa del sábado de Dios, de la gran quietud divina, desbordando los límites del mundo y penetrando en la entraña de Dios (que sabe decir, mirar, actuar).

Este hombre no necesita un templo especial, ni una religión codificada por dogmas y ritos, porque el espacio y el tiempo del mundo constituyen una religión y un templo que le abren al Sábado que es Dios. Este hombre es, por esencia, liturgo y sacerdote: asume por seis días el orden de la creación de Dios y deja, semana tras semana, que las cosas y vivientes de la tierra se «reposeen» y descansen en el sábado, penetrando así en el mismo ser de Dios. Gen 1 refleja de esa forma la experiencia más honda del «judaísmo sacral» que ha venido a estructurarse en los años posteriores al exilio (desde el siglo V al III a. de C.), en torno a Jerusalén, en forma de comunidad cúllica, sin compromisos militares ni reyes⁷.

3. *Hombre y sábado. No hay ley, no hay muerte humana*

⁷ En este contexto podemos añadir que el hombre es imagen de Dios como sacerdote, siempre que se entienda el sacerdocio de forma no sacrificial. El mundo es una liturgia de alabanza elevada al Dios del cielo, con una bóveda tendida por arriba, con los astros que se encienden y apagan en concordia infatigable de días, meses, años. En el centro de ese mundo-templo, como *sacerdote cósmico*, el hombre preside el orden de la vida, regula a los restantes animales y con ellos eleva a Dios la voz y/o alabanza de la tierra. No hacen falta sacerdotes particulares, ni sacrificios especiales (ofrendas comestibles o sangre) porque todos los seres humanos son sacerdotes y todo lo que existe es ofrenda y liturgia: armonía de una vida que se expande por generaciones y se eleva sin cesar hacia el misterio de Dios, en alabanza. En este contexto no se puede distinguir naturaleza y gracia, porque todo es gracia: palabra providente de Dios, respuesta responsable del hombre. Quizá se podría hablar aquí de una gracia del cosmos, de un mundo donde nadie se impone sobre nadie, donde nada es obligación o destino, porque todo es don, palabra regalada, compartida. Pero esta gracia del hombre en el cosmos es todavía una «gracia barata» (Cf. D. BONHÖFFER, *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca 1986, 15-25) de la que el hombre participa casi sin saberlo, sin tener que asumirla de un modo personal, sin arriesgarse para desplegarla. Es una gracia sin responsabilidad, sin tarea personal, ni autonomía. Por eso, este hombre no es aún imagen de Dios en sentido pleno, como lo será el de Gen 2-3. El tema básico de la antropología cristiana, centrado en el hombre como imagen de Dios y/o viceversa fue planteado de manera clásica por L. FEUERBACH (1804-1872), *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1985, como lo ha mostrado M. CABADA, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, BAC 372, Madrid 1975. Para una visión bíblica, cf. C. WESTERMANN, *Genesis I-II*, Augsburg P., Minneapolis 1984, 141-161; J. JERWELL, *Imago Dei. Gen 1. 26f im Spätjudentum, in der gnosis und in den paulinischen Briefen*, FRLANT 76, Vandenhoeck, Göttingen 1960; H. WILDBERGER, *Das Abbild Gottes. Gen 1, 26-30*: ThZ 21 (1965) 245-259; 481-501; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 19-60.

Hasta aquí hemos destacado el sentido del hombre, como imagen de Dios y meta de la creación (día 6º), ser que se abre al sábado de Dios (día 7º). Ahora queremos destacar ese último elemento, distinguiendo el sentido del sábado intra-cósmico y del sábado ultra-cósmico, para mostrar después que el hombre de Gen 1 no es aún responsable de sí mismo: no corre el riesgo del pecado, pero tampoco puede alcanzar una vida verdaderamente humana.

1. *Hay un sábado intracósmico* que vuelve semana tras semana, modelando al hombre para que pueda vislumbrar la presencia y gracia de Dios que trasciende y fundamenta el orden y proceso del mundo. Pero este es un sábado que puede hallarse dominado por los *seis días* de los astros que introducen al hombre en la fatiga de este mundo y que le cansan, pues giran siempre en un círculo de muerte, sin que el día séptimo de Dios pueda abrir una ventana hacia el misterio de la Vida. Avanzando en esta línea, algunos textos de la apocalíptica (1 Hen) presentarán al hombre como esclavo de los astros pervertidos, como destacará el gnosticismo posterior, suponiendo así que en este mundo no puede darse verdadero sábado.

2. *Hay también un sábado ultracósmico*, promesa de descanso final, en una línea apocalíptica (codificada en el libro judío de los Jubileos y evocada en un texto cristiana como Heb 4, 9); en esta línea, el sábado triunfa y se eleva sobre los seis días de la semana, definiendo al hombre como ser que supera el ritmo cósmico de los astros, para abrirse al tiempo infinito de Dios. Todo el tiempo de la creación sería una sola semana, abierta al sábado de la libertad definitiva en la que Dios vendrá a mostrarse como salvador universal. Eso significa que la obra de Dios no ha terminado todavía: la celebración semanal de los sábados del mundo es anticipo y promesa, del día de Dios.

Ambas perspectivas se completan y fecundan: el *sábado del culto semanal* dentro del mundo recuerda nuestra finitud, pero, al mismo tiempo, nos abre al *Sábado final* del gran descanso de Dios al que tendemos. Por eso, el mismo culto y descanso de cada semana es profecía, anuncio y anticipo de la manifestación final de Dios que estamos esperando. Así descubrimos que el mundo no se funda en sí mismo, pues cada sábado nos abre y muestra que somos más que mundo, de manera que estamos sin cesar abiertos al Sábado que es Dios. Desde ese fondo puede hablarse aquí de un principio de *inmortalidad y vida eterna*. Ciertamente, el ritmo de repetición de los sábados del mundo recuerda al hombre su condición mortal y le dice que comparte el mismo carácter limitado (repetitivo) de todo lo que existe. Pero, al abrirse en esperanza hacia el futuro del gran Sábado, plenitud y descanso de Dios, el hombre aparece como ser llamado a la Vida divina (inmortalidad): el descanso final (sábado ultracósmico) sellará la victoria de Dios sobre la muerte⁸.

⁸ «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. Es evidente que esa opción tiene sus ventajas, 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 algunos cristianos han corrido el riesgo de convertir 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 productividad económica, ni más fiesta que el mercado donde sólo compran los que puedan, mientras la mayoría de los hombres muere de hambre» Cf. X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004, 34-35. «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 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 conGeneres 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». Cf. A. HESCHEL, *El Shabat y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires 1964, 36-37. Cf. TH MAERTENS, *Les Sept Jours (Genese 1)*, St. André, Bruges 1951, 63-65. Presentación general en E.

Eso supone que moramos en un cruce. (1) Por un lado todo es *repetición*: estamos dominados por el ritmo de los sábados pues todo lo que es ha sido ya y habrá de ser, siguiendo el eterno retorno de los astros de Dios. (2) Por otro lado estamos abiertos hacia el *futuro eterno*, sin repeticiones ni retornos, en el Sábado de la plenitud que es Dios. El sábado que vuelve cada semana es signo y anticipo del Sábado de la plenitud y eternidad, de Dios, más allá de la fatiga del cosmos.

Por vincularse al sábado (Gen 2, 1-3), el hombre, que es imagen de Dios (Gen 1, 26-28), participa de la misma condición y tarea de Dios: no es un súbdito suyo, sino su compañero. Ciertamente, es creatura, pero no esclavo al servicio de Dios (de su culto o de sus templos). El hombre es libre y como tal ha recibido la tarea de ser y realizarse, en contra de los mitos y textos religiosos de otros pueblos que lo entienden como esclavo de Dios (y de los reyes) sobre el mundo. Dios no ha hecho al hombre para que le sirva, sino para que imite su vida y exprese su misterio, elevándose desde los sábados que pasan (tiempo semanal) al Sábado eterno de la gracia y de la vida que siempre permanece. La piedad no es sometimiento, ni el culto es imposición, sino imitación de Dios: decir, mirar, dominar sobre los animales, etc⁹.

1. Por eso, *no hay templo especial*, ni sacerdotes separados del resto de los hombres. Todo el mundo es templo, todos los hombres celebran el culto de su vida que es reflejo de Dios sobre la tierra. La humanidad entera se define como pueblo de alabanza, de manera que no hace falta un pueblo especial de consagrados que reflejen o concentren la presencia de Dios sobre la tierra.

2. *Tampoco hay rey*. Los textos más normales de la creación del viejo oriente suelen acabar fundando una dinastía, para avalar el origen y poder de los reyes que aparecen como signo más alto de Dios, de manera que la teología se explicita como «kratología». Pues bien, en contra de eso, Gen 1, 1-2, 4a ha supuesto que la imagen y presencia de Dios no es un rey especial, sino todos los hombres.

3. *No hay tampoco una ciudad sagrada* que refleje en su estructura de poder el principio superior, fundante, del Poder divino. No hay Estado, ni un orden cultural y cultural impuesto en formas de política sagrada. Sagrado es el hombre en su libertad creadora, antes del establecimiento de cualquier ciudad, poder o reino, en su armonía primigenia con la naturaleza.

Dicho eso, debemos añadir que Gen 1, 1-2, 4a termina siendo *insuficiente* en clave de antropología personalista, pues le falta un elemento muy significativo: *la responsabilidad de la ley, el riesgo de la libertad*: no incluye leyes particulares de un lugar, nación o tiempo (como la circuncisión, de Gen 17, o el orden del templo de Ex 25-31), ni proclama tampoco la ley fundante del hombre como responsabilidad creadora y posibilidad de gracia personal. Ciertamente el texto ofrece unos principios que pudieran tomarse de algún modo como leyes. (1) Orece una palabra *de soberanía positiva* (creced, multiplicaos, llenad la tierra, dominad sobre los peces..., Gen 1, 28), pero ella es expresión del mismo impulso de la vida y no implica ninguna responsabilidad directa. (2) Supone una *ordenación alimenticia* vegetariana, con exclusión de la carne de animales, pero no lo dice expresamente (Gen 1, 29-30). (3) Incluye una *alusión al sábado* como día de descanso,

LOHSE, «sa,bbaton»: TDNT 7,1-35. Sobre la importancia que el tema adquirirá en el judaísmo posterior, cf. A. JAUBERT, «Le calendrier des Jub. et les jours liturgiques de la semaine»: VT 7 (1975) 35-71; J. MORGENSTERN, «The Calendar of Book of Jubilees»: VT 5 (1955) 34-76.

⁹ Desde ese fondo, debemos recordar que la oposición que se ha trazado entre el tiempo cíclico del mundo pagano y de Grecia y el tiempo lineal israelita es valiosa en un sentido, pero en otro debe superarse. Han planteado el tema: R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium Madrid 1971; O. CULLMANN, *Cristo y la historia*, Estela, Barcelona 1968; *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Studium, Madrid 1970; E. DUSSEL, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y de otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969; *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires 1974; M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1989; K. LÖWITH, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973.

regulado por el ritmo de los astros (cf. Gen 1, 14-15; 2, 2-3), pero tampoco pide al hombre que lo asuma y observe de un modo responsable. Por eso, en ese contexto es difícil hablar de una gracia personal, individualizada. Quizá podemos añadir que Gen 1, 1-2, 4b se ha limitado a trazar *los preámbulos de la ley*. Marca una dirección vital (creced, multiplicaos...), abre un campo de *alimentación positiva* (vegetariana) y supone la existencia de un *tiempo sagrado* (sábados y fiestas...), conforme a la visión de los sacerdotes, pero no sitúa expresamente al hombre ante el bien y el mal, como hará la tradición profética de Israel. Su modelo antropológico es necesario para fundar la vida cósmica, como liturgia religiosa, pero acaba siendo insuficiente para entender la novedad humana:

1. *Falta la palabra de diálogo personal* y por eso falta la libertad, es decir, la responsabilidad e independencia del hombre, como ser creado a quien Dios ha hecho dueño de su propia vida, como un «nuevo dios» desde Dios (no desde sí mismo). Existe humanidad en sentido genérico, pero aún no existen hombres ni mujeres concretos, capaces de condenarse o salvarse.

2. *Falta la relación personal de unos hombres con otros*. Ciertamente, el texto sabe que el hombre es varón-mujer, es padres-hijos, es decir, dualidad de Género y de generación (Gen 1, 27-28), pero no ha desarrollado la riqueza de gracia y el riesgo de violencia que implica la existencia humana entendida desde una perspectiva de libertad y moralidad.

3. *Falta la ley*, entendida como expresión del riesgo (grandeza y posible caída) y como fuente de creatividad humana. El hombre de Israel (el hombre en general) sólo se humaniza a través de una ley personal que le permita ser libre y responsable, dueño de sí mismo. En contra de eso, el texto supone que el hombre viene ya hecho, no se hace; por eso no incluye la gracia y tarea de la creación histórica.

4. *Falta la experiencia personal de la gracia humana*, ligada a la responsabilidad individual y creadora del hombre, capaz de decirse y encontrarse con otros, como imagen de Dios. Quizá podríamos decir que aquí estamos ante una *gracia de naturaleza* (propia del varón-mujer, de padres-hijos), más que ante una gracia de personas, que se descubren agraciadas a lo largo del proceso de su vida. Por eso, en este contexto no se puede hablar de una «muerte humana» (entendida como consecuencia del pecado y/o violencia de los hombres y mujeres). Pero tampoco se puede hablar de una vida humana, entendida como superación de la muerte¹⁰.

Por todo eso, la visión sagrada de Gen 1 parece insuficiente para entender al hombre. Todo es aquí gracia, pero gracia impersonal, pues falta la libertad y el riesgo de la vida humana por encima del mundo entendido como inmenso templo de Dios. El hombre histórico es más que un simple *sacerdote cósmico*, que refleja sobre el mundo el ser (misterio radical) de Dios en gesto de generación (trasmisión de vida), alimentación vegetal y observancia sabática. Dios es más que eso, y el hombre también, como indicará Gen 2-3¹¹.

¹⁰ Sobre los valores y límites de esa visión del hombre, cf. G. VON RAD, *Genesis*, Sígueme, Salamanca 1977, 65-80; P. BEAUCHAMP, «Création et fondation de la loi en Gn 1, 1-2,4»: en AAVV, *La création dans L'Orient ancien*, LD 127, Cerf, Paris 1987, 139-157; D. BONHÖFFER, «Creación y caída», en Id., *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Ariel, Barcelona. 1971, 116-121.

¹¹ Hay otros rasgos que Gen 1 no recoge y que son fundamentales para comprender la historia. (1) Gen 1 silencia la *creatividad y ruptura moral del hombre*, prescindiendo así de aspectos primordiales de la vida que han sido bien fijados (presupuestos y estudiados) en la tradición profética de Israel. (2) Gen 1 tampoco ha puesto de relieve el momento dialéctico (arriesgado y creativo) de *la relación entre varón y mujer* y de las restantes relaciones personales, abiertas a la gracia, amenazadas siempre de pecado. (3) Tampoco evoca *la violencia* de hombres y pueblos, de manera que puede darnos la impresión de que al principio todo era armonía. ¿Cómo surgen, pues, las divisiones? ¿Cómo se ha roto el equilibrio? ¿Cómo nace el dolor? ¿Cómo se entiende el sentido o sin-sentido de la muerte? Gen 1 no ha podido (ni querido) estudiar en su relato estos problemas. Gen 1 es un texto sin pecado, pero donde no abunda (o puede abundar) el pecado no puede sobreabundar tampoco la gracia.

2. GEN 2, 4b-3, 24: GRACIA ARRIESGADA. LIBERTAD Y MUERTE¹²

Gen 2, 4b-3, 24 (de forma abreviada diremos: Gen 2-3) ofrece una nueva versión más conflictiva del origen y sentido del hombre. Dios ya no aparece como *Elohim* (o lo divino), sino con el nombre compuesto de *Yahvé Elohim*, menos allí donde la serpiente dice que los hombres serán «como Dios» (como Elohim; Gen 3, 1-5). De esa forma, el sentido más genérico de Elohim, propio de relato anterior, se concreta y precisa con los rasgos de Yahvé, Señor de la alianza israelita. Muchos han dicho que este pasaje (Gen 2-3) es más antiguo que Gen 1¹³, pero esa opinión no es segura. Ciertamente puede conservar tradiciones previas pero su forma actual es tardía y quizá ha sido redactado al mismo tiempo que Gen I como prólogo a la Biblia (siglos IV-III a. C.)¹⁴.

Sea cual fuere el tiempo de su origen, queda claro el acierto literario y religioso de los redactores finales de la Biblia al unir estos pasajes y situarlos al principio de su obra. (1) *Gen 1* es un texto más sacerdotal y pone de relieve la integración cósmica del hombre, en juego con el resto de las realidades, que forman como un templo de Dios, sin ruptura ni drama: hombre y sábado constituyen elementos de la naturaleza sagrada en la que el mismo Dios se esconde y manifiesta.

¹² Además de comentarios ya citados en notas 1 y 2, cf. G. ARANDA, «Corporeidad y sexualidad en los relatos de la Creación», en *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, 17-50; M. BAL, *Femmes imaginaires. L'AT au risque d'une narratologie critique*, Nizet, Paris 1986, 205-245; S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, JSOTS 70, Sheffield 1989; A. BONORA, «La creazione, il respiro della vita e la madre dei viventi in Gen 2-3», *PSV* 5 (1982) 9-22; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen I-III*, Schönningh, Paderborn 1977; J. P. FOKKELMANN, *Narrative Art in Genesis*, SSN 17, Assen 1975; I. GÓMEZ ACEBO (ed.), *Relectura de Genesis En clave de mujer*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología de Gen 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale M. 1986, 125-185; E. J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, SSN 25, Assen 1989.

¹³ Muchos han supuesto que estamos ante dos documentos diferentes. (1) Gen 1, 1-2, 4b sería obra de un sacerdote postexílico o P, *Priesterschrift*. (2) Gen 2, 4b-3, 24 formaría parte de un escrito más antiguo, llamado J, Jahvista, por el nombre de Dios que ha utilizado. Ambos documentos (con E, Elohista, y D, Deuteronomista) se hallarían presentes a lo largo del Pentateuco. Sobre el presunto mensaje del J., cf. H. W. WOLFF, «Das Kerygma des Jahwisten»: *EvTh* 24 (1964) 73-98,

¹⁴ Tres razones avalan esta postura: (1) *Complementariedad y convergencia interna de los textos*. Lejos de oponerse, Gen 1 y Gen 2-3 ofrecen dos aspectos o planos de un tema que difícilmente se podría haber expuesto de otra forma. (2) *Orientación teológica*. Se ha dicho que Gen 1 es moderno por ser más teológico y abstracto mientras Gen 2-3 es antiguo por utilizar mitos de pueblos paganos (paraíso, árboles, serpiente, etc.). Pero esa razón puede invertirse: precisamente porque ya no teme los antropomorfismos y porque está seguro de la trascendencia divina, Gen 2-3 puede emplear un lenguaje que parece más popular y mítico. (3) *Pervivencia histórica*. Sagazmente dijo Hegel que resulta inexplicable que una página tan honda y genial como Gen 2-3 hubiera quedado inoperante en el conjunto de la Biblia, si es que ella fuera antigua (*Lecciones sobre filosofía de la religión* III, Alianza, Madrid 1987, 43). Por eso, me inclino a pensar que Gen 2-3, lo mismo que Gen 1, ha sido escrito para ofrecer un prólogo y principio a todo lo que sigue (el Pentateuco y el conjunto de la Biblia). Gen 2-3 es más profético (línea deuteronomista) y Gen 1 más sacerdotal (línea del Levítico). Del pacto o simbiosis entre esas dos tendencias (sacerdotal y profética) ha nacido el Pentateuco. Visión de conjunto en P. GIBERT, «Vers une intelligence nouvelle du Pentateuque?», *RSR* 80 (1992) 55-80; 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; J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999. R. ALT, *L'Arte della Narrativa Biblica*, Queriniana, Brescia 1990, 112-141 y 171-178 muestra el sentido literario de las repeticiones: Gen 1 y Gen 2-3 constituyen variantes complementarias de un único discurso narrativo. D. BONHÖFFER, *Creación y caída*, en *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Ariel, Barcelona 1971, 126ss, mostró que los pretendidos «antropomorfismos» de Gen 2-3 sólo pueden haber surgido cuando el mito queda atrás y se siente la necesidad de expresar simbólicamente lo inexpresable. La visión unitaria del texto nos permite situar en forma nueva sus diversos elementos, sin postular siempre la necesidad de documentos independientes y antiguos. Cf. B. S. CHILDS, *Teologia dell'AT in un contesto canonico*, Paoline, Torino 1989.

(2) *Gen 2* es más profético (más cercano al Deuteronomio) y entiende al hombre como un ser dislocado que supera por su origen gratuito el equilibrio del mundo (brota del aliento de Dios), pero corre el riesgo de negar su vocación al comer del árbol del bien y del mal; así nos muestra que el hombre es culpable o, por lo menos, responsable del mal existente¹⁵.

1. Trama. División del texto

Gen 1 interpreta al hombre como un ser más unitario, dentro del cosmos. *Gen 2-3* le toma como viviente dislocado o doble que forma parte de la tierra, siendo aliento de Dios. Mirados así, estos pasajes muestran que no puede buscarse en la Biblia una antropología unificada y siempre idénticas, sino varias tendencias que aparecen bien entrelazadas desde su principio. Los autores de la Biblia muestran una hondura y valentía que la crítica moderna muchas veces no ha tenido. Allí donde algunos investigadores han visto contradicción o salto de siglos, destacan ellos la complementariedad de perspectivas o, quizá mejor, el pacto entre escuelas y tendencias religiosas y sociales. Aquí tenemos ya un ejemplo de la variedad o complementariedad de líneas que se implican y enriquecen mutuamente. Las cosas principales no se pueden captar solo de una forma; hay que decirlas en claves distintas, que jamás podrán unificarse del todo. El Dios de *Gen 2-3* no es ya un *Elohim* universal que sobrevuela sobre el mundo, sino *Yahvé Elohim*, Dios de la ley y el pacto israelita, que se preocupa sobre todo por el despliegue y sentido de los hombres, dentro de ese mismo mundo sagrado, conforme a un proceso dramático que se condensa en tres momentos¹⁶:

1. *Gen 2, 4b-7.*

Tema. Dualidad estructural: barro de estepa y aliento de Dios.

Dios ha creado al hombre, Adam, ser humano en general (varón y mujer), como realidad doble: (1) Por un lado es el terroso o arcilloso, modelado del barro de la dura estepa; así brota, como ser del mundo. (2) Por otro lado es un ser celeste, pues ha recibido la vida-aliento de Dios, de manera que participa de la misma vida divina: «Cuando Yahvé Elohim hizo la tierra y los cielos, aún no había ninguna planta del campo sobre la tierra ni había nacido ninguna hierba del campo... Entonces Yahvé Elohim modeló al hombre (=Adam) del polvo de la tierra, sopló en su nariz aliento de vida y fue el hombre un ser viviente».

2. *Gen 2, 8-3, 22.*

Trama. Dualidad histórica: paraíso, prueba, caída. El hombre como ser probado: acción creadora y riesgo de trasgresión.

Adam alcanza su identidad a partir de un paraíso, a través de unas pruebas que resuelve de un modo tenso y arriesgado. (1) Cuida el huerto o paraíso que Dios le ha encomendado, domestica a los animales, se despliega e identifica como varón y mujer. (2) Pero, en contra del mandato de Dios, come del fruto del árbol del bien/mal, queriendo volverse divino y descubriendo su propia finitud y muerte.

3. *Gen 3, 23-24.*

Final: expulsión del paraíso

Enriquecido y amenazado por los ideales y traumas del paraíso que ha descubierto y perdido, Adam (hombre-mujer) tiene que volver a la dura tierra: «Yahvé lo expulsó del Edén, para que labrara la tierra de la que había sido tomado... y puso querubines al oriente del huerto de Edén, y una espada encendida... para guardar el camino del árbol de la vida».

¹⁵ Estos dos modelos coexisten dentro del texto (*Gen 1-3*) y nos permiten conocer mejor la paradoja del ser humano. Todo intento de unificar al hombre como dualidad y ruptura frente al mundo (*Gen 2-3*) o como unidad y puro equilibrio con el mundo (*Gen 1*) termina siendo empobrecedor. Frente a la «lógica de lo mismo», que quiere imponer sobre todas las cosas un mismo modelo de ser o pensamiento, encontramos aquí una lógica de complementariedad.

¹⁶ He procurado distinguir ente Adam (ser humano en su totalidad, varón y mujer) y Adán como varón, frente a Eva, aunque no siempre he podido mantener de manera consecuente esta distinción.

El análisis que sigue se ocupa del centro del pasaje, es decir, de la trama o prueba (de 2, 8-3, 22), ofreciendo una descripción simbólica de aquello que ha sido y es el hombre, como barro de estepa y aliento de Dios (Gen 2, 4b-7), pero sólo puede entenderse a partir de este origen: hombres y mujeres formamos parte del polvo cósmico, somos tierra con agua, un poco de barro; pero estamos animados por el aliento de Dios, de manera que crecemos y somos al interior del mismo ser divino. Ciertamente, la Biblia no defiende un tipo de dualismo ontológico, en la línea de cierta filosofía griega como la platónica, dispuesta a separar el alma del cuerpo. Pero hay también en la Biblia un dualismo funcional, pues ella empieza situando al hombre entre la tierra (barro) y el cielo (soplo de Dios); por eso, la antropología bíblica ha de entenderse a partir de esta distinción y unidad de elementos con fundan toda la historia posterior del ser humano.

En ese contexto se inscribe la trama siguiente, que podemos resumir como llamada de Dios y respuesta del hombre, llamada y respuesta que constituyen la trama (mito) de la historia bíblica. El autor del pasaje pertenece a la raza de los profetas y conoce las complejidades y riquezas de la vida humana, que presenta de un modo universal, aunque la mire y vea desde una perspectiva israelita. Aquí citamos y evocamos sus cuatro apartados principales, que el lector interesado estudiará con más detalle en los diversos comentarios del Génesis:

1. Gen 2, 8-17: Adam ha sido formado de la estepa (Adamáh), pero Dios ha plantado un jardín o Huerto de Adam. paraíso hacia el oriente de esa estepa que es el mundo (Gen 2, 8), convertido así, por obra de Dios, en un huerto para Adam. Ese huerto es *obra de Dios* (que pone los ríos, las piedras preciosas, los árboles frutales...), siendo, al mismo tiempo, objeto *del cuidado de los hombres* que lo habitan y cultivan, pues el mejor huerto del mundo (aunque sea obra de Dios) necesita un hortelano (Gen 2, 15-16). Ese *huerto* es «paraíso»: allí brota y discurre la fuente de las aguas que luego se abren y discurren a través de cuatro ríos que fecundan lo creado entre piedras hermosas y árboles frutales que siempre maduran...

Este es un huerto (un parque, un jardín) *de gracia y de responsabilidad*, como expresan sus dos árboles centrales: uno de la vida y otro del conocimiento del bien/mal. Nuestra existencia humana se define, por tanto, a través de esos gestos: debemos acoger el don de Dios (gracia del mundo) y debemos cultivarlo en gesto agradecido. *La gracia* se vincula con el árbol de la vida, que recibimos como don abierto hacia un futuro gratuito de existencia sin muerte (en plenitud, en felicidad). Pero esa gracia resulta inseparable de *la responsabilidad de la ley*, es decir, de la elección, representada por el árbol del bien y del mal. La relación entre el árbol de la vida y el árbol del bien/mal constituye la trama de nuestra historia. No somos simples «sacerdotes» que recogen los frutos de la tierra sin haberlos trabajado (como suponía Gen 1), sino operarios de un jardín que sólo ofrece sus frutos (es gracia) solo si la cultivamos.

2. Gen 2, 18-20 En las márgenes del mundo sigue habiendo estepa: en el centro está el huerto, con Los animales de su fuente y sus ríos, sus piedras y plantas. Por ahora (en contra del esquema de Gen 1, Adam. Buscando que ponía al hombre al fin, como culmen de todo lo creado) no existe compañía ni sentido compañía para el hombre. Ciertamente, al hombre pertenecen todas las riquezas de la estepa y del jardín, pero le faltan vivientes compañeros y auxiliares. «Entonces Yahvé Elohim modeló de arcilla todas las fieras salvajes, y todas las aves... y se los presentó al ser humano (Adam)» (Gen 2, 19). Dios las crea con cuidado, una por una, sacándolas del barro de la estepa (como hizo con Adám) y ofreciéndoles la forma y movimiento con sus manos. Los animales son polvo del suelo, pero polvo donde Dios ha trabajado, para que el hombre dialogue con ellos. Dios se los presenta y el hombre los acoge (les da nombre), pero sin hallar reposo ni auxiliar en ellos. Dios mismo, pero el hombre sigue solitario, en medio de

un jardín de solitarios: trabaja sobre el campo, domestica animales, pero continúa a solas, sin compañía ni respuesta. La experiencia original de soledad se encuentra ya rondando, amenazado, en el mismo paraíso de la gracia (cf. Gen 2, 20).

3. *Gen 2, 21-25*: Al principio del relato, el hombre (Gen 2, 4-20) aparecía como humanidad, con Adam y Eva. El artículo, *ha-Adam* (el ser humano). No es varón ni mujer, aunque el texto (leído en perspectiva patriarcal) puede llevarnos a tomarlo como masculino (de un *Adam* varón brotaría la mujer, como supone la tradición posterior: 1 Tim 2, 13-14). El hombre del ser humano es dualidad. El ser humano es dualidad. El hombre del principio, a quien se llama el «terroso» (*ha-Adam*, Gen 2, 4b-20) aparecía así como humanidad, pues todavía no era persona, pues no se habían separado (no habían surgido) el varón y la mujer. El desdoblamiento y encuentro posterior (Gen 2, 21-25) pertenece al proceso de la creación y configura-recrea tanto al varón como a la mujer, de manera que sólo ahora en verdad como personas, al ser en relación originaria. El varón descubre su identidad (se descubre a sí mismo) en la mujer y la mujer en el varón. Cada uno de ellos es desde el uno para el otro. Por eso deja el varón a sus padres y se une a la mujer, formando los dos una carne: la escisión que les separa, para vincularles constituye un elemento central del ser humano que sólo existe al dualizarse, siendo *Ish* e *Isha*, *varón* y *varona*, en gesto positivo. Eso significa que sólo existe verdadero ser humano en relación personal. Antes sólo había humanidad abstracta. Ciertamente, el Adam (el ser humano) comparte un espacio vital con los animales, pero sólo encuentra unidad y compañía en otro ser humano, de manera que se dualiza formando así la pareja personal: Adam-Eva, varón y mujer. Esa dualidad interpersonal (hombre y mujer) está relacionada con la existencia y función de los dos árboles. Sólo desde la dualidad del varón-mujer y especialmente desde el deseo y poder femenino de la maternidad se puede hablar de un árbol de la vida. Pues bien, esa relación varón-mujer y, de un modo especial, la maternidad se encuentra vinculada con la decisión moral, es decir, con el árbol del conocimiento del bien/mal, como seguiremos viendo.

3. *Gen 3, 1-8*: Con Eva, es decir, con la dualidad humana, especialmente desde su vertiente Eva y el deseo: femenina y materna, empieza el pensamiento, el deseo de conocer y de poseer la ciencia la serpiente del bien y del mal, para alcanzar la vida. Ese deseo pertenece de un modo especial a la mujer, más vinculada a la responsabilidad de la misma vida humana (mientras que el hombre parece más centrado en el trabajo y en la doma de animales). De manera sorprendente, pero lógica, Gen 2-3 sitúa e interpreta el despliegue fundante de la vida humana (y de su riesgo) «en clave de mujer», como seguiremos indicando. En ese contexto, empleando una palabra que ha introducido la tradición posterior, podemos hablar, aunque con mucha cautela, de «pecado»: desde el momento en que Eva (y con él Adán) comen del árbol del conocimiento del bien/mal para alcanzar la vida ellos penetran en un mundo de dura conflictividad y amenaza de muerte, en un mundo donde surgirá una y otra vez la sombra del pecado, que es ausencia de luz¹⁷. Ser varón (hombre) y varona (mujer) no es pecado, sino gracia suma de la vida y plenitud del paraíso. Pero a partir de esa gracia se puede iniciar y se inicia un camino de responsabilidad arriesgada que desemboca en el pecado, entendido como sospecha y desconfianza ante el «mandato» de la vida. El texto del Génesis supone que la mujer ha sido la primera en situarse de manera crítica ante el árbol de la ley de Yahvé Elohim: ella come el fruto del bien/mal y se lo ofrece al varón, que también lo come, en contra del mandato. De esa manera, ambos sospechan de Dios y sospechan (se enfrentan entre sí) en un camino marcado por la ley,

¹⁷ Sobre todo el tema, cf. M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología de Gen 2-3*, Paulinas, Madrid 1993. En esa línea se sitúa la importante colección dirigida por I. GÓMEZ ACEBO, «En clave de mujer», que se viene publicando en Desclée de Brouwer, Bilbao.

en cuanto ausencia de gracia. La misma creación dual, que debía ser cumbre de la obra de Dios, tiende a volverse espacio de pecado, como seguiremos indicando¹⁸.

4. *Gen 3, 9-22*: A primera vista parece un texto de juicio y castigo, por el que Dios sanciona el La condición humana «pecado». Así le dice *a la mujer*: « Multiplicaré los dolores en tus embarazos, alumbrarás con dolor a luz los hijos, tu deseo se dirigirá hacia tu marido y él te "dominará"». *Al hombre le dice*: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres y al polvo volverás». Pero quizá más que un pecado en el sentido posterior (más que una acción concreta), este pasaje (con sus "condenas" correspondiente) evoca una experiencia original, relacionada con la misma condición humana. Más que ante un pecado, en el sentido posterior de Gen 4 (asesinato de Abel), el texto nos sitúa ante aquello que puede tomarse como condición de todos los pecados: comer del árbol del bien/mal para alcanzar la vida.

Esos momentos, con el tema del principio (Gen 2, 4b-7) y el desenlace final (Gen 3, 23-24: expulsión del paraíso), estarán al fondo del desarrollo que sigue. Pero aquí no he querido trazar un comentario completo del texto, sino que me limito a esbozar sus cinco temas principales, desde la perspectiva de la gracia original y la responsabilidad humana. (1) *Introducción*. Sirve para situar el texto y recordad sus interpretaciones en línea de gracia. En este contexto he destacado la importancia del árbol del juicio (bien/mal) para el hombre. (2) *Ley y juicio*: la responsabilidad del hombre (3) *El pecado*: debe interpretarse como caída del hombre en manos de su juicio, es decir, como negación de la gracia. (4) A partir de lo anterior puedo evocar el símbolo de *la serpiente*, que significa el repliegue del hombre en sí mismo, con el riesgo que ello implica de romper su diálogo con Dios. (5) A modo de conclusión planteo el tema de la *gracia en la muerte*, desde la perspectiva de la pervivencia del paraíso.

2. *El hombre como ser moral: el árbol del juicio*

Gen 2,4b-3, 24 (=Gen 2-3) recoge motivos conocidos de su entorno (creación, paraíso, caída...). Pero más que las coincidencias, explicables por tema y contexto, quiero destacar aquí las diferencias. (1) *Gen 2-3 no expone un mito cosmogónico* donde Dios se escinde y divide, en una lucha intradivina (teomáquica), de la que habríamos brotado nosotros (víctimas inocentes), como resultado de una gran caída primigenia, víctimas de una batalla o error (pecado) celeste. Al contrario, el texto supone que somos responsables de aquello que somos. (2) *Gen 2-3 no es tampoco una tragedia*. No somos víctimas de la necesidad, ni estamos obligados a soportar un sufrimiento impuesto desde fuera, sino causantes de nuestro destino, de manera que hemos recibido aquello que quisimos. Los personajes de la tragedia griega no podían elevarse y triunfar contra el destino. Por el contrario, los hombres bíblicos de Gen 2-3 son agentes de su historia. (3) *Gen 2-3 no es una*

¹⁸ En Gen 3 varón y mujer empiezan apareciendo básicamente como Genero, sin rasgos personales propiamente dichos. Aquí prescindimos de las diferencias sexuales que el texto ha comenzado a evocar y así tomamos al varón y a la mujer en unidad y por eso, cuando hablemos de «hombre» o «ser humano» lo entendemos en un sentido extenso (como varón-mujer fundante). Solo en Gen 4, 25 se supera ya el plano abstracto de humano (*ha-Adam*) y aparece un ser individual, *Adam* sin artículo, es decir, un varón concreto que conoce a su mujer para engendrar con ella a un nuevo ser concreto (Set). Así pasamos de la historia fundante, donde los personajes son rasgos esenciales de lo humano, a la historia concreta. En ese contexto podemos afirmar que un Adam sin pecado es para nosotros pura posibilidad: aquello que el hombre podría haber sido en fidelidad plena a lo divino. En contra de eso, el hombre histórico es ya siempre un *Adam pecador*: alguien que ha querido hacerse dueño de lo bueno/malo, quedando así bajo el dominio de su propia muerte. Sobre el sentido literario y antropológico de la dualidad varón-mujer, además de PH. TRIBLE, *God and the rhetoric of sexuality*, Fortress, Philadelphia 1978.

nueva versión del mito platónico de la caída de las almas. Platón y la Biblia tienen elementos paralelos: los hombres son en ambos casos «seres caídos y expulsados», han perdido su patria vital y sufren exilados en un valle de lágrimas. Pero los hombres de la Biblia pueden y deben salvarse en la tierra, no están obligados a salir de ella¹⁹.

De un modo comprensible miles de creyentes judíos y cristianos, partiendo de Filón de Alejandría, han vinculado la caída de las almas de Platón y el pecado de Adam. Pero, como he dicho, hay grandes diferencias. *Platón* identifica la caída de unas almas que con su descenso del cielo, con el hecho de que ellas se introduzcan en un cuerpo (se hagan mundo). *Gen 2-3* supone que el hombre ha «caído» dentro de la misma tierra: no es ángel expulsado del cielo, sino un ser arraigado y arriesgado de la tierra.

Platón supone que las almas son desde el principio individuales: pecaron y cayeron una a una, dejando de centrarse en lo divino; por eso viven solitarias y sólo pueden salvarse o elevarse por aislado, de manera que la misma dualidad varón-mujer es para ellas algo secundario (que sólo pertenece al cuerpo). *Gen 2-3* supone que los hombres nacen de otros hombres, de manera que no pueden nacer, ni vivir, por aislado. Por eso, la misma ruptura o expulsión del paraíso se encuentra vinculada con su dualidad (varón-mujer) y con el deseo que ellos tienen apoderarse como tales de las fuentes de la vida. Lógicamente, esa ruptura o expulsión empieza estando más relacionada con la mujer, como signo del deseo fundante de la vida. También después (*Gen 4-11* y toda la Biblia), la gracia de Dios y el pecado se vinculan con la relación social y con la historia de los hombres.

A diferencia del mito de Platón, *Gen 2-3* ha de entenderse como principio y clave de una historia común (de mujeres y hombres, de padres e hijos, de hermanos y socios) que se encuentra tejida de gracia y pecado. Por eso, la solución del problema de los hombres no está en subir de nuevo al plano de la «eternidad divina», como quiere Platón, sino en asumir y culminar el camino de una historia de gracia responsable. *Gen 2-3* nos sitúa en el principio de esa historia hecha de gracia (paraíso) y responsabilidad: habla de aquello que se debe postular y se postula como punto de partida e impulso de todo lo que luego va surgiendo (existe).

1. *Gen 2-3 es un texto teológico:* más que lo sido o pasado quiere explicar lo que ahora existe, desde el Dios que habita en la existencia de los hombres. Todos somos Adán-Eva, hemos comido del árbol del bien/mal, hemos caído en su misma condena de muerte, pero seguimos llamados por Dios desde el «destierro» en el que nos hallamos.

2. *Gen 2-3 es un texto antropológico* y así marca la diferencia e implicación entre el varón y la mujer. La historia posterior de la Biblia aparece, básicamente, como historia de varones. Pero aquí, en el principio, descubrimos que la clave de la vida es la mujer: ella define el deseo de la vida, es la primera persona «responsable» y por eso se sitúa ante el riesgo del bien y del mal para buscar la vida.

3. *Gen 2-3 es un texto protológico (protohistórico).* No expone una historia entre otras, sino el principio y sentido de todas, aquella meta-historia que expresa nuestra raíz de paraíso: no somos hoy lo que podíamos haber sido, ni estamos donde podíamos haber estado, en armonía con la vida. Hemos preferido salir del paraíso, iniciando una travesía despiadada y piadosa que puede conducirnos a la gracia recuperada.

4. *Gen 2-3 es finalmente un texto escatológico.* El paraíso no es algo que estaría solamente escondido en el principio, sino aquello que buscamos al final, como reconciliación definitiva. Si no hubiera esa

¹⁹ Material comparativo en J. ERRANDONEA, *Edén y paraíso. Fondo cultural mesopotamio en el relato bíblico de la creación*, Marova, Madrid 1966. Trasfondo cultural en E. ELORDUY, *El pecado original*, BAC 389, Madrid 1977. Sigue siendo clave P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969, aunque quizá ha exagerado el «carácter trágico» de *Gen 2-3*. A su juicio, más que culpable, el hombre es víctima de una situación que se le impone.

esperanza, si un día no creyéramos que toda nuestra historia tiende hacia un final de transparencia realizada, dejaríamos de caminar, se acabaría nuestro paso por la vida²⁰.

Quizá podamos vincular esos momentos diciendo que Gen 2-3 ha expuesto la trama del diálogo Dios-hombre, que antes parecía ausente. (1) Gen 1 era un monólogo sagrado: todo sucedía como si solamente Dios pudiera hablar, de manera que el hombre sólo podía acoger la gracia cósmica. No había historia, sino repetición incesante (siempre igual) de sábados divinos que se expresaban por el ritmo de los astros (semanal, mensual, anual...). Sólo al fin podría haber un sábado de gloria y plenitud, cuando Dios se expresara el sábado supracósmico; todo era de Dios, el hombre no era más que un convidado silencioso. (2) Gen 2-3 expone una *historia de diálogo*, un camino en el que *Dios* ofrece al hombre su palabra concesiva (¡puedes comer de todo fruto...!) e imperativa (¡pero del árbol del bien/mal no comerás!: cf. Gen 2, 17) y el hombre puede responderle, en forma de acogida o de rechazo.

Este diálogo de Dios-hombre (gracia y responsabilidad) está vinculado con el diálogo interhumano, dirigido por la mujer. Al comienzo, el hombre-varón sólo dice una palabra de afirmación ante la mujer: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gen 2, 23). Pero después, la mujer inicia un diálogo de atrevimiento y sospecha (simbolizada por la serpiente), que se expande en línea de ofrecimiento y complicidad: ofreció el fruto al varón y el varón comió (Gen 3, 6). Este primer diálogo y colaboración de mujer-hombre está marcado por el deseo de la vida (ella quiere ser dueña de su árbol) que implica ya la mediación de una ley (árbol del bien/mal). Lógicamente, aquí se cruzan todos los niveles de la realidad humana en plano antropológico, ontológico y, sobre todo, histórico:

1. *Gen 2-3 expone un proceso de maduración antropológica.* Algunos piensan que esa maduración se lograría a través del pecado. Adam habría empezado siendo un inconsciente: no conocería su interior, ni podría sopesar sus posibilidades y riesgos: sería un niño y su Edén, un jardín de infancia. Para educarle en libertad le habría puesto Dios una señal de prohibición, para invitarle de esa forma a decidirse de manera personal al infringirla. Le dijo «no comas» para que fuera consciente del árbol y comiera, llegando de esa forma a convertirse en dueño de sí mismo. En ese camino que va de la ignorancia al conocimiento a través de la ley (prohibición), un camino recorrido básicamente por Eva, el hombre y la mujer habrían madurado como humanos, asumiendo el riesgo de su libertad y descubriendo el sentido de su vida, limitada por la muerte. Aquello que la tradición posterior ha llamado «pecado original» habría sido sólo el descubrimiento y despliegue de la libertad, el paso de la vida infantil a la existencia madura, de la felicidad soñada a la dura realidad de un presente conflictivo, potenciado (y al mismo tiempo amenazado) por la muerte²¹.

Esta visión tiene elementos positivos, pero desconoce el lugar de nuestro texto en el conjunto de la Biblia: Gen 2-3 no quiere mostrar sólo los momentos y caminos de un proceso de humanización general que llevaría del estadio infantil o pre-moral a la existencia madura, bajo el riesgo del bien/mal, sino afirmar que

²⁰ Contra M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1989, que sitúa el pecado en un plano supratemporal, y R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1987, que lo interpreta como estructura antropológica, pienso que la ruptura de Gen 2-3 debe entenderse como expresión del principio humano permanente de nuestra historia.

²¹ Antes del «pecado» (decisión de Adam en la línea de bien/mal) solo existirían sueños e ilusiones, entendidas en clave infantil. El hombre (pre-hombre) vivía en la inconsciencia de una inmortalidad genérica, vinculada a la misma especie y expresada por el árbol de la vida. Aquel hombre-niño moraba en el paraíso de una felicidad «natural», sin responsabilidades. Había un deseo omnipotente de vida y plenitud, pero no había límite ni ley; no se podía hablar de un individuo humano. Este es el presupuesto que subyace en muchas visiones antropológicas del pecado original: E. FROMM, *Seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires 1976; E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983, 80-118. En ambos casos se afirma que el «pecado» ha sido bueno y necesario, como afirmación del hombre que se eleva sobre un «destino ciego», contra un Dios opresor, para desplegar su independencia. Adán/Eva se conciben así como una especie de Prometeo que roba a Dios el fuego de su libertad, de su conciencia y vida independiente.

la vida de hombre podía y puede desarrollarse de un modo distinto al de la actualidad. En el fondo de aquello que somos (diálogo con Dios) se ha inscrito aquello que nosotros hemos hecho, nuestra decisión de apoderarnos de las riendas del bien/mal para convertirnos de esa forma en dueños de la vida. Por eso, el protagonista de este relato no es un hombre y mujer «natural» (neutral), que se define sólo por sí mismo, sino un ser «sobrenatural», alguien llamado por gracia a la libertad, de manera que sólo puede alcanzarla y alcanzar su identidad en diálogo con Dios (gracia), de manera que si niega ese diálogo se romper o destruirse como humano.

2. *Gen 2-3 no puede interpretarse como un tratado filosófico que serviría para exponer nuestra identidad ontológica*, sea el modo platónico (como seres caídos), sea al modo hegeliano (como seres inmersos en la dialéctica necesaria de la idea). Conforme al modelo hegeliano, Gen 2-3 mostraría el carácter «necesario» de nuestra culpabilidad, de manera que podríamos hablar de un pecado original de tipo trágico. (1) *Tesis*: el hombre primero no había roto su matriz cósmica (paraíso); no se conocía a sí mismo; no había tomado distancia frente a Dios ni ante las cosas. (2) *Antítesis*: ha sido necesaria una ruptura, que el texto ha presentado en forma de «pecado»; desde su misma cualidad sexual, el nuevo Adam (Eva y Adán) come del árbol de bien y del mal, para afirmar así su independencia, superando su fijación natural y asumiendo su división interior, como varón y mujer, como hombres y mujeres. (3) *Síntesis o reconciliación* entre lo finito e infinito, lo divino y lo creado, la mujer y el varón. El hombre caído (separado de Dios y enfrentado a otros hombres) podrá volver a lo divino, enriquecido por el proceso de la vida²².

En esa línea, que llamamos «hegeliana», Gen 2-3 presentaría los momentos de la dinámica de realización humana: solo allí donde surge una ruptura (autolimitación y extrañamiento), solo donde se descubre separado, limitado, dividido, dentro y fuera de sí mismo (entre el bien y el mal, el varón y la mujer, la humanidad y la divinidad), el hombre puede cambiar de rumbo y retornar al absoluto, para encontrar y realizar así la plenitud de lo que existe. Esta visión, igual que el platonismo que sigue en su fondo, tiene elementos positivos, pero también en ella faltan dos elementos principales: la experiencia de la gracia y la libertad del hombre; sin ellos, nuestro texto pierde su sentido.

3. *Gen 2-3, la historia del hombre*. Gen 2-3 no es un tratado antropológico ni un discurso filosófico, sino el relato de un «proto-acontecimiento» histórico y social. Más que un proceso de maduración psicológica o una dialéctica de tipo hegeliano, postula y cuenta el fondo y camino de la libertad original, que se funda en la gracia de Dios y que puede llevar y ha llevado a un tipo de «pecado» o desajuste humano, es decir, a nuestra forma de vida actual. Gracia y pecado son realidades que no pueden probarse: no forman parte necesaria de un sistema, ni son un elemento de la trama antropológica, ni una fase del proceso dialéctico de la realidad, sino aspectos o momentos de una historia entendida de forma profética.

Los modelos anteriores (antropológico y ontológico) nos situaban en un plano de *necesidad*: ha pasado lo que debía haber pasado, somos lo que somos. En contra de eso, Gen 2-3 se sitúa en un plano de *libertad*, pues «somos los que no somos» (hay en nosotros algo que nos desborda y que llamamos gracia: presencia de Dios); por eso, el texto de una realidad que *podía haber sido distinto* (sin ruptura radical) y que podrá ser distinta en el futuro. El hombre no es fruto de un destino, sino resultado de una opción histórica que solo puede entenderse en línea profética. Gen 2-3 es obra de profetas, no de sacerdotes ni filósofos; no define, por tanto, nuestra esencia, sino que ofrece el relato del principio de nuestra historia y de esa forma fundamenta lo que somos dentro de ella.

²² Cf. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, Alianza, Madrid 1987, 28-67, 204-253. Estudio más amplio de las interpretaciones y aplicaciones filosóficas del pecado original, en J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 309-323; S. AUSÍN, «La Ley y el hombre en el Antiguo Testamento. Reflexiones en torno al Decálogo», en *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 1978. Visión conjunta del tema, desde una perspectiva psicológico-filosófica, en E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen* I-III, Schöningh, Paderborn 1977.

Eso significa que el «pecado» no es una necesidad psicológica ni ontológica, sino que forma parte de un «acontecimiento» que sólo puede entenderse partiendo de la gracia y la responsabilidad. (1) *Hay un principio de gracia*, un camino que Dios quiso ofrecer a los hombres, haciéndoles capaces de elevarse sobre plantas y animales, para dialogar con lo divino y dialogar entre ellos de manera interpersonal (varón-mujer), abriéndose al árbol de la Vida, que es el mismo Dios y discerniendo el árbol del bien/mal, pero sin «comerlo», es decir, sin adueñarse de él (Gen 2, 2-25). (2) *Esa es una gracia responsable*, que pone al hombre-mujer ante el árbol del bien/mal, es decir, ante su propia elección. Pues bien, allí donde quiere hacerse dueño absoluto de la vida, y come del árbol del bien/mal (para apoderarse de la vida divina por la fuerza), el hombre rompe el diálogo con Dios y se cierra en su propia realidad de muerte, en una trama de deseos impotentes, envidias y violencia (cf. Gen 4-11, leído desde Gen 3, 9-18). (3) *Al final viene otra vez la gracia*. Sólo hemos podido hablar de ese pecado anterior desde un fondo y un final de gracia: sobre ese mismo mundo de pecado (ruptura con Dios) y que lleva a la muerte (encierra al hombre en sí mismo, en vez de abrirle a la vida de Dios) vuelve a escucharse la llamada de Dios, que le ofrece, a pesar de todo, un futuro de vida²³.

En este contexto queremos poner de relieve el valor «humano» de la gracia y la responsabilidad que implica, en contra de Gen 1 donde parecía que el hombre se encontraba inmerso en un mundo sagrado en sí mismo, sin ley ni libertad humana: el mundo estaba «hecho», el hombre se limitaba a integrarse en su armonía originaria. Pues bien, en contra de eso, Gen 2-3 nos sitúa ante un mundo que el hombre debe cuidar y mantener con su trabajo y «obediencia», aceptando la ley de Dios. El hombre de Gen 1 era *imagen* de Elohim en un contexto general de transmisión de vida y de culto religioso, sin que pudieran darse problemas en la relación hombre-mujer o en la relación entre los hombres. Ahora, en cambio, en Gen 2-3, empiezan los problemas.

Ciertamente, la «ley» del trabajo y la comida era posible antes de que hubiera dualidad humana (cf. Gen 2, 1-20), pero ella sólo adquiere su sentido con la dualidad, es decir, allí donde el varón y la mujer emergen como diferenciados, es decir, como personas. El Adam pre-sexuado (pre-dual) de Gen 2, 17 podía escuchar la palabra de la ley («puedes comer, no comerás...»), en una especie de anticipación enigmática de lo que vendrá después, pero aún no podía observarla (acogerla) ni trasgredirla. Sólo hay ley positiva si puede haber prohibición y trasgresión; Sólo hay *ley de Dios* si, al mismo tiempo, existe *ley interhumana*. Así lo insinúa nuestro texto de una forma

²³ Gen 1 evocaba la sacralidad «cósmica» del hombre, ajustado por su vida al ritmo de liturgia cósmica, sin conocimiento del pecado ni la muerte, de manera que podíamos hablar sólo de una gracia antecedente, previa a la libertad del hombre. En contra de eso, Gen 2-3 nos lleva al campo de la libertad histórica, al lugar donde podemos escuchar la palabra de Dios (vivir en gracia) o caer en manos del propio pecado. Entre la gracia (diálogo con Dios) y la muerte (ausencia de Dios) no hay intermedio (no hay de naturaleza pura, en el sentido teológico del término). Gen 2-3 inicia un camino que el Nuevo Testamento ha recorrido de manera consecuente. Cerrado en sí, nuestro pasaje no basta para elaborar una doctrina del *pecado original* tal como después lo han destacado algunos cristianos, apoyándose en San Pablo y siguiendo a San Agustín. Pero puede releerse y entenderse de manera nueva a la luz del evangelio, como haremos, diciendo que el pecado culmina allí donde los hombres han matado al Cristo al matar a sus hermanos (negando de esa forma a Dios). Cf. A. VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia*. Monte Casino, Salamanca 1978, aunque su intento de identificar pecado original y naturaleza humana nos parece insuficiente. Cf. además Ch. BAUMGÄRTNER, *El pecado original*, Herder, Barcelona 1971; A. M. DUBARLE, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971; E. ELORDUY, *El pecado original*, BAC 389, Madrid 1977; D. FERNÁNDEZ, *El pecado original ¿mito o realidad?*, Edicep, Valencia 1973; M. FLICK y Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Sígueme, Salamanca 1972; P. GRELOT, *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; H. HAAG, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, FAX, Madrid 1969; G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originel, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris 1992; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Sal Terrae, Santander 1991, 47-198; P. SCHOONENBERG, *El poder del pecado*, Lohlé, Buenos Aires 1968; VARIOS, *El pecado original*, XXIX, CSIC, Madrid 1979.

sorprendente: la mujer conoce el mandato de Dios (cf. Gen 3, 1), aunque no existía como diferente cuando Dios la promulgaba (en Gen 2, 17); lo conoce porque es parte del Adam (ser humano del principio) y porque el mismo mandato constituye un elemento del diálogo que define las relaciones del hombre con Dios y de los hombres entre sí, en clave de gracia y responsabilidad²⁴.

1. *Gracia*. El árbol de la vida (Gen 2, 9; 3, 22.24) abre para el hombre un futuro (plenitud) que ahora no tiene. Este es un árbol conocido en las culturas de oriente (Mesopotamia...) y muchos han querido poseerlo desde antiguo, para alcanzar aquello que les falta (la inmortalidad). Pues bien, aquí se dice que ese árbol de Vida de Dios está en el centro del huerto, al alcance de las manos. Es «un árbol de gracia» y sirve para mostrarnos que somos más de lo que somos: comiendo su fruto seremos aquello que nosotros no podemos alcanzar si nos aislamos, pues nos cierra la barrera de la muerte. De esa forma nos señala nuestro límite (somos mortales), para que podamos superarlo, recibiendo por gracia «la gracia de la vida».

3. *Ley responsable*. De manera sorprendente, al lado del árbol de la vida hay otro del conocimiento del bien/mal (Gen 2, 17), que los mitos del entorno no conocen, porque ignoran la más honda relación que Israel ha destacado entre opción moral (árbol del bien/mal) y plenitud escatológica (árbol de vida). 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, sino asumiendo de forma responsable su tarea. El hombre sólo puede dialogar con Dios siendo humano, esto es, asumiendo su ley desde la gracia. Según eso, la gracia de la vida es anterior a toda ley, pero sólo podemos recibirla de forma responsable, dialogada, asumiendo una ley. Sin árbol del bien-mal no existe posibilidad de vida humana²⁵.

En este contexto se sitúa la paradoja de la existencia humana, que necesita la ley para ser humano (el hombre-mujer deben 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. Gen 3, 1-8).

Entendido así, este árbol del bien/mal constituye el hijo conductor de la antropología bíblica. No es simple signo del *discernimiento*, que lleva de la inconsciencia infantil a la conciencia madura, ni indicador de una *maduración moral* abstracta, sino expresión de la su historia. (1) *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», señal del compromiso que el pueblo asume ante Dios, prometiendo así cumplir las leyes de su pacto. (2) *Es un árbol de amenaza*, 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 (3) 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.²⁶

²⁴ El Adam puede comer todos los frutos del jardín donde trabaja (Gen 2, 17), como suponía también Gen 1, 29-30, pero no los animales, pues ellos son sus compañeros sometidos: les da un nombre y les domina, pero sin apoderarse de ellos. Objeto de comida son las plantas; los frutos de los árboles que debe cuidar y cultivar en el huerto; pues bien, en esa línea, el hombre quiere «comer» de los frutos del árbol de bien y del mal.

²⁵ Cf. I. ENGNELL, «"Knowledge" and "Live" in the Creation Story»: *VTS* 3 (1955) 103-119; G. PIDOUX, «Encore les deux arbres de Genèse 3»: *ZAW* 66 (1954) 37-43; K. JAKOS, «Die Motive der beiden Bäume und der Schlange in Gen 2-3»: *ZAW* 92 (1980) 204-214.

²⁶ Ese árbol no está en el jardín de la vida para que lo comamos sino para que, respetándolo, podamos orientarnos en la marcha que conduce hacia la vida, como vio L. ALONSO SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3»: *Biblica* 43 (1962) 295-316 (= *Hermenéutica de la Palabra* III, Ega, Bilbao 1991, 17-37); cf. también A. M. DUBARLE,

3. Moralidad y gracia. El hombre, ser responsable

Conforme a lo anterior, Gen 2-3 asume y trasciende una visión meramente factual de algunos estratos de la teología israelita, en los que la ley (bien/mal) se entiende como única y última palabra de la vida. Ciertamente, en un nivel es necesario ese modelo de ley como distinción moral que define a los hombres por aquello que realizan. Pero Gen 2-3, con los textos más hondos de la profecía (desde Oseas hasta el 2º Isaías, pasando por el Primer Isaías y Jeremías), supone que el plano factual ha de ser sobrepasado: más allá de la moral (distinción del bien y mal) se encuentra la palabra fundadora, es decir, la gracia que nos conecta a lo divino como fuente y consistencia de aquello que somos y hacemos. La ley en sí resulta insuficiente. Hay algo previo y más profundo: la gracia creadora, que es fuente de toda existencia. Por eso, cuando el texto pide: *no comas del árbol del bien/mal*, está diciendo que aceptemos la vida como don, que aprendamos a ser agradecidos, respondiendo a Dios en gratuidad, porque allí donde intentemos fundar nuestra existencia sólo en aquello que nosotros mismos hacemos (comiendo el fruto del árbol del bien/mal como si fuera otro árbol cualquiera que Dios nos dio para comer), caeremos bajo el poder de la muerte. Sin responsabilidad, entendida como respuesta al don previo de la gracia, la gracia no es humana; pero sin gracia superior el árbol del bien/mal nos acaba encerrando en la muerte.

1. *Gracia y moralidad.* La distinción del bien y el mal constituye un elemento posterior, que sólo podemos asumir si aceptamos la vida como gracia y no intentamos convertirla en objeto de conquista y dominio, según ley. Gen 2-3 no penetra en el interior de la ley, para distinguir de un modo «material» entre frutos buenos y malos, entre una derecha de bien y una izquierda de mal, diciendo «comed sólo los frutos buenos», en la línea de una tradición legal, sino que dice, de un modo formal o universal: «no comas del árbol del conocimiento del bien/mal». Este es, sin duda, un árbol «atractivo y codiciable para alcanzar sabiduría» (Gen 3, 6) en la línea de este mundo, un árbol que deriva de Dios, pero no es el árbol de Dios, no es la gracia creadora de la Vida. Ciertamente, el día en que los hombres coman de ese árbol, abrirán sus ojos y «serán como Elohim, conocedores del bien/mal» (3, 5), pero se habrán alejado del Dios de la Gracia y la Vida (Yahvé-Elohim). El día en que lo coman se harán dioses, pero en línea de envidia y violencia, es decir, de disputa de unos frente a otros, como *elohim*, dioses menores, dominados por la disputa de la vida y por la potencia de la muerte.

Gran parte de los errores que la exégesis teológica (o filosófica) comete al enfrentarse con Gen 2-3 provienen de confundir esos niveles. Antes de toda *moral de distinciones* (que separa entre bien/mal), hay una gracia *supra-moral* que nos sitúa en Dios, que es árbol de vida, principio y sentido de todo lo que existe. Es aquí adonde ha querido dirigimos Gen 2-3. Dios no custodia el árbol del bien/mal por envidia, para tener así un poder que los hombres no tienen; ni lo guarda por miedo, temiendo que los hombres se lo roben... ¡Al contrario! Dios lo guarda y defiende por gracia, siendo aquello que él es. Sólo por eso sitúa su árbol (=Árbol de Vida) más allá de la división y lucha del bien/mal, que pertenece a un plano derivado (aunque necesario) de la existencia de los hombres.

Esta es la paradoja. Si no estuvieran ante el árbol del bien/mal los hombres no podrían ser humanos, ni aprender a comportarse de una forma justa. Pero allí donde ellos quieren convertirse en dueños de ese árbol, dictando desde sí (no por gracia responsable) la diferencia y distinciones entre

el bien y el mal, ellos se destruyen, enfrentándose unos contra otros y cayendo todos en manos de su propio juicio y de su muerte (volviendo a la estepa de la que provenían). El verdadero Dios trasciende ese nivel de lucha de bien/mal y viene a presentarse como divino y trascendente, guardando su identidad de gracia (Árbol de la Vida), para compartirla con los hombres que le acepten (=que se acepten como gracia). El pecado, o mejor, el proto-pecado de Gen 2-3 consiste en rechazar la gracia fundante de Dios, que es Vida, queriendo de esa forma hacernos dioses (*elohim*), dueños del bien/mal en un nivel de juicio, no de gracia, para descubrir así que no somos más que unos simples mortales. Estos dos árboles marcan la paradoja de Dios²⁷.

1. *El árbol de la vida* se identifica con Dios que ofrece el fruto de su Vida como gracia, de tal forma que él mismo es garantía de futuro y plenitud para los hombres. Sólo a partir de ese fondo de gracia, podemos entender *el árbol del bien y del mal*, que se sitúa en el nivel de la libertad responsable de los hombres, pues la ley sólo es verdadera si deriva de la gracia. Lógicamente, si queremos responder a la gracia de la vida no podemos «comer» del árbol del conocimiento del bien/mal a la ley de la violencia y no comer²⁸.

2. *No comer...* Si comiéramos del árbol del bien/mal romperíamos el diálogo con Dios y quedaríamos encerrados en nosotros mismos. Cuando Dios dice «no comas», nos está diciendo: «No quieras ser divino por ti mismo (por la fuerza) porque el día en que lo intentes te encerrarás en tu propia muerte». Dios no es divino por la fuerza, por conquista o necesidad, sino por gracia. Sólo así puede presentarse a los como principio de una ley responsable que los hombres no «come», sino que se acoge y respetan, respetándose entre sí.

Por sí mismo el hombre es tierra, pero tierra a la que Dios ha dado vida con su aliento. De esa forma, respondiendo a Dios, puede actuar de manera responsable y autónoma, como guardián y agricultor de jardín, dueño de animales, varón y mujer en relación. El hombre es tierra animada por Dios y así dialoga con él, no para añadir algo a su vida y ser distinto, sino para ser lo que ya es, en

²⁷ Gen 2, 9 supone que en el centro del huerto está el árbol de la Vida (y además el de la ciencia del bien/mal). Gen 3, 3 pone en el centro el árbol del bien/mal, pero al final parece que no sólo existe el árbol de la Vida, que Dios mismo custodia, impidiendo que los hombres puedan alcanzarlo, de manera que ya no se habla del árbol del bien/mal (Gen 3, 22-24). Estas vacilaciones responden a la misma estructura del relato, que presenta a los hombres como barro de la tierra, seres para la muerte. Ellos son barro enriquecido por el hálito de Dios (Gen 2, 7; 3, 19), de manera que forman parte del jardín de Dios con sus dos árboles. (1) *El árbol de la Vida* es signo de la protección gratuita de Dios. Los hombres están dominados por la muerte, pero se abre ante ellos un camino de inmortalidad o futuro (¿resurrección?) que está simbólicamente evocado por el árbol de la Vida que es la unión con Dios. (2) *El árbol del conocimiento del bien/mal* es positivo y necesario, pero sólo en la medida en que los hombres no lo «comen», sino que dejan que se abra y les abra hacia la gracia. Comer del árbol del bien/mal significa hacerse «elohimes», ser como Elohim (no como Yahve, cf. Gen 3, 1-5), para así conocerlo y dominarlo todo por la fuerza. Yahvé es Dios (Elohim) por gracia; quienes quieren serlo por imposición se destruyen a sí mismos, niegan lo divino, como han supuesto D. BONHÖFFER, «Creación y caída», en Id., *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Ariel, Barcelona. 1971, 146-164; H. BLOCHER, *Révélation des origines. Le debut de la Genèse*, P. Bibliques, Lausanne 1979, 130-167. Dios se reserva el árbol de lo bueno/malo no solo porque es trascendente sino también porque es él es pura gracia: no juzga a los demás, les ama; no distingue entre buenos y malos para salvar a unos y condenar a otros, sino que ofrece a todos un perdón abierto hacia la vida. Releído por el Nuevo Testamento, el pecado de Gen 2-3 es el pecado de toda la humanidad/historia que culmina allí donde los hombres quieren hacerse dueños del «árbol de Dios», matando al Cristo, es decir, negando su gracia.

²⁸ Mandato y contenido del mandato se identifican: la *obediencia* a Dios (cumplir el mandato en cuanto tal) implica *no comer o no adueñarse del bien/mal* (no ocupar el puesto de Dios). En realidad, el mandato solo tiene una finalidad: mantener al hombre en diálogo con Dios, como sabe de K. BARTH, *Dogmatique III*, 1, Labor et Fides, Genève 1960. Sobre el árbol divino, cf. R. BAUERREIS, *Arbor Vitae. Der "Lebensbaum" und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, München 1938; H. LECLERQ, «Arbre», en *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, 1415-1416. Sobre el signo del árbol en budismo y cristianismo, cf. H. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, Seuil, Paris 1951; R. GUÉNON, *El Simbolismo de la Cruz*, Obelisco, Barcelona 1987.

despliegue de gracia. Desde ese fondo debemos superar una visión ontológica más propia de los filósofos griegos, que ha sido fijada después por la escolástica y que tiende a interpretar al hombre como naturaleza (en plano de ley), para ver al hombre como ser de gracia, en diálogo con Dios. Pero debemos matizar las perspectivas: *Gen 1* interpretaba al hombre como «gracia cósmica», expresada por el equilibrio de la naturaleza; *Gen 2* le entiende, más bien, como «gracia personal», vinculada al deseo de la vida, más allá de la pura ley²⁹.

2. *Historia del hombre*. Ha salido del vientre de la tierra, impulsado por el hálito de Dios. Ahora le quedan dos caminos: mantener ese diálogo con Dios, para superar así la muerte, o rechazarlo, volviendo a la tierra por la muerte. El hombre ya no vive en estado de naturaleza, pues la muerte es solamente *natural* para animales que no tienen aliento de Dios y no dialogan con él (por otra parte, los animales no «mueren», pues no tienen individualidad). Para el hombre, llamado por Dios, la muerte es *caída*, retorno a una tierra que él debía haber superado. Dios le ofreció vida como gracia; él ha preferido mantenerse en un plano que está marcado por la ley de muerte.

Eso significa que nuestra situación no es una *tragedia*: no somos así porque no había más remedio, sino porque lo hemos elegido, al elegir nuestra forma de ser, comiendo el fruto del bien/mal en un plano de ley impositiva, cerrada en sí misma, sin responder gratuitamente a la gracia³⁰. Podíamos haber vivido en transparencia dialogal con Dios, trazando desde allí nuestro camino, sin hacernos dueños del bien/mal. En ese caso, *el paraíso hubiera sido duradero*: nuestra existencia podría fundarse en el regalo de Dios y de su gracia, manteniéndose siempre abierta hacia la Vida. Es evidente que el texto no dice (ni puede decir) cómo hubiera sido esa Vida: ¿inmortalidad del alma, resurrección personal, transformación vital? Esos y otros modelos son siempre derivados. Nuestro autor (*Gen 2-3*) sólo sostiene que podíamos (podemos) ser distintos.

El texto acaba diciendo lo que somos, seres escindidos entre el bien y el mal, en perspectiva de juicio y violencia, pero presente aquello que podríamos haber sido, en fidelidad dialogal con Dios, más allá de la escisión que ha introducido en nosotros el conocimiento posesivo del bien-mal. (1) *Podríamos habernos mantenido en diálogo de gracia con Dios*, cuidando el jardín y dialogando gratuitamente con los otros hombres, superando así un esquema de tipo moralista. Pensamos casi siempre que ser hombre es encontrarse dividido bajo el miedo de la muerte por lo bueno y malo. Pero en el «principio» las cosas eran y pueden volverse diferentes: seríamos humanos en confianza dialogal y transparencia ante Dios, sin ley impositiva ni condena de muerte. (2) *Comiendo el fruto del bien-mal* hemos caído en manos de nuestra moralidad (mortalidad), quedando sometidos al juicio y violencia de una vida dirigida hacia la muerte. Entendida así, una moralidad sin gracia no es respuesta al don de Dios, sino una forma de existencia, caída y dividida sobre un campo de muerte.

Al llegar aquí terminan argumentos y razones. Solo conocemos nuestra forma actual de ser, tras la escisión entre el bien-mal, dominados por la ley, bajo el miedo de la muerte. Pero *Gen 2-3* conserva el recuerdo de un estadio o, mejor dicho, de una posibilidad distinta, y sabe que *no*

²⁹ Aquí se invierte el punto de partida del mito platónico del alma: los hombres no venimos de la inmortalidad (no somos alma caída), pero podemos tender hacia la inmortalidad y alcanzarla en diálogo con Dios, si asumimos la Vida de forma responsable y la compartimos de manera gratuita y creadora (si no «comemos» del árbol del bien/mal).

³⁰ El paraíso no era un *jardín de infancia*, lugar de inocencia pasajera, sino expresión de gracia y libertad. Desde ese fondo pensamos que deben superarse las posturas HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, Alianza, Madrid 1987, 28-67, 204-253 y P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969. Con G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale. La faute originel, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris 1992, sabemos que el pecado de Adam ha de verse, en clave cristiana, desde el rechazo de Cristo y así lo veremos el capítulo final de este libro. Pero, al mismo tiempo, desde Cristo debemos recuperar la identidad y consecuencias del Adam pecador; solo así tomamos en serio nuestra historia humana, simbolizada en ese Adam (Adán-Eva).

estamos condenados por ley a ser lo que ahora somos: Dios quiere abrir nuestra vida por gracia y nosotros la cerramos; pero podemos y debemos cambiar, si Dios nos abre de nuevo por su gracia³¹.

En un primer sentido, es evidente que el Dios de este relato *expulsa* a los primeros hombres de su paraíso, cerrándoles la puerta que podría conducirles al Árbol de Vida (cf. Gen 3, 22-24); ellos han querido morir, porque así lo han elegido al elegir el árbol del bien/mal, y Dios les deja que sean lo que han elegido: seres para la muerte; si tuvieran que seguir por siempre así, condenados sobre el mundo a la violencia de un juicio sin fin y a la muerte, serían unos plenos y perfectos miserables, arrojados desde ahora al peor de los infiernos. Pero el mismo texto abre una esperanza, al permitir que sigamos viviendo, pues, conforme a la advertencia del principio (cf. Gen 2, 17), el hombre tendría que haber muerto en el momento (o día) en que comió del árbol (se quiso hacer divino). Si no murió es que Dios quiso «alargarle» la existencia, prolongándola a través de un proceso de generaciones que se encuentran presididas por la mujer a la que Adán (que ahora es ya varón) bautiza como Eva o Vitalidad (Hawwah, de la misma raíz hebrea que Yahvé), por ser la madre de todos los vivientes (Gen 3, 20). Esto significa que la bendición procreadora (expresada a través de la mujer) es un tipo de contra-pecado. Por encima de la muerte que nosotros hemos escogido, como promesa de Dios, emerge la esperanza de la Vida.

Gen 2-3 constituye, según eso, el principio de una historia de búsqueda (y manifestación) de Dios y de promesa, de manera que el relato de la «caída» ha de entenderse como un reverso del camino de esperanza que se expresa ya por la maldición de Dios a la serpiente: «Enemistades pongo entre ti y la mujer...» (Gen 3, 15). Este relato se incluye, por tanto, en un contexto de promesa y esperanza paradójica. (1) Gen 2-3 supone que los hombres seguimos abiertos a la vida de Dios, como muestra el recuerdo del Árbol de la Vida en el centro del paraíso. (2) Pero, al mismo tiempo, nos dice que Dios puso un querubín de espada incandescente para impedir que encontremos el camino del Árbol de la vida. Ciertamente, el querubín impide que comamos del árbol con violencia, pero está allí y su recuerdo nos dice que seguimos abiertos a la Vida³².

4. Genealogía y notas del pecado. Síntesis antropológica

Comer del árbol del conocimiento del bien/mal significa querer ocupar el lugar de Dios por la fuerza, sin responder a su gracia de forma gratuita y responsable. Es negar nuestra raíz (como seres que viven por gracia), pretendiendo aquello que nunca alcanzaremos, porque es contradictorio (hacernos divinos por fuerza, es decir, por nuestra riqueza). Comer del árbol es *juzar a Dios*, afirmando que su obra en nosotros es mala: es rechazo del Dios de la gracia (*aversio Dei*) y divinización violenta de la propia ley (*conversio ad seipsum*). El hombre de Gen 2-3 quiere hacerse juez universal y convertirse en autosuficiente: en vez de comer en gratuidad (buscar el árbol de la vida, en diálogo de amor), quiere alimentarse de sí mismo, tomando su propia realidad como

³¹ Por nosotros mismos sólo podemos mejorar nuestros juicios moralistas, mientras seguimos abocados a la muerte. Hemos roto el diálogo de vida y para restaurarlo es necesario que Dios quiera hablar de nuevo, introduciendo su gracia sobre nuestros cauces de violencia y juicio. Se plantean de ese modo unas preguntas y problemas a las que Jesús ha respondido con su muerte y con su pascua, como veremos en los capítulos 4º y 5º de este libro.

³² Cf. C. WESTERMANN, *Genesis I*, Augsburg P., Minneapolis 1984, 267-268; A. BONORA, «La creazione, il respiro della vita e la madre dei viventi in Gen 2-3»: *PSV* 5 (1982) 9-22, 27-32. La función de la mujer en todo el relato ha sido destacada por M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropológica de Gen 2-3*, Paulinas, Madrid 1993 y E. J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, SSN 25, Assen 1989. Visión general del tema en O. KAISER y E. LOHSE, *Tod und Leben*, KTBK 101, Kohlhammer, Stuttgart 1977, 15-33. Los cristianos pensamos que esa prohibición del juicio sólo se desarrolla plenamente en el Nuevo Testamento. Aquí nos basta con haber indicado que Gen 2-3 ha roto los esquemas legales de pacto que se suelen atribuir al judaísmo.

absoluta. Esta es su grandeza y pequeñez: el hombre puede trascenderse, recibiendo por gracia el ser (amor) de Dios; pero también puede cerrarse en su interior, haciendo de su juicio un absoluto.

El Dios de la gracia no puede exigir que el hombre le ame a la fuerza, pues la fuerza es lo contrario del amor, ni puede impedir que se haga «ateo». El hombre es grande porque «puede» rechazar el amor que Dios le ofrece, negándose incluso a sí mismo. Desde ese fondo queremos destacar algunos rasgos de Gen 2-3 para entender así el pecado como experiencia radical de juicio. No estudiamos el texto en clave de crítica textual (filológica), ni analizamos sus tradiciones históricas o sus elementos filosóficos, pero los rasgos que ahora presentamos nos ayudan a entender mejor la vida como una experiencia de gracia y de (posibilidad de) pecado. No quiero plantear la discusión técnica sobre la identidad específica del pecado original, si es que ha de tomarse como exclusivo de Adán-Eva (Gen 2-3) o si ha de interpretarse en perspectiva más extensa, desde el conjunto de la prototología (Gen 1-11), aunque pienso que resulta preferible la segunda perspectiva, como seguiremos viendo. Aquí sólo he querido presentar el primer pecado (entendido a partir de Gen 2-3 o de Gen 2-11) como expresión y compendio de todos los pecados de la historia, uniendo el pasado (texto bíblico) con la situación presente: nosotros mismos somos Adán-Eva y Caín, responsables del diluvio y constructores de la Torre de Babel, en una historia de muerte, que sigue abierta a la esperanza. Desde ese fondo he recogido, en forma casi telegráfica, los rasgos principales del pecado tal como aparecen en Gen 2-3³³:

1. *Pecado es desobediencia*, dejar de escuchar (obedecer, ob-audire) y de dialogar con Dios. El hombre debería haber acogido la voz de gracia que le sostiene e impulsa; pero escucha otra voz de sospecha que le dice: Dios quiere engañarte, vive y decide por ti mismo. El verdadero *Dios es* principio de diálogo: nos funda en su palabra y en ella (con ella) nos impulsa a responderle. Por el pecado, *Adam* rechaza el diálogo con Dios y queda solo, queriendo hacerse principio de sí mismo y de todo lo que existe.

2. *Pecado es envidia*. No soporto que haya Dios y que sea divino por gracia. No me amo como soy, no quiero realizarme como dependiente, esto es, por gracia. Por eso, todo aquello que descubro que no tengo y tienen otros me revuelve y me rebela. Quiero hacerme Dios: echarle de su trono y colocarme allí por fuerza (sin advertir que un Dios por fuerza no sería divino). No quiero que la vida sea don, no quiero recibirla de los otros ni tampoco soportar que ellos posean algo que me falta. La riqueza de los otros me amenaza y por eso necesito rechazarlos, para estar así seguro de mí mismo. Eso es envidia, pecado originario.

3. *Pecado es comer la vida de los otros*, querer apoderarse del árbol del conocimiento del bien/mal en forma impositiva, haciendo así que el mundo sea nuestro, objeto de rapiña y de conquista. Frente a la palabra que se comparte, frente a los bienes que se regalan de un modo gratuito y enriquecen de esa forma a muchos, están aquellos objetos de consumo propio que se «comen» de un modo egoísta, dividiendo y

³³ Los doce elementos del pecado que ofrecemos a continuación quieren releer en perspectiva cristiana el relato fundante de Gen 2-3. De esta forma anticipamos la visión cristiana de la muerte de Jesús (cap. 5) y de la teología de Pablo (cap. 6). Desde este fondo puede dialogar con la exégesis protestante, representada por autores como K. BARTH, D. BONHÖFFER y N. BLOCHER, y con la católica, representada por DREWERMANN, MARTELET y RUIZ DE LA PEÑA. Baste como referencia un texto ya clásico: «Mientras que el hombre como imagen de Dios vive en Dios plenamente de su origen, ahora, el equiparado a Dios se ha olvidado de su origen y se ha convertido en su propio creador y juez. Lo que Dios dio al hombre, ha querido éste serlo por sí mismo... Al arrebatar el origen, el hombre se ha incorporado un misterio de Dios –la Sagrada Escritura describe este fenómeno como la comida del fruto prohibido– en el que perece. Ahora, el hombre sabe lo que es bueno y malo. Con esto no ha añadido un saber nuevo al que ya tenía. Sino que el saber del bien y del mal significa una subversión total de su saber, que antes era sólo un saer de Dios como origen suyo»: D. BONHÖFFER, *Ética*, Estela, Barcelona 1968, 10. El *Adám* del que tratamos aquí no es un individuo concreto del principio ni tampoco una pareja que pudiera separarse de las otras y entenderse como engendradora religiosa, cultural y biológica de todos los humanos. Sobre los momentos de despliegue antiguo del hombre (prehistoria) nada dice nuestro texto en plano familiar, laboral o psicológico y social. Los mismos temas de un posible monogenismo o poligenismo quedan igualmente fuera de las cuestiones que plantea este pasaje.

separando de esa forma a unos hombres de los otros. En el fondo de todos los pecados está según eso la (cf. Col 3, 5): es buscar la forma de «comerlo todo», para que todos sea nuestro, negando así a los otros.

4. *Pecado es mentira*, como muestra la palabra de la serpiente: «Cuando comáis del árbol seréis como Elohim, versados en el bien y el mal» (Gen 3, 3). No es que esa palabra sea plenamente falsa, pero rompe el diálogo con Dios, de donde todo brota, y así engaña, como indicará más tarde Jn 8, 44, pues el verdadero Dios está versado en el bien y el mal, pero sólo por gracia, no por imposición o deseo de conquista. Mentira es lo que oculta nuestro fundamento, no dejándonos vivir en transparencia: es el deseo de existir a solas, rechazando la gracia que nos funda, acompaña y trasciende, y engañando a los demás; es aparentar que existo por mí mismo, negando lo que debo a los demás y, sobre todo, al Dios me da la Vida.

5. *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, quiero hacerme dueño de lo bueno y de lo malo, para medir y modelar a mi manera lo que existe, en provecho propio. De esa forma me coloco al exterior de Dios (que es gracia) y desde mi propia superioridad discierno y defino las cosas y personas, como si dependieran de mí. Así me justifico y me defino, definiendo lo bueno y lo malo y de esa forma, haciéndome divino en sentido posesivo, impongo mi criterio sobre todos. Frente al Dios para el que todo es gracia, se coloca el juicio de aquellos que pretenden modelar el mundo entero a su medida, en clave de talión o ley impositiva.

6. *Pecado es dominio violento de los otros*. 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 hay un tipo de dominio que se expresa como imposición, de manera que convierto aquello que era don, regalo o gracia de Dios en algo que yo quiero asegurar de un modo posesivo, con violencia. De esa forma introduzco un germen de batalla sobre el mundo: miro las cosas como objeto de conquista, para hacerlas ansiosamente mías, descubriendo sin embargo que ellas me dominan: me limitan y me duelen. El mundo del que quiero hacerme dueño en gesto posesivo se me vuelve ambivalente, campo de batalla: salí del barro por gracia de Dios (elevado por su aliento), pero, al centrarme de nuevo en mí mismo, descubro que soy solamente barro.

7. *Pecado es soledad ansiosa*. El hombre existe porque ha sido llamado, como un viviente a quien el mismo Dios abre un espacio de comunicación y futuro a través de su palabra. Fundados en Dios podríamos haber crecido en gratuidad compartida y, de esa forma, en actitud de diálogo, seríamos Vida recibida, acogida y regalada, vivientes cuya existencia entera es gracia y comunicación de gracia. En contra de eso, el pecado es separación: deseo de dominio que me aísla de los otros al juzgarles. De esa forma acabamos cayendo en manos de nuestra soledad vacía, dominados por la angustia. Para el diálogo se hizo nuestra vida, de manera que ella sólo nace y se despliega como gracia. Donde el diálogo se rompe, los hombres chocamos con nuestra propia soledad y nuestros deseos siempre insatisfechos, pues nunca llegamos a ser lo que queremos.

8. *Signo del pecado ajeno es la desnudez* de aquellos que aparecen sin vestido o dignidad, no pudiendo soportar ya la mirada y presencia de los otros (cf. Gen 3, 7-12). La desnudez forma parte de un fenómeno más amplio de opresión e impotencia. El hombre ha querido hacerse dueño de todo y al fin queda impotente, en manos aquellos que le miran o vigilan. Por un lado, no queremos exponer los signos corporales más íntimos pues ellos nos vuelven indefensos, indican una especie de deseo que nosotros no podemos controlar y nos colocan en manos del deseo de los otros. Por eso nos tenemos que cubrir, ofreciendo por encima de la naturaleza (cuerpo) una segunda naturaleza fijada ya por normas culturales y sociales. Por otro lado tenemos el deseo de mirar, vinculado al sexo. Ciertamente, el pecado el cuanto tal no es sexo, sino algo más profundo: el rechazo de la gracia, el deseo de convertir la vida en juicio; pero, dicho eso, añadimos que el pecado se expresa de manera fuerte en el deseo cubierto y encubierto del poder del sexo, tanto en la violencia del que quiere violar o provocar a los demás como en la impotencia de aquellos que se sienten desnudados ante la mirada inquisidora, deshumanizante de los otros.

9. *Pecado es la violencia que nace de la envidia*, como dice Sab 2, 24: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo...». Dios regala gratuitamente todo y existe de esa forma regalando, creando relaciones gratuitas de Vida. Diablo, en cambio, es aquel que no teniendo nada por sí mismo y no queriendo recibir nada por gracia, tienta a los demás y vive siempre del ansia de lo ajeno. Desde ese fondo ha de entenderse la violencia del pecado. No agradezco lo que soy, lo que me han dado, y así quiero adueñarme

por la fuerza de aquello que es del otro, para ser por mí mismo, aunque nunca lo consiga. Hay una dependencia buena y necesaria que nos hace libres: ella consiste en recibir la vida como gracia y devolverla también gratuitamente. En contra de eso, hay una dependencia mala, que se impone con violencia, convirtiendo la humanidad en gran batalla. Eso es pecado³⁴.

10. *Pecado es la opresión interhumana.* Al no aceptar la vida como don, al no encontrar consuelo en lo que tengo y comparto (recibo y regalo), acabo transformando todo en campo de batalla. En lugar de la existencia compartida (creación), surge la lucha: en el lugar del señorío o posesión gratuita de aquello que yo tengo, en comunicación con los demás, se introduce la sospecha; por eso deseo todo aquello que los otros tienen y combato por hacerlo mío, en gesto de opresión. Así lo ha señalado, con exacta precisión, Gen 4, 1-6 (tema de Caín y Abel), como seguiremos viendo. El asesino no soporta el pensamiento de que otros tenga aquello que a él le falta. La desigualdad lleva a la envidia y la envidia se convierte en homicidio. El que ha intentado hacerse Dios en clave de dominio, queriéndose hacer dueño del juicio y suponiendo que ser es dominar, acaba siendo un asesino.

11. *Pecado es muerte.* Como hemos venido señalando, Dios es la vida y su rechazo deja al hombre en manos de su fragilidad. Como barro del mundo somos seres de muerte, pero Dios nos ha ofrecido la gracia de su Vida. Por eso, allí donde negamos la gracia nos domina el miedo de la muerte que nace del pecado (como sabe Pablo, Rom 5). El pecado es siempre muerte: querer matar a los demás para vivir así nosotros, negando de esa forma al mismo Dios que es vida gratuita y quedando así nosotros en manos de nuestra propia muerte. Ese deseo de muerte se expresa en los diversos mitos que hablan del asesinato del padre y de la madre, del hijo o del hermano etc. Gen 2-3 nos sitúa todavía en un nivel más hondo: la Biblia supone que al principio los hombres quisieron *asesinar al mismo Dios* que les había creado, para volverse de esa forma independientes, sin advertir que así cortaban la raíz del árbol de su vida. Matar es no aceptar la gracia, rechazar la fuente de la vida, para quedar en manos de una ley controlada por la muerte³⁵.

12 *Pecado es negación de amor.* En el fondo de la vida se ha instalado la sospecha (voz de la serpiente): dudo de Dios y pienso que su voz (palabra de mandato) se encuentra envenenada; desconfío de Dios y pienso que quiere utilizarme con propósito mezquino y así le rechazo. Niego mi origen y de esa forma intento hacerme dueño de mi vida. Pienso que el diálogo destruye, y yo no quiero depender en diálogo de nadie. Esta es una actitud infantil. El hombre maduro no necesita negar las dependencias: sabe que su vida es don y así la admite sin sentirse herido o relegado: se deja querer, acoge la palabra que le ofrecen y se deja madurar por ella. En contra de eso, el hombre inmaduro o incapaz de gracia necesita romper con todo lazo o dependencia: no soporta hallarse en manos de los otros, debe rebelarse. Esta es la des-gracia del pecado: sentir que nos desean manejar, pensar que Dios es pura potencia de opresión, buscar la forma de evadirnos y librarnos, teniendo así que cartar con la propia soledad desamorada.

13. *Pecado es falta de gratuidad.* Así culminan los momentos anteriores. En el plano de la naturaleza, Dios (la vida) nos ha impuesto la existencia dentro de un despliegue biológico y nacemos sin buscarlo ni quererlo. Pero en el plano de la libertad personal, el verdadero Dios no puede ni quiere imponernos la existencia. Podemos matarnos, si queremos, podemos rechazarle, pero él nos deja siempre en el espacio de su amor, permitiendo que escojamos aquello que seremos, aun allí donde queremos adueñarnos (sin lograrlo) del árbol del bien/mal, de la vida/muerte. O vivimos abiertos a *la gracia* (y así nos realizamos

³⁴ Pecado es afán de independencia egoísta y destructora. Me niego a recibir la vida en gesto dialogal, y así me encierro en mi propia oscuridad. Quiero ser yo mismo, sin tener que agradecerlo a nadie, y, de esa forma, en profunda paradoja, acabo estando a merced de lo que veo en los demás. Pienso que quieren esclavizarme y respondo con deseos de esclavizarles. Cuanto más intento ser «yo», menos lo soy, pues vivo pendiente de los otros, para arrancarles lo que tienen, sin saciarme ni encontrar nunca descanso en lo que tengo. Eso es pecado.

³⁵ He desarrollado el tema *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005. El pecado es como un suicidio lento: centrarme sólo en mí mismo para morir, en vez de vivir desde la gracia y don de Dios para vencer así a la muerte. Entendida de esa forma, la muerte ya no es algo que se añada al pecado, como una consecuencia externa, sino la esencia misma del pecado: prefiero ser por mí, acabando así en la muerte, para no vivir desde la gracia del otro y trascenderme, realizándome en su vida, como el Kirilov de Dostoiewsky, que «demostraba» su libertad al suicidarse. No me mata Dios porque he pecado; yo mismo, me suicido (me condeno a muerte) al separarme de Dios (a pesar de Dios que sigue siendo Vida).

plenamente como humanos) o acabamos destruyendo nuestra vida, en manos de un Dios que, a pesar de todo, nos sigue queriendo.

Este es el drama. No somos naturaleza, no tenemos un ser independiente de la gracia. O aceptamos y desarrollamos la vida como un don, superando el orden de la naturaleza, o volvemos al polvo de la tierra, donde, sin el aliento de Dios, todo es necesidad biológica y muerte. Lo natural fue siempre nacer y morir (generación y corrupción), el sometimiento del hombre a los ritmos de la tierra, como certifica Gen 3, 19. Por eso decimos que nuestra identidad como seres personales, abiertos a la vida de Dios, pertenece al nivel de la gracia. Nunca fuimos inmortales por esencia en gesto de riqueza propia o de conquista. El «paraíso» de Gen 2 era una intensa invitación de gracia. De ella hemos nacido y en ella estamos sustentados, a pesar del pecado. Hemos roto el camino recto del amor que nos prometía vencer a la muerte y entramos en la muerte que nosotros mismos escogemos. Pues bien, en medio ella, Dios sigue ofreciéndonos su gracia como amor que vencerá a la muerte. Esta es la paradoja: seguimos abiertos a la gracia, al don de la vida que supera la muerte. Pero hemos recibido ese don en *vasijas de barro*, en una forma de existencia que parece dominada, destruida por la muerte³⁶.

5. Conclusión. Una historia humana

La trama de Gen 2-3 se puede interpretar como un diálogo parcialmente roto entre los hombres y el Dios que les introduce en la Vida, al despertarles del sueño de la tierra, ofreciéndoles su aliento, para que vivan desde él (en él). Desde ese fondo se entienden los momentos principales de nuestra identidad. (1) *Dios nos ha llamado para que seamos*: puedes comer, no comas... (Gen 2, 16). De esa forma ha trazado su primer «mandamiento», vinculado al desarrollo de nuestra identidad, desde un nivel básico de alimentación. (2) *Dios nos ha hecho vivientes de palabra compartida*, de manera que, en contra de lo que sucede con los animales, nos relacionamos unos con los otros dialogando (Gen 2, 23), de manera que a través de ese mismo diálogo estamos abiertos al futuro de la de la Vida que es Dios. (3) *Pero la palabra puede convertirse en principio de sospecha y envidia*, como insinúa la serpiente al decir a la mujer que Dios le engaña (siendo ella la que engaña). Podemos convertirnos así en palabra rota (cf. Gen 3, 9-22), aunque sigamos abiertos a Dios (que continúa siendo Palabra radical) por la esperanza:

1. *Dios es Gracia y por ella (en sí mismo) nos sigue invitando a la vida*: soy porque su llamada me despierta, me abre el oído y me hace capaz de responderle. Sin esa palabra de Dios, yo no podría ser hombre: retornaría a la inconsciencia o pre-consciencia animal, no podría ser persona. Mi propia esencia, aquello que me ofrece identidad es, por lo tanto, gracia.

2. *La gracia de Dios nos hace responsables*: abre en nosotros un espacio de libertad para la escucha y la respuesta. Por eso (en contra lo que intentaron Adán-Eva), sólo podemos existir como seres de razón y de conciencia, respondiendo a la llamada que Dios libremente nos dirige. En ese aspecto podemos añadir que *el hombre es su palabra*: es lo que hace (se hace) en ella y por ella. La llamada de Dios le pro-voca, de manera que puede responderle, como ser de autonomía y pensamiento.

3. *La respuesta a la palabra de Dios se expresa a través de nuestra comunicación interhumana*, de manera que sólo vivimos en la medida en que compartimos la vida: la acogemos y la damos, al darnos a nosotros mismos, siendo de esa forma más que lo que somos. Nuestra libertad no existe a no ser dislocada

³⁶ Esta visión bíblica del hombre no se identifica con la científica o filosófica (cf. por ejemplo L. CENCILLO, L., *El hombre noción científica*, Pirámide, Madrid. 1978 o L. FERRY. y J-D. VINCENT, *¿Qué es el hombre?*, Ed. Taurus, 2001), pero tampoco se opone a ella.

entre un pasado del que venimos (llamada de Dios) y un futuro al que tendemos (promesa de Dios), siendo así comunicación y utopía. Sólo en la medida en que tendemos al futuro podemos existir en el presente, como libres, personales³⁷.

El hombre no forma parte de un sistema donde están previstas y fijadas las respuestas, sino que existe en la medida en que se hace palabra en la Palabra, naciendo y abriéndose por ella hacia un futuro compartido y trascendente. En esa trascendencia reside el valor y riesgo de nuestra palabra, según Gen 2-3, pues nos negamos al negarla. El mundo podía haber sido *edén*, jardín o *paraíso* donde el mismo Dios habita como gracia trasparente entre los hombres. Aquella situación podía haber permanecido, pero la hemos negado y rechazado al elegir otro camino³⁸.

1. *El hombre histórico. Un diálogo roto.* La Biblia no permite que nos evadamos. Somos responsables de nuestra situación y no tenemos más remedio que aceptarla. Esta es la paradoja: por un lado tendemos hacia Dios (la Vida); por otro nos hallamos dominados por la muerte, como muestra el árbol del conocimiento del bien/mal. *La palabra de Dios (no comas...)* quería salvaguardar la posibilidad de un diálogo de gracia, más allá de la ley, de manera que la vida se desplegara como regalo permanente, pues en el «monte del amor» ya no hay ley, sino experiencia de vida y creatividad compartida. Pero, *al comer del árbol del bien/mal*, el hombre ha querido hacerse juez de lo que existe, iniciando un camino de enfrentamiento, sospechando siempre que el otro (Dios) le engaña (cf Gen 3, 4-5).

Eso significa que venimos de un diálogo roto. ¿Qué hubiera sido de nosotros si el diálogo se hubiera mantenido? El texto no responde, no trata de saciar nuestra curiosidad. Simplemente dice que desde el principio, hemos querido hacernos «dioses por fuerza», comiendo el árbol del bien/mal y cayendo así en el hueco de nuestra propia muerte. Pero, al mismo tiempo, dice que Dios está dispuesto y que podemos volver siempre a ese diálogo. Por eso, el problema no es «que hubiera sido nuestra humanidad, si Adam no hubiera pecado», sino «qué podría ser, si es que nosotros pecáramos», porque nosotros somos Adán-Eva y lo que se dice de ellos se está diciendo de nosotros. De todas maneras, los árboles pueden. (1) *El árbol del conocimiento del bien/mal lo llevamos siempre dentro* y volvemos a comer de su fruto siempre que intentamos suplantar a Dios por fuerza, cuando no queremos compartir gratuitamente la palabra, sino poseerla de un modo egoísta, para imponerla sobre los demás. Lógicamente, Dios no guarda ni custodia ese árbol (¡él es pura gracia!), sino que nosotros mismos lo guardamos. (2) *El árbol de Vida lo perdimos* y lo seguimos perdiendo siempre que queremos conquistar la vida por la fuerza, rechazando de esa forma la Dios de la gracia (y por eso se dice que lo guarda un querubín de fuego); pero conservamos su memoria y ella nos permite buscarlo, de manera que podemos recuperarlo en esperanza, como nuevo don de Dios.

Si Dios no fuera Dios (pura gracia) nos habría abandonado en manos de la muerte. Ciertamente, en un sentido, lo ha hecho dejándonos ser libres. Pero en otro, desde su propia libertad de amor, nos sigue ofreciendo su vida, por encima de la muerte. Por eso, en el fondo de nuestra justicia violenta (¡queremos dominarlo todo!), seguimos teniendo nostalgia de gracia (de paraíso) y así, gratuitamente, podemos transmitir la vida, por el gozo y placer de que otros vivan. Eso significa que a pesar del pecado seguimos existiendo por Dios. Pecado es el diálogo roto, el silencio de aquel

³⁷ Este esquema nos sitúa en el centro del profetismo israelita. Solo la «palabra», entendida como expresión de un diálogo personal con Dios, va separando al hombre de su matriz cósmica, para hacerle libre en un camino de historia, abierto por la moralidad (elección del bien/mal) hacia una realidad supra-moral (que es el mismo Dios). Sobre la novedad profética que está al fondo de Gen 2-3, cf. J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992.

³⁸ Cf. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen I*, Schönningh, Paderborn 1977, 356-407

que no escucha a ninguno (ni a Dios), iniciando así una travesía de violencia y muerte, destruyéndose a sí mismo y a los otros. Pues bien, en el fondo de ese diálogo roto o pecado, seguimos buscando de algún modo la gracia, invocando a Dios, aunque de forma equivocada. Sólo porque sigue habiendo gracia puede hablarse de pecado y no de fatalidad o tragedia.

2. *La serpiente. Un elemento antropológico.* En este contexto se sitúa el signo fascinante de *la serpiente*, «el más astuto de los animales que Yahvé Elohim había creado» (Gen 3, 1). Ella es un símbolo y los intentos de racionalizarla resultan equivocados o insuficientes. Algunos eruditos la han tomado como fertilidad sagrada, una figura mántica, una diosa madre de la tierra, un rostro satánico, el falo... Otros añaden que es el mismo Dios, que antes mostraba su costado bueno (luminoso) y ahora el más oscuro... Aquí no hemos querido discernir las diferentes opiniones, y nos limitamos a mirar a la serpiente como expresión de la ruptura del diálogo que surge cuando el ser humano (en este caso Eva) empieza a sospechar de Dios, dudando de su gracia. (1) *La serpiente simboliza el deseo de hacernos dioses*, pero no de manera gratuita (¡como lo es Dios!), sino por imposición. El deseo en sí es bueno, la forma de desarrollarlo es mala. (2) *La serpiente es envidia* que se expresa donde el hombre quiere suplantar a Dios, haciéndose divino de un plano posesivo, no por gracia. (3) *Serpiente es homicidio*, el deseo de matar a Dios y a los demás, para ocupar su puesto, como saben y cuentan muchos mitos que sitúan al principio un gran asesinato y como ratifica de un modo solemne la Biblia al afirmar que el Diablo es homicida desde el principio (cf. Jn 8, 44); quien se deja dirigir por ella quiere matar al mismo Dios que le ha dado la Vida, para dominar así dominarla. (4) *La serpiente es ruptura de diálogo.* Por eso podemos llamarla *anti-palabra*³⁹.

Este es el enigma: Dios no ha creado a la serpiente, pero tampoco puede acallarla o matarla por fuerza, porque ella constituye un aspecto esencial de nuestra libertad de diálogo con Dios y con los otros. La serpiente no es una creatura en el sentido físico del término, no es un animal externo, sino la posibilidad de romper el diálogo con Dios. Ella es lo contrario a Dios, que es amor o palabra de gracia. Por eso, a pesar de que ella rompa el diálogo, donde Dios lo sigue ofreciendo gratuitamente, sin imposiciones, dejando en su gracia un lugar para el Diabolo. La serpiente forma parte de la relación de gratuidad del hombre con Dios y con los otros; ella no mata al hombre desde fuera, ni le impide pensar con amenazas exteriores, sino que forma parte de la libertad gratuita y amenazada de ese diálogo del hombre con Dios (y con los otros hombres). Un Dios que no dejara lugar para la serpiente no sería divino⁴⁰.

Pues bien, en esa línea, podemos añadir que el Dios de Gen 2-3 puede fracasar; más aún, él ha fracasado, por gracia y libertad: ha creado a los hombres para el paraíso y ellos han empezado a rechazarlo; les ha fundado para la Vida y ellos la niegan. Pero en ese mismo fracaso, se expresa su más alta victoria: Dios deja que los hombres sean; les deja en libertad, con la mordedura de sus

³⁹ Sobre histórico-antropológico del tema, cf. J. A. BAILEY, «Initiation and Primeval Woman in Gilgames and Genesis 2-3»: *JBL* 89 (1970) 137-150; U. BIANCHI, «Sul peccato originale, in prospettiva storico-religiosa»: *RiBib* 15 (1967) 131-149; M. GORG, «Das Wort von Schlange»: *BN* 19 (1982) 121-140.

⁴⁰ La serpiente forma parte de la «debilidad» y gracia del diálogo del hombre con un Dios, que no impone su palabra ni se impone por la fuerza. Por eso, en perspectiva humana, Dios ha de contar con el fracaso. Si quisiera triunfar siempre no sería Dios; si impusiera su palabra por la fuerza no sería dialogante, pues una palabra que no puede rechazarse no es palabra. Solo allí donde nos deja que le neguemos, Dios puede ser verdadero. Sin amor y libertad no podría haber lugar para el pecado, pues sólo habría imposición, necesidad o dictadura. Pero, al mismo tiempo, la serpiente es la expresión de lo más bajo, del diálogo torcido y mentiroso; por eso, ella no vence por fuerza, no utiliza la violencia externa, sino que envenena el camino de la libertad, haciendo que los hombres sospechen de Dios (¡Dios les envidia!) para rechazarle. Ella no emplea la fuerza (no persigue), sino que seduce, penetrando en la trama de pensamientos y deseos del hombre. Por eso, en Gen 2-3, la culpa no la tiene la serpiente sino el ser humano.

dudas envidiosas. Si quisiera triunfar siempre por la fuerza, no sería Dios de gracia, ni nosotros seríamos humanos. Por eso ha sido y sigue siendo necesaria la serpiente. Una y otra vez, dominados por el miedo de la libertad, hemos querido negar esa serpiente, construyendo un paraíso sin riesgo, que ha terminado siendo simple dictadura. También hemos querido objetivarla, convirtiéndola en un diablo que actúa desde fuera y nos domina por la fuerza (como indicará 1 Hen 6-36). Pues bien, en contra de eso, en el paraíso de Gen 2-3 existe siempre el riesgo de la serpiente, porque hay libertad y porque la gracia es siempre más grande⁴¹.

3. *El paraíso. Una experiencia antropológica.* El hombre es un viviente que se abre, por gracia de Dios, al futuro de la vida, pero que puede cerrarse, por naturaleza y ley, en la frontera inexorable de su muerte. En el mundo de la ley vivimos, llamados a escoger entre el bien y el mal, cerrados por una doble violencia (de naturaleza y de cultura). Y, sin embargo, conservamos el «recuerdo del paraíso», que nos permite ser y realizarnos. *Habíamos nacido fuera*, del polvo de la "adamah", la dura estepa (Gen 2, 7), pero Dios nos introdujo gratuitamente en el huerto del árbol de su Vida y nosotros «quisimos» conquistarlo por ley y así hemos tenido que recorrer nuestro propio camino por la estepa antigua, obligados a luchar entre el bien y el mal, condenados a la muerte: «Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra porque de ella te sacaron. Polvo eres y al polvo has de volver» (cf. Gen 3, 19). Entendido así, el paraíso no es sólo un elemento de nuestro pasado perdido, sino un momento de nuestra realidad actual, pues el «paso» por el paraíso sigue marcando nuestra vida. No somos simplemente unos proscritos o expulsados, sino que conservamos la «memoria» de un mundo distinto de gracia que nos enriquece. Dentro y fuera del paraíso vivimos:

Seguimos dentro:

1. *Ríos y árboles.* En la dura estepa que habitamos son signo de Dios (paraíso) las realidades dotadas de vida y hermosura. Así lo ha dicho el texto al afirmar que del Edén surgían los cuatro grandes ríos (cf. Gen 2, 10-14) que aún hoy se extienden por la tierra y que la riegan; ellos son paraíso.
2. *Paraíso es también el buen trabajo* en un mundo de plantas y animales. Custodio y labrador del huerto quiso Dios que fuera el hombre; labrador sigue siendo y expresa en formas nuevas su trabajo sobre el mundo (Gen 2, 15-16. 19-20).
3. *Paraíso es el amor mutuo y la vinculación interhumana*, que se expresa sobre todo en el encuentro de varón y mujer (Gen 2, 21-25). En el paraíso surgió la dualidad y comunicación personal que aún sigue existiendo.
4. *También queda la distinción de lo bueno y de lo malo, el árbol de la ley* (Gen 2, 17) aunque se haya pervertido de una forma moralista. Esa distinción es positiva, lo negativo es encerrarnos dentro de ella.

Estamos fuera:

1. *El dolor de la naturaleza.* Para los que han dejado el paraíso, el mundo vuelve a ser estepa (cf. Gen 3, 23), tierra madrastra que produce cardos y espinos inservibles. Parece que nosotros la oprimimos y ella nos destruye en proceso de dolor y lamento compartido (cf. Rom 8, 18-26).
2. *El trabajo se hace duro, espacio de conflicto.* Con sudor lo sufrimos, con escasez recibimos sus frutos y, además, lo realizamos con violencia, pues el mismo proceso de producción y distribución de bienes nos enfrenta sobre el mundo.
3. *Se ha resquebrajado el diálogo de amor*, no solo en forma esponsal (marido-mujer), como supone Gen 3, 11-19, sino en todas las restantes formas de colaboración y convivencia. Vivimos en un mundo de relaciones sociales violentas
4. *La división del bien/mal*, interpretada en forma de sistema social, nos atrapa como si la vida no fuera más que un campo de juicio donde discutimos, luchamos y, finalmente, nos matamos

⁴¹ En ese *fracaso de Dios* (parece que le vence la serpiente) se encuentra su victoria: Dios no engaña, sino que nos respeta y, a pesar de todo, nos sigue manteniendo en libertad abierta para el diálogo. Dios acepta su «derrota» (le hemos expulsado de nuestra vida: «vino a los suyos y los suyos no la recibieron», Jn 1, 11) y desde el fondo de ella viene a revelarnos un más hondo camino de gracia. Cf. G. BARBAGLIO en *Dios ¿violento?*, Verbo Divino, Estella 1992.

En esta situación seguimos estando, pues el conjunto del texto (Gen 1-3) no narra algo que ha sido ya y queda atrás, sino algo que seguimos siendo: llevamos las marcas del paraíso, pero de una forma frágil, bajo la presión de la violencia y de la muerte. El diálogo con Dios perdura, porque Dios sigue ofreciéndonos palabra y esperanza en medio del pecado, pero se ha vuelto difícil y se encuentra amenazado por la sospecha y engaño de la serpiente (cf. Gen 3, 1-5), que nos conduce a las diversas formas de violencia de las que trata Gen 4-11. Formamos parte de una historia rota, somos hijos de maldición, aunque en medio de ella nos siga Dios amando. No podemos echar la culpa a nadie (ángeles o diablos). Somos responsables y culpables ante un Dios que sin embargo quiere amarnos. No somos una equivocación de Dios o un fallo cósmico: no provenimos de una mala invasión de extraterrestres ni estamos oprimidos por potencias destructoras...

Somos causantes de un fracaso, pero de un fracaso envuelto en un amor más grande. Hemos querido romper el diálogo con Dios, pero Dios nos sigue ofreciendo su gracia para dialogar. Hemos negado su luz, pero él sigue siendo Luz y quiere iluminarnos, pues él es mayor que todos nuestros pecados. Quisimos ser dioses y así hemos negado nuestra existencia divina⁴². No somos aquello que pudimos haber sido, sino aquello que nosotros mismo hemos escogido y suscitado. Pero, al mismo tiempo, somos más de lo que somos, pues conservamos el recuerdo y promesa de nuestro paso por el paraíso. La confesión del pecado nos permite trascenderlo, pues Dios nos sigue hablando⁴³.

El hombre es un viviente de frontera. No es Dios, pero está abierto a Dios, por gracia (a pesar de su pecado). No es mundo, pero forma parte del mundo. Es dueño de sí, pero solo puede realizarse en apertura a Dios y dependiendo de los otros. De esa forma, trascendiendo su pecado, puede acoger de nuevo hacia la gracia de Dios. Así decimos que no es naturaleza, un ser ya hecho, sino gracia y de esa forma está llamado a dar y compartir la vida, dirigido siempre por el árbol de la Vida, aunque puede cerrarse también en la lucha del bien y mal, en el pecado⁴⁴.

⁴² El texto no cuenta la caída por sí misma, por *nostalgia* (añorando un pasado inalcanzable), o *impotencia* (haciendo que suframos el fracaso), sino porque ella sirve de introducción a la historia mesiánica. Los *relatos míticos* del antiguo oriente reflejaban un tipo de realidad que existe desde siempre y será así por siempre. Gen 2-3 habla, en cambio, de un principio negado y de un camino abierto: Dios nos ha puesto en nuestras propias manos; somos aquello que nosotros mismos nos hacemos, pudiendo ser distintos. En esa línea, Gen 1-11 recoge la gran experiencia profética de Israel, como ha visto V. S. CHILDS, *Teologia dell'AT in un contesto canonico*, Paoline, Torino 1989.

⁴³ Desde ese fondo podemos superar tres riesgos muy ligados. 1. *Divinización* El hombre no forma parte de un proceso teogónico, pues Dios le ha dado independencia, haciéndole capaz de responderle. En contra de los mitos teomáquicos, el hombre no es Dios, ni puede descargar su culpa en lo divino. 2. *Cosmización*. El hombre no es tampoco puro mundo, un simple momento de la evolución cósmica, pues ha brotado del aliento de Dios. Por eso no puede descargar su pecado en la herencia biológica, en los determinantes ambientales o en el contexto material del que ha surgido. Ciertamente, somos mundo, del barro de la tierra provenimos; pero, al mismo tiempo, somos creadores de nuestro destino. 3. *Antropologización*. Ser hombre es más que ser hombre: vamos modelando nuestro ser, nos vamos definiendo, pero el amor creador de Dios nos fundamenta y sobrepasa, abriéndonos un camino y futuro para que podamos realizarnos.

⁴⁴ Aunque queramos destruirnos, Dios sigue ofreciéndonos su Vida en medio de la muerte. *Somos hijos de nuestro pecado* pero, al mismo tiempo, somos de verdad y en un sentido muy profundo *receptores de la gracia* que nos llega precisamente allí donde queremos destruirla. Eso significa que la creación no ha terminado, porque Dios sigue ofreciéndonos su Vida para que alcancemos nuestra identidad. Conforme a una lógica de pura ley, Dios tendría que haber dejado al hombre sin llamada nueva, abandonado a la violencia irremediable, pero no ha querido hacerlo. Precisamente allí donde el hombre «escoge la muerte», Dios le ha seguido ofreciendo su gracia como sabe la tradición profética, reflejada en el «nuevo pacto de misericordia» de Ex 32-34. Cf. R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Ex 32-34*, JSOT SuppSer 22, Sheffield 1983; F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas. El Hesed y 'Emet divino, su influjo religioso-social en la historia de Israel*, AnGreg 48, Roma 1949. En esa línea decimos que Dios invita, pero *no se impone*. No retira su oferta, no deja de comunicarnos (regalarnos) su gracia. Por eso decimos que es *comunicación gratuita*: ofrece su Vida precisamente allí donde los hombres prefieren la muerte. Así lo han destacado, de formas convergentes, autores como J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la Promesse et le Dieu de l'Alliance*, LD 126, Cerf,

3. GEN 4-11: HISTORIA DE VIOLENCIA, MUNDO DE MUERTE

Desarrollando lo que estaba implícito en Gen 1-3, el resto de la proto-historia (Gen 4-11) expone los riesgos y «pecados» principales de la humanidad, desde una perspectiva de gracia rechazada y de violencia. Antes (Gen 1-3) se podía hablar de un esquema o modelo universal, pero simbólico, de apertura humana y de riesgo de pecado. Ahora en cambio (Gen 4-11) nos hallamos de hecho ante el principio de la historia real, con los «pecados» principales que la enmarcan y definen. Esta es una historia donde se citan ya diversos pueblos (como muestran las genealogías patriarcales, como Sem-Cam-Jafet, Gen 9-10, y la referencia a Babel-Babilonia de Gen 11), pero ella se aplica se aplica al conjunto de la humanidad, antes de la división-trasmigración de pueblos (tras Gen 11).

Estos capítulos tratan *del crecimiento y formas del pecado, entendido como violencia*. Tras la ruptura de Gen 2-3 se abre un espacio de lucha en que los hombres exploran su potencia destructora. Habían sido creados para dialogar en gracia, pero van avanzando por caminos de no-diálogo, corriendo así el riesgo de destruirse, en una muerte provocada por ellos mismos (como decía Gen 2, 17: «el día en que comáis del árbol del bien/mal moriréis»). Pero el Dios de la gracia les protege, impidiendo que se hundan en la muerte. La violencia de que hablamos no es un *poder del cosmos* (como el huracán o el terremoto), ni es tampoco un elemento *biológico* (como el envejecimiento, enfermedad o muerte física), ni una forma de *agresión anima* (vinculada a la comida, a la defensa del territorio vital o a la protección de la pareja y prole), sino una violencia *específicamente humana*, como seguiremos viendo en lo que sigue⁴⁵.

La naturaleza había encontrado y desarrollado resortes de compensación y equilibrio al interior de la «lucha por la vida» (struggle of life). Pero el hombre ha roto o, por lo menos, ha perturbado seriamente ese equilibrio partiendo de su potencial enorme de violencia. (1) Por un lado *es tierra* y se mantiene en dura armonía con el resto de animales y vivientes de su entorno. (2) Por otro lado *es más que tierra y vida animal* y, siendo soplo de Dios y habiéndose podido mantener en esa línea, él así ha desarrollado un tipo de violencia muy especial en relación con otros hombres y con la misma naturaleza, como de algún modo suponía ya el relato anterior (Gen 2-3). Esa nueva violencia es en parte *buena*: es signo de que el hombre ha superado el equilibrio natural del medio y puede desplegarse y realizarse como humano (dueño de sí, libre, diferente). Al mismo tiempo, *es peligrosa*: al convertirse en ley para sí mismo, el hombre puede terminar matando a sus hermanos (guerra inter-específica) y arruinando el medio natural del que ha surgido (guerra ecológica). La Biblia nos lleva de Gen 2-3 a esa historia posterior (Gen 4-11), de manera que el «pecado original» se expresa y cumple en los pecados de violencia histórica que siguen⁴⁶.

Paris 1986; G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991, 13-265; M. NOTH, «Las leyes en el Pentateuco», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985, 11-128.

⁴⁵ Al afirmar que el hombre puede comer todos los frutos y plantas de la tierra, Gen 2-3 supone que utilizar la materia orgánica para vivir no es violencia. Tampoco es violencia «humana» matar animales para comer, en contra de la utopía de Gen 1 y Gen 2-3. Ciertamente, allí donde el hombre mata animales puede iniciarse (y de hecho se ha iniciado) un proceso de sangre que puede acabar destruyendo todas las formas de vida. Pero, en sentido estricto, criar y matar algunos animales para alimentarse o para defender un territorio vital, no es violencia humana, en la línea de Gen 4-11.

⁴⁶ Sobre el primer hombre bíblico como vegetariano, cf. P. BEAUCHAMP, «Création et fondation de la loi en Gn 1, 1-2, 4a. Le don de la nourriture végétale en Gn I, 29s», en *La création dans l'Orient ancien*, LD 127, Cerf, Paris 1987, 123-138. Sobre el origen y sentido de la violencia en clave antropológica: J. ROF CARBALLO, *Violencia y ternura*. Prensa Española, Madrid 1967; A. MONTAGU, *La naturaleza de la agresividad humana*, Alianza, Madrid 1983; R. ARDREY, *La evolución del hombre. La hipótesis del cazador*. Alianza, Madrid 1990; A. STORR, *Agresividad humana*, Alianza, Madrid 1987; F. ALONSO-FERNÁNDEZ, *Raíces psicológicas de la violencia*, Fundación Santa María, Madrid 1984.

Recordemos que *el hombre habita entre la gracia y la muerte*. Ha superado el nivel de *naturaleza* (le ha llamado Dios con su palabra) y ya no puede refugiarse en ella, de manera que el ensueño de un retorno al paraíso natural es inviable. Dios mismo le ha invitado a realizarse como *gracia*, en diálogo de amor, transmitiendo a otros hombres la llama de la Vida. Pues bien, allí donde rechaza esa gracia y quiere conquistar la Vida por sí mismo (como dueño del bien/mal), el hombre acaba en manos de su círculo de muerte: ya no volver a la naturaleza objetiva o neutral (como las plantas y animales), sino que debe asumir su propia violencia y muerte humana.

El hombre nace en el mundo *sin unos deseos* definidos de antemano, en el nivel de la naturaleza: los animales «saben» lo que quieren (por «instinto» natural); el ser humano no lo sabe, ha de buscarlo en línea de gracia o de pecado. Por eso depende del don o regalo de vida que le ofrecen otros hombres (nace y vive por gracia), corriendo, al mismo tiempo, el riesgo caer en una disputa de deseos, queriendo aquello que quieren y/o tienen ya otros y encendiendo así la luha en contra de ellos. En este contexto se sitúan los capítulos que estamos estudiando. (1) *El hombre podría hallarse abierto hacia un saber más alto*, que es saber de gracia, descubriendo que su vida es un don, regalo gratuito que desborda las fronteras de muerte de la tierra. Sin esa apertura hacia el origen y sentido de la vida, la misma libertad humana acabaría siendo intolerable: el hombre no tendría más remedio que olvidarse de lo humano y refugiarse de nuevo en la naturaleza. (2) *Pero se ha cerrado en su saber de juicio*, es decir, de enfrentamiento y de violencia, en espiral de lucha mutua, en un camino de muerte.

En ese contexto decimos que la violencia específicamente humana se define como rechazo de la gracia. No es astucia de la idea (Hegel) ni pulsión instintiva de la naturaleza, ni potencia divina en que habitamos (nos habita), sino expresión del *poder de muerte* que nos domina en el momento en que dejamos de abrirnos a la gracia. Vivimos en frontera, en el hueco que forman gracia y muerte: o nos abrimos a un nivel de gratuidad, en diálogo con Dios (que es gracia) o terminamos dominados por un tipo de violencia superior, que ya no es puramente natural (como en los animales). Hemos roto, por llamada de Dios y por opción de libertad, el equilibrio programado de la naturaleza, de manera que ya no podemos mantenernos en los límites del mundo. O vivimos por gracia (esto es, por fe) o quedamos atrapados por un tipo de violencia que nosotros mismos suscitamos. Al plantear el tema de esa forma nos situamos relativamente cerca de R. Girard, cuando afirmaba que el principio del hombre es la mimesis violenta: cada uno sólo quiere lo que otro quiere (o tiene) y así todos inician un camino de lucha que crece sin cesar⁴⁷. Pues bien, en contra de eso, vengo diciendo que al principio estaba (está) la gracia responsable (a la que podemos responder de un modo libre). Sólo como rechazo de la gracia (que es libertad, regalo de vida) puede surgir la violencia, que entendemos como envidia y lucha interhumana (muerte). Allí donde el hombre se opone a la gracia y deja de comunicarse en gratuidad suscita una violencia que Gen 4-11 ha condensado en tres relatos ejemplares: homicidio de Caín, crisis del diluvio, arrogancia de Babel⁴⁸.

⁴⁷ R. GIRARD ha interpretado la violencia a partir de la Biblia y ha entendido la Biblia a partir de la violencia. A su juicio, solo la Escritura (judía y cristiana) ha logrado desvelar el sentido radical de la violencia. Cf. *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Madrid 1971; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, y *El chivo emisario*. Anagrama, Madrid 1982. R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kösel, München 1978 asume los supuestos de Girard y los desarrolla en clave de lectura bíblica. Visión de conjunto de la temática en H. ASSMANN (ed.), *René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*, Vozes, Petrópolis 1991. P. SLOTERDIJK, *En el mismo barco*, Siruela, Madrid 1994, ha ofrecido una lectura impresionante y amenazadora de los dos relatos finales que estudiamos en esta sección (diluvio y torre de Babel).

⁴⁸ La violencia no es *teomaquia* (lucha intradivina), ni *fisiomaquia* (imposición de la naturaleza), ni proviene de la lucha de pulsiones primitivas (*eros* y *thanatos*) que se enfrentan en nosotros. Tampoco nace del puro aprendizaje... ¿Qué es entonces? ¿Cómo brota? Desde un punto de vista teológico (no sociológico, ni filosófico), ella nace del rechazo de la gracia y sólo en actitud de gracia puede superarse. Desde aquí se entienden las reflexiones siguientes,

1. De Caín a Lamek, cultura de violencia (Gen 4, 1-16)⁴⁹.

Del rechazo de Dios (que es rechazo de la gracia) pasamos al rechazo del hombre, donde se expresa la primera violencia de muerte. Esta es una temática básicamente masculina. Las mujeres son y se definen dando vida. Los varones, en cambio, se definen a través de la violencia. Hay dos hermanos con todo el mundo por delante; ellos pueden buscar y tomar cualquier cosa que quieran y, sin embargo, cada uno sólo quiere de verdad lo que quiere o tiene el otro y, por eso, ha de matarle:

Abel era pastor de ovejas y Caín agricultor. Sucedió al cabo de un tiempo que Caín ofreció a Yahvé los frutos del campo y Abel ofreció los primogénitos (de su rebaño) con la grasa. Pues bien, Yahvé aceptó la ofrenda de Abel; pero a Caín y su ofrenda no hizo caso. Por eso Caín se enfureció mucho, y decayó su semblante. Entonces Yahvé dijo a Caín: – ¿Por qué te has enfurecido? ¿Por qué ha decaído tu semblante? Si haces lo bueno te elevarás. Pero si no haces lo bueno, el pecado está a la puerta y te seducirá; pero tú debes enseñorearte de él. Caín habló con su hermano Abel. Y sucedió que estando juntos en el campo, Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató. Entonces Yahvé preguntó a Caín: ¿Dónde está tu hermano Abel? Y respondió: – No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano? Le preguntó: –¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra. Ahora pues, maldito seas tú, lejos de la tierra que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Cuando trabajes la tierra, ella no volverá a darte su fuerza. Y serás errante y fugitivo en la tierra. Caín dijo a Yahvé: –¡Grande es mi castigo para ser soportado! He aquí que me echas hoy de la faz de la tierra y me esconderé de tu presencia. Seré errante y fugitivo en la tierra, y sucederá que cualquiera que me halle me matará. Yahvé le respondió: – No será así. Cualquiera que mate a Caín será vengado siete veces. Entonces Yahvé puso una señal sobre Caín, para que no lo matase cualquiera que lo hallase. Así partió Caín de delante de Yahvé, y habitó en la tierra de Nod, al oriente de Edén... (Gen 4, 1-16).

La ruptura con Dios (rechazo de la gracia) se explicita aquí en forma de lucha y se vuelve principio de muerte. La primera muerte específicamente humana es un asesinato. En lugar de la gracia, que se expresa en gozo por el bien del otro (¡Caín debería alegrarse porque Dios acepta el sacrificio de Abel!), surge ya la *envidia* expresada como lucha entre varones: Caín no consiente que Abel, su hermano, tenga un don más alto, de manera que la diversidad, que debería haber sido fuente de enriquecimiento mutuo y diálogo, se convierte en principio de muerte. Caín tenía que haber empezado aceptando a su hermano como distinto; Abel, por su parte, debería haber compartido con Caín la riqueza que «Dios» le concedía. Pero, no lo han hecho ¿Por qué? El texto no responde, pero supone que no ha existido diálogo.

Envidia y falta de diálogo llevan a la muerte. Caín no puede soportar que Abel reciba una bendición que a él le falta y por eso le mata. La carencia de diálogo se vuelve homicidio, de manera que podríamos decir que la muerte (asesinato) es falta de comunicación. En el fondo, toda carencia de diálogo es un asesinato, una negación del otro. El «pecador» se refugia en su soledad y así queda encerrado en su finitud de muerte, en gesto que comienza por la envidia y crece en forma de *lucha*

que estudian el despliegue y crecimiento espectacular de la violencia como tema central de esta «prehistoria teológica del hombre», recogida por Gen 4-11 y expresada de forma ejemplar por Hab 1, 13-17. Cf. J. ALONSO y J. L. SICRE, *Profetas*, Cristiandad, Madrid 1985, 1091-1095. He desarrollado el tema en *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004.

⁴⁹ Además de los comentarios a Gen 4, 1-16, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano?*, San Jerónimo, Valencia 1985, 21-44; W. DIETRICH, «Wo ist dein Bruder?», en *Fest. W. Zimmerli*, Göttingen 1977, 94-111; F. W. GOLKA, «Kein Gnade für Kain», en *Fest. C. Westermann*, Göttingen 1980, 58-73; A. IBÁÑEZ ARANA, «La narración de Caín y Abel en Gen 4, 2-16»: *Scrip. Victoriense* (1964) 281-319.

interior, hasta esa misma lucha llena al homicida, como fiera oculta que ruge hasta quitarle la paz (cf. Gen 4, 6-9). El homicida busca por la violencia la paz que le falta (la comunicación que no logra establecer) y por eso mata, pensando que así podrá pacificarse.

Pero la paz nunca se puede fundar en la violencia, ni la soledad se resuelve matando, pues la muerte suscita nueva muerte en espiral de agresión (venganza) interminable. De esa forma se instaura la historia, como cascada de muertes que se vengan y vuelven a vengarse, de manera que al final debiéramos haber desembocado en la destrucción completa. Pues bien, a pesar de esa amenaza, el texto sabe que los hombres han seguido viviendo sobre el mundo. ¿Por qué? Porque el mismo Dios se ha empeñado en detener esa espiral de muerte, ofreciendo a Caín un signo de protección, una señal de gracia, que desactiva la espiral de la ley (que se expresa en forma de venganza: ojo por ojo, diente por diente). Dios no se ha vengado. Por eso, permite vivir a Caín (nos permite vivir), aunque errantes, llevando en la frente la marca o responsabilidad de aquello que hemos hecho (que hacemos) como pecadores agraciados.

Esto es lo que somos, homicidas perdonados por un perdón que es gracia (para Caín) y que, sin embargo, viene a mostrarse para él y para sus sucesores como fuente de nueva violencia que se expresa y ratifica como amenaza más alta: «Quien mate a Caín será vengado siete veces...» (Gen 4, 15). Ya desde ahora, en contra de lo que suelen pretender los legalistas, la justicia de la ley implica un tipo de arbitrariedad: ¿Por qué persona «Dios» a Caín, el primer asesino, pero amenaza con una condena o venganza siete veces más grande a los asesinos de Caín?. Estamos ya ante una ley de dos pesas y medidas: Caín queda fuera de la espiral de venganza de la ley, pero aquellos que amenacen a Caín serán castigados. En la raíz de nuestra historia hay siempre unos criminales no castigados, que actúan como garantes de todos los castigos posteriores.

La ley hebrea es firme y condena con claridad el homicidio: «Quien a hierro mata a hierro ha de morir» (cf. Ex 21, 23; Dt 19, 21); pero en el principio de esa ley sigue habiendo un asesinato no castigado, como para indicar que si tomáramos venganza de cada crimen acabaríamos matándonos todos, en una espiral de muerte inexorable. La Biblia perdona a Caín lo que después no perdona en el transcurso de la historia. Esta es la paradoja que rompe la trama de toda ley que quiera universalizarse: en el principio sigue habiendo un asesinato no vengado, *una justicia imposible* (que no puede cumplirse). El texto nos sitúa, según eso, entre la ley y el perdón, es decir, entre la ley y la gracia, pues sólo por ley moriríamos todos.

A partir de aquí, la historia no parece ya fundarse en la maternidad (en la figura de Eva, que era dominante en Gen 2-3), sino que la misma estructura de la humanidad aparece como obra y consecuencia de una violencia de varones que establecen su ley sobre el mundo a través del poder de la muerte. La función de la madre queda en un segundo lugar, apareciendo ya como subordinada y sometida a unos varones, que la utilizan para su provecho. De la estirpe (herencia) de Caín, primer asesino perdonado, cuyo poder se expande y expresa a través de una ley de venganza (que Dios ya no perdona), ha surgido la cultura de los hombres-varones, cuya primera expresión es *la ciudad*, que aparece así como lugar donde conviven, resguardados por ley, los asesinos: «Caín tuvo un hijo llamado Henoc... y edificó en su nombre la primera ciudad» (Gen 4, 17). Sólo Caín, el asesino «perdonado» (no vengado) ha podido fundarla, dándole el nombre de su hijo, como si someter mujeres, engendrar hijos y edificar ciudades formara parte de un mismo despliegue de violencia. El «orden» social no aparece así como expresión de convivencia pacífica de hermanos que dialogan, sino se funda en la violencia del «padre asesino» que suscita una ciudad para sus hijos. De la línea de Caín-Henoc han ido surgiendo las diversas instituciones culturales, protegidas y expresadas por un tipo de ley de violencia, cuyo representante supremo parece Lamek:

Lamek tomó para sí dos mujeres. Una se llamaba Ada y la otra, Zila. Ada dio a luz a Jubal, quien llegó a ser el padre de los que habitan en tiendas y crían ganado. El nombre de su hermano fue Jubal, quien llegó a ser padre de todos los que tocan el arpa y la flauta. Zila también dio a luz a Tubal-Caín, maestro de todos los que trabajan el bronce y el hierro. Y la hermana de Tubal-caín fue Naama. Entonces Lamek dijo a sus mujeres: «Ada y Zila, oíd mi voz. Mujeres de Lamek, escuchad mi sentencia: Yo maté a un hombre, porque me hirió; maté a un muchacho, porque me golpeó. Si Caín ha de ser vengado siete veces, Lamek lo será setenta y siete veces» (Gen 4, 19-24)

Lamek aparece como padre de la primera *cultura global*, propia de pastores, músicos y herreros. Esta es una cultura, fundada en la ley de la venganza («maté a un hombre porque me hirió...») que el gran padre proclama ante sus dos mujeres, para así tenerlas sometidas y para que nadie intente arrebatarlas. Este Lamek es el prototipo de aquellos que pueden dominar a las mujeres por la poligamia y a los varones por la ley de su venganza, una ley que es *ordinatio potentiae*, sistema de poder del más violento, que mantiene su dominio por el miedo. De Caín, violento perdonado (Gen 4, 15), pasamos así a Lamek, violento que no perdona, creador de cultura:

1. *Cultura es la ciudad*, lugar donde la comunicación se organiza en clave de violencia. La «política estatal» supone un orden de imposición y venganza «llegal», de manera que la ley aparece como «ordinatio violentiae»: principio de organización social, es decir, de imposición de los fuertes sobre los débiles.

2. *Esta cultura lleva al sometimiento femenino, que se expresa por la poligamia impuesta*, pues el matrimonio ya no se concibe como diálogo de libertad entre un varón y una mujer, sino como imposición de un varón que domina sobre dos mujeres y las defiende con su ley de venganza. Surge así el orden patriarcal, entendido como poder del varón sobre la mujer, del padre sobre los hijos.

3. *Esta cultura se expresa y expande en una serie de oficios jerarquizados*: (a) *Los pastores* habitan en tiendas, fuera de la estructura urbana, sin idilio pastoril ni arcadia bucólica de ovejeros o boyeros «sin pecado». (b) *Los músicos errantes* no forman parte del orden dominador de la ciudad. (c) *Los forjadores de bronce y los herreros* tampoco forman parte del estrato de poder de la ciudad, formado básicamente por agricultores propietarios de las tierras de entorno, que cultivan directamente o a través de colonos.

El texto ratifica de esa forma el «poder de la ciudad», formada básicamente por propietarios de tierra y guerreros, frente a los que habitan fuera de ella y están subordinados (pastores, músicos, herreros). La violencia se estructura así en forma en división social. Los hijos de Caín, el asesino, han construido una ciudad que expulsa y/o somete a los distintos. Ciertamente, la cultura no es una construcción del diablo, sino de los hombres (a diferencia de lo que será en 1 Hen 6-36); pero, a pesar de lo que piensan muchos de sus beneficiados, ella lleva rasgos de pecado. *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 contra-cultural (pastores), ni artística (músicos, literatos...), ni técnica (herreros...). Todo lo que el hombre construye es expresión de su violencia, en un mundo donde él vive por gracia (porque Caín fue perdonado)⁵⁰.

2. Diluvio (Gen 6-9). El riesgo universal.

⁵⁰ Cf. J. ELLUL, *La Ciudad*, Aurora, Buenos Aires 1972. Sobre la sociedad que así surge, cf. H. C. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, Vandenhoeck, Göttingen 1978. El texto añade que Enós (hijo de Set, el tercer hijo de Adán-Eva) comenzó a invocar a Yahvé (Gen 4, 26): en medio de la cultura violenta y destructora (estirpe de Caín y Lamek) ha podido seguir existiendo una experiencia de gracia. Tan significativas como las instituciones de este comienzo son aquellas que faltan: *el rey*, como poder político unificado, *la escritura*, como fijación gráfica de la memoria colectiva, *el sacerdocio* profesional... Gen 4 supone que ellas son secundarias o derivadas.

Podemos prescindir de Gen 5, donde aparece la lista de patriarcas antediluvianos, que aquí nos importa menos, para ocuparnos brevemente del diluvio, pues su tema de fondo ha sido más desarrollada por la tradición de Henoc, que estudiaremos en el capítulo siguiente. Ahora solo evocamos el «fondo» cultural y religioso de las tradiciones del diluvio, recogidas y elaboradas por la Biblia. Como punto de partida hallamos la interpretación «ortodoxa» (canónica) de un mito (que 1 Hen 6-36 recogerá de manera más extensa):

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 (Gen 6, 1-8).

A diferencia de lo que veremos en el capítulo siguiente (al tratar de 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, los hombres que deberían ser «buenos», a diferencia de los «malos», que son *hijos e hijas de los hombres*, es decir, descendientes de Caín⁵¹. Pero lo que emerge ahora es la «perversión universal», que se impone sobre todos los hombres, rompiendo así la separación que podrían haber trazado los linajes de Caín-Lamek y los de Set-Enós. Al final todos somos cainitas, pues lo «hijos de Dios» se pervierten y se vuelven causantes de un pecado mayor que todos los anteriores, un pecado que empieza siendo violación sexual y que se expresa en forma de violencia militar (nacen los gigantes/guerreros), para culminar en forma de ruptura total de comunicación, de manera que se impone sobre el mundo un tipo de potente desmesura (*hamas*: crimen o violencia, Gen 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 (Gen 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.

⁵¹ Esa unión de «hijos de Dios» con las «hijas de los hombres» podría tomarse como ejemplo de los matrimonios mixtos que la comunidad israelita rechazaba como perversos en los siglos IV-III a. C, como muestras Esd, Neh y Crón. También puede estar en el fondo una visión antifeminista, que toma a la mujer como origen de los males. Además de los comentarios usuales a esos libros, cf. R. BARTELMUS, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt*, ATANT 65, Zwingli, Zürich 1979; C. V. CAMP, *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible*, JSOT Sup.Ser. 320. Sheffield, 2000; D. J. CLINES, «The Significance of the "Sons of God" Episode (Genesis 6, 1-4) in the Context of "Primeval History"»: *JSOT* 13 (1979) 33-46; I. GEBARA, *Rompendo o Silêncio. Uma fenomenologia feminista do mal*, Vozes, Petrópolis 2000; R. S. HENDEL, «Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6, 1-4»: *JBL* 106 (1987) 13-26; 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; L. R. WICHAM, «The Sons of God and the Daughters of Men»: *OTS* 19 (1974) 135-147; G. A. YEE, *Poor Banished Children of Eve. Women as Evil in the Hebrew Bible*, Fortress, Minneapolis 2003. Cf. Para una interpretación no mitológica de Gen 6, 1-4, cf. L. DIEZ MERINO, «Los "vigilantes" en la literatura intertestamentaria», en *Simposio bíblico Español (Salamanca 1982)*, Univ. Complutense, Madrid 1984, 590-593.

1. *El diluvio estalla por pecado de los hombres*, no por violencia incontrolada de Dios o por invasión de ángeles perversos (como en 1 Henoc). El pecado de Adán-Eva y de Caín-Lamek ha crecido ahora de tal forma que pone en peligro el conjunto de la vida del planeta, a través de una inmensa inundación de aguas, que parece llevarnos más allá del orden de la creación, al caos primero de Gen 1, 2. Los hombres caen de esa forma en manos de su propio talión antropológico (y cósmico), de manera que la vida no aparece ya ni se despliega ya como palabra de gracia, sino como violencia de muerte, suscitando así un diluvio universal, por el que parece cumplirse aquello que el mismo Dios había anunciado en Gen 2, 17: «El día en que comas del árbol... ciertamente morirás».

2. *En la raíz del pecado-diluvio hay una ruptura sexual*, vinculado 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 a todas las que quieren (Wrx")B' rv<ia] lKobmi ~yviên" ' ~h,l' WxÜq.YIw:), 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 hablar de un des-astre, como si la misma estructura de los astros se hubiera dislocado por las aguas del diluvio.

3. *El centro del pecado es la violencia guerrera*. De la violación de las mujeres, que no son ya portadores de amor, sino víctimas de un deseo posesivo de los «buenos» varones, nacieron (y nacen) los hombres guerreros, a quienes se llama los gigantes (~yliúpiN>), en el sentido de fuertes, profesionales de la muerte. Esta historia no habla el influjo de los ángeles perversos, de los que tratará el libro de Henoc (que estudiaremos en el capítulo siguiente), 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 las gigantes nacidos de la violencia son portadores de muerte, diluvio encarnado.

4. *Pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé...* El portador de la nueva salvación es un hombre, no unos arcángeles excelsos o un Henoc a quien veremos como revelador celeste en el próximo capítulo. Gen 6-8 ha evocado una historia de hombres y mujeres donde culmina, de algún modo, todo lo que el texto ha venido diciendo hasta aquí: Eva que come con Adán del árbol del bien/mal, Caín que mata a su hermano, Lamek que violenta a sus mujeres y amenaza a quienes puedan desearlas... Todos esos pecados culminan ahora en el «pecado total», con sus dos vertientes de *eros* y *thanatos* (deseo sexual y violencia guerrera), como sabe gran parte de la tradición bíblica. Aquí culminan las líneas anteriores, pero con ciertas diferencias: la mujer de Gen 2-3 (Eva) aparecía como protagonista e iniciadora; por el contrario, las mujeres de Gen 6 están subordinadas, son objeto del deseo de unos hombres violentos, engendradora de guerreros. Estamos ante el máximo estallido de un pecado que se expande como inundación y que, lógicamente, debería haber llevado a la destrucción total de la humanidad.

Pues bien, el centro del relato no es el pecado, con su amenaza de muerte, sino la gracia de Dios y el perdón que se expresa a través de Noe, cuyo mismo nombre evoca popularmente gracia o misericordia. «Entonces Yahvé se arrepintió de haber creado al hombre... Pero Noe halló gracia ante el Señor» (Gen 6, 6.8). Etimológicamente, las raíces de las dos palabras (x;nO y !xE) son distintas, pero sus sonidos se parecen, de manera que el texto interpreta a Noe (x;nO) como el agraciado, el que halló (!xE) ante Dios. A la Biblia no le importa el diluvio como tal (tema bien conocido en el entorno), sino la revelación de la misericordia de Dios, que ahora ya no creará a los hombres a partir de la nada o del caos del principio (cf. Gen 1, 1-2), sino de la violencia destructora del diluvio.

De esa forma pasamos, una vez, más del Dios de la ley al de la gracia. *El Dios del diluvio* era (y 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. Pues bien, sobre ese Dios (que se arrepiente de crear y quiere destruir a los hombres por ley), se eleva el Dios que se arrepiente de su arrepentimiento y que ofrece su *gracia* a Noé, el agraciado, para fundar así la historia de los

hombres en su misericordia. Todo el texto (Gen 6-8) se va moviendo, según eso, con dos planos. (1) En un plano se expresa la justicia que destruye que lleva a los pecadores a la muerte, con la dureza y dramatismo del diluvio, como saben las culturas del entorno. (2) Pero en otro plano va expresándose la misericordia, que ofrece salvación y futuro de vida para Noe y su descendencia. El texto quiere decirnos según eso que el Dios verdadero se sitúa por encima del nivel del juicio, siendo principio de gracia, como indica, al fin, su pacto con la vida, reflejado por el arco iris, y afirmado (mantenido) por encima de la perversión humana (cf. Gen 8, 21 y todo 8, 15-9, 7). Sobre el talión de la ley (que implica siempre muerte) se ha revelado aquí el Dios del Árbol de la vida, que ahora viene a reflejarse en la paloma con el ramo de olivo en el pico (Gen 8, 11).

Este es, sin duda, un texto de misericordia, pero en su dureza y dramatismo sirve para señalarnos que el tiempo de la ingenuidad primitiva ha pasado: ha terminado la armonía primitiva entre los hombres y animales, ha crecido hasta el extremo la maldad (violación y violencia social), de manera que para contener la amenaza de la muerte resulta necesaria no sólo la misericordia (!x) de Dios, sino también los sacrificios u holocaustos propiciatorios de los hombres: «Noe construyó un altar a Yahvé, y tomando de todo animal puro y de toda ave pura, los ofreció en holocausto (tl{β[o] sobre el altar» (Gen 8, 20). 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 (Gen 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 Henoc y gran parte de la apocalíptica). Posiblemente percibe el diluvio como paradigma (ejemplo) de aquello que podría volver a suceder. Pero en ese contexto ha querido destacar el poder de la gracia, afirmando que la vida de los hombres se encuentra fundada en la promesa de Dios, de manera que la humanidad tiene un futuro, como seguirá mostrando la historia posterior del Genesis y del conjunto de la Biblia⁵².

En este sentido, Gen 6-9 constituye un texto *antiapocalíptico*, pues no amenaza a los hombres con un diluvio futuro, sino que sitúa ese diluvio en un tiempo anterior a nuestro tiempo y le quita sus rasgos míticos o teomáquicos, vinculados a la intervención (violación y pecado) de unos poderes celestiales, como hacen los libros de Henoc. Este pasaje (Gen 6-9) supone somos nosotros, los hombres (¡varones y mujeres, aunque más los varones!), los responsables de nuestra propia suerte, lo mismo que en Gen 2-3. No estamos bajo la amenaza de unos dioses o ángeles perversos, sino ante el riesgo de nuestra propia maldad. Por otra parte, el gran peligro del que hablan muchos mitos (y los libros de Henoc) ya ha sucedido en un tiempo pasado: no tenemos que seguir ahora pendientes de la ira amenazante de poderes perversos que pretenden destruirnos, pues el Dios verdadero ha venido a revelarse como creador y garante de la vida, por encima de los males de los hombres, por encima de todos los riesgos de la tierra, como dice después de haber aspirado el olor del sacrificio:

No volveré jamás a maldecir a la tierra por causa del hombre, porque la tendencia del corazón del hombre (bleó rc,yEài) es mala ([r] desde su juventud, pero no volveré a destruir a todo ser viviente, como he hecho. Mientras haya tierra habrá siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche (Gen 8, 21-22).

⁵² Sobre el diluvio, además de los comentarios usuales a Gen 6-9, cf. V. FRITZ, «Solange die Welt steht. Vom Sinn der jahw. Flutzerzählung in Gen 6-8»: ZAW 94 (1982) 599-614; H.-P. MÜLLER, «Das Motiv für die Sintflut»: ZAW 97 (1985) 295-316; G. J. WENHAM, «The Coherence of the Flood Narrative»: VT 28 (1978) 336-348.

Esta es una palabra clave de la historia bíblica, que marca el nuevo comienzo de la humanidad, que se encuentra definida por dos principios que definen toda la historia que seguiremos estudiando. El primero es el riesgo de maldad o fragilidad del hombre; el segundo es la bondad de Dios.

1. *Maldad o fragilidad del hombre.* Antes hemos visto que Dios había hecho todas las cosas «buenas», como iba repitiendo Gen 1, hasta afirmar que el hombre era «muy bueno» (dao+m. bAj: Gen 1, 31). Dios dijo después a los hombres que no comieran del fruto del conocimiento del bien/mal ([r'êw" bAj:cf. Gen 2, 17). Pues bien, ahora descubrimos que el corazón del hombre no es bueno (bAj) como le hizo Dios, ni siquiera bueno y malo ([r'êw" bAj), como había podido seguir suponiendo nuestro texto, sino simplemente malo o inclinado al mal ([r] desde su juventud. Aquí no hay ni rastro de pecado de ángeles violadores o de gigantes guerreros especiales. El hombre está dotado con un tipo de *deseo originario malo* ([r; rc,yEâ). Más que de un «pecado original» en la línea de Rom 5 o de la tradición cristiana posterior, tenemos que hablar aquí de una tendencia o deseo que lleva al hombre a la maldad.

2. *La bondad de Dios.* Pues bien, sobre esa tendencia mala del hombre ha venido a revelarse la bondad de Dios (¡mientras haya tierra, habrá siembra y cosecha...!), que se sitúa «más allá del árbol del bien y del mal», iniciando un camino que culmina en el mensaje de Jesús, cuando nos habla del «Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45). Ciertamente, Gen 8, 21-22 no ha sacado aún las consecuencias que sacará Mt, 5, 45 (donde se pide amar al enemigo), pero abre un camino en esa línea. Dios ofrece a todos los hombres (buenos y malos) la bendición de la vida, el sol y el agua, el día y la noche. Por eso no podemos aplicarle nuestros principios legales. Según la ley, que distingue entre buenos y malos, lo lógico hubiera sido el diluvio total, con la destrucción de todos los malos vivientes, o una sociedad regulada por principios moralistas, en la que cada uno recibiera según su merecido, a través de un sistema de justicia inmanente. Pero aquí ya no reina esa justicia: Dios ofrece la bendición de la vida sobre todos, porque él es bueno, a pesar de la maldad del hombre. De esa forma, Gen 8 retoma los principios de la «gracia universal» de Gen 1, pero con una novedad: Gen 1 suponía que los hombres eran buenos; Gen 8 sabe que ellos tienen una tendencia mala y que pueden hacerse muy malos, mercedores del diluvio⁵³.

3. Torre de Babel, conclusiones (Gen 11)

Al final de Gen 9 hay un relato sobre los hijos de Noe que aquí podemos pasar por alto (Gen 9, 19-29) y después una tabla con la genealogía extensa de los hijos de Noé, que componen el

⁵³ Gen 8 nos sitúa ya en la línea del Sermón de la Montaña, de la que tratamos en cap. 4 («amad a vuestros enemigos... para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace sol y llover sobre buenos malos...»), pero introduce ese motivo en de un duro contexto sacrificial: el Dios que promete un futuro a los hombres, sin distinción de raza o pueblo («no volveré a maldecir a la tierra..., habrá siembra y cosecha, frío y calor...: 8, 21-22), acaba de aspirar el suave olor del sacrificio que ellos le ofrecen (Gen 2, 21). (1) Este es un *Dios marcado por la violencia*: es «dueño de la vida», pero recibe el «holocausto» (destrucción sacrificial) de todos los vivientes (puros) de la tierra. Ha salvado a los animales del diluvio (en gesto que parece bondadoso), pero luego manda a los hombres que se los ofrezcan por el fuego y olfatea ávidamente el suave aroma de la carne y grasa aplacadora (Gen 8, 20). (2) *Ese es un Dios que ha decidido a frenar con violencia la violencia de los hombres*: «A quien vertiere la sangre de un hombre, otro verterá la suya» (Gen 9, 6). Este es en el fondo su único mandamiento: *no matarás*; todos los restantes resultan derivados. Aquí se supone que el talión de muerte (quien mata morirá) se apoya en el hecho de somos imagen de Dios sobre la tierra. Ciertamente, el Dios de Gen 6-9 es gracia y así libera a Noé y su familia de las aguas del diluvio, para iniciar con ellos una nueva travesía. Pero esa gracia se despliega a través de una ley que contiene unos de tipo alimenticio y social, que se centran en la prohibición del homicidio. Para defender la gracia de la vida (el valor de la sangre), nuestro texto apela a una ley estricta de talión: «A quien vertiere la sangre de un hombre, otro verterá la suya. Porque Dios hizo al hombre a su imagen» (Gen 9, 6). La gracia de Dios esta sobre todo mandamiento, pero debe ser resguardada por un mandamiento, pues sólo una ley de *violencia vence a la violencia*. Cf. L. STACHOWIAK, «Der Sinn der sog. noachitischen Gebote (Gen 9, 1-7)»: VTS 32 (1981) 395-404; E. KUTSCH, *Verheissung und Gesetz*, BZAW 131, Berlín 1973.

conjunto de los pueblos conocidos de la tierra en aquel tiempo (Gen 10). Después, antes de la genealogía ya más concreta de los semitas, que le permitirá pasar a la familia de Abrahán, con la que sigue después toda la Biblia (Gen 11, 10-32), el autor introduce un formidable relato donde ofrece su tercera versión del pecado (Gen 11, 1-9). La primera había sido el asesinato (Caín y Abel); la segunda, la perversión del tiempo del diluvio; la tercera será la los hombres, que se creen dueños del bien y del mal, construyendo por ley una ciudad/torre para competir con Dios:

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 (lb,êB'), porque Yahvé allí confundió (ll;îB') el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los dispersó sobre la faz de toda la tierra (Gen 11, 1-9).

El autor está jugando con la etimología popular de Babel (lb,êB'), Babilonia, que significa «Puerta de Dios», pero que puede interpretarse como «confusión» (ll;îB'). Babel es la ciudad-imperio que ha intentado dominar a toda la tierra (como harán persas, macedonios o romanos), pero no en gesto de gratuidad y de diálogo, sino de imposición. Babel es el signo del sistema que quiere imponer su propia seguridad «divina» sobre el mundo. Sus constructores no son irreligiosos. Ciertamente 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 los principios de la ley humana de violencia. Lógicamente, dentro de esa ciudad (aspecto más político) edifican también una *torre*, un *ziggurat* o templo donde habita el mismo Dios, sacralizando y avalando de esa forma la potencia del imperio⁵⁴.

Esa ciudad-torre, símbolo del poder total de unos hombres que se creían capaces de enfrentarse al mismo Dios, apasionaba a los judíos, especialmente a los apocalípticos, que reflexionaban sobre el carácter «divino» (perverso) de los grandes imperios bajo cuyo dictado vivían sometidos. El hombre que había empezado por hacerse dueño del bien/mal intenta construir ahora, con sus propios poderes, un imperio total. La Escritura nos sitúa aquí ante una antropología del poder absoluto, del sistema completo, que pretende volverse divino y tiene, sin embargo, los pies de barro (cf. Dan 2, relacionado con Gen 2, 7: el hombre es barro de la tierra), pues unos no se entienden con los otros. De esa forma anticipa los motivos más fuertes de la antropología contemporánea, obsesionada también por el tema de un imperio mundial, que parece dominar la misma muerte y, sin embargo, es homicida, pues impide que los hombres se entiendan con los hombres. Nosotros, ilustrados del siglo XXI, seguimos empeñados en construir la ciudad y torre de nuestra seguridad y lo hacemos todavía por ley de imposición y no por gracia.

La cultura de Caín, creador de la primera ciudad que tomó el hombre de su hijo, Henoc (Gen 4, 17), ha venido a culminar en esta ciudad (imperio) y en esta torre (religión). La referencia a Henoc, que en la tradición de Gen 5, 21-24 (y luego en los libros de su nombre) tiene un sentido

⁵⁴ Cf. H. BOST, *Babel*, Genève 1985; A. GARCÍA SANTOS, «Gen 11, 1-9. Crítica literaria y de la redacción»: *EstBib* 47 (1989) 289-318; A. PARROT, *La tour de Babel*, Neuchâtel 1954; J. M. SASSON, «The Tower of Babel», en *In Honour C. H. Gordon*, New York 1980, 211-219; K. SEYBOLD, «Der Turmbau zu Babel»: *VT* 26 (1976) 453-479.

positivo, resulta enigmática y de ella hablaremos en el próximo capítulo. Por ahora nos basta con decir que, conforme a Gen 11, en el principio de la historia, se arraiga el recuerdo de la Ciudad Mundial (con su torre religiosa) y que ella es signo de un orgullo o ley perversa, que impide que los hombres dialoguen entre sí, en vez de compartir la vida como gracia. Externamente la narración parece transparente: todos los hombres se juntan, antes de haberse dispersado, para tener un refugio al que volver, para «salvarse» a sí mismos a través de lo que hacen. Significativamente, los constructores parecen todos varones, creadores de una cultura de muerte. Es como si las mujeres no existieran: su función de madres o portadoras de una vida distinta, por amor, 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 y de esa forma, construyendo la ciudad y torre siempre inacabada, se confunden y destruyen a sí mismos. (1) Ciertamente, todos se han unido, pero su unidad no brota de la gracia, sino del deseo de poder, que se despliega en forma de egoísmo múltiple y se traduce en forma de confusión y enfrentamiento. (2) Este pasaje sigue en la línea de los «pecados» anteriores (asesinato de Abel y diluvio) y nos habla de caída original, que puede y debe interpretarse también en línea escatológica: nos sitúa ante un verdadero «riesgo de futuro», que sólo ahora (siglo XXI) nos muestra toda su maldad. Los constructores de Babel se creían dueños del mundo, pero sólo dominaban un entorno reducido del oriente. Los constructores del imperio mundial de la actualidad (año 2006) pueden dominar y dominan, de algún modo, el mundo entero y no dejarán su torre inacabada sino que, si persisten en alzarla hasta el final, se destruirán a sí mismos, destruyendo la misma vida humana del planeta.

El riesgo de este proyecto no está en el intento de lograr la unidad de todos los hombres, pues esa es una tarea central del cristianismo, que es por esencia «católico», sino en la forma de construir esa unidad, con métodos de fuerza, con intenciones de dominio y no de fraternidad universal. Los constructores de esta Ciudad-Torre de Babel no tienen enemigo externo (como tampoco los tiene el imperio actual); no hay pueblos que pueda venir de fuera a derrotarles, pues ellos, los que edifican la torre, han formado un «sistema mundial», como centro de poder único, como ejército invencible de constructores de la torre. Pues bien, precisamente en ese poder está su riesgo: los que quieren construir la ciudad por pura ley acaban suscitando siempre un tipo más peligroso de enemigos interiores, personas que hablan otros «lenguajes» humanos, lo que hoy suele llamarse terroristas.

El riesgo de estos constructores de la torra 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. Pues bien, en el momento en que parece que han logrado culminar su obra, cuando su edificio parece elevarse ya perfecto frente al cielo empieza a resquebrajarse por dentro. Los «constructores del Todo» no se entienden, pues no dejan lugar en sus vida para Dios (es decir, para el Infinito de la gracia). Cada uno se siente y toma como Todo de manera que ya no dialoga con los otros, hasta destruirse todos⁵⁵.

⁵⁵ P. SLOTERKIJK, *En el mismo barco*, Siruela, Madrid 1994, 19, supone que «la historia del fracaso de la torre se deja leer como un mito radicalmente antipolítico o antiimperialista. Estatuye por decreto divino la ausencia de una tarea común a todos los hombres. Quizá la moraleja de esta historia sea la tesis de que la ciudad ha de fracasar, a fin de que la sociedad tribal pueda vivir». Matizando esa visión, pensamos que la historia de la torre evoca una tarea positiva, pero ella sólo puede realizarse en clave de gracia. No se trata de construir una torre-ciudad en línea de poder absoluto, sino de ir creando una humanidad que sea capaz de dialogar, sin proyectos de poder impuestos desde arriba, sin dioses que se puedan objetivar en forma de sistema. Frente a la torre-imperio (que se puede construir/fabricar con métodos militares y/o religiosos) está la humanidad-encuentro, que los hombres pueden crear desde el Dios de la gracia, siempre

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 comenzado en Gen 12 con la llamada de Abrahán y su peregrinación creyente. Por eso, no existió una historia de imposición y muerte universal, sino muchas historias parciales, enfrentadas entre sí (con el riesgo de volverse también impositiva), pero abiertas al diálogo: fracasó la ciudad-torre, surgió la humanidad múltiple que hemos sido y somos, con lenguas y culturas enfrentadas, pero también dialogantes. Por eso, la antropología única (que proviene del único Adán-Eva, es decir, de la unidad del ser humano como especie y pensamiento, como genoma y lenguaje) ha venido a expresarse y concretarse a través de las antropologías parciales de los pueblos y culturas de la tierra. La única humanidad ha crecido y se ha dado en humanidades diferentes.

El deseo de unidad de los constructores de la torre ha seguido latiendo en el fondo de la historia humana y ahora, pasados los tiempos de la gran separación, los tiempos parecen estar ya maduros para la nueva Torre. Nosotros, fabricantes de la gran Ciudad-Torre del imperio mundial del siglo XXI, somos muy parecidos a los constructores de la vieja Babel, que fue con Egipto el primer imperio conocido de la Biblia. Pero ya no podemos escapar como escaparon aquellos primeros fabricantes de imperios, a no ser que lleváramos nuestra cultura (¡cultura imperial!) a otros planetas: estamos condenados a formar parte de esta torre mundial, dominados por un capitalismo y un imperio que parecen definir lo que somos y podemos, a no ser que lo cambiemos por dentro. Por eso, muchos añaden que estamos ya sentenciados a morir bajo las ruinas de esta ciudad-torre, por la locura del nuevo imperio mundial capitalista, capaz de destruir todas las formas de vida del planeta, bajo las tres bombas (atómica, biológica, social) que nos amenazan.

Pues bien, a pesar de que el riesgo actual parece más grande, queremos recordar que Gen 11 contó la vieja historia como historia de un intento fracasado. De manera semejante, podemos y debemos afirmar que el intento de la gran Babel moderna puede y debe hallarse condenado al fracaso, pero no por negación violenta, sino por superación, a través de una experiencia más honda de gracia, como seguiremos indicando a lo largo de este libro. En el principio de nuestro argumento sigue estando al árbol de la ciencia del bien y del mal, que es propio de los constructores de la torre, que utilizan la ley para su provecho. Pero, en contra de esa ley de la torre imperial, queremos elevar la experiencia de la libertad gratuita del árbol de la vida, que nos une en amor. Ese será un argumento que culmina en el capítulo final de este libro y de la Biblia, cuando se diga que Babel, ciudad prostituta ha sido destruida (Ap 17-21), para que surja la ciudad novia de las bodas del Cordero, con las aguas y el árbol de la vida, como espacio de encuentro liberado y gratuito de todos los hombres de la tierra (Ap 21-22)⁵⁶.

Entendida así, la antropología bíblica tiene un sentido histórico-escatológico y no ontológico, en contra de lo que sucede en la antropología griega. El hombre no se define

que compartan y la vida en gratuidad, como seguiré indicando a lo largo de este libro. He desarrollado el tema en *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004.

⁵⁶ Queremos destacar la semejanza estructural entre el *pecado de Adam y el de la Torre de Babel*. En ambos casos hay ruptura de comunicación: falta de entendimiento y violencia. Solo puede darse diálogo de amor con Dios (gracia) si se vive en confianza entre los hombres. Las dos rupturas marcan la tragedia de la historia, definen nuestro tiempo de existencia sobre el mundo. Tanto Gen 2-3 como Gen 11 han vinculado ruptura con Dios y ruptura interhumana. Estos capítulos (todo Gen 1-11) han sido colocados como «prólogo» al conjunto de la Biblia. Pero, al mismo tiempo, constituyen su «final invertido»: nos dicen aquello que puede suceder si el hombre abandona el camino de la gracia. Pero el conjunto de la Biblia sabe que por la gracia de Dios el hombre puede superar y supera ese riesgo de muerte, como seguiremos viendo en este libro.

básicamente como esencia (animal racional, espíritu encarnado), sino como historia, es decir, como un viviente animado por el espíritu de Dios, que ha sido llamado para la vida en gratuidad, pero que puede caer en manos de su propia muerte, aunque la Vida de Dios le abre sin cesar un camino y le libera en esperanza, situándole en el un camino que lleva a la culminación gratuita de la Vida que es Dios (y no la Torre fatídica del orgullo violento).

EL HOMBRE APOCALÍPTICO (1 Hen 6-36)

ENTRE ÁNGELES Y DIABLOS. EL JUICIO DE LAS ALMAS

Gen 1-11, y el conjunto de la Biblia canónica, pone de relieve la responsabilidad y el pecado de los hombres, que han comido del árbol del conocimiento del bien/mal, pero, al mismo tiempo, destaca el «remedio» de la gracia de Dios que sigue actuando en el fondo de su historia y que les encamina hacia la Vida: los hombres podían y debían convertirse, para recibir así la salvación y la vida. En contra de eso, algunos libros apocalípticos, y en especial algunos que no han sido acogidos en el canon de la Biblia Hebrea, suponen que los hombres en sí mismos carecen de remedio, de manera que su conversión resulta imposible y, además, sería insuficiente; esos libros afirman que los hombres son víctimas y no culpables, son objeto de desgracia más que destinatarios de gracia. La humanidad ha sido invadida y destruida por «extraterrestres» perversos, ángeles ávidos de sangre y sexo, que han violado a las mujeres y han pervertido a los varones; por eso, los hombres no pueden salvarse, a no ser por la intervención de espíritus más altos, pero bienhechores. En esa línea, los creyentes apocalípticos lamentan su desgracia y suplican a Dios que se vengue de los violadores, liberándoles a ellos y destruyendo sin gracia ni perdón a los culpables. Los responsables del pecado no son los hombres (no hay un pecado de Adán/Eva, hombre/mujer), sino los espíritus perversos; por eso, no podrá haber un redentor humano (como será Jesús), sino que han de venir los redentores sobrehumanos. Malhechores fueron (son) los invasores angélicos; por eso se espera la llegada de otros invasores, también angélicos, pero salvadores y positivos. Este es el tema básico del libro de 1 Henoc, que no ha sido acogido en el canon de la Biblia judía y cristiana, pero que ilumina de forma muy intensa la antropología bíblica y, de un modo especial, el mensaje y vida de Jesús, que fue un judío apocalíptico, aunque interpretó de un modo distinto el pecado y la concordia humana.

La apocalíptica surgió probablemente tras la desintegración de la identidad política y social del antiguo reino judío, cuando el viejo Elohim-Yahvé no respondía a los nuevos problemas, ni Israel podía mantener su identidad político/religiosa como pueblo de Yahvé, en unos tiempos dramáticos de cambio social y cultural. Cayó Jerusalén, cesó el reino (587 a. C.) y tras la «vuelta» del exilio de Babilonia (a partir del año 539 a. C.), convertidos en una pequeña provincia persa o en diáspora por el imperio, los judíos tuvieron que crear su propia identidad social y religiosa, sin reino ni soporte político propio. Tuvieron que buscar un nuevo principio de identificación y lo encontraron en el nuevo templo de Jerusalén, instituyéndose en forma de «comunidad sagrada en torno al santuario». Esa situación continuó tras la conquista de Alejandro Magno (333 a. C.), bajo el dominio de los reyes helenistas de Egipto o de Siria y después de los romanos.

Los judíos habían perdido el reino (independencia política), pero les unían los recuerdos antiguos y el templo que reconstruyeron tras el exilio (fue consagrado en 515 a. C.), como santuario de la comunidad y no del rey judío. Entonces empezaron a redactar (en principio, para el mismo rey persa, que actuaba como patrono del santuario) sus viejas memorias y leyes, codificadas en el

Pentateuco, del que ya hemos hablado en el capítulo anterior. También editaron los recuerdos y oráculos de los profetas anteriores y posteriores (libros históricos, proféticos), con su mensaje de juicio y de gracia, que habían estado centrados en la situación política y social del tiempo en que surgieron, pero que se abrían siempre al poder trascendente y creador de Yahvé. En ese contexto, retomando una línea sapiencial antigua, enriquecida por los nuevos contactos con Egipto, Persia (Babilonia) y Grecia, los nuevos israelitas expresaron del modo más intenso el drama de la vida, no sólo en algunos libros geniales de «antropología confesante», aceptados en la Biblia (como los de Job y el Eclesiastés), sino en otros, de tipo apocalíptico, que no fueron aceptados en el canon, pero que resultan esenciales para conocer el pensamiento israelita.

Fue un tiempo de grandísima cultura, entre el siglo IV a. C. y el I d. C, cuando nació el judaísmo, con su nueva identidad sagrada, que se mantiene y cultiva en tradiciones y libros, en leyes nacionales y culto, más que en una organización estatal o política, en ese trasfondo nació también el cristianismo, en un contexto apocalíptico. Según eso, los judíos no sólo redactaron los textos del Pentateuco y reelaboraban las historias antiguas y las profecías, con los libros sapienciales, sino que algunos de ellos elaboraron una literatura propia de videntes, ofreciendo un testimonio básico de la identidad israelita, de manera que en ese contexto pudo surgir también la experiencia de Jesús y la «desviación» cristiana.

La literatura apocalíptica ha quedado, en gran parte, fuera del «canon» de los libros oficiales de Israel, porque pareció poco «ortodoxa»: ponía en peligro la libertad del hombre, atribuía su desgracia a seres superiores (de tipo angélico), no aceptaba en el fondo la gracia. Pero ella ha sido y sigue siendo básica para entender la antropología del entorno de la Biblia. Por otra parte, una vivencia de ese tipo (preocupada por la invasión de extraterrestres y el influjo superior de ángeles y diablos) ha vuelto a ponerse de moda en diversos círculos culturales y sociales de nuestro tiempo. Por eso la estudiamos, dividiendo el tema en las tres partes que siguen. (1) Historia y sentido de la apocalíptica, tradición de Henoc. (2) Antropología trágica, el juicio de las almas en 1 Hen 3-36. (3) Ampliación: el hombre apocalíptico.

1. HISTORIA Y SENTIDO DE LA APOCALÍPTICA. TRADICIÓN DE HENOC¹

La apocalíptica surgió en un momento en que parece que el viejo Dios no cumple sus funciones, de manera que muchos israelitas no sintieron ya su presencia en la vida concreta (en el

¹ Visión de conjunto en B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism*, I-III, New York 1998s. Para situar históricamente el tema, cf. M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona, 1966; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée, Bilbao 2003; S. HERMANN, *Historia de Israel, en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1979; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kokba*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997; R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid, 1999; P. SACCHI, *Historia del judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; H. CAZELLES, *Historia política de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984; C. TASSIN, *El judaísmo desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, Verbo Divino, CB 55, Estella, 1987. Sobre la literatura apocalíptica y su temática de fondo, cf. G. ARANDA, F. GARCÍA y F. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; H. S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic*, WMANT 61, Neukirchen 1988; G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981; J. MAIER, *Entre los dos Testamentos. Historia y Religión en la época del Segundo Templo*, BEB 89, Sígueme, Salamanca 1996; D. S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, London 1971; *El período intertestamentario*, Casa Bautista, El Paso TX 1973. Textos en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Introducción general a los apócrifos del Antiguo Testamento, Cristiandad Madrid 1982/1984; R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT in English*, Clarendon Press, Oxford 1973; P. SACCHI (ed.), *Apocriphi dell'AT I*, Unione T., Torino 1989, 413-669.

orden social y sagrado, en el trabajo y en la economía...) y por eso apelaron a un mundo de seres intermedios, a quienes toman como responsables y portadores de su sufrimiento y esperanza. Ese mundo ha recibido formas muy diversas a en los diversos entornos culturales: puede concretarse en unos *dioses inferiores*, que simbolizan (definen, determinan) la trama de la vida; en vez de dioses podemos hablar también de unas *figuras personalizadas o potencias* que presiden el destino de los hombres (como las ideas del platonismo o ciertos principios del zoroastrismo); en una línea semejante se sitúan hoy los *extraterrestres de tipo angélico-demoníaco*, seres que podrían venir de otros planetas y galaxias (o que habitan como invisibles, en medio de nosotros), siendo portadores de un conocimiento y una forma de actuar más alta que la nuestra. En ese contexto se habla también del poder de los astros y el destino. Fueron muchos los que pensaron entonces (como hoy piensan también muchos) que los hombres nos hallamos bajo el dominio de vivientes pretendidamente superiores, que pueden destruirnos (como Azazel) o ayudarnos (como Henoc y el Hijo del Hombre, del que hablará también Jesucristo).

1. Una hipótesis sobre el origen. El contexto histórico

Parece que en el surgimiento y triunfo de la apocalíptica ha influido de un modo esencial el nuevo contexto sociopolítico al que hemos aludido. La racionalidad política anterior, muy vinculada a la visión de los profetas había fracasado. La ruptura del orden persa y los nuevos estallidos militares vinculados a las guerras helenistas (con los diádocos o sucesores de Alejandro Magno) implicaron, a finales del IV a. de C., el despliegue de una forma de vida que no podía entenderse ya con las categorías anteriores: parece que una inmensa maldición ha descendido sobre el mundo; estamos en un tiempo de universalismo destructor, más diabólico que santo, en manos de potencias superiores de tipo perverso. Es aquí donde se sitúa el surgimiento de la apocalíptica.

De un modo general, en el surgimiento e historia de la apocalíptica, podemos distinguir tres momentos principales. (1) *La primera apocalíptica* (1 Hen 6-36) nació en el tiempo de las guerras helenistas (al fin del 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, que hemos querido estudiar en este libro. (2) *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 pro-helenista de Jerusalén, quisieron imponer su unidad social y religiosa sobre el imperio, amenazando la identidad y autonomía del pueblo israelita; en ese contexto se sitúan los movimientos y «sectas» (fariseos, esenios, celotas...) entre los que deben contarse los diversos grupos de apocalípticos. (3) La tercera está vinculada a la crisis social y cultural del comienzo de nuestra era, que acompañaron al *surgimiento del cristianismo* (como grupo apocalíptico muy especial del que hablaremos en los capítulos finales de este libro); en sentido histórico, esa crisis se puede centrar en torno a la guerra judía del 77 al 70 d. C., con el surgimiento de un judaísmo posterior que ya no será apocalíptico.

En el fondo de la respuesta apocalíptica influyeron no sólo los problemas planteados por Gen 2-3 (división del bien-mal), sino también los de Gen 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, persas (del 539 al 333 a. C.), que culmina y recibe su expresión definitiva con la expansión de los reinos helenistas que, tras las conquistas 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. En esa línea, podemos afirmar que la apocalíptica surge como respuesta judía, a partir de los retos y amenazas de la primera globalización social y religiosa que se extiende sobre el mundo desde el oriente mediterráneo².

Como hemos dicho, la primera apocalíptica puede situarse en tiempo de la conquista de Alejandro Magno y de las guerras de sus sucesores (tras el 332 a. C.). Pero su expresión más intensa (lo que hemos llamado «segunda apocalíptica» está vinculada a la crisis de las guerras de los macabeos (en torno al 175-164 a. C.), cuando surgieron y se plantearon de una manera más intensa una serie de problemas que siguen siendo importantes para entender la antropología bíblica y que aparecen especialmente destacados en el libro de Daniel e incluso en el trasfondo de la historia de los Macabeos, con las diversas respuestas religiosas y sociales vinculadas al partido de los *hasidim* o judíos más «piadosos». Ciertamente, en el fondo de la crisis había un elemento *económico*: las disensiones y guerras surgieron a causa del «tesoro del templo». Pero, en sentido más extenso, la ruptura vino a darse en un plano *social y religioso*: muchos judíos quisieron conservar y actualizar su identidad de espíritu y costumbres, como destinatarios de unas leyes de Dios que ellos habían recibido en tiempo antiguo y que estaban ya codificando en su Torah o Pentateuco. Pues bien, en contra de esa identidad nacional, parecía triunfar el helenismo, que podía presentarse como heredero de los grandes imperios (babilonios, persas), pero que ofrecía algo distinto: un *sistema de vida total* donde se integran y asimilan los diversos planos de la vida: político, económico, cultural y religioso³.

Desde ese fondo pueden distinguirse dos perspectivas o respuestas. *Unos* (en la línea «ortodoxa» de la Biblia canónica) procuran mantener la tradición del pacto, en clave de fidelidad nacional, dejando un espacio abierto para la libertad humana y para la gracia, reconociendo así de alguna forma el valor de los poderes sociales del mundo; en esa línea surgirá el judaísmo posterior, que ha venido a desplegarse desde el siglo II d. C., tras el final de la grandes crisis 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, recreando figuras anteriores, como la de Henoc; ellos tienden a ver al hombre como alguien que está sometido a potencias externas, de manera que le privan en gran parte de su libertad, haciendo difícil que acepte la experiencia de la gracia, como encuentro personal con Dios; ellos buscan así una ruptura total

² La apocalíptica se sitúa de esa forma ante unos temas que han culminado en la globalización del capitalismo moderno. *El capitalismo* controla el aspecto económico y social de nuestro mundo, utilizando para ello los poderes militares del imperio, pero, al menos aparentemente, no interviene en el nivel de las conciencias y religiones. *Los imperios antiguos* no habrían podido separar esos niveles, pues buscaban la unificación económico-social a través de unos medios militares, económicos y religiosos; de esa forma, los triunfadores tendían a imponer sobre los pueblos sometidos su supremacía religiosa, social y económica. De todas formas, esa distinción no puede universalizarse, pues también el sistema capitalista-imperial de la modernidad impone un tipo de cultura sacral.

³ Sobre libro de Daniel y su trasfondo histórico, cf. M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, Gabalda, Paris 1971; A. LACOCQUE, *Daniel et son temps*. Labor et Fides, Genève 1983; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1981, 171-320; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 27-490; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, SCM, London 1981, 255-314. Sobre la crisis macabea: E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; T. FISCHER, *Seleukiden und Makkabaer*, Bocum 1980; *Maccabees, Books of*, ABD IV, 439-450; J. GOLDSTEIN, *I Maccabees*, AB 41, Doubleday, New York 1976, 1-160; J. MAIER, *El judaísmo del segundo templo*, Sígueme, Salamanca 1995; A. MOMIGLIANO, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, FCE, México 1988; *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México 1992; E. NODET, *Essai sur les Origines du Judaïsme*, Cerf, Paris 1992, 165-211; C. SAULNIER, *Storia d'Israele dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio*, Borla, Roma 1988; *La crisis macabea*, Verbo Divino, Estella 1985; V. A. TSCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish PubSo, Philadelphia 1959; E. WILL y C. ORRIEUX, *Ioudaïsmos-hellênismos*, Nancy 1986.

respecto a los poderes actuales de la historia. Como una reformulación creadora de esa perspectiva surgirá el cristianismo mesiánico.

El movimiento apocalíptico ha de entenderse, por tanto, como expresión y consecuencia de una crisis. Es evidente que los judíos no pudieron responder replegándose sólo al interior de su identidad nacional, en actitud sacrificial (como indicaría el chivo de Yahvé de Lev 16), pero asumiendo externamente el orden imperial (como si el Azazel de Lev 16 fuera bueno), pues ambos niveles se hallaban unidos: la tradición israelita se expresaba de forma abarcadora, incluyendo no sólo unas creencias privadas, sino también costumbres sociales y alimenticias. Más que una «religión» intimista en el sentido moderno, el judaísmo era una forma de vida total. Por eso, ante la amenaza helenista, los judíos podían haber tomado cuatro posturas. (1) *Asimilación*. Identificarían al Yahvé del pacto antiguo con el Zeus Olímpico de Grecia e Israel se integraría en la cultura mundial, aceptando el sincretismo dominante. Esa fue la opción del partido helenista, poderoso en el momento de la crisis helenista, cuando los reyes de Siria y muchos sacerdotes judíos quisieron convertir a Jerusalén en una polis sagrada al estilo griego. (2) *Rebelión política*. Los macabeos interpretaron la situación en clave militar y respondieron con las armas para defender las tradiciones nacionales, es decir, la vida social, religiosa y cultural del pueblo. (3) *Protesta apocalíptica*. Algunos entendieron el problema como signo de perversidad completa. Era imposible la asimilación al helenismo y carecía de sentido la lucha militar (al menos, en su forma externa). Solo una presencia nueva de Dios y un cambio radical en las condiciones de la misma vida humana podía resolver la crisis. (4) *Fidelidad testimonial*, en la línea del fariseísmo posterior, que está en la base del judaísmo rabínico, que se ha extendido y triunfado desde el siglo II d. C., al lado del cristianismo mesiánico y apocalíptico.

En su origen, en el siglo III-II a. C., las diversas posturas se hallaban vinculadas y, entre ellas, queremos destacar algunos aspectos básicos de la experiencia apocalíptica, que, por ahora, forma un elemento importante de la herencia israelita. Esa experiencia expresa el gran desfase entre la imposición del imperio, que quiere dominar sobre todos los planos de la vida, y el deseo de independencia social y religiosa de Israel. En este contexto, podemos recordar que hay sociedades que se ajustan mejor a la globalización que imponen los imperios universales, perdiendo o relativizando su autonomía cultural y social. Otras, en cambio, sienten con más fuerza la amenaza de imposición del sistema y reaccionan de forma defensiva y ofensiva; entre ellas destaca la sociedad israelita, que ha mantenido su propia identidad a lo largo de más de dos milenios, aunque haya tenido que reinterpretar la tensión apocalíptica de una forma legal (rabínica)⁴.

En sus formulaciones más antiguas y más fuertes, la protesta apocalíptica del judaísmo ha *satánizado* lo instituido, proyectando, en contra de la opresión del gran imperio, un futuro de *utopía* liberadora para los excluidos del gran sistema. De esa forma ha establecido una disociación casi total entre lo instituido y lo deseado, negando todo posible camino de transformación histórica y buscando una revolución apocalíptica. Los justos se encuentran como atados y no hay cambio

⁴ Sistemas e imperios tienden a unificar a todos los súbditos, utilizando el aparato militar y la imposición económica, aunque a veces no lo consiguen. Frente al imperio helenista se alzó la utopía de la identidad judía, de una forma más política (macabeos) o más mesiánico-escatológica (apocalípticos); los primeros acentuaron unas mediaciones militares y económicas, pero, al final, pudieron pactar con el imperio; los segundos establecieron unos caminos más duraderos de identidad nacional que pudieron expresarse al principio en línea de protesta testimonial, de anuncio del fin del mundo, como veremos en 1 Henoc. Pero la protesta apocalíptica sólo ha logrado mantenerse después siendo «neutralizada» a través de la ley nacional del judaísmo rabínico o recreada por la experiencia mesiánica de Jesús y de sus discípulos, que traducen la tensión apocalíptica en forma de cumplimiento pascual y de apertura en gratuidad a todos los pueblos de la tierra.

humano que les permita alcanzar su deseo. Carecen de mediaciones sociales y políticas y por eso apelan a la intervención superior (explosiva) de Dios, que destruirá lo que existe para crear (por sí mismo), sin ayuda del hombre, un mundo nuevo. Ellos no admiten la encarnación de Dios en esta historia; no creen que la gracia es capaz de introducirse en el mundo actual y transformarlo. Suponen que el mal es total y total ha de ser su supresión en el interior de una realidad que se encuentra dominada por ángeles y demonios⁵.

2. El hombre bajo poderes superiores. Ángeles y demonios

Dioses, espíritus extraterrestres e incluso «ideas platónicas» y tienen rasgos semejantes, pues se mantienen entre el hombre y Dios (o lo desconocido) y ejercen función de intermediarios, en un plano religioso (dioses), filosófico (ideas) o para-científico (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 como 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 objetos 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 raza, testigos de un nivel de evolución y grado intelectual distinto.

Conforme a lo indicado en el capítulo anterior (Gen 1-11), la Biblia canónica ha sido muy cauta a ese nivel: ha prescindido de los seres intermedios y ha puesto de relieve la posibilidad de unas relaciones directas entre Dios y el hombre. Pero algunos de los temas ya estudiados de esa Biblia (origen del mal, sentido de la vida...) 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 en el tiempo del que hablamos (siglo V a. C. al I d. C.). Los judíos «ortodoxos» iniciaron su Escritura y ordenaron su historia a partir de Gen 1-11 (en clave de diálogo del hombre con Dios). Otros judíos, que retomaron también elementos de la antigua tradición israelita y a los que después se le llamará «heterodoxos» (aunque luego reciban ese nombre) quisieron resolver los problemas de la vida a partir de la influencia de ángeles y diablos; entre ellos están los apocalípticos de los que hablamos.

La línea divisoria es difícil de trazar: tanto los «ortodoxos», que fijaron como libro oficial o canónico la Biblia de judíos y cristianos, como aquellos «heterodoxos» que escribieron el Pentateuco de Henoc (1 Hen), con visiones que después rechazarán judíos y cristianos, quisieron mantenerse fieles a la tradición israelita, para resolver los problemas de los tiempos nuevos. 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. En ese

⁵ Sendo apocalíptico en su fondo, el evangelio cristiano asume una tendencia distinta, marcada por la «encarnación» (el Reino de Dios se introduce en la historia) y la «gratuidad» (superación del puro moralismo), como veremos en los capítulos 4-6 de este libro.

contexto, como experiencia dominante de un grupo especial de judíos, surgió la antropología apocalíptica, sobre cuyo origen se han trazado diversas hipótesis:

1. *¿Mito mesopotamio?* Algunos piensan que en el fondo de la apocalíptica hay un viejo *mito mesopotamio* que hablaba de unos reyes-dioses, sabios primitivos, que conocían la realidad oculta de las cosas 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 en forma histórica y monoteísta. Según eso, los apocalípticos judíos serían ante todos unos sabios, empeñados en resolver el problema del mal y el sentido de la historia.

2. *¿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 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 Gen 1-11). Pero otros judíos, más fieles a su propia tradición antigua, 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.

3. *¿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 lo divino 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 antropológico⁶.

Es posible que los tres elementos se vinculan. 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, en el fondo de los cambios de la historia. En ese último plano, ellos 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

⁶ En el principio de la apocalíptica hemos situado 1 Hen 6-36, texto básico donde se nos habla de la invasión angélica y se presenta el destino de los hombres en clave apocalíptica. Después han sido muchos los que han seguido en esa línea. Así podemos citar, *entre el 200 y el 100 a. de C.*, el libro de los *Sueños* (1 Hen 83-90) y el de *Daniel*, el único acogido en el canon de la Biblia, quizá porque margina (o no acepta) el pecado de los ángeles. *Entre el 100 a. de C. y el 50 d. de C.* surgieron *Jubileos*, *Test. XII Pat.*, igual que las *Parábolas* y *Epístola* (o Enseñanzas) de Henoc (cf. 1 Hen 37-71 y 91-104) que recogen el pecado de los ángeles, pero lo introducen en un ámbito de historia más extensa para defender, en la que parece ya posible la libertad humana. Los apocalípticos judíos posteriores, *entre el 50 y el 120 d. de C.* (4 Esd, ApSirBar 56, 10-13) conocieron este mito del pecado angélico, pero destacaron más la caída de los mismos hombres (Adán), en una línea más cercana al Nuevo Testamento cristiano. Seguimos básicamente el esquema de P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990. Cf. W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tübingen 1966; M. DELCOR, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid 1977; K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic*, SBT 22, London 1922; S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic*, WMANT 61, Neukirchen 1988; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, FAX, Madrid 1975; A. GONZÁLEZ LAMADRID (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; W. SCHMITHALS, *La apocalíptica: introducción e interpretación*, Ega, Bilbao 1995. Para un estudio cultural del entorno: M. GARCÍA CORDERO, *Las huellas de las antiguas civilizaciones*, Anaya, Madrid 1969; *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid 1977; M. HENGEL, *Judentum und Hellenism I-II*, SCM, London 1981; I. GÓMEZ DE LIAÑO, *Filósofos griegos, videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000; V. H. MATTHEWS y D. E. BENJAMIN, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*, Panorama 5, Sal Terrae Santander 2004; M. QUESNEL y PH. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura I. Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002.

un orden nuevo, que no está en su mano, sino en la de Dios. Ellos han sido los primeros creadores de una visión antropológica que tendrá un gran influjo en toda la experiencia y pensamiento posterior de occidente. Por eso empezaremos destacando sus tres primeros rasgos:

1. *Repliegue de la gracia*. Los apocalípticos no niegan totalmente la gracia, pero la sitúan en un plano escatológico, en el momento final del despliegue de Dios, sin que pueda hablarse de una intervención creadora de los hombres en la preparación y despliegue de ese triunfo de Dios. La historia se encuentra dominada por la fuerza (violencia) de unos vigilantes celestes, es decir, de unos ángeles guardianes, que se hicieron portadores de des-gracia, violando a las mujeres e introduciendo en el mundo un tipo de corrupción, que se extiende como epidemia de muerte. Llegando hasta el final en esa línea, los escritos de Qumrán dirán que Dios «ha creado el bien y el mal», la gracia y la desgracia, los ángeles buenos y los diablos violadores, de manera que los hombres están «poseídos» por unos espíritus externos, predestinados a ser lo que son, sin libertad personal ni autonomía (cf. 1 QS 3-4).

2. *Violencia y opresión humana*. Los hombres son objeto de conquista y destrucción diabólica (o de salvación angélica), más que sujetos responsables, capaces de dialogar libremente con Dios; ellos aparecen así como seres dominados, oprimidos o violados por una invasión de ángeles convertidos en demonios. Todo nos permite suponer que ese mito de la invasión y violación angélica está expresando una experiencia histórica y social de invasión y violencia humana, propia de un mundo dominado por una guerra de sexos y pueblos, con la sumisión generalizada de los perdedores. La mayoría de los hombres sufren. Muchos querrían responder a la violencia con violencia, pero no pueden hacerlo, pues no tienen medio para ellos. Otros, como los «videntes» del ciclo de Henoc, conocen el secreto de los tiempos y personas y saben que los ángeles buenos derrotarán al fin a los perversos.

2. *Dualidad humana*. Estrictamente hablando no existe, ni puede existir, igualdad entre los hombres. Por un lado están los *perversos*, aquellos que reflejan y actualizan la opresión del diablo. Por otro están los *buenos*, objeto del amor de Dios, conforme a las fórmulas lapidarias de Qumrán: «(Dios) creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él dos espíritus para que marche por ellos hasta el tiempo de su visitación (de Dios): son los espíritus de la verdad y de la falsedad. 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 injusticia... pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayuda a todos los hijos de la luz... Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el tiempo final y ha puesto un odio eterno entre sus divisiones» (1QS 3, 13ss).

En contra de Gen 1-3; 8, 22 (y de Mt 5, 43), el Dios de los apocalípticos duros (1 Henoc, Regla de la comunidad de Qumrán) no ha creado un mundo bueno para todos, a través de la Palabra que se abre principio de comunicación universal, sino un mundo doble, que se expresa por medio de los dos espíritus opuestos. Estrictamente hablando, la gracia de Dios ha dejado de ser fuente de «responsabilidad», de manera que ya no podemos escoger por nosotros mismos entre el bien y el mal, como suponía la tradición que está en el fondo de Gen 2-3 (cf. Dt 30, 15-20).

El único responsable de la historia humana es ahora Dios (un Dios determinado por los dos espíritus, del bien y del mal), que nos divide y escoge con juicio, a unos para el bien, a otros para el mal. En cierto sentido, podríamos decir que Dios se identifica con el juicio. Ciertamente, es capaz de lograr que triunfe el bien y triunfará al final (en el tiempo de su visitación), pero lo hará a la fuerza, empleando tácticas de diablo, esto es, destruyendo a los enemigos (qué él mismo ha creado). Más que como gracia universal, en el sentido de libertad para el amor, Dios aparece como fuente de predestinación, de manera que gracia y des-gracia parecen brotar al mismo tiempo de su mano, como sabía, pero en un contexto muy distinto 1 Sam 2, 6: «Él hace morir y hace vivir. Él hace descender al Sheol y hace subir» (canto de Ana).

El canto de Ana nos situaba ante la trascendencia misteriosa de Dios, abierta en el fondo hacia la gracia, a través de una justicia salvadora. Pero los apocalípticos parecen convertir a Dios en un tipo de Diabolo más fuerte, alguien que tiene que emplear sus mismas armas (imposición, y muerte) para derrotarle. Este es un Dios que corre el riesgo de satanizarse, pues apela a la ley de la fuerza, no a la gracia para cumplir su voluntad. De esa forma se vinculan dos motivos: (1) *La impotencia de los hombres*, que no pueden cambiar, pues son esclavos de un «destino satánico» y se encuentran dominados por potencias superiores a las que no pueden vencer. (2) *La violencia victoriosa de Dios*, que permite que dominen por un tiempo los perversos, para destruirles al final.

Conforme a todo eso, podríamos hablar de una «conexión satánica de Dios», que ya no triunfa por gracia, según el evangelio, sino por imposición o fuerza. La impotencia humana y la violencia de Dios se complementan y vinculan, expresándose como ruptura de comunicación. Ya no dialogan unos hombres con otros, sino que ellos forman dos «cuerpos» opuestos. Tampoco Dios dialoga con los hombres pervertidos, sino que se prepara para destruirles. No se puede hablar de una gracia responsable que suscita libertad. Es más, quizá no puede hablarse ni siquiera de gracia, sino sólo de imposición y destino, de manera que la misma salvación final se entiende como consecuencia de una violencia superior de Dios que triunfa sobre los ángeles perversos.

3. *Henoc. Revelador celeste*

En ese contexto se sitúa y se entiende el *Libro de los Vigilantes* (LV: 1 Hen 6-36), que recoge el tema del diluvio (estudiado ya en el capítulo anterior, desde Gen 6-9) y lo reinterpreta a partir de la «invasión programada de los Vigilantes (ángeles custodios pervertidos) y desde la perspectiva de Henoc, que aparecía en el Génesis dos veces: una de forma ambigua o negativa, como hijo de Caín y representante de la primera ciudad del mundo (Gen 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» (Gen 5, 21-24).

Esta segunda visión se ha impuesto y 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 como «amigo de Dios», que le llevó a su gloria sin morir (como si hubiera comido del árbol de la Vida, que Adám-Eva no pudieron tomar)⁷. El libro del Eclesiástico (Ben Siraj) le presenta también como Sabio excelso y Predicador penitencial⁸. Lo mismo hace el libro de los *Jubileos*, escrito hacia el 130 a. C. (casi dos siglos después de 1 Hen 3-

⁷ Aquí estudiamos el Libro de los *Vigilantes* o «guardianes celestes» (1 Hen 6-36) que se han vuelto invasores y destructores de los hombres, prescindiendo así de las otras cuatro partes del *Pentateuco de Henoc*, que incluye los libros de *Astronomía* (1 Hen 72-82), *Enseñanzas* (1 Hen 91-104), *Sueños* (1 Hen 83-90) y *Parábolas* (1 Hen 37-71). Cf. P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, 154-172; G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981 47-55, 90-94, 145-150, 214-223. Primera aproximación a la figura de Henoc en P. GRELOT, «La Légende d'Enoch dans les Apocryphes et dans la Bible»: *RSAR* 46 (1958) 5-26, 181-210.

⁸ Tanto el autor del texto hebreo del Eclesiástico (hacia el 190 a. C.) como su traductor griego (algo posterior) conocen bien esta figura. (1) El primero presenta a Henoc como *signo de ciencia* (*'ót da'at*), escriba sabio que conoce los secretos de los cielos y los comunica a los discípulos del mundo, para que conozcan aquello que fue, es y será. (2) El segundo acentúa su figura de *predicador penitencial* («Henoc caminó con Dios y fue trasladado, siendo ejemplo de *conversión* [*metanoia*] para todas las edades»: Eclo 44, 16; cf. 49, 14); así le presenta como profeta y escriba apocalíptico que actúa en los tiempos del gran juicio (diluvio) para dictar la condena de los ángeles culpables y ofrecer, al menos veladamente, un tiempo de conversión a los hombres

36), que asume y unifica gran parte de las visiones precedentes, presentándole como *figura ejemplar*, signo o prototipo de lo humano:

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 escribió 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)⁹.

Ahora podemos volver a 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, le pervierten, como saben otras tradiciones, que hablan de guardianes perversos de los hombres¹⁰.

Nos hallamos, según eso, ante una nueva antropología, cuyos rasgos principales son estos. (1) *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. (2) *Nuestra vida está inmersa en una gran batalla* que nos sobrepasa y que nosotros no podemos controlar. Más que agentes somos víctimas de un destino cósmico, que tiene unos rasgos parecidos a los de la tragedia griega. (3) *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.

1 Hen 6-36 ha reinterpretado así las mismas tradiciones que estaban latentes en Gen 6, 1-6, pero destacando la función destructora de los ángeles invasores (caídos), que imponen sobre el mundo sus principios negativos, vinculados a un deseo sexual pervertido y a la violencia destructora. Sigue estando en el fondo el tema del diluvio o destrucción, pero interpretado de un modo distinto, no desde el pecado de los hombres (como en Gen 6-9), sino desde el pecado de los

⁹ El libro de los *Jubileos* unifica rasgos que la tradición de 1 Hen había expuesto en varios libros (*Astronomía, Enseñanzas, Sueños* y sobre todo *Vigilantes*), con la excepción de las *Parábolas* que, al parecer, son algo más tardías. Henoc es *sabio* (conocedor de secretos celestiales) y *predicador de penitencia*, «para dar testimonio en contra de todos los hijos de los hombres» (cf. Jub 4, 24) que han pecado.

¹⁰ J. L. CUNCHILLOS, *Cuando los ángeles eran dioses*, Pontificia, Salamanca 1976 ha destacado el fondo divino de los ángeles. Para una visión de conjunto, cf. B. MARCONCINI (ed.), *Angeli e demoni. Il drama della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bologna 1992. Desde una perspectiva psicológica, cf. R. SCHARF, «La figura de Satanás en el Antiguo Testamento», en C. G. JUNG, *Simbología del espíritu*, FCE, México 1962, 113-228. Esta tradición se expresa también la *Vida de Adán y Eva* (versión latina), donde se dice que Dios creó a los hombres a su imagen y que mandó a los ángeles: «Servidme y adoradme en ellos [en los hombres]» (cf. verso 14). Presentación y estudio en N. FERNÁNDEZ, «Vida de Adán y Eva», en A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Cristiandad, Madrid 1982, 310-352. Los hombres están abiertos a Dios, pero corren el riesgo de quedar prendidos en las mallas del «pecado angélico», de manera que ellos pueden acabar siendo víctimas de un pecado más alto. La Biblia canónica es testimonio de responsabilidad humana, como muestra el tema del diluvio de Gén 6, 1-8 donde el hombre aparece como culpable de sus actos y causante de desastre. En contra de eso, *Jubileos* y 1 *Henoc* 3-36 interpretan al hombre como víctima de un pecado externo (angélico), que aparece como centro o clave de interpretación de la historia.

ángeles caídos. El hombre ya no depende de sí mismo, en su relación con Dios, sino de algo que está fuera de sí mismo. El hombre es un ser caído, como en el platonismo y en las religiones de oriente, pero su caída depende de otros seres que le dominan desde fuera¹¹.

Desde ese fondo se entienden las dos perspectivas de la tradición israelita que aquí estamos evocando. *Gen 6-9* suponía que el diluvio pertenece al pasado y que Dios lo suscitó para «limpiar» la tierra, de manera que los hombres buenos pudieran seguir existiendo: perecieron los gigantes (*nefilim*) igual que los nacidos de la unión irregular de los hijos de Dios y de las hijas de los hombres; pero Noé y los suyos hallaron gracia ante Dios, de manera que la vida comenzó de nuevo, ya sin riesgo de diluvio, como hemos visto en el capítulo anterior. En contra de eso, *1 Hen 6-36* supone que el diluvio (riesgo de la destrucción) se encuentra ante nosotros, como amenaza para aquellos que no hacen penitencia. Por eso, el autor de *1 Hen* no puede «contar» el diluvio, pues todavía no ha pasado, sino que hay que anunciarlo, como amenaza para todos los perversos. Desde ese fondo se entiende el «drama apocalíptico» de *1 Hen 6-36*, con sus tres rasgos principales: la invasión de los «vigilantes»; el anuncio de castigo sin perdón (sin gracia) para los perversos; y la llamada penitencial (conversión y perdón al menos implícito) para los fieles.

2. 1 HENOC: DRAMA APOCALÍPTICO, INVASIÓN ANGÉLICA

Pasamos ahora de la visión apocalíptica de tipo general, que hemos establecido en el apartado anterior, a la lectura concreta de este libro clave de la tradición apocalíptica. Podríamos haber escogido el texto central de la tradición bíblica (el libro de Daniel), que, como hemos visto, nos situaba en el centro de la gran crisis macabea (entre los años 175-164 a. C.), que está en la base de todo el judaísmo posterior. Pero hemos preferido comentar los textos básicos de *1 Henoc*, aunque no forman parte de la Biblia canónica, porque ellos nos permiten trazar mejor los contrastes y motivos (riesgos) básicos de la antropología apocalíptica *dura*, en la que se corre el riesgo de negar la libertad humana, en contra de *Daniel* (apocalíptica blanda), que sigue conservando un lugar para la libertad humana.

Aunque situado fuera de la Biblia, el libro de *1 Henoc* ofrece una perspectiva ejemplar y única para entender los motivos básicos no sólo del Antiguo Testamento (Biblia judía), sino también del Nuevo Testamento cristiano. *Henoc* se sitúa y nos sitúa en el lugar central de la gran crisis antropológica que la Biblia judía ha vinculado con el origen y consecuencias del diluvio. Por otra parte, ese mismo *Henoc* nos sitúa muy cerca de la figura y mensaje de Jesús, vinculada a la esperanza del Hijo del Hombre. En ese contexto debemos recordar que la vida y movimiento de Jesús sólo se entiende en un trasfondo apocalíptico¹².

¹¹ Más que ante el mito o símbolo de la *caída de las almas*, que es propio del platonismo y que determina de manera poderosa las religiones místicas de oriente (desde el hinduismo al budismo), nos hallamos aquí ante el mito de la *caída de los ángeles*, que pueden pervertir a las almas. Estructuralmente, los dos mitos son semejantes, pero hay entre ellos una diferencia significativa. *El mito de la caída de los ángeles* está en el comienzo de una visión dramática de la historia, definida por la lucha entre espíritus buenos y perversos, que luchan por el dominio de los hombres. Por el contrario, *el mito de la caída de las almas* está en el origen de una religión gnóstica de la salvación, donde la historia no puede salvarse, sino que los hombres han de liberarse de ella. En el mito platónico-gnóstico el hombre actual está fuera de sí (porque está fuera de su centro divino); tiene que encontrar su verdad en lo divino (para ser en sí). En el mito apocalíptico el hombre actual está fuera de sí, depende de la liberación que le ofrezcan los ángeles fieles a Dios.

¹² *1 Hen 6-36* no alude ya a la figura de Noé, pero ha recreado su mensaje partiendo de un *Libro de Noé* (ahora perdido), que ha influido en varios textos de Jub, Qumran y en el mismo *1 Hen* (6, 3-8; 8, 1-3; 9, 7; 10, 1-3; 17-19; 30, 1-2; 54, 7-55, 2; 60; 65, 1-69, 25; 106-107). El Libro de Noé parece haber sido una biografía heroica: describía la caída de los Vigilantes, el nacimiento y vida de Noé, el diluvio con la salvación de Noé, su sacrificio posterior y la división de

Parece que 1 Hen 6-36 consta de tres partes. (1) Una tradición anterior, que narra *la caída de los vigilantes*: 1 Hen 6-11. (2) Una primera ampliación, con las *visiones de Henoc*, que reinterpretan esa caída en clave celeste y judicial: Hen 12-16. (3) Una segunda ampliación, con los *viajes de Henoc* a través de una «geografía» sacral, con lugares de castigo y premio para los ángeles, las estrellas y los mismos hombres: 1 Hen 16-26¹³.

1. Hombres sometidos. La invasión de los Vigilantes (1 Hen 6-11)

Estos capítulos contienen el *mito fundacional*, que puede haber sido utilizado por Gen 6, 1-8 y por el *Libro de Noé*. En ellos no aparece todavía la figura de Henoc. El texto empieza así:

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 humanos y engendremos hijos. Semyaza, su jefe, les dijo: – Temo que no queráis que tal acción llegue a ejecutarse... Le respondieron todos:– Jurémonos 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. Estos 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. Gen 5, 18-20)¹⁴. 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 son masculinos. Tampoco dice nada sobre la posible

la tierra entre los liberados. Su esquema era semejante al de Gen 6-9, aunque destacaba el carácter «mítico» (sobrenatural) del pecado de los Vigilantes y de la historia de Noé, como ha mostrado F. GARCÍA, «40 Ms. Aram, y el Libro de Noé», en R. AGUIRRE y F. GARCÍA (eds.), *Escritos de Biblia y Oriente*, Pontificia, Salamanca 1981, 195-232. 1 Hen 6-36 reproduce muchos elementos del Libro de Noé, pero cambia su sentido, prescindiendo de los hechos «pasados», que se borran o acaban convertidos en simple parábola de aquello que está sucediendo o sucederá muy pronto, pues vivimos en los tiempos centrales del «pecado angélico». Como testigo del juicio y garante de salvación no aparece ya Noé, sino un personaje superior, que conoce los caminos del futuro y que nos puede iluminar en esta nueva y decisiva travesía: Henoc. Desde ese fondo ha interpretado 1 Hen 6-36 el «pecado original», que se identifica con la caída y violación de los Vigilantes (y no con Adán-Eva). No somos espíritus caídos (en la línea de Platón), ni vivientes auto-pervertidos (como supone Gén 1-3). Estrictamente hablando, somos víctimas de un pecado angélico: aquellos mismos que debían habernos educado (espíritus custodios o guardianes) se han servido de nosotros, violándonos con saña e inyectando en nuestras venas sangre malvada. Esta violación angélica libera a Dios de culpa y nos libera también a nosotros, pero corre el riesgo de dejarnos a todos, a Dios y a los hombres, en manos de una tragedia angélica, que sólo puede resolverse de manera angélica (que vengan unos ángeles buenos para liberarnos). En contra de eso, el Nuevo Testamento afirma que el salvador es un hombre de la historia: Cristo.

¹³ Utilizo la traducción de F. CORRIENTE-A. PIÑERO, «Libro I de Henoc», en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Cristiandad, Madrid 1984, 13-143. Edición clásica en R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT in English*, Clarendon Press, Oxford 1973, 163-281; on line: <http://www.sacred-texts.com/bib/boe/>; <http://reluctant-messenger.com/enoch.htm>. Nueva edición en P. SACCHI, *Apocrifi dell'AT* I, Unione T., Torino 1989, 413-669; M.A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford 1978; S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoch* (StBi 117; Brescia 1997. Cf. además: A. LODS, «La chute des anges», *RHPR* 7 (1927) 295-315.

¹⁴ Cf. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, 157, nota 2; *Apocrifi dell'AT*, Unione T., Torino 1989, I, 472-473.

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 forma de violación sexual y social generalizada.

El mito no tiene que distinguir los dos niveles (el humano y el angélico-demoníaco), pero supone que se encuentran vinculados. Dicho eso, teniendo en cuenta su dimensión social, podemos volver a los temas de fondo, recordando que los ángeles 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. Este 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 fondo, 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 vivientes de carácter destructor y ciego, como algunos titanes griegos y los monstruos de los mitos de otros pueblos.

1. Opresión y lamento. Más que en la acción de los titanes (expresión de mezcla mala que ya ha sido destruida) el texto se ha fijado en aquello que los ángeles violadores de mujeres enseñaron (enseñan) a varones y mujeres, apareciendo así como maestros de todas las perversiones. (1) *Conocimientos religiosos falsos:* ensalmos, conjuros, encantamientos, astrología... (cf. 1 Hen 7, 1; 8, 2-3)¹⁵. (2) *Ciencias mágicas:* «recoger raíces y plantas» (1 Hen 7, 1) con fines curativos y supersticiosos. (3) *Violencia militar:* «Azazel enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas...» (1 Hen 8, 1). El control de los metales aparecía en Gen 4, 17-24 como una conquista peligrosa de los hombres; aquí aparece como enseñanza de los vigilantes que ponen el conocimiento al servicio de la guerra y lo interpretan de manera destructora. (4) *El arte del engaño.* Los invasores instruyeron a los hombres a ponerse brazaletes, a embellecerse (pintarse las cejas) y a usar piedras preciosas, convirtiendo la vida en un gesto de atracción y envidia que lleva a la violencia (cf. 1 Hen 8, 1).

El mundo que en Gen 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. Parece que estos hombres, condenados a la violencia angélica, no podrían haber pervivido. Pues bien, a partir de aquí, desde el lugar de la no-gracia, se inicia un movimiento de retorno o deseo de gracia, marcado por un triple lamento y petición de ayuda. (1) *La tierra* se quejó de los inicuos (1 Hen 7, 6), como en Gen 4, 11-12 donde se afirmaba que ella maldecía a Caín, el asesino. Esta es la primera llamada a la venganza, que brota de una tierra que se encuentra definida por su relación con los hombres. En este contexto se puede afirmar que la justicia se expresa de una forma ecológica. (2) *Los hombres* «clamaron en su ruina y llegó su voz al cielo» (1 Hen 8, 4), como se decía en el Éxodo de Egipto: gritaron los hebreos y Dios los escuchó (Ex 2, 23-

¹⁵ La tradición apocalíptica ha querido superar ya desde este pasaje el riesgo de una religión interpretada como magia y dominio sobre Dios, centrada en el despliegue esotérico de fórmulas sagradas, etc. No parece claro que lo haya conseguido siempre.

25). Esclavos y oprimidos son ahora todos los que moran en el mundo; también ellos esperan libertad. La llamada a la gracia brota de la impotencia humana. (3) *Las almas de los muertos* «se quejan también» (1 Hen 9, 3). Esta es una petición novedosa, de la que no existen, que sepamos, paralelos claros en el Antiguo Testamento: «Se quejan las almas de los hombres» «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) ¹⁶.

Esos planos se implican de un modo intenso. Hay un *problema cósmico*, es decir, de creación: se contamina la tierra que Dios ha creado y ella clama desolada (1 Hen 9, 2). Hay un *problema de opresión histórica*: los aplastados del mundo elevan su voz pidiendo redención. Hay un *problema suprahistórico: las almas de los muertos* (especialmente de los asesinados por violencia satánica) se quejan pidiendo justicia. Los redactores del texto se sienten representantes de la tierra (que sufre oprimida por los hombres) y de lo mismos muertos (que siguen vivos a través de su lamento). Todo el libro de 1 Henoc puede entenderse como expresión y expansión de este lamento histórico (asumido de algún modo por Pablo en Rom 8, 18-27).

2. *La intercesión de los arcángeles*. Ese lamento de los oprimidos despierta o pone en pie a los *arcángeles*, es decir, a los seres celestes que, siendo fieles a Dios, realizan su justicia sobre el mundo. Aquí (1 Hen 9, 1) aparecen *cuatro* (Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel), en signo de totalidad (1 Hen 20 cita seis o siete en vez de cuatro, pero el simbolismo es semejante). 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:

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 iniquidad 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 decimos 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 ángeles buenos interceden ante Dios, presentándole el pecado de los vigilantes y la opresión de los hombres por quienes elevan su plegaria. Estos ángeles intercesores son *cuatro*,

¹⁶ La vida de los hombres se abre más allá de la tumba, en una línea que muchos israelitas (contrarios al culto de los muertos) habían antes rechazado. Otros pueblos (como los egipcios) habían desarrollado el culto a los muertos, declarándolos de algún modo divinos. Pero los israelitas se habían concentrado en un «Dios de vivos» (Dios de historia), condenando la religión de los difuntos. Ahora las cosas han cambiado de un modo muy significativo. Gén 2-3 había colocado en el centro del jardín de los hombres el «árbol de la vida» (que 1 Hen 24-26 presentará como meta de la historia). Pues bien, el deseo de Vida se expresa ahora a través del clamor de los muertos, por el que se supone que ellos siguen viviendo e influyen en la marcha de la historia (como indicará 1 Hen 22). Sobre el tema general de la supervivencia, cf. G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HTS 26, Harvard UP., Cambridge MA 1972; H. C. CAVALLIN, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum*, ANRW 19, 1, Berlín 1979, 240-345; A. DIEZ MACHO, *Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977, 26-161. É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancienne*, I-II, EB 22, Paris 1993.

como los puntos cardinales, aunque después se pone de relieve la función de dos: Rafael y Miguel. Por su parte, los doscientos ángeles violadores, que antes se hallaban liderados por un espíritu llamado Semyaza (1 Hen 6, 3), aparecen aquí sometidos a dos jefes supremos: *Semyaza*, ya citado, y *Azazel* (o Asael). Este último, a quien 1 Hen 8, 1 señalaba expresamente como «el décimo de los jefes» (cf. 1 Hen 6, 7; 8, 1), aparece en la tradición bíblica (Lev 16, 8) como un dios/demonio del desierto que recibe (¿y origina?) los pecados del pueblo. Nuestro texto (1 Hen 9, 4-9) pone en paralelo a Semyaza y Azazel, como difusores de secretos celestiales, violadores de mujeres, culpables de la sangre derramada sobre el mundo.

En un plano histórico-literario, esta dualidad satánica Semyaza/Azazel puede (y quizá debe) explicarse a partir de la convergencia de tradiciones diferentes. Pero ella juega ahora una función estructural, como indica la palabra posterior de Dios a los arcángeles. (1) *Azazel* aparece como instigador y origen principal de la perversión: «Se ha corrompido toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel; adscríbele 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. Por eso ha de ser arrojado a la tiniebla, enterrado en el desierto (cf. Lev 16, 8), 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). (2) *Semyaza* viene a presentarse en un momento posterior como causante de esos mismos males y ha de ser luego juzgado (atado, sepultado, consumido para siempre) a fin de que surja para el mundo un nuevo 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).

Cuatro son los arcángeles del juicio (cf. 1 Hen 10), aunque luego están centrados en dos: Rafael y Miguel. Dos son también los jefes del ejército satánico: Semyaza y Azazel. Entre arcángeles y espíritus perversos se entabla la gran lucha, en la que los hombres no son protagonistas, sino objeto de des-gracia (para unos) o de gracia (para otros). 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, aunque aquí, 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, por encima de nosotros. *Esclavos* fuimos de Azazel/Semyaza y sus secuaces (gigantes, demonios). *Destinatarios gozosos* seremos de la obra buena de Rafael/Miguel, renovadores del mundo y salvadores de los hombres. Estamos bajo poderes más altos. No se puede hablar de una antropología, pues no existe un logos humano de libertad, ya que los hombres son función de los ángeles buenos o perversos.

3. *La guerra del fin del mundo*. La sentencia ha sido dada. *Dios* ha recibido el clamor que tierra/hombres/almas han alzado hasta el cielo por los ángeles (1 Hen 9), a quienes ahora envía a cumplir la sentencia dictada, a través de una acción salvadora que se realiza en cuatro momentos, que corresponden a los cuatro arcángeles citados (Uriel y Gabriel inician la obra; Rafael y Miguel la culminan). (1) *Uriel* (=Arsyalalyur en el texto etíope) instruye a *Noé*, para que la humanidad pueda salvarse del diluvio, en la línea de una tradición que conocemos por Gen 6-9 (1 Hen 10,2-3). (2) *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). (3) *Rafael* está encargado de prender, enterrar y juzgar a *Azazel* (culpable de todo mal), para que la tierra pueda ser vivificada o restaurada (1 Hen 10, 4-8). (4) *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).

Los cuatro momentos y gestos de los ángeles de Dios se encuentran vinculados y expresan el sentido y la crisis actual de la historia. Esos momentos no hablan de algo que sucedió en otro tiempo con Noé (no cuentan una historia pasada), sino que anuncian algo que está por llegar, que es inminente. Nosotros mismos somos Noé y por eso *Uriel* tiene que instruirnos, a fin de que estemos preparados para la gran liberación. Somos Noé y nos hallamos amenazados 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. La guerra se decide por encima de nosotros: no tiene sentido pensar que podemos resolverla a través de nuestras fuerzas. Desde ese fondo debemos añadir que el autor de este pasaje (como gran parte de la apocalíptica antigua) es antimilitarista en un nivel mundano: los hombres no resuelven sus problemas por la guerra, pues la guerra engendra siempre nueva en guerra y culmina con la muerte de todos los que quieren alcanzar la paz por ella. El autor es antimilitarista, porque la guerra de la que habla no es humana, sino que se realiza en un plano superior del que los hombres no son responsables.

El conflicto se despliega en dos niveles. (1) 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. (2) 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-diablos perversos (Azazel y Semyaza). Esta es una guerra superior, y solo Dios puede vencerla por sus ángeles. Esta 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 sean todos los hijos de los hombres 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 serán compañeros para siempre, en todas las generaciones (1 Hen 10, 15-11, 2).

Este 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 (como 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. Dan 12, 1); de esa forma actúa como Señor del Árbol del conocimiento del bien y del mal. (1) Por eso *destruye-condena* a los espíritus perversos o representantes del mal (Azazel/Semyaza) y con ellos a sus seguidores, no solo a los gigantes (guerreros de violencia), sino también a los hombres portadores de pecado (los lascivos y opresores). (2) Por eso *salva a los hombres buenos*, concediéndoles, al fin de una guerra destructora, aquello que Gen 1 y Gen 2-3 habían ofrecido por pura gracia a los hombres del principio: la armonía cósmica, el Edén o paraíso. Eso significa que, en contra de Gen 1-3, la gracia de la vida no se encuentra al principio, como expresión de la bondad originaria de Dios, para que los hombres respondan voluntariamente a ella, sino que vendrá al final, cuando el mismo Dios destruya por sus ángeles buenos a todos los poderes del mal, que de algún modo han brotado del

mismo Dios, como indicaba el texto ya citado de Qumrán, cuando suponía que los dos espíritus, los dos tipos de hombres, buenos y perversos, provenían del mismo Dios (1QS 3,13ss)¹⁷.

En este contexto, falta la gracia antecedente y falta también la libertad, de manera que parece que los hombres son sólo un «juguete» de Dios, que les ha dividido primero en buenos y malos, para juzgarles después de manera consecuente. Así se formula un primer tipo de «dualismo divino» que la gnosis y cábala judía posteriores han desarrollado al afirmar, de alguna forma, que el bien y el mal pertenecen al mismo Dios, de manera que nosotros, los hombres, no somos más que destinatarios y espectadores de una guerra intra-divina: al «destruir» a los malos parece que Dios está destruyendo (expulsando) su misma parte perversa, de tal forma que al fin sólo quede en él su parte buena, conforme a un tema que aquí no está desarrollado, pero que forma parte de las tradiciones de la cábala judía posterior¹⁸.

El *Libro de los Vigilantes* podía terminar aquí, con la victoria de los ángeles buenos sobre los perversos y con la visión mesiánica del cosmos divino, ya pacificado. Pero esta visión ha sido reelaborado a partir de dos temas primordiales, que evocamos a continuación: *la figura y visiones de Henoc*, que estaba oculto y que al final vendrá a manifestarse; *la geografía y diferencias de las almas de los muertos*, que gritaban pidiendo justicia, sin que en 1 Hen 10-11 recibieran respuesta.

2. Visiones de Henoc, escriba celeste (1 Hen 12-16)

En vez de los arcángeles (cf. 1 Hen 9-11), ocupa ahora un lugar central la figura ya conocida de Henoc (cf. Gen 4, 21-24; Eclo 44, 16; Jub 4, 16 ss), que actúa como sabio y escriba escatológico (cf. 1 Hen 12, 4), representante básico de una antropología que no se centra ya en los hombres como tales, sino en espíritus más altos. Los hechos que supone y narra esta sección (1 Hen 12-16) son los mismos de la anterior (1 Hen 6-11), pero ahora se interpretan desde otra perspectiva, de manera que la invasión satánica aparece como encamación del mal sobre la tierra. Esto es lo que sabe y dice Henoc, que está escondido junto a Dios, elevado entre los ángeles, dictando palabras de juicio sobre los Vigilantes perversos y cumpliendo una función triple: es signo supremo de *humanidad*; trasmite

¹⁷ Sobre el tema de la caída angélica y el sentido del juicio, cf. M. DELCOR, «Le Mythe de la chute des anges»: *RHR* 189 (1976) 3-53; P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, 131-153, con amplia bibliografía en p. 321-363. Para situar el tema en una perspectiva general, J. THEISOHN, *Der auserwählte Richter*, SUNT 12, Göttingen 1975.

¹⁸ En ese «final bueno» de Dios habrá quizá un lugar preferente para Israel, pero el texto no lo ha destacado, pues el «vástago de justicia» de 1 Hen 10, 16 puede referirse al pueblo israelita o la nueva humanidad en su conjunto. Tampoco es clara la alusión al templo, pues el hecho de que todos «se postren ante Dios» no exige que haya un santuario especial israelita (cf. 1 Hen 10, 21). El mundo entero será templo de Dios, como el texto ha destacado, siguiendo el modelo de Gen 1, y de esa forma el mismo cosmos será revelación de Dios (vida y plenitud) para los hombres. Sólo en este fondo, después que han sido destruidos los perversos, puede hablarse de universalismo: desaparece con el diablo el principio de la lucha y división entre los hombres; ya no existe lugar para la guerra social o religiosa y así «todos los hombres serán justos, todos los pueblos serán consagrados», es decir, adorarán al único Dios (1 Hen 10, 21). En ese contexto se puede poner de relieve la relación entre la mística y la apocalíptica, como ha hecho G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; *Los orígenes de la Cábala I-II*, Paidós, Barcelona 2001. Cf. también M. MACH, «From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism», en B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism*, New York 1998, II, 204-237. Conforme a la visión de la cábala, tanto en la perspectiva de M. de León (libro del *Zoar*) como en la de I. de Luria, la liberación de la humanidad está vinculada a la «purificación de Dios» que supera su dualismo originario (con mezcla de elementos positivos y negativos) para mostrarse al final como limpio y totalmente bueno; eso significaría que formamos parte de un proceso de purificación intra-divina, que el judaísmo rabínico y el cristianismo no han aceptado.

un *conocimiento superior de Dios*, conseguido por revelación; ofrece a los hombres *la verdadera sabiduría*, por encima de aquella que habían ofrecido los ángeles perversos¹⁹.

Todo esto significa que estamos, ante una *antropología no humana*, pues el hombre tiene su verdad (su origen, caída y salvación) fuera de sí mismo. La verdad de la historia de los hombres se realiza y decide fuera de ellos mismos. Desde ese fondo se entienden las tres partes del texto. (1) *Primera reprensión* (1 Hen 12, 1-14,7): los Vigilantes piden a Henoc que interceda por ellos, pero toda intercesión es inútil; el perdón es imposible. (2) *Gran teofanía* (1 Hen 14, 8-25): Henoc asciende hasta la fuente de todos los saberes, contemplando a Dios, el Juez supremo. (3) *Nueva reprensión, condena definitiva* (1 Hen 15-16): iluminado por Dios, el vidente puede proclamar la palabra de juicio sobre aquellos que se han corrompido. Este es un juicio de «talión» final donde no existe lugar para la gracia.

1. Primera reprensión. Proceso penitencial y petición de gracia (1 Hen 12, 1-14, 7). Las almas de los muertos habían elevado su lamento (1 Hen 7, 6; 8, 4). Ahora son los mismos vigilantes vencidos y apresados (Semyaza/Azazel y sus servidores) los que se quejan y lamentan, iniciando así un proceso penitencial que acabará siendo inútil: Dios no perdona a los ángeles perversos, pues su pecado ha sido y sigue siendo imperdonable; eso significa que para ellos resulta imposible la gracia final. La teología tradicional católica supone que los ángeles caídos no puede salvarse porque son incapaces de arrepentimiento, es decir, porque no quieren salvarse, a pesar de la buena disposición de Dios. Pues bien, en este caso es Dios quien no quiere perdonarles, a pesar de que ello se lo pidan. Así podemos hablar de «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 Hen 13, 3-6).

La tradición israelita ha destacado la necesidad de la conversión de los pecadores y la gracia del perdón que Dios les ofrecer tras el cambio de sus vidas. Este es el tema central del Éxodo (Éx 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

¹⁹ Sobre Henoc, además de los trabajos generales sobre apocalíptica, que venimos citando, abren un camino nuevo, discutible pero sugerente, los trabajos de M. BARKER, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, SPCK, London 1987; *The lost Prophet: the Book of Enoch and its influence on Christianity*, SPCK London 1988; *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, SPCK, London 1992; *On Earth as It Is in Heaven: Temple Symbolism in the New Testament*, Clark, Edinburgh, 1995; *The Great High Priest*, Clark, Edinburgh 2003. Cf. también M. DELCOR, «Le livre des Paraboles d'Hénoch Etiopien: le problème de son origine á la lumière des découvertes récentes»: *EstBib* 38 (1979) 5-33; D. DIMANT, «The biography of Enoch and the Book of Enoch», *VT* 33 (1983) 14-29; F. GARCÍA MARTÍNEZ y E. J. C. TIGCHELAAR, «I Enoch and the figure of Enoch. A bibliography of studies 1970-1988», *RQ* 14 (1989) 149-174; P. SACCHI, «Henochgestalt-Henochliteratur»: *ThRealenzy.* 15, 1/2 (1986) 42-54; J. VAN DER KAM, «The Theophany of Enoch»: *VT* 23 (1973) 129-150.

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 posterior²⁰.

Debemos suponer que algunos grupos del círculo de Henoc pensaron que el perdón de Dios podía aplicarse incluso a los mismos Vigilantes y a sus hijos monstruos, los gigantes. Ese habría sido el contenido del segundo libro del antiguo «Pentateuco de Henoc». Tras el primer libro actual (1 Hen 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 final de la vida, ofrecida en plenitud a todos los seres creador. Esta 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. Por eso, el libro que hablaba de la conversión de los *Gigantes* fue expurgado del ciclo de Henoc y en su lugar se introdujo el nuevo libro de *Las parábolas* (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 culpables, conforme a una perspectiva de talión. La gracia y perdón de los hombres violados y asesinados exige la destrucción total de los culpables²¹.

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 narraba la conversión de los ángeles caídos y sus «hijos» (guerreros perversos), de manera que así se iniciaba un tiempo de gracia sin fin para todos 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, convirtiendo así al pecado en algo irreparable. El tema central de 1 Hen 12, 1-13, 7 es la imposibilidad del arrepentimiento de los ángeles perversos y sus «hijos».

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 Hen 6, 5). Ahora también se comprometen a

²⁰ El tema ha sido estudiado por E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1981, con especial referencia a la literatura henóquica en p. 346-362. Testimonio clave para entender la conversión en el judaísmo es la *Oración de Manases*, que he presentado y estudiado en *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1997. Texto en *The Apocrypha Greek and English*, Harper, New York s/a 247-248. Traducción de L. VEGAS MONTANER, en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, Cristiandad, Madrid 1982, 101-117. Cf. J. H. CHARLESWORTH, «Prayer of Manasseh», en *Harper's Bible Commentary*, Harper, San Francisco 1988, 872-874; A. M. DENIS, «La Prière de Manassé», en *Introduction aux pseudoépigraphes grecs de l'AT*, StudVetTextPseudoepig I, Leiden 1970. 177-181; M. MCNAMARA, *Intertestamental Literature*, Glazier, Wilmington DE 1983, 170-172.

²¹ Esta es la hipótesis defendida por P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, 103-104. En este contexto resulta notable la semejanza y diferencia entre el Hijo del Hombre de las Parábolas de Henoc y el de la tradición evangélica cristiana.

pedir perdón y arrepentirse, pidiendo a Henoc que eleve ante Dios su memorial o súplica de gracia (cf. 1 Hen 13, 6). Pero Henoc 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 vuestros peticiones y súplicas por ellos, y vosotros mismos no podréis pronunciar ninguna de las palabras del escrito que redacté (1 Hen 14, 4-7).

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. Este 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).

Recordemos en este contexto que *la teología católica* tiende a distinguir dos casos. (1). *Los ángeles culpables*, convertidos en demonios, no pueden cambiar, ni recibir la gracia: están fijados en lo malo; eso significa que ellos mismos se vuelven infierno para siempre. (2) 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 perversos, 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 irremediabilmente (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» o doble predestinación, en cuyo fondo hay también 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 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 a los enemigos del pueblo israelita. Desde ese fondo no puede elaborarse ya una antropología universal de gracia²².

²² Sobre el pecado de los ángeles, cf. M. FIORI, «Riflessione su Satana e sulla sua azione», en VARIOS, *Angeli e demoni*, EDB, Bologna 1992, 329-360. El CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA recoge la visión tradicional sobre el tema:

«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. "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali" ("El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos") (Conc. de Letrán IV, año 1215: DS 800). La Escritura habla de un pecado de estos ángeles

2. *Teofanía central, un Dios sin gracia (1 Hen 14, 8-25)*²³. Acabada la primera reprensión de Henoc, el justo, en contra los ángeles caídos y gigantes (1 Hen 12, 1-14, 7), el autor quiere ofrecer una justificación o aval divino de su juicio, elaborando de esa forma un texto clásico de «ascenso místico» o teofanía. Henoc penetra hasta la entraña del misterio y Dios mismo confirma la sentencia de condena desde la hondura de su absoluto poder. Esta visión de Dios (que puede situarse en la línea de las más famosas de la Biblia: Is 6; Ez 1; Dan 7; Ap 4) está al servicio del talión y sirve para confirmar la sentencia de condena, negando así la gracia. 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 (a diferencia de lo que dirá el evangelio); así los presentamos, de un modo esquemático:

[*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 sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión ». Allí, en el gran vacío en que se juntan los contrarios, entre círculos astrales de vivientes querubines, empieza el misterio (1 Hen 14, 8-15).

[*Segunda casa*]. Pasada la anterior, Henoc entra en otra casa 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. Este es el lugar de Dios (1 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 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... (1 Hen 14, 18-22). Este será el lugar de un juicio sin gracia²⁴.

(2 P 2,4). Esta "caída" consiste en la elección libre de estos espíritus creados que *rechazaron* radical e irrevocablemente a Dios y su Reino. Encontramos un reflejo de esta rebelión en las palabras del tentador a nuestros primeros padres: "Seréis como dioses" (Gn 3,5). El diablo es "pecador desde el principio" (1 Jn 3, 8), "padre de la mentira" (Jn 8, 44). 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. "No hay arrepentimiento para ellos después de la caída, como no hay arrepentimiento para los hombres después de la muerte" (S. Juan Damasceno, f.o. 2,4: PG 94, 877C)» (núms. 391-393).

Significativamente, esta visión del *Catecismo de la Iglesia católica* parece estar más cerca de algunos apócrifos judíos del Antiguo Testamento que del verdadero judaísmo bíblico y del mensaje de Jesús en el Nuevo Testamento. Sea como fuere, el tema nos sitúa ante el posible carácter irrevocable (satánico) del pecado de la humanidad.

²³ La apocalíptica tiene un elemento de antropología mística, de tipo visionario, que se expresa en los textos que siguen. Para una introducción al tema, cf. I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Brill, Leiden 1980; P. SCHÄFER, *Übersetzung der Hekhalot-Literature*, Mohr, Tübingen 1987; *Hekhalot-Studien*, Mohr, Tübingen 1988, *The Hidden and the Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, State Univ. of New York, Albany NY, 1992. Para una interpretación de la experiencia pascual de Jesús desde una perspectiva «visionaria», en la línea de la apocalíptica y del culto sacerdotal de Jerusalén, cf. M. BARKER, *The Risen Lord. The Jesus of History as the Christ of Faith*, Clark, Edinburgh 1996.

²⁴ Cf. J. VAN DEN KAN, «The Theophany of Enoch»: *VT* 23 (1973)129-150; C. ROWLAND, «The Visions of God in Apocalyptic Literature»: *JSJ* 10 (1979) 137-154.

El ascenso nos lleva a un tipo de «desierto» donde se cruzan 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 sedente 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 visionaria²⁵.

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, Jer, 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 halla 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» (1 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 en ese fondo de talión es posible la gracia, entendida como elección, para los justos o videntes apocalípticos.

3. *Interpretación de la teofanía, condena de los pecadores (1 Hen 15-16)*. La misma teofanía se expresa como juicio, en el doble sentido de *razonamiento* sobre la conducta de los Vigilantes y de sentencia de *condena* por sus obras. En este contexto podemos hablar de una paradoja divina que tiende a convertirse, a mi entender, en contradicción: (1) Dios es tan distinto de los hombres que ellos no pueden contemplar su Gloria; (2) pero él habla y juzga de una forma muy humana, en términos de dura acusación, sin misericordia ni gracia (en contra del Dios de Ex 34, 7: «Yahvé, Yahvé: Dios clemente y misericordioso...»). En esa línea, el *ascenso místico* de 1 Hen 14, 8-25 (que parece llevarnos a una contemplación supra-lógica), desemboca, según 1 Hen 15-16, en una *lógica* de talión judicial, pues Dios responde a los perversos con su misma medida perversa.

Este es un fenómeno que resulta frecuente en cierto tipo de discursos religiosos. Por un lado, ellos resaltan *lo más incomprensible*, llevando hasta el extremo aquello que pudiéramos llamar la tensión mística de lo paradójico (con las dos casas y el trono de la majestad de Dios que no puede ni mirarse). Pero luego quieren deducir consecuencias *muy racionales*, de manera que el misterio de Dios (mística) se vuelve fuente de juicio (de violencia). Así sucede en nuestro caso, cuando escuchamos lo que ese Dios místico (no representable) comunica a Henoc.

²⁵ H. S. KVANVIG, *Roots of Apocryptic*, WMANT 61, Neukirchen 1988, 559-613 y P. GRELOT, «Dan 7, 9-10 et le livre d'Henoch»: *Sem* 28 (1978) 59-83, han comparado la teofanía de 1 En 14 con la de Dan 7.

Ve y di a los Vivientes celestiales que te habían enviado a rogar por ellos:

– Vosotros debierais haber rogado por los hombres, no los hombres por vosotros. ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, 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 perecederos. 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).

Este Dios habla como un *teólogo jurista* que dicta y razona su juicio sobre todo lo que ha sucedido sobre el mundo. Es un Dios *racionalista* que sabe distinguir la naturaleza de los ángeles (eternos, espirituales) y los hombres (temporales, sometidos al proceso de las generaciones). Es un Dios *que moraliza* en un plano antropológico y sexual, definiendo 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. En esta línea, que después han puesto de relieve los *Test. de los XII Pat.*, se formula una visión muy antifeminista de la vida: fueron las mujeres las que atraieron a los ángeles perversos, haciéndose y haciéndoles culpables de su ruina. Estamos en el comienzo de una religión patriarcalista, que se mantendrá por siglos en la vida de muchos judíos y cristianos²⁶.

Este es un Dios *desmitologizador* que tiende a identificar a los *nefilim* o gigantes del antiguo mito (que para Gen 6, 4 eran hombre violentos, perversos) con los espíritus demoníacos que pueblan (invaden, perturban) esta tierra. No dice si existen hombres simplemente demoníacos que han perdido ya su humanidad y son solo una expresión de los ángeles caídos en el mundo; pero supone que la vida actual deriva de la acción y ser de lo diabólico. Este 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

²⁶ Cf. TestRubén 3-5. Para una visión general de los Testamentos: cf. W. ELTESTER, *Studien zu den Testament der Zwölf Patriarchen*, BeihZNT 36, Berlín 1969. Para una visión de la mujer en la tradición bíblica: L. RUSSEL, *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995; A. PRIMAVERESI, *Del Apocalipsis al Génesis: ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona 1995; Ph. TRIBLE, *God and Rhetoric of Sexuality (Overtures to Biblical Theology)*, Fortress, Minneapolis 1978; C. M. BAKER, *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford UP CA 2002. Entre las revistas sobre el tema cf. *Journal of Feminist Studies in Religion* (Indiana UP); *Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal* (Thornhill, Ontario). Información on-line en [tp://www.utoronto.ca/wjudaism/journal/journal_index4.html](http://www.utoronto.ca/wjudaism/journal/journal_index4.html)

apocalíptico. Es, sin duda, un Dios sin gracia, que aparece como fundamento de una antropología sin gracia, pues la teología es justificación y proyección trascendente de la antropología²⁷.

3. Viaje al país de las almas. Vida tras la muerte (1 Hen 17-36)²⁸

Tras la descripción de juicio de Dios, que se expresa en forma de castigo perdurable contra los vigilantes (y los hombres de su partido), se inicia una sección de *geografía e historia sagrada*, que describe los viajes de Henoc a los lugares donde se encuentran los juzgados. El texto presenta dos viajes (1 Hen 17-19 y 1 Hen 21-36), que tienen rasgos algo diferentes, pero que nosotros vinculamos, dejando a un lado el tema de 1 Hen 20, que describe la función y nombre de los arcángeles. Por comodidad distinguiremos cinco grandes unidades, con los lugares de esta geografía del juicio en la que viene a fijarse o detenerse la «historia» de los ángeles y de los hombres; así pasamos de una antropología temporal (más vinculada con la libertad creadora de los hombres) a una más espacial, en la que no existe movimiento²⁹.

1. *Desgracia cósmica, castigo de los astros*. 1 Hen sitúa el pecado de ángeles y hombres dentro de un gran trastorno 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 trasgredido 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... Estas son aquellas estrellas que trasgredieron la orden de Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la miríada 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 de Gen 1. Vivimos en un mundo lleno de amenazas, dirigido por espíritus que se elevaron 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 y aseguran de manera expresa muchos gnósticos).

Una vez que el pecado tienda a presentarse como independiente de los hombres, es lógico que muchos lo objetiven de manera cósmica como expresión de un desajuste astral, como un tipo de creación invertida. De esa forma, los apocalípticos abren un camino que lleva a la especulación esotérica, la gnosis y la magia o a un tipo de espiritualismo descarnado, sin lugar para la gracia. Una

²⁷ Cada cosa debía haber seguido en su nivel, cada viviente (ángel o humano) en su lugar. Pero el pecado introduce una «ruptura de fronteras»: pecado es mezcla: un cruce de niveles; los ángeles perversos revelan a los hombres algo que éstos no debían saber, en plano de conocimiento superior (deseo de la vida, lucha y sexo). Unos y otros, ángeles y humanos se mezclan. Por eso, el juicio se establece de nuevo como separación de fronteras.

²⁸ Para todo lo que sigue: C. H. CAVALLIN, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum*, ANRW 19, 1, Berlín 1979; G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HTS 26, Harvard UP., Cambridge MA 1972; É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancienne*, I-II, EB 22, Paris 1993

²⁹ Cf. P. GRELOT, «La géographie mythique d'Henoch et ses sources orientales», *RB* 65 (1958) 5-26; 181-210.

de las afirmaciones básica de la teología paulina (sobre todo en la línea de Con y Ef) será proclamar que Cristo nos ha liberado del determinismo y de la sujeción de los astros, porque sin libertad es imposible la gracia³⁰.

2. *El infierno de los vigilantes, ángeles perversos*. El texto habla de un «abismo de columnas de fuego que descienden», como templo invertido, donde penan y purgan su pecado los Vigilantes (1 Hen 21, 7-10), de quienes, confirmando el juicio anterior, se añade:

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).

Este pasaje introduce dos novedades significativas. Una es su visión de la *idolatría*: los ángeles caídos aparecen como dioses y así engañan y pervierten a los hombres. Otra es su visión de la *mujer*, que tiende a interpretarse como corruptora, de tal forma que, en esa línea, algunos apocalípticos y gnósticos podrán identificar el pecado con la atracción sexual de lo femenino. Eva acaba presentando así rostro de diablo. Esta visión se encuentra aquí solo apuntada y por eso no podemos extendernos más en ella, pero resulta significativo el hecho de que este pasaje haya vinculado la violación masculina y la idolatría con la atracción de la mujer. En esta perspectiva tampoco se puede hablar de gracia³¹.

3. *Cavidades o infiernos de los muertos*. Forman el tercero de los grandes lugares de esta geografía y se encuentran divididos en tres o cuatro compartimentos. El único «sheol» de la tradición israelita antigua, campo de sombra (sin futuro ni evasión) para todos los muertos, ha venido a tomar varias formas, convirtiéndose en varios lugares de premio, castigo o espera para los difuntos. Precisamente en el extremo de occidente, allí donde parece que este mundo acaba, se abren cuatro 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).

Las almas de los muertos esperan separadas por compartimentos. *Son espíritus*, han perdido el cuerpo antiguo. Pero es evidente que poseen un tipo de corporalidad; por eso aguardan en sus propios espacios, en los confines de la tierra. Tienen algo en común: su lamento. Ciertamente, unos se quejan *porque han sido asesinados*, como Abel, que clama contra la estirpe de Caín hasta que acabe su simiente sobre el mundo (cf. 1 Hen 22, 7). De manera semejante claman las almas de

³⁰ Cf. M. T. WACKER, *Weltordnung und Gericht: Studien zu I Henoch 22*, Würzburg 1982. Pervivencia del tema en la gnosis en S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé*, Cerf, Paris 1984, 85-92; D. S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, London 1971, 235-262. Sobre el tema de los ángeles y poderes celeste en Pablo han dicho hace tiempo lo esencial E. PETERSON, *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966 y H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales del Nuevo Testamento*, AB 16, Fax, Madrid 1970.

³¹ P. SACCHI, *Apocrifi dell'AT I*, Unione T., Torino 1989, I, 496-497 ha destacado las variantes textuales, que en nuestro contexto no son importantes.

aquellos que murieron cuando la invasión de los Vigilantes (cf. 1 Hen 9, 3.10). Otros, 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.

El texto afirma que en aquel lugar había cuatro cavidades, pero luego resulta difícil distinguirlas. De una forma general pueden separarse así. (1) *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). (2) *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). (3) *Los pecadores castigados ya en el mundo* parecen seguir sufriendo allí, sin necesidad de someterse a juicio nuevo (cf. 1 Hen 22, 13). (4) *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 la historia una forma de entender la historia y sociedad humana³².

Estrictamente hablando, este pasaje no ha desarrollado la idea de una *resurrección* interpretada como nueva creación que ratifica (e invierte) la marcha de la historia, en la línea Dan 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.

Dan 12, 2 afirmaba que «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados o se levantarán (TM: WcyqI+y"; LXX: avnasth, sontai), 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 sentido 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). De esa forma sigue situándose en la línea de Gen 2-3, donde el «alma» no es un elemento de la esencia ontológica del hombre (algo separado, por tanto, de su historia), sino expresión de su forma de vivir, sea en obediencia a Dios (vida) o en rechazo de Dios (muerte). En esa línea, 1 Hen 6-36 supone que el alma es la identidad trascendente (moral) de los hombres, que, por su relación especial con Dios, desbordan la frontera de su muerte y se definen a sí mismas en clave de salvación o de condena.

La referencia a Dios forma parte de la realidad del hombre, que de esa forma queda en manos de su propia opción ante la Vida que le funda y desborda, pero encontrándose vinculado también al influjo de ángeles y diablos, que le definen y marcan de positiva o negativa (abriéndole a la vida y/o a la muerte). Estrictamente hablando, la existencia de los hombres forma parte de una historia más alta que depende del «Dios de los Espíritus», un Dios que se ha vuelto enigmático, de tal forma que parece que lleva dentro de sí el bien y el mal, la vida y la muerte, los ángeles de salvación y los satanes. En relación con ese Dios viven y mueren los hombres. Pues bien, ese Dios,

³² Hay una pervivencia del tema en Ap 6, 9-10: «Cuando abrió el quinto sello, vi debajo del altar las almas de los que habían muerto por causa de la palabra de Dios y del testimonio que tenían. Clamaban a gran voz, diciendo: "¿Hasta cuándo Señor, santo y verdadero, vas a quedarte sin juzgar y vengar nuestra sangre de los que habitan sobre la tierra?"». En el fondo de la llamada a la venganza tenemos una fuerte invitación a la justicia, es decir, al sentido de la historia. Esta antropología apocalíptica aparece así como

siendo eterno tiene, al mismo tiempo, una historia de juicio y dentro de ella, dentro de ese juicio, existen (esperan) las almas de los muertos³³.

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 encuentran todavía en camino: aguardan la culminación de su diálogo con Dios. Entendida en esa línea, esa pervivencia no solo no se opone a la *esperanza de la resurrección*, sino que de algún modo la supone: no seremos simplemente aquello que ahora somos (o que son las almas de los muertos, en las cavidades del confín del occidente), sino aquello que Dios *hará en nosotros* culminando el diálogo iniciado en esta tierra. En ese sentido, la salvación (pervivencia) del alma pertenece al plano de la gracia e incluye un elemento de plenificación cósmica. 1 Henoc no espera una culminación inmaterial de los espíritus (en clave de inmortalidad extra-corpórea), 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. Quizá más que ante una resurrección entendida casi en forma de ruptura (en la línea de Dan 12, 1-3) estamos ante una *culminación cósmica de los justos*, expresada por el árbol de la vida y la nueva Jerusalén. Desde ese fondo se entenderá mejor la novedad de la vida y resurrección que anuncia (que vive) Jesucristo³⁴.

4. *Monte de Dios y Árbol de la vida* (Gen 2-3). El sabio viajero (Henoc) sigue caminando y descubre seis montes, tres a cada lado, y en el centro uno más, el séptimo, que culmina en *un trono* rodeado de árboles aromáticos. «Entre ellos había un Árbol como nunca he oído, 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 de Dios», con olores y piedras preciosas (cf. Gen 2, 11-12; Ez 28, 14). Más que el Trono le interesa a nuestro sabio el Árbol de Dios. El arcángel Uriel, su guía (cf. 1 Hen 21, 5), le aclara:

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. Y ningún ser humano tiene potestad de tocar ese Árbol aromático hasta el gran juicio. Cuando Dios haya tomado venganza de todos y conduzca a todos hasta la consumación eterna, entonces este Árbol será dado a los justos y humildes. Ese árbol dará vida 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, 3-6).

³³ A. DIEZ MACHO, *La resurrección de Jesucristo y la del hombre*, Fe Católica, Madrid 1977, 99 afirmaba que «la imperfección fundamental de la antropología hebrea consiste describir al hombre no tanto por lo que es en sí cuanto por su relación con Dios». Cf. también *Introducción general a los Apócrifos del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1984, 349-390. Lo que para Diez Macho resulta imperfección constituye, a mi juicio, la mayor perfección de la antropología hebrea, que define al hombre por su relación con Dios y no como esencia ontológica. La imperfección de la antropología hebrea de 1 Henoc no está en definir al hombre por su relación con Dios, sino en la forma de entender a Dios en términos de juicio y de entender al hombre, en claves de predestinación o dominación angélica. Cf. C. CASALE, «Come risorgeranno i morti? Osservazioni su alcuni dati letterari di 1 Henoch 3»: *Asprenas* 22 (1976) 182-208; J. J. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Routledge, London 1997; É. PUECH, «Apocalíptica esenia, la vida futura», en J. VÁZQUEZ (ed.), *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto*, Verbo Divino, Estella 2004, 85-112.

³⁴ 1 Hen no explica la forma en que esa culminación sucederá, pues ofrece un relato fundante de esperanza y no un temario de reflexiones teológicas, pero supone que las almas de los justos que esperan el juicio recibirán un tipo de plenitud cósmica. No estamos ante un espiritualismo desencarnado; debemos hablar de plenitud «material» del hombre, que se encuentra abierto hacia una culminación del encuentro con Dios (en un mundo renovado) o hacia la ruptura final de ese encuentro (en forma de condena). El problema antropológico de fondo no es la corporalidad o no corporalidad del hombre, sino el sentido de la culminación. ¿Se realizará como venganza o podrá expresarse en términos de gracia?.

Es *el Árbol* de la vida, que encontramos al fin de la travesía de los hombres (cf. Ap 2, 7; 22, 2.14), junto al *Trono* de Dios, que es señal de su juicio y plenitud escatológica. Estas son las formas que Dios tiene de expresarse entre los hombres, como juicio poderoso (trono) y como fuente de vida (árbol). En el paraíso de Gen 2-3 se destacaban *dos árboles*, uno de conocimiento del bien/mal (que puede compararse con un trono del juicio) y otro de vida, y el texto suponía que los mismos hombres habían comido del árbol del conocimiento del bien/mal y así se habían pervertido, no pudiendo participar ya del Árbol de la vida. Por el contrario, 1 Hen 6-36 supone que no han sido los hombres los que han comido de ese árbol del conocimiento poderoso, 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. Pero los justos podrán alcanzar el Árbol de la vida³⁵.

Quizá pudiéramos decir que los Vigilantes de 1 Hen 6-36 (que violan, engañan y destruyen a los hombres) ocupan en el lugar que en Gen 2-3 tenía la serpiente. Pero hay una gran diferencia. *La serpiente del Génesis* era un símbolo del mismo deseo pervertido del hombre, de manera que formaba parte de la «identidad antropológica» de Adán/Eva, expresada en el intento de expulsar a Dios, ocupando su puesto y queriendo así adueñarse del bien/mal (lo que le impedía alcanzar el árbol de la vida). Ahora, en cambio, parece que *los vigilantes de 1 Hen 6-36* son externos al hombre, como un mal que les invade desde fuera. En lugar de la elección antidivina del ser humano hallamos ahora una violencia (violación de sexo y opresión social) que proviene de los ángeles perversos y que cierra a los hombres el camino que les lleva al Árbol de la vida. Hombres y mujeres aparecen así como seres poseídos por una fuerza extraña, de manera que sólo cuando Dios destruya el poder de lo diabólico se abrirá para ellos el camino que conduce al Árbol de la vida. *El Génesis* tomaba como punto de partida una experiencia de gracia de Dios y libertad humana. Por el contrario, *1 Henoc* ha situado en el principio la des-gracia diabólica y la falta de libertad humana. Somos esclavos de un destino externo; es como si viviéramos fuera de nosotros mismos, dominados y poseídos por poderes objetivos de los que sólo Dios puede librarnos.

5. *¿Nueva Jerusalén?* La visión del juicio (trono) de Dios y del Árbol de la vida se explicita después por unos signos más característicos de Israel, que aparecen de manera velada aunque intensa. «Desde allí fui andando por el centro de la tierra y vi un lugar bendito» (1 Hen 26, 1), que se refiere, sin duda, a 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). El vidente descubre también al renuevo o *vástago del tronco de Jesé*, en la línea de David (cf. Is 11, 1): allí donde la vida parecía ya trunca (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 que hablaron los profetas (cf. Ez 47) y se habla también de *un valle maldito (gehenna)* donde «serán reunidos todos los que profieran por sus bocas palabras inconvenientes contra Dios y digan cosas contrarias a su gloria. Aquí los reunirán y aquí será su condena». Éste será el lugar del juicio: «en los últimos tiempos tendrá lugar el espectáculo del justo juicio contra

³⁵ La cábala judía, que, como venimos indicando, es en parte sucesora de la apocalíptica identifica el árbol de la vida con la totalidad del «cuerpo de Dios» que se expresa a través de las *sefirot*, abarcando el todo de la realidad, divina y humana, en proceso de despliegue, ruptura, purificación y retorno a su origen. Cf. G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; M. IDEL, *La cábala. Nuevas perspectivas*, Siruela, Madrid 2005.

ellos (los condenados de la gehenna), ante los justos, por la eternidad. Allí bendecirán todos los días los que han obtenido misericordia del Dios de la gloria...» (1 Hen 26, 1-27, 4)³⁶.

Así acaba nuestro recorrido por los espacios fundamentales de esta geografía sagrada (estrellas caídas, ángeles culpables, almas muertas, Árbol de vida, Jerusalén final), que podemos resumir en tres afirmaciones básicas. (1) *Dios ha vencido ya* a los astros y ángeles culpables, de manera que el vidente ha podido descubrir el lugar de sus castigos, mientras llega el día del juicio o consumación final. (2) *Las almas de los asesinados sufren y piden venganza*, desde el mismo centro de la historia humana. Más que la lucha de liberación guerrera de los fieles (en la línea que luego desarrolla el celotismo) importa aquí la voz de los muertos que claman a Dios. (3) *El futuro de la salvación* retoma aspectos del paraíso original (Árbol de vida) y de la historia israelita (nueva Jerusalén), con la destrucción de los malvados y el triunfo de los justos. Ciertamente, el Dios de esta geografía sagrada sigue siendo salvador, pero su salvación se expresa a través de la venganza y condena de los impíos. Los justos triunfarán al fin, por gracia de Dios, pero esa será una gracia vinculada a la venganza, expresada en el hecho de que ellos bendecirán al Dios que condena a los malvados (1 Hen 27, 3-4), en gesto de talión poco evangélico

3. AMPLIACIÓN: EL HOMBRE APOCALÍPTICO

El problema de fondo de la antropología apocalíptica es la pregunta por el origen del mal (*Unde malum?*), que dirigían a Dios aquellos judíos que, entre el siglo V y II a. C., desarrollaron el tema del pecado de los ángeles. Éste ha sido, a mi entender, *el mito desencadenante de la apocalíptica*, elaborado en los mismos años en que *Job* y el *Qohelet* trataban de enfocar y resolver el tema en una perspectiva más sapiencial, de reflexión básica sobre el sentido o falta de sentido de la vida humana. Tanto *Job* y el *Qohelet* como *1 Hen 3-36* se han situado en clave universal: quieren trazar la suerte y sentido del hombre, partiendo de la tradición israelita, pero abriéndola a todos los hombres. *Job* y el *Qohelet* han sido incluidos en el canon de Israel, a pesar de las acusaciones o dudas que elevan frente a un Dios moralista, del bien/ mal. En contra de eso, *1 Hen 6-36* no ha sido incluido porque (al parecer) no respetaba la libertad del hombre ni la gracia trascendente de Dios³⁷.

La apocalíptica estrictamente dicha, tal como aparece en *1 Hen 6-36*, fue entendida así como un tipo de desviación, porque rompe la experiencia primordial del pueblo israelita que tomaba a *Dios como trascendente* y pensaba que no puede estar determinado (influido) por un mal que introdujeron en el mundo los ángeles perversos. Los israelitas «ortodoxos» y los cristianos supieron

³⁶ Sobre el sentido sagrado de Jerusalén, cf. R. J. Z. WERBLOWSKY, *El significado de Jerusalem para judíos, cristianos y musulmanes*, Jerusalem, 1994; Y. CONGAR, *El misterio del templo*, Estella, Barcelona 1967; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Pisando tus umbrales Jerusalem*, Verbo Divino, Estella 2005

³⁷ Nos hemos referido ya a *Job* y al *Qohelet* en la introducción, recordando que la mayor parte de las antropologías bíblicas (del Antiguo Testamento) ponen de relieve sus posturas al hablar del hombre. Esos libros son los que han marcado con más fuerza un tipo de reflexión moral (antropológica) de la historia de occidente como han mostrado, por ejemplo, AAVV, *Antropología bíblica e morale*, Dehoniane, Napoli 1972. Cf. también E. RENAN, *Le livre du Job*, Lévy, Paris 1882; J. LEVÉQUE, *Job et son Dieu*, Gabalda, Paris, 1970; J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu*, Brill, Leiden 1986; S. GERMAIN, *Les Echos du silence*, Desclée de Brouwer, Paris 1997; J. M. MALDAMÉ, *Le scandale du mal, une question posée à Dieu*, Cerf, Paris 2000; *Lecture théologique du Livre de Job*, ed. virtual: <http://biblio.domuni.org/articlesbible/job/>; B. MAGGIONI, *Job y Qohelet: la contestación sapiencial en la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; E. TÁMEZ, *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro de Eclesiastés o Qohelet*, DEI, San José de Costa Rica 1998; R. MICHAUD, *Qohelet y el helenismo*, Verbo Divino, Estella 1988; E. DORÉ, *Eclesiastés y Eclesiástico*, Verbo Divino, Estella 1999. A pesar de ello, hemos querido centrar nuestro trabajo en la literatura apocalíptica (1 Henoc) y en el libro de la Sabiduría, pues nos permiten centrar mejor los temas del Nuevo Testamento.

que el hombre es libre y no se encuentra esclavizado por un pecado externo como el de los ángeles invasores. Tanto unos como otros acogieron en su canon el libro de Job, con sus preguntas nunca respondidas, y tuvieron un intenso *sentido de la alianza*: supieron que Dios y el hombre se encuentran vinculados de un modo directo, en camino de gracia y pecado (de muerte), en actitud de diálogo responsable. Por eso, la explicación del mal como influjo de ángeles (culpables exteriores) les resultaba contraria a su visión del hombre³⁸.

Muchos han vinculado la tendencia apocalíptica con la búsqueda sapiencial, muy intensa en Israel. Pero más que una sabiduría abierta para todos los que quieran escucharla, en la gran plaza del mundo, la apocalíptica desarrolla un *conocimiento de iniciados*, un saber secreto que aparece como patrimonio de algunos que conocen (descifran e interpretan) el secreto de las cosas³⁹. Esto nos sitúa en un espacio de *división social*. Una parte de la comunidad judía se siente amenazada, en trance de acabar perdida (diluida) bajo el peso de los acontecimientos militares y de un modo especial bajo el influjo de la nueva cultura helenista que se extiende a lo largo y a lo ancho del oriente. Los apocalípticos responden como grupo amenazado, en el sentido social, cultural y religioso y en algún sentido identifican a los señores de este mundo (poderes triunfantes, quizá perseguidores) con principios demoníacos. De esa manera satanizan a los adversarios y conciben a los enemigos del grupo como encarnación diabólica, una especie de *mal objetivado*. Los hombres no pueden iniciar un diálogo de reconciliación, ni logran ver sobre el mundo el signo (huella) de la obra creadora de Dios, pues parece que Dios se ha escondido y en su lugar emergen los principios adversarios (ángeles caídos, hombres pervertidos).

1. *Mundo de Dios y mundo de Azazel. 1 Hen 6, 36 y Lev 16*. A partir de los elementos anteriores, podemos comparar el mito apocalíptico de 1 Hen 6-36 con los dos chivos de Lev 16: uno que se mata y ofrece a Dios como sacrificio expiatorio y otro que se expulsa al desierto de Azazel, al que conocemos ya como uno de los dos jefes de los vigilantes invasores, y que ahora aparece como un Dios diabólico, para conseguir así el perdón y restablecer la armonía del grupo. Según Lev 16, el pueblo de Israel, concentrado en la fiesta del *kippur* o expiación, define su sentido y se purifica con la ayuda de los dos chivos.

(Aarón) recibirá de la asamblea israelita dos machos cabríos (=chivos) para la expiación...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... (Lev 16, 7-10) Y pondrá Aarón sus dos manos sobre la cabeza del chivo vivo y confesará sobre él todos los delitos, sobre la cabeza del chivo, y lo enviaré al desierto, por medio del encargado. El chivo llevará sobre él todos los delitos a una tierra solitaria; y el encargado soltará el chivo en el desierto (16, 20-22).

³⁸ En contra de una visión bastante extendida, la apocalíptica no puede presentarse como resultado de un proceso evolutivo que avanzó desde unas formulaciones «ortodoxas» hasta unas más «heterodoxas». Parece que la formulación más radical de la apocalíptica es la más antigua y se refleja en 1 Hen 6-36, con su pecado angélico. Eso significa que en el principio del judaísmo existieron tendencias sociales y teológicas distintas, de manera que el judaísmo rabínico, lo mismo que el cristianismo oficial, son resultado de una opción realizada entre diversas posibilidades. En ese sentido podemos añadir que tanto el judaísmo rabínico como el cristianismo implican de algún modo una reducción de la tensión apocalíptica de sus primeros momentos.

³⁹ Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento II*, Sígueme, Salamanca ⁶1990, 381-400.

Hay dos chivos y dos suertes de los hombres, vinculadas con el bien (Yahvé) y el mal (Azazel). Ciertamente, el bien y el mal (el Dios de Israel y Azazel) se distinguen, pero en el fondo se encuentran vinculados y son inseparables, de manera que resulta a veces imposible distinguirlos. *El chivo expiatorio de Yahvé* servía para purificar con su sangre (con la que se rociaba el altar, las jambas de las puertas del tabernáculo y el propiciatorio) los pecados del pueblo, poniendo así de relieve la necesidad de un control interno del pueblo. *El chivo emisario de Azazel* era enviado al desierto, llevando consigo los pecados que no podían expiarse y que así quedaban expulsados, a un espacio externo, a la tierra de Azazel, que es lugar de pecado. Año tras año el pueblo quedaba limpio por la fiesta penitencial, pues Dios expiaba y perdonaba con sangre los pecados perdonables y el sacerdote (Aarón) expulsaba al exterior de Azazel los pecados que no podían perdonarse. El pueblo de Dios se edificaba de esa forma con violencia interna (chivo expiatorio) y externa (chivo emisario), en clave de ley y enfrentamiento. No había lugar para la gracia.

1 Hen 6-36 se sitúa en una línea semejante, pero radicaliza el mensaje del Levítico en las dos direcciones que acabamos de indicar. (1) *Hacia dentro*: parece que los justos no necesitan confesar sus pecados y por eso el «chivo de Yahvé resulta innecesario»: no hace falta rito de purificación, pues los hombres no son culpables sino víctimas de un mal que se les ha impuesto desde fuera. Parece, además, que nuestros apocalípticos no cuentan con un templo donde confesar sus pecados y recibir el perdón; no hay para ellos lugar santo sobre el mundo. (2) *Hacia fuera*: el «desierto» de Azazel se amplía hasta venir a convertirse en expresión o signo de todos los poderes adversarios, que vienen a centrarse en Azazel que aparecía, con Semyaza, como uno de los jefes del ejército invasor de los vigilantes.

Desde ese fondo, Lev 16 puede ayudarnos entender la insistencia de 1 Hen 8, 1; 10, 8, cuando presenta a Azazel como causante y signo de todos los pecados. (1) Por su misma estructura, Lev 16 defendía una visión dualista de la realidad. Por un lado aparecía el pueblo al que Yahvé purificaba con su chivo expiatorio. Por otro lado estaba el mundo externo a donde se expulsaba el chivo emisario de Azazel. (2) En 1 Henoc desaparece el chivo expiatorio de Yahvé y sólo queda el chivo destructor de Azazel/Semyaza, de manera que nos encontramos ante una *visión satanizada* del conjunto de la realidad. Ya no hay rito interno (chivo de Yahvé) capaz de mantener el orden de pureza del pueblo. Todo parece lleno de Azazel con su chivo emisario (destructor). Por eso, el final de la historia se entiende como «rito» por el que Dios destruye lo satánico: tomará al chivo emisario (los perversos de la tierra) y, uniéndolo al diablo (al mismo Azazel, primer culpable), lo expulsará al desierto de destructor (valle de muerte), en juicio sin apelación posible.

Al fondo de Lev 16 había *una visión optimista de la historia* que vincula a Dios con el chivo expiatorio que se sacrifica en su honor y que purifica los pecados del pueblo. Ciertamente, era necesario expulsar al «chivo de Azazel», mandándole así fuera, al espacio de violencia donde dominaba un poder perverso de muerte. De esa forma, el grupo de los fieles de Dios se encontraba asegurado, ofreciendo un espacio de vida para sus devotos. Pero ahora, en 1 Hen 6-36, parece que ese optimismo se ha quebrado: es como si el «circulo de Yahvé» se hubiera estrechado (incluyendo sólo a los fieles apocalípticos) y casi todo el mundo quedará en manos de Azazel, pudiendo así decirse que el desierto avanza y se apodera de toda la tierra de los hombres, de manera que los justos no tienen ya donde resguardarse⁴⁰.

⁴⁰ Sobre el tema del chivo expiatorio y emisario, cf. K. AARTUN, «Studien zum Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lev 16, mit varianten»: *ScanJourTh* 34 (1980) 73-109; G. DEIANA, *Il giorno dell' Espiazione. Il "kippur" nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bologna 1995; L. L. GRABBE, «The Scapegoat: A Study in Early Jewish Interpretation»: *JSJ* 18 (1987) 152-167; H. TAWIL, «'Azazel the Prince of the Steppe': A comparative Study»: *ZAW* 92 (1980) 43-59; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 528-577. Visión

La visión de canónica de Lev 16 es optimista porque ha sabido separar los dos espacios: el campo del Dios del sacrificio puro (chivo expiatorio de Yahvé, purificación del templo y de Israel) y el desierto de Azazel, donde se expulsa a los perversos. Se distinguen, según eso, dos ámbitos distintos: un *centro de Dios* (lugar de pueblo bueno, de la buena expiación, que se centra en el templo) y una *periferia de Azazel* (signo del poder político perverso que se impone y triunfa sobre el ancho mundo). Lev 16 supone que el centro (el buen Israel) podrá mantener su identidad, celebrando cada año su sacrificio expiatorio (purificación interior) y su rito de expulsión (de manera que Azazel se mantenga en su desierto, sin "invadir" la tierra israelita).

1 Henoc mantiene de algún modo esa distinción, pero ha destacado de manera intensa el poder de Azazel. Es como si el buen Israel se redujera hasta el límite, mientras que los seguidores de Azazel se ensancharan, actuando como dueño del mundo entero. En esa línea se puede hablar de alguna forma de «dos dioses», en la perspectiva del dualismo que hemos evocado citando el pasaje de la Regla de la Comunidad de Qumrán. (1) *Hay un Dios perverso que parece dominarlo todo*: ha invadido el mundo, ha penetrado en la vida de los hombres a través de los impulsos más violentos del sexo y de la guerra, encarnándose de alguna forma en los pueblos adversarios. Este es un «dios diabólico» que de algún modo se vuelve visible en Azazel, primero de los ángeles perversos; sobre él descargamos nuestra impotencia y fracaso; a él echamos la culpa de todo, es nuestro «chivo emisario». (2) *Hay un Dios bueno que da la impresión de ser impotente y estar escondido*, pero que sigue siendo en realidad el dueño de la historia. Da la impresión de que ha dejado actuar por un tiempo al «dios perverso» (al diablo), pero va a manifestarse pronto, con todo su poder, realizando así su juicio verdadero sobre todos los seres del mundo. Es evidente que los seguidores de Henoc (los que escuchan su palabra de secreto y profecía) se sienten vinculados a ese Dios bueno, por encima del dios malo, perverso, de esta historia de injusticia en que vivimos.

2. *Resentimiento humano o búsqueda de justicia*. Entendido así, el texto de 1 Hen 3-36 se vuelve expresión de una *protesta*. Desde el reverso de la historia, vencidos en un plano político y social, estos apocalípticos han desarrollado un fuerte mito que les capacita para interpretar la fuente del mal que padecen y para superarlo en línea de conocimiento interno y esperanza. Viven dominados en el plano político-social, pero se sienten religiosamente superiores: ellos, los marginados de la historia, tienen la verdadera sabiduría (¿saben lo que pasa!) y serán los triunfadores del futuro. No conocemos con precisión el origen de ese mito apocalíptico, pero pensamos que ha surgido casi al mismo tiempo que Gen 1-11, interpretando desde perspectivas distintas unas experiencias semejantes. Así se han situado, uno ante el otro, dos modos distintos y quizá complementarios de entender la historia, dos antropologías de origen israelita. La visión de Gen 1-11 ha triunfado, ofreciendo las bases para comprender gran parte de la antropología e historia de occidente. Pero la visión apocalíptica ha seguido estando siempre al fondo, de manera que ha seguido influyendo no sólo en el surgimiento del cristianismo, sino en toda la historia posterior de occidente.

Se ha dicho a veces que la antropología de occidente ha sido una mezcla de platonismo dualistas y de apocalíptica judía, con un barniz de cristianismo. Pues bien, siguiendo a F. Nietzsche, algunos han pensado que la apocalíptica ha introducido en la antropología bíblica y cristiana un tipo de *resentimiento*: precisamente aquellos que han sido superados, vencidos, marginados por los

teórica: R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento?*, EVD, Estella 1992; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kösel, München 1978.

fuertes (es decir, por los más nobles), no pudiendo superarles en el campo de la vida (de la lucha de la historia) quisieron derrotarles en un plano de ideas religiosas. Por eso los han demonizado y enviado a los infiernos. Los apocalípticos habrían querido ser los triunfadores: les hubiera gustado convertirse en «vigilantes»: poderosos e inflexibles, dueños de mujeres y ricos en violencia. Pero al no poder serlo, no pudiendo soportar su derrota, han proyectado su violencia vengativa en contra de los vencedores. De ese modo habrían invertido su actitud de dominio y violencia, para explicitarla en perspectiva espiritual: fueron incapaces de triunfar en el plano de la realidad histórica (política y social); por eso han querido vengarse y triunfar en el plano de los sueños y deseos religiosos pervertidos.

Según eso, la actitud de los apocalípticos escondería un gesto de *envidia*: no pudiendo ocupar el puesto de los vencedores, ellos optaron por condenarlos, demonizando aquello que les hubiera gustado conseguir por su esfuerzo y definir como divino. Entendida en esa línea, la antropología bíblica se definiría por el resentimiento y el desprecio de los fracasados. Pues bien, esa visión me parece insuficiente. Es posible que algunos apocalípticos fueran envidiosos, pero, en el fondo, lo que ellos buscaban era *la justicia de Dios*, aunque la interpretaran desde su propia visión de la ley, porque siguieron entendiendo el mundo en clave de un talión en el que se incluye la venganza. Su defecto no fue el resentimiento envidioso, sino la ausencia de la gracia (que suele ser también el defecto de sus acusadores). Estrictamente hablando, Nietzsche y los apocalípticos más duros se sitúan en un mismo nivel de ley (ausencia de gracia), que se expresa por un lado en la victoria de los fuertes sobre los débiles (Nietzsche) y por otro en la victoria del Dios de los débiles sobre la prepotencia de los fuertes.

El problema básico de este tipo de antropología es, como decimos, la ausencia de gracia, que aparece tanto en el superhombre de Nietzsche (que está muy cerca de los vigilantes violadores de 1 Henoc) como en el Dios de algunos apocalípticos. En un caso y en otro, la solución del problema del hombre queda en manos de la violencia. Para centrarnos ya en los apocalípticos, su mayor problema consiste en la falta de gratuidad: muchos de ellos pensaron que Dios había dejado que el mundo se escapara de sus manos, hasta pervertirse; pero no por eso condenaron a Dios, pues le situaron sobre un plano superior de trascendencia, de manera que la historia quedó en manos de unos ángeles perversos. Por eso, ellos no pudieron dirigir a Dios las acusaciones y condenas que, por ejemplo, Job le había dirigido.

Esta problemática, que está al fondo de la antropología apocalíptica y gnóstica, judía o cristiana, podía y puede interpretarse de diversas formas. (1) Se podía *inmunizar* a Dios, colocándole más allá de todas las cosas y dejando los problemas del mundo en manos de ángeles y demonios, añadiendo que Dios sólo intervendría al final, para resolver por ley las rupturas anteriores. (2) O se podía *dualizar* al mismo Dios, poniendo en su interior el bien y el mal, lo positivo y negativo, añadiendo que su lucha intradivina se expresa y despliega en la misma vida de los hombres, en la línea de un tipo de gnosis y cábala, lo mismo que el dualismo maniqueo. (3) Otros, como *Job* y el autor del *eclésiastés* han intentado penetrar en la oscuridad de Dios, sin inmunizarle ni dualizarle, pero planteándole las grandes cuestiones que brotan del dolor de la historia y de la falta de identidad humana. (4) Finalmente, *los cristianos* afirman que Dios se ha encarnado en la misma historia de los hombres, de manera que la cuestión de Dios se plantea, sin resolverse externamente, a través de la misma vida humana, pues Dios se ha encarnado en el Cristo, asumiendo y resolviendo la tensión apocalíptica, como indicarán los capítulos finales de este libro.

Aquí no queremos resolver el problema de fondo, ni distinguir de un modo más preciso las diversas posturas. Por ahora nos basta con decir que 1 Henoc se encuentra cerca de Gen 2-3, pero con una diferencia esencial. (1) *El pecado del Génesis* era propio del hombre, que había rechazado

la palabra de Dios, pero podía convertirse y volver a dialogar con Dios, que seguía estando abierto a los hombres, a pesar de su pecado. (2) Por el contrario, *el pecado de 1 Henoc 6-36* es propio de unos ángeles, que, estando por encima de la historia humana, parecen fijados en el mal y son incapaces de conversión. 1 Henoc nos conduce hasta el abismo de un pecado angélico (o divino) que no tiene remedio ni perdón. Más allá de todos los «males encarnados» (siempre limitados) de la historia, viene a situarse el mal des-encanado y definitivo de los ángeles. Para resolver un tema humano (¿por qué sufrimos? ¿cómo hemos podido rechazar a Dios?) 1 Henoc ha buscado una causa sobrehumana, pero infra-divina, un pecado angélico.

Esa caída de los ángeles (o de la parte «perversa» de Dios) se interpreta, por un lado, como *disculpa*: la libertad del hombre es poca, su posibilidad de ruptura con Dios muy limitada, de manera que el mal del mundo es demasiado grande para ser atribuido a nuestra culpa: por eso tenemos que acusar a los ángeles perversos. Pero esa misma disculpa *agranda la caída*, convirtiéndola en algo que nos sobrepasa: hay una perversión, un desastre que desborda aquello que nosotros podemos realizar y resolver sobre la tierra. Formamos parte de una historia que se encuentra manchada, por culpa del pecado de unos seres superiores que deciden y definen aquello que somos: unos esclavos de extraterrestres (esclavos de otros seres, distintos de nosotros).

Los hombres (y en especial las mujeres) nunca fueron responsables de su vida. No son los varones humanos los que deciden la historia, sino los ángeles violadores, que ocupan su puesto o se expresan a través de ellos. Por otra parte, es difícil hablar de libertad al referirse a las mujeres asaltadas por la fuerza sexual de los espíritus perversos. ¿Podrían haber resistido? ¿Tenían la posibilidad de negarse, conservando así la fe en un Dios oculto y manteniendo la fidelidad hasta el martirio? El texto responde de forma negativa: ellas no fueron consultadas, no podían afirmarse ni negarse. No parece que Dios les hubiera hablado previamente. Es claro que los ángeles no han dialogado con ellas⁴¹.

3. *Antropología apocalíptica, el sentido de la historia.* Varones y mujeres quedaban atrapados de esa forma dentro de un remolino de pecado en el que intervinieron múltiples factores. *Las mujeres* han empezado siendo víctimas, pero la tradición posterior las ha tomado como objeto de deseo y ocasión de pecado para los varones, de manera que algunos las acusarán diciendo que han sido ellas las que han atraído y corrompido con su desvergüenza y falta de pudor a los ángeles machos, encendiendo en ellos la maldad, como supone ya 1 Hen 19 y ratifican los Test XII Pat. Por su parte, *los varones* pecan cuando imitan a los ángeles, violando a las mujeres (en clave sexual) y extendiendo sobre el mundo la ley de la violencia. Los gigantes que nacieron del deseo sexual de los ángeles caídos son el signo más claro de una humanidad masculina definida por el insaciable deseo sexual y por la pura fuerza bruta que mata por matar y oprime por oprimir. La antropología que está al fondo de esos textos y, en general, de la apocalíptica más dura, presenta los siguientes

⁴¹ *Gen 2-3* daba el testimonio de un Dios que habla de una forma gratuita y responsable, ofreciendo a los hombres un mandato que ellos podían cumplir o rechazar. Por eso, los hombres eran libres, responsables de aquello que decidieran, y la serpiente no podía tomarse como «violadora»: no destruye a la mujer, no la ataca desde fuera, no la obliga, sino que aparece como signo de la libertad de unos seres humanos que, escuchando libremente la palabra de Dios, pueden rechazarla. Por el contrario, *los ángeles de 1 Hen 6-36* son violadores en el sentido fuerte del término: ellos expresan un mal que se impone sobre el hombre desde fuera, sin dejarle espacio para negarse o afirmarse. Significativamente, este pecado no fue cometido por las mujeres sino por sus violadores: ellas aparecen así como el eslabón frágil de la cadena humana, están sujetas a un riesgo mayor por ser más débiles, pero más que culpables son víctimas de los espíritus perversos, de manera que no pueden oponerse a su violencia. En el fondo de ese gesto vendría a expresarse un rasgo significativo de la vida social de un tiempo en que las mujeres no tenían verdadera autonomía, sino que se encontraban sometidas al deseo de «conquista» de otros seres (ángeles del cielo o varones de la tierra).

rasgos, de tipo individual y social, estructural e histórico, que ahora presentamos de un modo esquemático, completando y matizando así la visión del pecado que ofrecimos al hablar de Gen 2-3, en el capítulo primero de este libro:

1. *Fatalidad, no gracia.* 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 Gen 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 perdición, 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 fondo de un abismo de perversión (en manos del Dios dual o de sus ángeles perversos).

2. *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: ellos son un 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) y abiertos al futuro del árbol de la vida (cf. Gen 2-3), lo que domina sobre este mundo malo un tipo de «fatalismo divino»; somos esclavos de poderes que nos hacen y deshacen, sin que podamos guiarlos y guiarnos a nosotros mismos.

3. *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 nos lleva a buscar unos poderes superiores capaces de salvarnos. En ese sentido, la antropología de los apocalípticos se encuentra centrada en un tipo de esperanza «externa»: ellos nos dicen que 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.

4. *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 ante ellos 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.

5. *Un mundo de apariencias.* El mundo viene a presentarse como un teatro donde los hombres aparecen como juguete 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 solo 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 perversos⁴².

6. *Satanización del sistema (de lo instituido).* 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 «sistema» 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. En contra de eso, Jesús afirmará que este mundo sigue siendo creación buena de Dios, añadiendo que lo instituido no

⁴² Esto es lo que conocen y transmiten los «sabios» que, en la línea de Henoc, han penetrado en el «secreto» y pueden anticipar de alguna forma el resultado de la historia, pues conocen los enigmas del final de Dios y son capaces de revelar su misterio escondido (apócrifo). Dios ha permitido que el mundo caiga en manos de espíritus perversos (o de la parte mala de sí mismo); pero ahora, en los tiempos finales, cuando la angustia y opresión es más intensa, ha decidido liberar a los que estaban oprimidos. Es tiempo de gozo para aquellos que conocen los secretos: quien actúa en nuestra historia no es Dios, sino el diablo; pero el verdadero Dios, que es más poderoso que el malo, vendrá a destruir a los perversos para que los buenos alcancen la gloria de la Vida que siempre han esperado.

sin más perverso, ni el mundo es del diablo (a pesar algunas afirmaciones que parecen mostrar lo contrario, sobre todo en los relatos de las tentaciones de Jesús: Mt 4 y Lc 4)..

7. *Imposibilidad de salvación de la historia.* Los apocalípticos no pueden aplicar su utopía a la historia concreta de los hombres, porque la historia es imposible de cambiar y de salvarse. Por eso, ellos proyectan libremente su fantasía hacia el futuro y buscan formas de existencia o soluciones que no estén en relación real con el presente. La utopía sólo podrá darse y triunfar de manera sobrehumana: vendrá con la destrucción de los poderes actuales, cuando acabe el mundo viejo, cuando empiece un orden social y temporal distinto. En contra de eso, Jesús anunciará la presencia del Reino como buena nueva para los pobres y como curación para los enfermos, precisamente en este mundo.

8. *No hay mediaciones salvadoras en la historia.* Nadie es capaz de participar 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. Pues bien, en contra de eso, Jesús dirá que el tiempo ya ha llegado y que la apertura al reino de Dios es ya posible.

Dentro de la visión apocalíptica, estos momentos están entrelazados. El hombre no puede cambiar este mundo... porque el mundo actual no es obra suya sino del diablo. La razón o causa del mal que ahora existe no es el hombre, de manera que no podemos hablar de un Adam culpable, pues los culpables son los poderes superiores, de tipo diabólico. Así se vinculan la mayor *desesperanza* y la más honda *esperanza*. Hay desesperanza porque el mal es superior al hombre y no podemos hacer nada por vencerlo; es inútil que intentemos cambiar las estructuras sociales de la historia. Pero al fondo de esta actitud late la *esperanza* más intensa: Dios es mayor que la opresión y ha decidido enviar a sus ángeles para salvarnos de este cautiverio.

Esta puede ser una visión consoladora, pero, no podemos olvidar que tanto el judaísmo rabínico como la Iglesia cristiana se opusieron a ella, expulsándola de su Escritura, como hemos dicho ya, por las tres razones que ahora condensamos. (1) *Hipertrofia de lo angélico.* Judíos y cristianos aceptan normalmente la existencia de seres angélicos, entendidos como entorno de alabanza, gloria y presencia de Dios, pero no los toman como decisivos para su visión religiosa: hombre y Dios dialogan de un modo directo (sin necesidad de intermediarios angélicos). (2) *Judíos rabinos y cristianos creen que culpa básica del pecado humano no la tiene un Satán exterior, sino el mismo ser humano.* Es posible que algunos «malos espíritus» influyan en la historia, pero su influjo es secundario. Los causantes del pecado son los mismos hombres, como de manera expresa indica Gen 2-3, asumiendo una intensa tradición profética que será ratificada por el Nuevo Testamento. (3) *Dios es gracia y el hombre libertad.* Así lo confiesan judíos y cristianos, en contra de aquello que parecen indicar estas visiones apocalípticas. Por la acción libre del hombre (Eva-Adán) entró el pecado, dirá san Pablo; por gracia de Dios vino su gracia salvadora en el hombre Jesucristo, de forma que no somos esclavos de ángeles-demonios⁴³.

4. *Criticar y construir. Apocalíptica como antropodicea.* Conforme a lo anterior, la pregunta por el origen del mal se convierte en cuestión sobre el fin: ¿Quién podrá librarnos de este mundo malo? La *teodicea* ha de volverse *antropodicea*: más que justificar a Dios, necesitamos justificar al hombre. Muchos de nosotros, hoy, al comienzo del siglo XXI, vivimos en una situación parecida a la de los apocalípticos: estamos en el centro de un drama que nos sobrepasa y parece que apenas

⁴³ «Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre y por el pecado la muerte... Así como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación que produce vida. Así como por la desobediencia de un hombre muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno, muchos serán constituidos justos» (Rom 5, 12.18-19).

tenemos libertad para realizarnos de una forma personal; nos hallamos oprimidos por un tipo de sistema mundial (capitalismo, imperio) donde parecen repetirse, de manera muy aumentada, las perversiones antiguas. ¿Qué podemos hacer? ¿Protestar y resguardarnos, mientras Dios manda a sus ángeles para liberarnos? ¿Iniciar como Jesús, en actitud de gracia, un camino de Reino, en libertad de amor, desde las mismas condiciones espirituales y sociales en que nos encontramos?

En esa línea, a pesar de sus limitaciones, la apocalíptica ha realizado una *crítica social* muy eficaz, en línea de antropodicea o defensa del hombre. Normalmente corremos el riesgo de divinizar el mundo, sacralizando sus poderes e idolatrando *lo instituido* (capitalismo, imperio, estados vasallos), en un camino que acaba destruyendo al ser humano. Pues bien, por defender al ser humano han elevado su palabra de crítica y promesa radical los apocalípticos, abriendo un camino negativo que puede condensarse en cuatro críticas, que podemos aceptar básicamente, aunque después las interpretemos de un modo distinto.

1. *Crítica religiosa*. Solemos identificar la causa (Reino) de Dios con nuestras estructuras y formas de dominio sobre el mundo. En contra de eso, la apocalíptica descubre que los llamados «ángeles de Dios», incluso los más «religiosos», pueden ser en realidad demonios. El sistema sigue adorando a sus ídolos. La apocalíptica sabe de algún modo que, por encima de los posibles ángeles de Dios y de los poderes del sistema, sigue existiendo un Dios que es trascendente, aunque ella no sepa expresar después su presencia de un modo gratuito, en la historia de los hombres.

2. *Crítica cultural*. Ciertamente, hay un conocimiento bueno, en la línea de la creación de Dios. Pero la apocalíptica señala que podemos quedar cautivados por una enseñanza mentirosa, al servicio de la destrucción. La misma ciencia (convertida en instrumento del poder) puede volverse una expresión del «diablo», es decir, un instrumento de dominio y opresión. En esa línea, la crítica cultural de la apocalíptica puede ponerse al servicio de la libertad y del conocimiento liberador, siempre que seamos capaces de superar la «barrera angélica» para dialogar de un modo directo con Dios.

3. *Crítica política*. La apocalíptica ha tendido a pensar que todos los poderes del mundo son perversos, expresión del diablo, como ha visto ya Dan 7 cuando interpreta los imperios como figuras bestiales, en una línea que han destacado los estratos posteriores de la tradición de Henoc (por ejemplo 1 Hen 37-71). Esa visión tiene un elemento bueno y actualmente se podría decir que el sistema capitalismo y el imperio mundial son intrínsecamente perversos, signo de imposición y no de gracia. De todas maneras, superando esa actitud crítica, tenemos que seguir afirmando que es necesario buscar un orden social positivo sobre el mundo, como supone, en perspectiva cristiana, la encarnación de Dios en Cristo.

4. *Crítica antropológica*. Hay en la base de la apocalíptica un peligro de satanización del sexo que refleja un profundo pesimismo sobre el ser humano. Muchos apocalípticos suponen que el diablo ha venido a introducirse en el lugar donde el varón y la mujer se encuentran (en diálogo sexual), pervirtiendo su intimidad amorosa (humano). Hay en el fondo de esa visión un elemento bueno, pues debemos mostrarnos atentos, para no pervertir el sexo. Pero ella resulta (sin duda) exagerada, pues conforme a la visión de Gen 2, 22-25, ratificada por Jesús (cf. Mc 10, 5-9), en el principio, Dios hizo al hombre para la mujer y viceversa, de manera que su encuentro es revelación de Dios y no presencia del Diablo.

Esas críticas son fuertes y tienen elementos de verdad, de manera que nos ayudan a entender nuestra situación. Pero, dicho eso, debemos recordar con Gen 1-11 que, a pesar de sus riesgos, este mundo sigue siendo creación de Dios, un espacio abierto para la historia de la gracia que, según la Biblia cristiana, ha comenzado en Abrahán (Gen 12) y ha culminado en Cristo. Superando el riesgo apocalíptico, Jesús ha interpretado el mundo en línea de gracia, no como espacio de condena diabólica, sino de confianza en la Vida de Dios (cf. Mt 6, 25-34). Por otra parte, siguiendo en la línea de Gen 2, 23-25, la Biblia israelita y cristiana han introducido en su canon el *Cantar de los Cantares*, con su revelación antropológica, afirmando así que allí donde dos hombres (un varón y

una mujer) dialogan no están en manos del Diablo, como suponen muchos apocalípticos, sino que el mismo Dios de la gracia y de la alianza se revela o encarna a través de ellos⁴⁴.

5. *Apéndice cristiano. Encarnación de Dios*⁴⁵. La iglesia sabe que Dios no ha revelado su misterio por un ángel, sino a través de un hombre (un hijo de Abrahán: Heb 2, 16), cosa que implica dos consecuencias principales. (1) Dios quiere salvar a los hombres a través de *un camino de humanidad y gracia*, es decir, desde dentro de la historia humana, en línea de creación, no de destrucción angélica o demoníaca. (2) *Todos los intentos de veneración angélica (o satánica) resultan anticristianos*, pues Dios se ha encarnado en la vida humana, culminando en ella su camino de gracia. Por eso, el lugar de su presencia en el mundo es nuestra propia historia.

El causante de la posible destrucción del hombre es el mismo Adán (el ser humano) y no Satán (Semyaza y/o Azazel). Nosotros, hombres y mujeres, somos responsables de nuestra desgracia y muerte. Por eso, cuando pretendemos descargar nuestra conciencia, echando la culpa a unos demonios, acabamos siendo anticristianos y paganos. Si humana es la caída, humana será por gracia de Dios la salvación, como muestra la vida de Cristo. Eso significa que la gracia (Dios) no actúa desde fuera (no se impone por arriba), sino que ella se encarna, identificándose así con la verdadera historia humana. Por eso, los «valores religiosos» no son angélicos sino humanos, es decir, profanos, en el sentido radical de la palabra, como iremos viendo en los capítulos siguientes. La apocalíptica dura (la de 1 Henoc 6-36) no había sido capaz de introducir a Dios en la historia, ni había puesto de relieve la libertad del hombre. En contra de eso, el cristianismo sabe que Dios se ha encarnado en la historia de los hombres, de manera que la antropología es en realidad teología.

La apocalíptica dura se había dejado dominar por una *técnica de inmunización* histórica. Al condenar no sólo la «fuerza» destructora de los grandes imperios, sino toda la cultura humana, los apocalípticos estaban expresando su falta de encarnación: parecían criticarlo todo para no comprometerse en nada; condenaban a los demás, para así aparecer ellos mismos como los únicos

⁴⁴ Los apocalípticos han elevado una crítica fuerte en contra del sistema y les estamos agradecidos por eso. Pero también nosotros debemos alzar nuestra crítica en contra de los apocalípticos, apelando a la bondad y a la gracia del Dios creador de Gen 1-11, que se revela en los lirios del campo y en la intimidad amorosa de los hombres y mujeres. Siguiendo en esa línea debíamos hablar también de una recuperación del carácter positivo del poder social, pues la Biblia hebrea, tanto en sus textos canónicos (Gen, Prov...) como en otros que no han sido recogidos en su canon (Eclo, Sab...), pone de relieve el valor de las *mediaciones sociales*, suponiendo que ha existido, existe y puede existir un *poder bueno* sobre el mundo, como veremos en el capítulo siguiente. Positivo fue a los ojos de la Biblia el reino de David y positivos siguieron siendo los intentos de aquellos que se esfuerzan por crear espacios de justicia. Ciertamente hay muchos males en el mundo, pero el mal no lo ha infectado todo. Hay principios destructores, pero existen también *poderes buenos*, en la línea del diálogo y la gracia. En esta perspectiva nos sitúa ya la Biblia hebrea y nos situará después el cristianismo, hablando de una *encarnación de Dios* en la historia: Dios no manda a sus ángeles excelsos para destruir a los malvados, sino que ha mandado a su propio Hijo para salvar a todos.

⁴⁵ Para un estudio ulterior de la apocalíptica, especialmente en sus relaciones con el cristianismo cf. D. C. ALLISON, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Fortress, Minneapolis 1998; D. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983; M. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press, Valley Forge 1994; J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1998; ID (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism I-III*, Continuum, New York 1998; Ch. ROWLAND, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity*, Crossroad, New York 1982; J. VANDERKAM y W. ADLER, *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Van Gorcum, Assen 1996. Sobre las relaciones de la apocalíptica con la gnosis, la cábala y el cristianismo posterior, cf. I. GRUENWALD, *From apocalypticism to Gnosticism: studies in apocalypticism, Merkavah mysticism, and Gnosticism*, P. Lang, Frankfurt 1988; J. MAGNE, *From Christianity to gnosis and from gnosis to Christianity: an itinerary through the texts to and from the Tree of paradise*, Scholars, Atlanta 1993.

justos y sabios (como Pablo ha mostrado de forma insuperable en Rom 2, cuando se opone a un tipo de judaísmo o cristianismo autosuficiente). Esos apocalípticos querían ser de tal manera «puros» que se negaban a mezclarse con las ambigüedades e incoherencias normales de la historia. Pero su mismo afán de pureza les llevaba a tomar a los demás como satánicos, condenando como malos (satánicos) a todos los contrarios y apareciendo sólo ellos como puros. El mismo deseo de «racionalidad» total (afán por lograr un orden perfecto), les hacía pensar que otros hombres (que no eran de su grupo) eran «irracionales», es decir, diabólicos⁴⁶.

Unos pocos (elegidos/justos/sabios) conocían el misterio más profundo de la realidad, mientras el resto (gentiles opresores y judíos colaboradores) se perdían, destruyendo su vida sobre el mundo. *No los ha elegido Dios*, están en manos de poderes adversarios, quizá han vendido su alma y vida al diablo. *Son injustos*, viven del deseo pervertido, y de esa forma, arrastrados por el mismo deseo, pervierten a los otros. Caminan como *ciegos e ignorantes* a través de la historia, pensando que la ganan, pero en realidad se pierden a sí mismos. Hay que dejarles ya con Azazel (cf. Lev 16), dejar que se perviertan hasta que llegue Dios al fin y les destruya. En este contexto no se puede hablar de un mensajero de Dios que siembra la semilla del Reino en toda tierra (Mc 4), porque hay tierras que son contrarias a la semilla de la gracia de Dios. Este Dios de la apocalíptica no es signo de gracia, sino de juicio, en la línea del árbol del bien y del mal y por eso separa, condena, a los injustos. Este Dios no justifica a los pecadores, como el Dios de Jesús (cf. Pablo: Gal y Rom), sino que les condena «justamente»; ha dejado que las fuerzas del mal venzan por un tiempo, pero al final apelará a su juicio, al talión escatológico, resolviendo por la fuerza los males de la historia⁴⁷.

⁴⁶ En ese camino de «racionalización por contraste», los apocalípticos han ofrecido un esquema de gran coherencia lógica, pero en línea de juicio (bien/mal), no de gracia. Ellos se llaman a sí mismos sabios, pues conocen el sentido de la realidad, en medio de un mundo lleno de ignorantes y condenados. Por eso se llaman elegidos de Dios y se sienten separados, para dar testimonio de su justicia sobre el mundo. Por eso se sienten justos, no están contaminados por los males de los hombres pervertidos; pero el evangelio de Jesús apela a un tipo de justicia distinta.

⁴⁷ Así termina nuestro capítulo sobre la *antropología angélica* (y satánica) del libro apócrifo de Henoc, que ha ejercido y sigue ejerciendo un gran influjo en ciertos círculos cristianos y sociales. Una visión cercana a la suya influye en muchos *nostálgicos eclesiales* que, apoyándose en una antropología más devocional que cristiana, siguen cultivando un tipo de culto a los ángeles. Rebuscan en los apócrifos antiguos, justamente rechazados por judíos y cristianos, y así quieren fundar una nueva dogmática angélica, olvidando que la revelación de Dios se ha dado en Cristo. Posiblemente existen ángeles o espíritus de gozo y alabanza que desbordan nuestro mundo, pero su presencia y acción resulta secundaria en la vida de los fieles. El ángel de los cristianos es Jesús, el Cristo (o la Torah del judaísmo), que nos vinculan directamente a Dios. El mayor riesgo de aquellos que cultivan esta apocalíptica (y veneración) angélica está en que ellos tienden a renunciar a su libertad creadora (humana) y a la gracia inmediata de Dios, a quien ven fuera de este mundo. En contra de eso, el Dios de Jesús está dentro, no fuera del mundo; es un Dios de la Vida y de la Gracia. Por eso nos sigue invitando a superar (no a negar) el árbol del conocimiento del bien y del mal, para que podamos abrirnos al árbol de la Vida, que es el mismo Dios, como he destacado en *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003.

ISRAEL, JUSTICIA EN LA HISTORIA (Sab)

EL CAMINO DE LOS SABIOS

Los libros sapienciales, especialmente Sab (Sabiduría), han desarrollado el tema de la justicia de Dios en la historia desde una perspectiva cercana a la del Génesis, ya estudiada en el capítulo primero de este libro. En general, esos libros superan el riesgo de violencia y de sometimiento externo que hemos visto en los apocalípticos (1 Henoc), pero corren también el peligro de escindir a los hombres en justos e injustos, sabios e ignorantes, israelitas y gentiles, y de esa forma nos siguen situando en un plano de ley, en la línea del «árbol del conocimiento del bien/mal». En el fondo de su experiencia hay, sin duda, un principio de gracia, que se abre de forma universal y creadora hacia todos los hombres, en la línea del Árbol de la Vida, pero ésta una gracia que no ha sido desarrollada de un modo consecuente, pues sus beneficiados deben pactar con los equilibrios sociales y legales del orden establecido, imponiendo de esa forma un orden de violencia. En esa línea, podemos añadir que este libro de la Sabiduría ha sido pensado como «manual de gobernantes», situándose así en un plano de religiosidad política (de juicio), de manera que debe apelar a instrumentos y medios coactivos; no es un mensaje de gracia universal, como el evangelio de Jesús, sino un recordatorio del buen orden de la sociedad, una guía político/religiosa para dirigentes, desde la perspectiva israelita. Pero en esa línea, asumiendo algunas de las tradiciones proféticas más hondas de la Biblia hebrea (como la de Is 41-56: Siervo de Yahvé), Sab ha desarrollado una antropología sorprendente y nueva donde se escucha la voz de las víctimas. Ciertamente, los cristianos pueden afirmar que este libro no es aún la voz del mesías de la salvación universal, pero todo les permite afirmar que ese mesías está a las puertas. Por eso, de manera sorprendente, este libro judío, que no ha sido admitido en la Biblia Hebrea, por estar escrito en griego, pero sí en el Antiguo Testamento de la Biblia cristiana (LXX), ha influido mucho más en la antropología de la iglesia que en el judaísmo. Así podríamos decir, de forma paradójica, que en este campo (como en otros) el cristianismo es más judío que el mismo judaísmo nacional rabínico.

Los pasajes estudiados en los capítulos anteriores (Gen 1-3 y 1 Hen 6-36) han incluido muchos elementos sapienciales, pero no pertenecían a la tendencia sapiencial estricta, que, a partir de tradiciones anteriores (de Egipto y Mesopotamia), se ha desarrollado sobre todo en contacto con la gran corriente griega, especialmente tras la conquista de Alejandro Magno (332 a. C.). La Sabiduría de Dios se encarna de algún modo en el pueblo en Israel, como ella dice. «Salí de la boca del Altísimo y como niebla cubrí la tierra... Regí las olas del mar y los continentes y todos los pueblos y naciones. Por todas partes busqué descanso y una heredad donde habitar. Entonces el Creador del universo me ordenó: ¡Habita en Jacob, sea Israel tu heredad!» (Eclo 24, 3-8). De esa Sabiduría encarnada en Israel queremos hablar en lo que sigue, fijándonos de un modo especial en el libro que lleva ese nombre, con su visión del justo perseguido, la revelación del Dios misericordioso, el sentido de la historia y el riesgo de la idolatría¹.

¹ Sobre la literatura sapiencial cf. A. M. DUBARLE, *Los Sabios de Israel*, Escerlicer, Madrid 1958; M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, EThL, Gembloux-Leuven, 1979; R. MICHAUD, *La literatura sapiencial*, Verbo Divino, Estella 1985; V. MORLA ASENSIO, *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994; R. E. MURPHY, *The*

1. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA. ORIGEN Y TEMÁTICA

La Sabiduría que exponemos aquí constituye un elemento clave de la identidad de un pueblo: «En la ciudad escogida me hizo descansar, en Jerusalén reside mi poder» (Sir 24, 11). Así lo han destacado de un modo especial muchos judíos de la diáspora de Egipto, que tradujeron la Biblia hebrea al griego (en el texto que se suele llamar de los LXX), y repensaron las tradiciones israelitas en clave helenista. Entre ellos destaca Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús (que aún vivía el 41 d. C.). Pues bien, algunos años antes, probablemente en tiempos de Augusto (del 30 a. C. al 15 d. C.), otro autor también alejandrino escribió, bajo la autoridad y nombre de Salomón (sabio por excelencia), un libro muy importante, titulado *Sabiduría* (*Sapientia Salomonis*, Sab). Los judíos rabínicos (y en general los cristianos protestantes posteriores) no lo recibieron en su canon, por no estar escrito en hebreo. Por el contrario, siguiendo el canon judío-helenista de la Biblia de los LXX, los cristianos ortodoxos y católicos lo recibieron y entendieron como culmen del Antiguo Testamento y puerta para el Nuevo, tomándolo como punto de partida para comprender algunos temas esenciales de la teología: origen del mal y sentido de la muerte, manifestación de Dios e idolatría, inmortalidad del alma, racionalidad y justicia de la historia etc².

1. *Sabiduría e inmortalidad del hombre*. 1 Hen 6-36 suponía que el sentido del hombre depende de ángeles y diablos, de manera que la antropología resulta derivada respecto de un tipo de «pneumatología» (estudio de espíritus buenos y perversos). Por el contrario, la Sabiduría (=Sab) prescinde de los *pneumata* (espíritus en plural), para centrarse en el único *Pneuma* o *Espíritu de Dios*, que se identifica con la misma Sabiduría, «que es un Espíritu inteligente, santo, unigénito, poliforme, sutil... todopoderoso, todo-vigilante, que habita en todos los espíritus (ángeles y hombres...) inteligentes puros y sutiles» (Sab 7, 22-23; cf. 1, 5-7; 9, 17)³. La Sabiduría de Dios es, por tanto, el verdadero Espíritu, el «ángel» que penetra y define la vida de los hombres. Para

Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature, Doubleday, New York, 1990; J. VÍLchez, *Sabiduría y Sabios en Israel, El mundo de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1996; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 1990, 381-410; *La Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985 (= *La sabiduría en Israel*, AB 31, FAX, Madrid 1973). Sobre el entorno de la literatura sapiencial israelita: M. HENGEL, *Judentum and Hellenismus*, SCM, London 1981; J. LÉVÉQUE, *Sabidurías del Antiguo Egipto*, Verbo Divino, Estella 1983; *Sabidurías de Mesopotamia*, DETB 26, Verbo Divino, Estella 1996; M. QUESNEL y PH. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura I. Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002; J. TRUBLET, *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1995.

² Entre los comentarios al libro de Sabiduría sobresale el de C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, I-III, Gabalda, Paris 1985. Cf. además: S. HOLMES, «Wisdom of Salomon», en R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT I*, Clarendon, Oxford 1971, 518-568; D. WINSTON, *The Wisdom of Salomon*, Anchor Bible 43, New York 1982; A. SCHMITT, *Weisheit*, Echter, Würzburg 1989. En castellano: J. R. BUSTO, *La justicia es inmortal. Una lectura de la Sabiduría de Salomón*, Sal Terrae, Santander 1992; G. PÉREZ, *Sabiduría*, en Profesores de Salamanca, *Biblia Comentada IV. Sapienciales*, BAC 218, Madrid 1962, 980-1071; J. VÍLchez, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990. Sobre la temática vinculada al tema que sigue, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «Motivos sapienciales y de alianza en Gen 2-3», en *Hermenéutica de la Palabra III*, Ega, Bilbao 1991, 17-36; P. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, LD 44, Cerf, Paris 1966, 69-79; H.-J. KRAUS, *Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss systematischer Theologie*. Neukirchener V., Neukirchen 1975, 101-125; M. LARCHER, *Etudes sur le livre de la sagesse*, Gabalda, Paris 1969; S. PIE I NINOT, *La palabra de Dios en los libros sapienciales*, Herder, Barcelona 1972; G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias*, WMANT 2, 17, Tübingen 1985, 153-206.

³ Sab sólo nombra a los ángeles de un modo indirecto: «Alimentaste a tu pueblo con manjar de ángeles» (Sab 16, 20). Esos ángeles no realizan ya ninguna tarea exclusiva, sino que sirven para destacar la providencia cuidadosa de Dios hacia Israel. Cf. J. VÍLchez, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 424-425; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse*, Gabalda, Paris 1985, III, 922-927; D. WINSTON, *The Wisdom of Salomon*, Anchor Bible 43, 298-299.

nuestro libro resulta por tanto secundario el tema de los intermediarios *destructores* (vigilantes/diablos) o *salvadores* (arcángeles buenos), porque Dios y el hombre se vinculan de un modo directo a través de la Sabiduría⁴.

En un sentido era más fácil afirmar que la vida del hombre depende de ángeles o diablos, es decir, de algo que al fin resulta externo a su existencia. Sab toma, en cambio, el camino más difícil: quiere que el hombre y Dios dialoguen de un modo directo y afirma en esa línea que ellos tienen algo en común: la Sabiduría, que es vida-presencia de Dios, siendo, al mismo tiempo, hondura-realidad del hombre. Entendida así, la Sabiduría ofrece un rasgo o momento teológico (ella es propia de Dios), inseparable de otro rasgo antropológico: ella pertenece a la misma verdad de la existencia humana, de manera que es como espacio de vida donde el hombre puede realizarse (o perderse). Lógicamente, el autor libro de la Sabiduría (=Sab) conoce los mitos o símbolos del libro de 1 Henoc (con sus diablos y ángeles), pero los toma como derivados, pues afirma que el gran pecado provino de los hombres (aunque pudo tener cierta inspiración satánica) y que la redención deriva de la Sabiduría, «que salvó a los hombres» en un «leño afortunado» (Sab 10, 3-4; 14, 16). La causa del diluvio no fue la invasión y violación de los ángeles perversos, sino la «ira fratricida», es decir, el pecado humano que aparece como personificado en los «gigantes», que no son ya seres mitológicos, sino los hombres idólatras, violentos y perversos⁵.

De esa forma, Sab amplía y neutraliza la tradición apocalíptica de Henoc, quitándole sus rasgos míticos, en una línea que recuerda al cristianismo, aunque con ciertas diferencias. (1) *Sab* aplica simbólicamente los rasgos básicos de Henoc a todos los auténticos judíos, que son sabios y justos. (2) Por su parte, el *cristianismo* identifica a Henoc (o al Hijo del hombre) con Jesús, a quien interpretan también como Sabiduría que pertenece al mismo Dios (desde este fondo se formulará el «dogma» de la naturaleza divina de Jesús). De esa manera, tanto el libro de Sab como los cristianos dejan en segundo plano a las figuras intermedias (angélico/demoníacas) como Henoc o Azazel y vinculan a Dios directamente con Adán, a quien han visto como expresión del «ser humano». En ese contexto, ellos pueden hablar del «diablo», pero en la línea del Génesis:

⁴ Lógicamente, Sab no incluye «viajes» supracósmicos hasta la casa o misterio de Dios, como 1 Hen 14 y Dan 7, pues Dios está presente como Espíritu de vida y gran Sabiduría en el centro de la misma historia y vida de los hombres. Por eso, los *espíritus* (*pneumata* de Sab 7, 23) carecen de importancia salvadora, apareciendo sólo como expresión de la presencia providente de Dios (cf. Sab 16, 20). En este plano, superando el riesgo de mitologización de 1 Hen 3-36, nuestro libro se ha mantenido fiel a la ortodoxia israelita, ratificada el Nuevo Testamento cristiano. Cf. J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 93-97; P. VAN IMSHOOT, «Sagesse et Esprit dans l'AT»: RB 47 (1938) 23-49.

⁵ Sab asume, según eso, la línea de Gen y no la de 1 Henoc, de manera que el pecado del principio es un pecado humano (violencia, idolatría), no angélico. En esa línea, Sab reinterpreta la figura de Henoc y le presenta como prototipo de hombre justo y no como un ser celeste, que juzga o salva a los hombres desde fuera: «El justo, aunque muera prematuramente, descansará... Agradó a Dios y Dios lo amo; vivía entre pecadores y Dios se lo llevó; lo arrebató para que la malicia no pervirtiera su conciencia, para que la perfidia no sedujera su alma... Maduró en pocos años, cumplió mucho tiempo; como su alma era agradable a Dios se dio prisa en *salir de* la maldad... El justo fallecido condenará a los impíos que aún viven, y una juventud colmada velozmente condenará a la vejez longeva del perverso...» (Sab 4, 7-16). Este «justo» de Sab es Henoc, representante de los justos. (1) *Fue joven*. Conforme a Gén. 5, 23, Henoc vivió tan solo 365 años (un ciclo de años solares) en un tiempo en que otros vivían casi un milenio. La tradición posterior ha destacado este motivo (cf. 2 En 1, 1), hasta acabar hablando de Henoc «el joven» (cf. 3 En 3, 2). Para los israelitas antiguos la vida larga (morir en bendita ancianidad) era prueba de elección divina: ahora, el joven justo (lo mismo que el eunuco o la mujer estéril; cf. Sab 3, 13-4, 6) es un signo de la bendición de Dios si vive lleno de Sabiduría. (2) *Su muerte es un rapto* o elevación, que puede ampliarse ya a todos los justos, a quienes el mismo Dios los toma de la mano y los introduce en su Vida cuando acaban los días de su vida mortal. (3) *Es juez del mundo*. La tradición apocalíptica entendía a Henoc como un juez muy especial, que se situaba por encima de los hombres, para castigar a los perversos. Pues bien, Sab 4, 7-15 aplica ese motivo a todos los justos, que juzgarán a los hombres injustos (cf. Sab 4, 16-5, 14). Cf. J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 272-273; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Gabalda, Paris 1985, III, 796-798

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). La Sabiduría protegió al padre del mundo... lo levantó de su caída y le dio poder para dominarlo todo (Sab 10, 1-2).

Este hombre-Adam de Sab (o de Pablo) 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 un elemento de la misma libertad del hombre, que, centrado en su envidia (volviéndose $\epsilon\varrho\omicron, \nu\omicron\jmath$ o envidia), puede enfrentarse con Dios y elevarse en contra de otros hombres. Por eso, *el partido del diablo* lo forman aquellos que se dejan dominar por la envidia, rechazando así el don de la vida de Dios, que es gracia compartida. Según eso, el hombre-Adam puede rebelarse contra Dios y caer, pero que 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). Estos son los protagonistas de la vida humana, estas las claves de la antropología: la $\sigma\phi\iota, \alpha$ o Sabiduría de Dios, que guía a los hombres por el camino de una vida que es gracia; y el $\epsilon\varrho\omicron, \nu\omicron\jmath$ o envidia del Diablo, que conduce a los hombres a la muerte. Así reelabora nuestro libro los temas básicos del Génesis⁶.

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 interhumana) se entienden los elementos básicos de la antropología de Sab. (1) *Los hombres somos inmortales por gracia*, por don de Dios y vida compartida. Por naturaleza, es decir, cerrados en nosotros mismos, seríamos mortales, como sabe Gén 2-3; pero por gracia podemos superar y superamos la muerte, pues estamos abiertos al don de la inmortalidad, que es diálogo con Dios. (2) Los hombres morimos no sólo por naturaleza como los animales (muerte primera), sino, de un modo especial, *por envidia*, porque desconfiamos de Dios, es decir, del don de la Vida, queriendo así existir por nosotros mismos y rechazando de esa forma a los restantes hombres, en gesto de violencia destructora (muerte segunda). Eso significa que no somos ya «naturaleza pura» (en el sentido animal), sino que nos dejamos transformar por la Vida que es Dios (=Sabiduría) o dejamos que la muerte, nuestra propia muerte humana, nos destruya (por la envidia)⁷.

⁶ Sobre la relación entre Sab y Gen 1-3, cf. M. GILBERT, «La relecture de Gen 1-3 dans le Livre de la Sagesse», en Varios, *La Création dans l'Orient Ancien*, LD 127, Cerf, Paris 1987, 323-344, con lista y estudio de las referencias. Cf. también W. VOGELS, «The God who creates is the God who saves. The Book of Wisdom's Reversal of the Biblical Pattern»: *Eglise et Th.* 22 (1991) 315-335. Sobre la inmortalidad: G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HThStudies 26, Cambridge MAS 1972; H. C. CAVALLIN, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Death in 1 Cor 15*, Lund, 1974; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire. II. Les données qumraniennes et classiques*, EB, Paris, 1993. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 97-105; A. M. DUBARLE, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971, 93-109; M. DELCOR, «L'immortalité de l'ame dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran»: *NRT* 77 (1955) 614-630; R. SCHUTZ, *Les idées eschatologiques du Livre de la Sagesse*, Strasbourg 1935; A. DUPONT-SOMMER, «De l'immortalité dans la Sagesse de Salomon»: *REG* 62 (1940) 80-87; M. GARCÍA CORDERO, «Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial»: *CienTom* 82 (1955) 3-24.

⁷ El diablo de Sab se identifica en el fondo con la envidia humana. Volveremos a encontrar el tema de la envidia como causa de muerte en Mc 10, 10. Cf. M. W. DICKIE, «Envy»: *ABD* 2, 528; G. M. FOSTER, «The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior»: *Current Anthropology* 13 (1972) 165-86; J. M. REESE, *Hellenistic Influences on the Book*

2. *Las dos lecturas del Libro de la Sabiduría: nacional y universal.* En ese contexto podemos añadir que Sab es un libro ecuménico (abierto a todos los hombres), siendo al mismo tiempo exclusivista (pues utiliza modelos israelitas). Teniendo eso en cuenta, su mensaje se puede interpretar de manera universal o nacional. (1) *La interpretación universal* destaca el carácter «abierto» del libro, como han hecho en general los cristianos, que han sido hasta ahora sus mejores lectores. Ciertamente, sigue al fondo la experiencia de Israel, pero Sab la aplica y expande a todos los pueblos, ofreciendo así la primera (o una de las primeras) antropologías universales de la historia, de manera que su mensaje ha de entenderse como manifiesto al servicio de la humanidad reconciliada; en esa línea, el pueblo Israel (o la iglesia cristiana) debería entenderse como signo y mediación de una verdad que vale por igual en todo el mundo. (2) *La interpretación nacional* entiende el libro como manifiesto a favor del judaísmo (o, en su lugar, de la iglesia cristiana). Ciertamente, sigue al fondo el tema de la humanidad, pero lo que importa de verdad es el pueblo israelita como elegido de Dios y trasmisor de sus promesas; estaríamos por tanto ante una antropología israelita (o cristiana) y no ante un mensaje que se abre al conjunto de la humanidad.

Estas dos lecturas forman parte de *la paradoja de la Sabiduría*. (1) Nuestro libro es un texto de antropología *universal*, testimonio del don que Dios ofrece por igual a todos los hombres, sin diferencias religiosas por causa de nación o grupo, de manera que puede aplicarse a la humanidad en su conjunto. (2) Pero, al mismo tiempo, este libro se vincula con la historia y diferencia *israelita* y en esa línea nos ofrece una antropología parcial, que sólo vale para el judaísmo. Ambas lecturas pueden apoyarse en el texto, como iremos viendo en todo lo que sigue. El libro puede interpretarse, según eso, como un claro/oscuro, en forma de constante paradoja: el conjunto de su mensaje tiende a ser universal, de tal forma que puede aplicarse a todos los hombres; pero, al mismo tiempo, todo tiende a ser israelita, de manera que el mismo libro puede presentarse al fin como apología de un tipo de nacionalismo judío. Eso significa que es *un libro abierto*, como la misma vida, un libro que sólo se define y toma un sentido concreto allí donde sus lectores lo asumen e interpretan. En ese sentido se interpreta en la línea de los textos más profundos de la antropología bíblica (que pueden ser Job y el Qohelet), textos que sólo se entienden desde el interior de un proceso interpretativo en el que deben participar los mismos lectores⁸.

Esta dualidad de niveles constituye un tema que no ha sido resuelto todavía de hecho en el conjunto de la historia de la humanidad. Ciertamente, las grandes religiones (cristianismo, budismo, Islam...) tienden a ser universales. Pero ellas ponen también de relieve el valor de ciertas mediaciones sociales de tipo más particular, como la iglesia cristiana, la shanga budista o la umma musulmana. En esa línea, Sab ofrece rasgos de fuerte universalidad, pero no los ha tematizado todavía de forma consecuente en esa línea, de manera que en ciertos momentos parece destacar la

of Wisdom and its Consequences, AnBib 41, Istituto Biblico, Roma 1970; H. SCHOECK, *Envy: A Theory of Social Behaviour*, New York. 1969.

⁸ P. LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la Christologie du NT*, Cerf, Paris 1966, 58-62, ofrece una valiosa interpretación cristiana de Sab, en la línea de los evangelios y de Pablo. Sab nos sitúa en el centro de *la paradoja* de la universalidad. (1) Destaca, por un lado, la mediación de los *justos-perseguidos* en cuanto tales, israelitas o no israelitas: todos los expulsados, derrotados, muertos, sean de la nación que fueren, son signo de reconciliación universal. (2) Al mismo tiempo acentúa la mediación de los *perseguidos israelitas*, que pueden entenderse como «nación mesiánica» por excelencia. De esta manera planteamos un tema que desborda los límites de Sab y que puede aplicarse a todas las religiones: los cristianos saben, por ejemplo, que su verdad y mensaje es universal, de manera que se aplica a todos, más allá del cristianismo; pero, al mismo tiempo, ellos acentúan su función particular como creyentes «mesiánicos», pueblo elegido. En esa línea, podemos añadir que los verdaderos mediadores de la universalidad «mesiánica» de Sab son los pobres-perseguidos en cuanto perseguidos, no en cuanta judíos (o cristianos). Aquí se abre un tema que estará en el fondo de todo el desarrollo posterior de esta *Antropología Bíblica*.

mediación israelita (el valor del pueblo judío) a costa del valor universal del hombre. En ese preciso lugar donde, abriéndose a todos, Dios escoge de un modo especial a los judíos, nos sitúa este libro. Esta es su paradoja: (1) está dirigido de un modo especial a los judíos, en la línea de la Biblia hebrea; (2) está abierto a todos los lectores helenistas, a quienes intenta ofrecer, en lengua griega, una visión universal del judaísmo. Así queremos entenderlo, como un texto paradójico, *cerrado* todavía en las fronteras de una mediación israelita, pero *abierto* hacia preguntas y temas que rompen ya esas fronteras, en línea universal, asumiendo los valores del helenismo⁹.

En ese sentido, aunque no forma parte de la Biblia hebrea (y protestante), el libro de la Sabiduría constituye un testimonio ejemplar de la *antropología bíblica*, en línea judeo-helenista (los LXX) y cristiana, como iremos viendo en lo que sigue. Para entender mejor su argumento lo dividimos siguiendo su estructura teológico-literaria: (a) *Sab 1-5. Universalidad humana*, el justo perseguido: Dios le llama a la vida inmortal, pero los violentos le asesinan. (b) *Sab 6-9. Universalidad teológica*, elogio de la Sabiduría: ella sustenta y dirige la vida de los hombres. (c) *Sab 10-19. Universalidad histórica* y división de los judíos y gentiles: comentario midráshico a siete plagas del Éxodo. (d) Añadimos, al fin, dos *excursus o explicaciones*, sobre la misericordia de Dios (Sab 11, 15-12, 27) y sobre el carácter destructor de la idolatría (Sab 13-15).

2. SAB 1-5. LA UNIDAD DE LOS HOMBRES: EL JUSTO PERSEGUIDO

Antes de hablar del *Dios Sabio* (tema central de Sab 6-9), en unos pasajes de profunda densidad teológica y social, Sab 1-5 ha querido hablar del hombre, desde la perspectiva del *justo perseguido*, desarrollando en clave sapiencial unos motivos paralelos a los que hemos visto ya en Gén 1-11 (origen del hombre y su violencia) y en 1 Hen 6-36 (el gran pecado). Por su desarrollo argumentativo, esos capítulos parece inferiores a los textos clásicos de la antropología griega (Platón, Aristóteles, estoicos...). Pero en otro aspecto los superan, pues ellos plantean unos temas que solo el pensamiento moderno (tras Kant y Hegel) ha logrado retomar y destacar. Entre ellos se encuentra el tema de la *inmortalidad*, entendida como relación personal con Dios (gracia) y no como atributo de un alma inmaterial, y la cuestión de la *violencia*, entendida como potencial de imposición y destrucción que emerge allí donde el hombre rechaza la Sabiduría (que es gracia y justicia), quedando en manos de la envidia que lleva a la muerte.

1. Antropología y creación. Sabiduría e inmortalidad

Sab asume los motivos básicos de Gén 2-3 y así afirma que somos aquello que nosotros mismos escogemos. 1. *Procedemos de la tierra* y a ella volveremos por la muerte «primera» (en clave cósmica o biológica). 2. *Por gracia* podemos superar la muerte y alcanzar la inmortalidad, por regalo de Dios, no por conquista humana (cf. Sab 1, 2-3). Quienes rechazan la gracia, rompiendo el diálogo con Dios, quedan en manos de la muerte, que no se entiende ya como un hecho biológico (como en los otros animales) sino como fracaso religioso, humano (muerte «segunda»).

Conforme a Sab, el hombre no es inmortal por *ontología* (no tiene un alma inmaterial, como supone el platonismo), ni por *resurrección* apocalíptica (como supone Dan 12, 1-3, cuando afirma que el hombre vivirá porque Dios devuelve a la vida a los que han muerto por su causa), pues

⁹ Esto hace que sea un libro paradójico y que su paradoja quede acentuada por el hecho de que no ha sido aceptado en el canon del Antiguo Testamento (Biblia hebrea), no sólo porque ha sido escrito en griego (no en hebreo), sino también porque su mensaje puede interpretarse de un modo universal, silenciando así la particularidad del judaísmo, como seguiremos indicando.

ambas perspectivas resultan derivadas. La raíz de la in-corrupción e in-mortalidad está en el hecho de que el hombre inicia con Dios, ya en este mundo, un diálogo de vida que desborda el nivel de la muerte biológica. Podríamos decir que «por naturaleza» el hombre muere, pero, por gracia-diálogo con Dios, ha iniciado ya en este mundo una vida sin fin¹⁰.

La inmortalidad se plantea por tanto en un nivel de antropología teológica, fundada en la certeza de que el diálogo del hombre con Dios supera la barrera de la muerte. El hombre bíblico no busca la inmortalidad para creer después en Dios sino al contrario: la fe en el Dios que dialoga con los hombres le lleva a descubrir que su vida es eterna. Así podemos descubrirlo comparando la primera y última parte del libro y uniendo sus respuestas. La primera (Sab 1-5) emplea *un argumento más kantiano*: el justo sufre en esta vida y no encuentra un Dios que premie sus acciones, como había señalado Job y como Kant ha destacado en su *Crítica de la razón práctica*, cuando supone que el hombre puede postular la existencia de un Dios que responda a sus preguntas y premie a los justos, para establecer de esa forma la justicia. La segunda parte (Sab 10-19) emplea *un lenguaje más hegeliano*, en la línea de una teodicea de la historia: para aquellos que saben entender ya lo que pasa, Dios ha desvelado en la misma historia humana su justicia, como muestra el *juicio inmanente* del Éxodo (triumfo israelita y castigo de los egipcios), en una línea que Hegel vincularía a la «astucia de la idea», propia del Dios, que escribe recto a través de los renglones torcidos de la historia.

En sentido racional, esos modelos parecen oponerse: los justos de Sab 1-5 no encuentran respuesta en el interior de la historia y así apelan a la existencia de una vida tras la muerte; los israelitas de Sab 10-19 no necesitan apelar a un tipo de pervivencia individual eterna, pues ellos van descubriendo y recibiendo la justicia en la misma historia de su diálogo con Dios. Esos modelos se oponen, pero nuestro libro, escrito en forma paradójica, supera su oposición y nos invita mantenerlos a la vez, como iremos indicando en lo que sigue. En algún sentido se puede afirmar ya desde ahora que las dos tendencias se vinculan: la vida futura del justo (concebida como inmortalidad más individual) se inscribe dentro de la plenitud futura del pueblo reconciliado.

Posiblemente, en un contexto donde el hombre viviera en equilibrio con su entorno, siendo desprendido, sabio y justo, y aspirara a mantener su identidad actual, Sab podría haber hallado otro argumento para hablar de inmortalidad de las almas en cuanto tales (cf. Sab 1, 12-12 y 2, 22-24). Pero, de hecho, en la situación actual de violencia y persecución de los justos, Sab 1-5 ha desarrollado el argumento de la inmortalidad desde el fondo de la misma lucha histórica, precisamente allí donde el hombre se encuentra sometido a la injusticia, siendo perseguido. Desde ese fondo ha vinculado la *teodicea* (defensa de Dios) con la *antropodicea* (expresada a través de la inmortalidad del oprimido y asesinado, no del hombre en general). En un mundo perfecto habría que buscar otro argumento para hablar de Dios. Pero, en este mundo concreto, el mejor lugar para hablar de Dios (y de la inmortalidad humana) es la muerte injusta de los perseguidos, pues ellos nos permiten apelar a Dios y/o postular su presencia y acción a favor de los muertos.

El tema se plantea de manera paradójica y confesional. (1) La inmortalidad humana garantiza *el valor de la justicia de Dios*. Frente a los injustos que matan para vivir (y de esa forma se destruyen a sí mismos) aparecen y se elevan los justos que son asesinados, pero vivirán para siempre (Sab 3, 1-12; cf. 2, 1-24). (2) La inmortalidad garantiza *el valor de la mujer estéril y del varón eunuco*, que no dejan descendencia, a diferencia de la mujer fecunda y del hombre potente,

¹⁰ Sab ha expresado esa experiencia con dos términos. (1) Avfqarsi, a, incorrupción (2, 23; 6, 18-19): todo parece sobre el mundo, pero el hombre puede culminar su diálogo con Dios permaneciendo para siempre. (2) Avqanasi, a, inmortalidad (3, 4; 15, 3): todo acaba, pero el hombre fiel a Dios se eleva sobre la muerte. J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 97-105. Cf. O. KAISER Y E. LOHSE, *Tod und Leben*, Kohlhammer, Stuttgart 1977, 8-15.

de quienes se podría afirmar que viven en sus descendientes (Sab 3, 13-4, 6). La fe en Dios y la esperanza de la inmortalidad expresan y ratifican el valor de los rechazados sociales, de aquellos que no dejan descendencia sobre el mundo. (3) La inmortalidad garantiza *el sentido de la vida de aquellos que mueren jóvenes* (4, 7-19). En un plano, parece que su existencia ha sido inútil, pues acaba sin dejar huella. Pero en otro ella está llena de fecundidad. Este argumento puede aplicarse al pueblo israelita, cuya existencia parece también inútil y carente de sentido, pero al que Dios promete y ofrece la plenitud futura (culminación mesiánica).

Dios viene a elevarse de esa forma como garantía de sentido y plenitud para los que sufren injusticia y para aquellos hombres y mujeres que carecen de fortuna y descendencia sobre el mundo: marginados sexuales, jóvenes que mueren sin desarrollar su vida ni legar su recuerdo a otras personas. Como expresión de todos ellos aparece el pueblo israelita, cuya fe en Dios incluye dos motivos básicos. (1) Por un lado, la fe en Dios es signo y *principio de inmortalidad*, es decir de diálogo perpetuo con la Sabiduría, como afirma de un modo categórico Sab 8, 17. (2) Al mismo tiempo, esa fe en Dios viene a presentarse como *protesta social* contra los opresores y «ricos», como iremos viendo en todo lo que sigue. El texto de Sab no ha deducido todas las consecuencias de planteamiento: no ha presentado a los oprimidos y marginados sexuales, a los enfermos y necesitados (hambrientos, encarcelados...), como signo expreso de Dios (como hará Mt 25, 31-46). Pero se sitúa ya en esa línea, desarrollando el motivo del Dios «goel», defensor de huérfanos-viudas-extranjeros, que está en el principio de la mejor tradición bíblica (cf. Ex 22, 20-23; Dt 16, 9-15; 24, 17-22)¹¹.

El libro de Sab supone, por tanto, que en un mundo como el nuestro, solo pueden hablar abiertamente del Dios de la justicia aquellos que protestan contra la injusticia del mundo y de esa forma nos sitúa en el centro de la *paradoja humana*. Dios ha creado al hombre para la vida eterna (cf. 1, 13; 2, 23), pero, en nuestras condiciones frágiles de muerte, la inmortalidad sólo puede presentarse como don para los rechazados y excluidos de la sociedad y no como una propiedad orgullosa de los fuertes, en sentido intelectual o familiar, social o religioso¹².

Desde aquí se distinguen los hombres. *Justos* son aquellos que, aún careciendo de muchos valores que se estiman en el mundo, acogen el don de Dios y lo cultivan de un modo gratuito, dejándose incluso matar por ello. *Injustos*, en cambio, son aquellos que temen a la muerte y, teniendo envidia de Dios (no aceptando su gracia), quieren conquistar por la fuerza su propia riqueza y su futuro y de esa forma oprimen a los otros, quedando así a merced de la muerte. Estos injustos quieren alcanzar la vida eterna por su esencia inmaterial (como seres divinos) o sus méritos religiosos (ascéticos, contemplativos) y sociales (han logrado dominar a los demás); pero, al hacerlo, quedan prendidos en la muerte. Pues bien, en contra de eso, sólo *la justicia es inmortal*, por gracia de Dios y no por mérito propio, por diálogo con Dios y no por conquista humana¹³.

2. El hombre como víctima. El justo asesinado (Sab 2)

¹¹ Cf. J. FENSHAM, «Widow, Orphan the Poor in Ancient Legal and Wisdom Literature»: *JNES* 21(1962) 129-139; R. D. PATTERSON, «The Widow, the Orphan and the Poor in the OT and the Extrabiblical Literature»: *BibSac* 130 (1972) 223-234

¹² Para todo el tema, C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Gabalda, Paris 1985, I, 273ss. Trasfondo general en P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris 1994.

¹³ Sab se sitúa en la línea de 1 Henoc, como ha mostrado G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias*, WMANT 2, 17, Tübingen 1985. Sobre su trasfondo profético, cf. M. J. SUGGS, «Wisdom of Solomon 2:10-5:23: A Homily Based on the Fourth Servant Song»: *JBL* 76 (1957): 26-33. Cf. J. R. BUSTO, *La justicia es inmortal. Una lectura del libro de la Sabiduría de Salomón*, Sal Terrae, Madrid 1992; J. VÍLCHEZ, «El binomio justicia-injusticia en el libro de la Sabiduría»: *CuadBib* 7 (1981) 1-16; S. BRETÓN, «¿Libro de la Sabiduría o libro de la justicia? El tema de la justicia en la interpretación del libro de la Sabiduría»: *CuadBib* 1 (1978) 77-104.

La injusticia, que el apartado anterior presentaba como envidia y deseo de seguridad propia, en línea de violencia, se expande y expresa en Sab 2 en las notas que siguen: miedo a la muerte, necesidad de placer, opresión del pobre. En el reverso de la prepotencia de los fuertes encontramos a los pobres, víctimas de la historia. Sólo a partir de ellos puede construirse y se construye una antropología universal. Lo que de verdad une a los hombres, haciéndoles capaces de alcanzar su verdad (la Sabiduría divina), no es el poder que ellos tienen de dominar y matar, sino la capacidad de sufrir, padeciendo la injusticia, cuyos rasgos principales iremos destacando, desarrollando así los rasgos básicos de una antropología de la injusticia o del pecado:

1. La injusticia nace del miedo a la muerte que se expresa y crece en aquellos que, no aceptando la vida como don de Dios (Sabiduría), se descubren 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, les introduce en un mundo de tristeza, que viene a presentarse así como principio de todas sus restantes actitudes:

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 (Sab 2, 1-3).

La vida es corta o pequeña (οὐλί, γοῖ) y de esa forma es triste o penosa (λυφροῖ). En el fondo de este pasaje se expresa la *tristeza* de la finitud: nube es nuestra vida, sombra nuestro paso sin huella por el mundo (cf. Sab 2, 4-5). Como nave sobre el agua, como pájaro en el aire, como flecha contra el viento (cf. Sab 5, 10-12), así vamos corriendo y, al final, nos agotamos y perdemos sobre un mundo donde nada permanece. Este es la tristeza en la que viene a expresarse la *nostalgia* de aquellos que quisieran que la vida fuera diferente, promesa de permanencia, camino siempre abierto de futuro, pero en línea de conquista o posesión humana, no de gracia. Sobre esa oquedad de tristeza se distinguen los caminos los hombres. (1) *Los justos* son capaces de mirar sin violencia ni miedo 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. (2) *Los injustos*, en cambio, están dominados por el temor a la muerte y para dominar su miedo acaban enamorándose de ella, en intensa y brutal paradoja, que desemboca en la violencia, como seguiremos viendo (ellos quieren hacerse inmortales, pero no por gracia, sino matando a los otros):

La justicia es inmortal... Pero los impíos la llaman (a la muerte) con gestos y palabras; por ella se consumen, creyéndola su amiga, y con ella hacen un pacto, pues son dignos de ser de su partido (Sab 1, 15-16; cf. 2, 24)¹⁴.

El miedo se convierte en atracción, el rechazo se vuelve deseo, de manera que los impíos quedan fascinados por la muerte. La tradición posterior hablará del pacto del hombre con el diablo (cf. el *Fausto* de Goethe). Aquí tenemos un pacto con la muerte. Frente a la alianza o matrimonio de los fieles con la Sabiduría amiga-esposa, que alumbra su existencia y les conduce al gozo sin fin (cf. Sab 8, 2), viene a expresarse aquí el *amor fati*, el gozo por la muerte, que se expresa en forma de violencia. Paradójicamente, los impíos se enamoran de aquello que más temen. (1) *El amor de la Sabiduría* tendría que haber sido matrimonio de gracia, donde el Dios esposo (o esposa) ilumina la

¹⁴ Seguimos básicamente a L. ALONSO SCHÖKEL, *Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1974.

existencia de los fieles y la mantiene en actitud de alianza, es decir, de amor mutuo, por encima de la muerte, como habían supuesto de algún modo los grandes profetas, como Oseas y Jeremías, el 2º Isaías o Ezequiel. (2) *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 *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, como seguiremos indicando. Pues bien, en contra de eso, los justos aparecen están llenos de amor a la vida, de tal forma que ese mismo amor les permite dejarse matar, superando así las barreras de la muerte, por don de Dios o gracia de la vida¹⁵.

2. *Búsqueda de placer*. El miedo a la muerte (Sab 2, 1-5) suscita una búsqueda fuerte de seguridades: el hombre necesita probar su existencia, saber que vive y sentirlo intensamente en un proceso de placeres por los cuales se expresa la *atracción* de la muerte, entendida como deseo de disfrutar hasta el fin por aquello que perece. Surge así un tipo de placer definido por el deseo imposible de aferrarse a lo que pasa, con la pretensión de que permanezca, buscando así el gozo eterno de la finitud, pero sabiendo que ella no puede eternizarse. Esta es la fatalidad del hombre que quiere llenarse de finitud y no es capaz de conseguirlo, pues la vida nunca se sacia en lo finito.

Venid a disfrutar de los bienes que ahora existen, y gocemos como en juventud de lo que hay, ansiosamente: saciémonos de vinos exquisitos y perfumes, que no se nos escape la flor de primavera; ciñámonos capullos de rosa, antes que ellos se marchiten, que no exista lugar alguno que no pruebe nuestra orgía, dejemos por doquier señal de nuestro regocijo, porque éste es nuestro lote y nuestro herencia (Sab 2, 6-9).

Ha desaparecido el Dios de la alianza duradera, el Dios que es heredad, suerte y fortuna de sus fieles (cf. Dt 10, 9; Sal 119, 57). En su lugar queda la muerte como lote y herencia (*meri . j kai klh/roj*) de los miedosos que, reacción, se vuelven violentos. Esta forma de existir para la muerte se expresa en el deseo de mantenernos siempre jóvenes, rechazando la vejez, entendida como desgracia. Pasa el tiempo y con su paso se marchita el placer; por eso debemos eternizar una forma exterior de juventud y gozo pasajero, como si fuera eterno, estrujando los bienes de la tierra en forma de bacanal u orgía.

El autor de Sab no es un asceta. No condena la fiesta en cuanto tal, no se deja llevar por el odio a la alegría y por la envidia ante la juventud. Lo que Sab ha criticado es un placer que se cierra y despliega en forma de violencia, sin lugar para Dios, es decir, para la gracia, una fiesta de placer que enfrenta a los hombres, de manera que en ella no puede darse amistad, pues unos gozan a costa de los otros (no con los otros). Sab ha criticado el placer del desenfreno egoísta, que quisiera eternizarse de un modo violento, como culto a la muerte, es decir, como placer que se consigue a costa del sometimiento de los otros. Sab ha criticado el placer de una vida que se expresa en la necesidad de excitación constante, en el miedo frente a aquello que inexorablemente va pasando.

¹⁵ Esta es la paradoja del pecado: nos enamora (Sab 1, 13-15) aquello que tememos (2, 5); nos fascina y arrastra lo que más destruye, convirtiendo nuestra vida en una orgía auto-aniquiladora. Sobre este pacto del hombre con la muerte, cf. C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Gabalda, Paris 1985, I, 205-208; P. BEAUCHAMP, «Epouser la Sagesse – ou n'épouser que'elle?», en M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETL Louvain 1979, 347-369.

Los «injustos» se aferran de manera loca a lo que tienen, temiendo que acabe, pues ellos conciben la vida como *flor de primavera* que se seca, pues el tiempo va girando, indiferente a nuestros miedos y placeres, como *capullo de rosa* que pierde irremisiblemente su aroma. Desde ese fondo celebran la *fiesta de la muerte*, que se expresa en el culto a la juventud, al vino y los perfumes, sobre la flor de las praderas; de esa forma cultivan la fiesta que se expresa en la orgía del sexo y en el ansia de apoderarse de todo lo que existe (como veremos al hablar de *la celebración de la idolatría* de Sab 14, 22-26). A pesar de ello, al condenar ese tipo de fiesta, nuestro autor sabe que el gozo de la vida sigue siendo bueno: buena es la pradera, hermosa la flor, don de Dios la juventud, signo de alegría el vino y el perfume; pero sabe también que todo eso termina volviéndose malo si cierra al hombre en su egoísmo, llevándole a enfrentarse con los otros, a través de una lucha de la vida, que se ratifica y define por la muerte. Allí donde la vida se vuelve adoración del gozo, el mismo gozo de la vida se malea, convirtiendo al hombre en un esclavo de su finitud. El gozo que compartimos de un modo egoísta nos hace camaradas de orgía; pero luego nos separa y enfrenta a los demás, como seguiremos viendo. Frente a eso queda el gozo de la vida que se regala y comparte, como iremos viendo al hablar de la antropología positiva del libro de la Sabiduría.

3. *Atropellemos al justo: opresión del inocente* (Sab 2, 10-20). Allí donde la vida es culto a la muerte (al placer que pasa) el hombre acaba chocando con su prójimo en guerra interminable. Por su propia constitución, a no ser que se viva en gratuidad abierta a la vida inmortal, el placer de la finitud es corto y envidioso y no permite que todos puedan disfrutarlo al mismo tiempo. La búsqueda intensa de ese gozo (de tener, de acaparar, de disfrutar sin fin) enfrenta a los hombres, suscitando enfrentamientos que terminan llevando al homicidio: para asegurar nuestro placer matamos a quien puede limitarlo. Así lo muestre este pasaje (Sab 2,10-20) que dividimos en tres partes: el justo es pobre (2, 10-11), es acusado (2, 11-16) y condenado a muerte (2, 17-20).

1. *El justo es pobre* (2, 10-11). La fiesta de la finitud pertenece a los triunfadores, de manera que ella se vuelve injusta para aquellos que no pueden disfrutarla pues son pobres o se encuentran solos o son ya mayores (ancianos). Esta es la fiesta de los fuertes, que comen, beben y disfrutan a costa de los pobres.

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 (2, 10-11).

La mayor parte de los «afortunados» de este mundo dirán que esas palabras no les afectan: ellos no matan, no roban, no atropellan; simplemente se limitan a gozar de su fortuna; ellos pueden trazar incluso grandes teorías sobre el sufrimiento de los pobres, pero añadiendo que «ellos no tienen culpa de que existan desgraciados en el mundo». Pues bien, en contra de eso, este pasaje supone que los ricos son culpables, simplemente por serlo, siempre que ellos no ayuden a los pobres (como ratifica Mt 25, 31-46). Aunque nuestro pasaje no lo formule de esa forma, de hecho, los ricos 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 (*dikaiosunh*) 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)¹⁶. Pues bien, los fuertes-ricos de nuestro pasaje interpretan la justicia en un sentido

¹⁶ E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1987, ha desarrollado desde ese fondo su 'teodicea israelita', como he señalado en *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989,189-270; Cf. P. SUDAR, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Fac. Teología, Buenos Aires 1981.

inverso, como si ella fuera expresión de su fuerza, en la línea de una *voluntad de poder* (Nietzsche) que se prueba a sí misma dominando sobre los impotentes (los *pobres-viudas-ancianos* del texto responden, sin duda, a los huérfanos-viudas-extranjeros de la tradición antigua). De esa forma, la finitud que aspira al placer y al triunfo propio se vuelve violenta: no deja lugar para la gracia, ni ofrece un espacio de vida para aquellos que no pueden defenderse. El texto va trazando con toda nitidez el sentido de esta «justicia de la fuerza», que aparece como algo normal para el sistema, tal como lo ejercen y codifican los antiguos y nuevos imperios, cuando dicen, de un modo velado o expreso, lo mismo que dice nuestro libro: «que la fuerza sea para nosotros la ley de la justicia» (e:stw de. h`mw/n h` ivscu. j no,moj th/j dikaiosunhj). Más claramente no podía haberse formulado el tema: lo que este mundo llama justicia se identifica con la fuerza de los dominadores.

Los poderosos del mundo aparecen así como dueños del árbol del bien y del mal, de manera que definen ya aquello que es justo e injusto, legal o ilegal, conforme a sus propios intereses. Aquí no hay ningún Satán a quien se pueda echar la culpa, no hay ningún Semyaza ni Azazel. Son los mismos hombres los que han «violado» el mundo, destruyendo la justicia, en el plano económico, social y vital. (1) En el plano *económico* emerge de esta forma el rico injusto, aquel que puede tener y disfrutar, a diferencia (y a costa) del pobre. (2) En plano *social* está el que tiene gran familia (un grupo que le apoya), frente a la viuda, que aparece así como persona que no tiene grupo social ni derechos. (3) Finalmente, en el plano *vital se* elevan 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 lado¹⁷.

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. El texto no dice que los ricos-influyentes-jóvenes sean directamente perversos, pero lo supone, pues ellos se «autojustifican» a sí mismos, convirtiendo su fuerza (méritos, trabajo o fortuna) en norma del derecho. Tampoco dice que los pobres-viudas-ancianos *sean justos* sin más, pero los presenta vinculados a la justicia de Dios, pues los mismos ricos proponen «atropellemos al pobre justo» (pe,nhta di,kaion: cf. Sab 2, 10). El texto no dice si ese pobre es justo solamente en cuanto pobre (viuda-anciano...) o si, además de ello, posee alguna forma de virtud moral en relación con Dios. Pero esa diferencia no importa en nuestro texto. Sab no plantea aquí el tema de una forma moralista, sino en un plano de división básica de la humanidad, en la línea del árbol del bien y del mal, que los opresores han «comido» y poseen como propio. Al identificar a los justos con los oprimidos, el libro de la Sabiduría abre de hecho un camino que lleva de la pobreza a la universalidad humana¹⁸.

2. *Las acusaciones contra el justo* (2, 12-16). Este pasaje no mira ya simplemente al justo como pobre-viuda-anciano (necesitado), sino como alguien que desarrolla unos comportamientos distintos, pues no acepta las normas del sistema, ni se pliega a los dictados del imperio. En este momento, los justos son aquellos que no quieren tomar como propia la fiesta de la muerte: no son pobres por necesidad o fortuna sino por vocación; prefieren ser diferentes, cultivando otros valores,

¹⁷ Cf. J. G. HARRIS, *Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly*, Fortress, Philadelphia 1987

¹⁸ Cf. C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomón*, Gabalda, Paris 1985, I, 258-263, con abundante literatura; N. LOHFINK, «Von der "Anawim-Partei" zur "Kirche der Armen"»: *Biblica* 67 (1986) 153-76; B. MALCHOW, «Social Justice in the Wisdom Literature»: *BTB* 12 (1982) 120-24; J. D. PLEINS, «Poverty in the Social World of the Wise»: *JSOT* 37 (1987) 61-78; J. PONS, *La Oppression dans l'ancien Testament*, Letouzey et Ané, Paris 1981. Trasfondo profético en J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra*, Cristiandad, Madrid 1980. Aplicación cristológica en L. RUPPERT, *Der leidende Gerechte*, FB 5, Würzburg 1972.

desplegando otros principios de existencia y de esa forma se vuelven objeto de envidia y rechazo de los fuertes e injustos, que dicen:

Acechemos al justo (di, kaion) que nos resulta incómodo: se opone 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 solo 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).

Para asegurar su propio triunfo, estos celebrantes de la muerte tienen que enfrentarse con hombres que tienen visiones distintas y se mueven por valores contrarios a los suyos. De esa forma, se sitúan ante *el riesgo de la disidencia*: no pueden soportar la diversidad, no admiten otros valores que los suyos, en clave social o religiosa, cultural o lingüística; pues bien, aquí se sitúan ante una forma de disidencia muy precisa que nos permite descubrir el sentido más hondo de la vida.

Los disidentes de este no aceptan la fiesta de muerte, centrada en dinero, poder y juventud, pero no se enfrentan contra ella con medios militares, sino en un plano de resistencia e insumisión no violenta. Hasta ahora, una violencia se vencía con otra; pues bien, en contra de eso, estos disidentes se enfrentan de un modo pacífico contra los violentos: ellos resisten esforzándose por mantenerse fieles a su ideal de humanidad. Ellos, los justos disidentes, desarrollan un tipo de vida distinto: 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 solo quieren celebrar la fiesta de la muerte. No han de ser predicadores, no proclaman de manera ostentosa su verdad; pero tampoco callan; expresan lo que piensan, manifiestan lo que creen.

Significativamente los representantes del imperio de muerte se sienten amenazados por ellos. Parece que debían hallarse seguros: poseen el poder, dominan todo el mundo; no tienen enemigos exteriores que puedan derrotarles por las armas, de manera que en este contexto no puede darse una lucha de reino contra reino (cf. Mc 13, 8 par), pues se supone que todos los pueblos forman parte de un solo imperio. A pesar de eso, los «triunfadores» de ese imperio universal tienen miedo: se sienten inseguros, no soportan que haya algunos que se piensen y crean y vivan de un modo diferente. Estos violentos, representantes del imperio de la muerte, dudan en el fondo de sí mismos y así demuestran su inseguridad persiguiendo a los justos. Podrían ignorarles, desentenderse de ellos; pero son incapaces, pues la misma existencia de los «justos no violentos» significa una amenaza para sus principios. Desde ese fondo puede y debe elaborarse la antropología de Sab, como experiencia del poder creador de los disidentes y de las víctimas: sólo en torno a ellos se puede centrar y recibe sentido el camino de la humanidad¹⁹.

3. *Fiesta de finitud y asesinato* (Sab 2, 17-20). La persecución anterior desemboca en el asesinato, que nos sitúa cerca de los temas que han desarrollado los poemas proféticos del Siervo de Yahvé (Is 40-55)²⁰.

¹⁹ Cf. R. GIRARD, *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982.

²⁰ El texto no precisa la relación que existe entre estos *disidentes justos* (Sab 2, 12-16) y los *pobres-viudas-ancianos* del pasaje anterior (2, 10-11). Es posible que muchos hombres y mujeres se encuentren a la vez en ambos grupos, aunque quizá algunos de los pobres de Sab 2, 10-11 no pertenezcan a los justos de 2, 12-16; también podría añadirse que *los justos* son la conciencia moral (representantes) de *los pobres*. Pero aquí no podemos plantear esos problemas, formulados en otro contexto por el mismo PLATÓN, *Rep.* II, 361-362; cf. E. DES PLACES, «Un thème platonicien dans la tradition patristique: Le juste crucifié»: *TU* 94 (1966) 30-40

Vamos a ver si es verdad lo que dice, 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).

Allí donde se absolutizan unos valores de imposición (en línea de sistema) la vida de los pobres acaba encontrándose en peligro. *El justo* ha dado testimonio de unos valores distintos: no acepta el mundo como fiesta de los fuertes y apela a Dios como amor y gratuidad sobre la muerte. Por el contrario, *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, de su sistema, no encuentran otro camino que acabar matando a quienes rechazan su forma de vida.

Aquí no estamos ante un tipo de asesinato ordinario. 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. Los violentos a los que aquí se alude lo tienen todo, pues forman un imperio sin límites ni enemigos exteriores. Nadie les amenaza en un sentido externo; y sin embargo ellos temen ante aquellos que resultan diferentes: no resisten su presencia, pues es una presencia que les interpela. Entendido así, «el sistema de la finitud», que domina sobre el mundo entero, no tiene que enfrentarse ya con «grandes» enemigos exteriores, pues carece de ellos, sino precisamente con los pobres indefensos y desarmados, que no tienen más delito que mantener su libertad interna. Pues bien, esos pobres son portadores de unos valores humano distintos, que van contra el sistema, de manera que el mismo sistema se siente amenazado por ellos y les percibe como enemigos²¹.

En la raíz de la historia no está, como decía Freud, el parricidio ni un tipo de violencia general e indeterminada, como han querido otros. Conforme al testimonio de Sab 2, en el fondo de la historia hallamos *el asesinato del justo*. En otro contexto, los hombres se podían haberse matado mutuamente por motivos concretos: por disputas sobre los medios de lograr los mejores placentes o por deseo de alcanzar los mejores pastos (prados y perfumes, gozos exteriores o interiores, bienes económicos), es decir, por motivos concretos, materiales. Pero sólo ahora, cuando ha surgido alguien que tiene una manera distinta de vivir, alguien que no intenta adueñarse de los valores del orden dominante y no toma parte en su lucha, cuando ha llegado *el justo*, los representantes del sistema «tienen que matarle», sin motivos exteriores, sólo para sentirse ellos seguros. De esa forma triunfa y se impone la fuerza del puro poder sobre la tierra. Esta es la ley suprema de aquellos que se han vuelto dueños del árbol del bien y del mal, rechazando la gracia.

Hasta ahora no había más que esbozos, momentos sucesivos de una vida de lucha por controlar los bienes del mundo, de manera que en ella iban triunfando los más ricos-poderosos-fuertes. Nadie había presentado verdadera resistencia (ni pobres, ni viudas, ni ancianos). La misma batalla de la vida había destacado a los más fuertes. Pues bien, en un momento dado, frente al poder de la violencia o finitud (expresado como fiesta de la muerte), se ha elevado el testimonio de un hombre diferente, *el justo*. Esta presencia del justo revela y desencadena la crisis de la historia.

²¹ La lógica de la semejanza tiende a enfrentar a los seres semejantes, de manera que unos hombres armados matan a otros hombres armados y los ricos luchan en contra de otros ricos, para controlar así el poder económico. Pero aquí se rompe esa lógica y los representantes del sistema total matan precisamente a los que están fuera de ese sistema (o no lo aceptan), especialmente a los justos, que no luchan con armas, ni quieren robar tierras, ni bienes materiales, ni personas (mujeres o varones). El justo se limita a elevar su testimonio, manteniéndose distinto, mostrando un valor que sobrepasa los valores del sistema, al que desenmascara de esa forma como mentiroso. Pues bien, los representantes del sistema se sienten inseguros y así, para demostrar su razón, acaban matando al disidente, imponiendo de esa forma su «pensamiento único».

Antes no existía memoria verdadera: iban pasando las cosas, se sucedían los imperios... pero todo seguía siendo en el fondo lo mismo. Ahora ha llegado alguien diferente y ha empezado la historia verdadera. Frente a la justicia del poder (¡sea la fuerza nuestro derecho!) se alza la gracia de la vida, sin más virtudes que la propia libertad y dignidad ante el sistema. En un mundo de injusticia, (como el sistema capitalista de la actualidad) que asesina a los pobres, el sentido de la vida humana sólo se puede plantear desde los pobres y excluidos.

La visión del justo perseguido forma la base común de la antropología de judíos y cristianos, unidos aquí por encima de todas sus diferencias. Pero los matices son distintos. Muchos judíos de la actualidad siguen identificando al justo sufriente con el conjunto del pueblo de Israel (de manera que son capaces de interpretar el holocausto del tiempo de los nazis con las categorías de Sab, pues la historia de sus víctimas no ha terminado todavía). Por el contrario, los cristianos han identificado al justo perseguido con Jesús, como veremos en el capítulo 5º de este libro; en ese sentido, ellos piensan que la historia del justo debe interpretarse de forma universal (como hace Mt 25, 31-46, que identifica al Cristo con todos los que sufren en el mundo), desde la perspectiva de todos los perseguidos de la historia (en ese sentido, el hecho de que muchos cristianos, en contra de sus orígenes, hayan perseguido a los judíos supone una negación radical del cristianismo). Sea como fuere, en línea más particular o más universal, la «historia» del justo perseguido sigue abierta, de forma que la antropología ha de interpretarse a partir de ella²².

3. Sentido del hombre. Pequeña antropología

Partiendo de las reflexiones anteriores, dentro de la antropología de Sab, podemos destacar tres elementos. (1) *Naturaleza. Muerte primera.* El hombre es un viviente de este mundo y en ese plano forma parte del proceso cósmico, de manera que se encuentra sometido a la muerte natural, propia de los ciclos vitales de la naturaleza. (2) *Gracia.* El hombre es un ser llamado por Dios, y en ese plano es libre, de manera que puede y debe definir su propia realidad por su relación con Dios, de manera que en ese nivel, por su «parentesco con la Sabiduría», está llamado a la vida inmortal. (3) *Responsabilidad. Muerte segunda.* La gracia capacita al hombre para realizarse de un modo responsable, vinculándose con Dios por encima de la muerte. Pues bien, la responsabilidad implica, al mismo tiempo, libertad y ello supone que es posible el pecado, que no implica simplemente un

²² Esta es la *parábola básica* de Sab, que el evangelio de Jesús ha entendido de una forma «histórica», pasando así de la teoría a la práctica teológica, como veremos en los capítulos que siguen. Así nos hemos alejado del mito de 1 Hen 6-36, con sus ángeles violadores. El «pecado original» de Sab es puramente humano, como el de Gen 2-4, pero se explica en perspectiva más antropológica: el rechazo contra Dios se ha concretado como asesinato del justo. Gen había separado los momentos: primero colocaba el *pecado «contra Dios»* o la ruptura fundante (Gen 2-3) y luego, como consecuencia, el asesinato de Abel (Gen 4). Sab 2 los ha vinculado en un gran *pecado originario*: allí donde el hombre se enamora de la finitud y busca en sí (en su mundo limitado) todo el placer de la existencia, rechaza, al mismo tiempo, a Dios y a los demás (=a los justos). Nadie había conseguido penetrar antes con esta profundidad en el drama de la historia, como viene indicando R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona 1989; *Veo a Satán caer como un relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002. En una perspectiva convergente, para elaborar una antropología desde los asesinados y excluidos, en diálogo con Israel, cf. J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979; *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999 Mate, R., *El ateísmo, un problema político*, Sígueme, Salamanca 1973; R. MATE, R., *Memoria de occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona 1997. Desde ese fondo, los cristianos deben superar toda actitud de superioridad o persecución contra el judaísmo (cf. R. GONZÁLEZ SALINERO, *El antijudaísmo cristiano occidental*, Trotta, Madrid 2000); por su parte, los judíos deberían superar toda actitud de revancha o victimismo.

retorno a la naturaleza, sino un tipo distinto de muerte, que podemos llamar «muerte segunda» y que implica la negación de la vida de Dios, que es la gracia, con la destrucción del ser humano²³.

El hombre habita, por tanto, en dos niveles, divididos y unidos por la gracia. Por un lado es viviente de este mundo y debe realizarse en armonía con la naturaleza. Pero, al mismo tiempo, supera esa armonía, de manera que tiene dos posibilidades: Puede abrirse a la gracia, que implica inmortalidad en Dios y armonía con los otros hombres; o queda dominado por el miedo de la muerte que le impulsa a la violencia; por eso siente la tendencia de matar (dominar) a los demás para afirmarse a sí mismo: pues bien, al actuar de esa segunda manera, se engaña así mismo, pues quien mata a los demás, para vivir a costa de ellos, acaba destruyéndose. El hombre solo puede alcanzar su plenitud si supera «el nivel de naturaleza» y entabla un diálogo gratuito con Dios (que le ofrece inmortalidad); por eso, entre él y el mundo se sitúa siempre Dios como principio de vida más alta, en clave de trascendimiento, plenitud personal y eternidad.

Esa plenitud ha de expresarse en formas de vida social. Si el hombre quisiera diluirse en Dios y así olvidar los temas y dificultades del mundo (en inmersión puramente contemplativa), perdería también su identidad humana. Así lo ha presupuesto Sab, siguiendo la tradición israelita. No podemos encontrar a Dios sin mundo (sin los demás), en evasión intimista; pero si nos cerramos en el mundo y lo divinizamos, caemos en un proceso de violencia idolátrica que nos lleva a buscar un tipo de poder que nos enfrenta a los unos con los otros. El mundo solo es valioso para nosotros si lo trascendemos sin negarlo, convirtiéndolo en signo y presencia de gratuidad. Sólo al fundarse en esa gracia que es Dios, el hombre puede alcanzar su plenitud en relación con otros hombres, pues un diálogo cerrado en la finitud termina estando lleno de violencia. Para que exista verdadera comunicación entre los hombres hace falta una presencia superior de gracia, que les permita compartir la vida, sin dominarse unos a otros. En esa línea podemos definir a Dios como principio de diálogo: es aquel que desde su propia realidad, como fuente de amor, hace posible que los hombres se comuniquen entre sí sin destruirse unos a otros²⁴.

Sobre ese fondo adquiere sentido y se realiza la *justicia*, entendida en su sentido más hondo, como expresión de plenitud humana. Cerrado en dimensión de cosmos (es decir, sin gracia), enfrentado de manera inmediata y directa con los otros, el hombre acabaría condenado al juego de deseos y violencias que culminan en la muerte. Quizá podamos añadir que sin gracia el hombre es inviable, pues allí donde no existe más que ley (árbol del bien y del mal) esa ley termina poniéndose al servicio de los poderosos, que tienden a destruir a los demás para mantenerse ellos mejor, y así acaban matándose a sí mismos. En este contexto, algunos dicen que podemos limitar el deseo y limitarnos a nosotros mismos, superando la violencia, sin apelar para ello a ningún poder más alto, sin necesidad de Dios, sino por pura humanidad. Pero esa solución, que estaría cerca de un tipo de budismo, resulta difícil, porque, siendo finitos-mortales (naturaleza), somos también un «deseo infinito» y no podemos cerrarnos en algo que pueda llevar a enfrentarnos con otros. La pura ley de

²³ El hombre es naturaleza y a ese plano se halla inmerso en sus ciclos de vida y muerte (generación y corrupción), como sabían los filósofos antiguos. Pues bien, por gracia y libertad, el hombre es también persona, en plano individual y social, de manera que así puede superar la muerte. Todo el argumento que venimos desarrollando puede resumirse en estas dos afirmaciones básicas. (1) Siendo mortal por naturaleza, el hombre está abierto por gracia o llamada de Dios a la *inmortalidad*. Por eso, si acoge esa gracia y cultiva esa esperanza puede superar la pura lucha por los bienes limitados, recibiendo y compartiendo la vida con otros. (2) Por el contrario, el *miedo a la muerte lleva a la violencia* interpretada como deseo de placer y dominio sobre los demás. Impíos o ateos no son los que niegan sin más a Dios, sino los que, divinizando lo efímero (naturaleza) y sacralizando una forma egoísta de vida limitada, se enfrentan con los otros y les matan.

²⁴ A veces se ha dicho que Dios sobra, pues sería como un «muro» entre dos dialogantes, un vigía superior que les impide conocerse y hablar en transparencia. Pues bien, Sab ha mostrado lo contrario: Dios es fundamento de sentido y principio de encuentro gratuito interhumano.

la renuncia acaba siendo ineficaz e insuficiente. Sólo porque existe una «gracia superior» que nos fundamenta y capacita para vivir en actitud de gracia podemos existir como humanos, seres libres, sobre el mundo.

Este es el mensaje más profundo de Sab 2. Sólo podemos renunciar al deseo de poder y a la violencia que nace del miedo de la muerte si acogemos y cultivamos una experiencia superior de gracia. La renuncia al deseo inmediato se funda en el don de la Sabiduría infinita que nos fundamenta, abriéndonos a la experiencia más honda y gozosa de la vida compartida. En ese nuevo nivel ya no imponemos nuestro deseo, sino que lo ponemos en manos de aquel que nos desborda y sustenta, deseando que Dios nos responda, ofreciéndonos la gracia de su vida (que es la vida regalada y compartida). De esa forma el deseo se vuelve gratuidad: deseo que Dios me desee y me gozo en mi vida, queriendo que los otros gocen de ella. No soy inmortal por mérito o conquista, sino porque el Dios que vive en mí me capacita para ser lo que él es: voluntad de gracia²⁵.

3. SAB 6-9. SABIDURÍA DIVINA Y HUMANA: GRACIA Y JUSTICIA

En el apartado anterior hemos destacado el valor universal de la pobreza o pequeñez: sólo los justos perseguidos pueden vincular y vinculan a todos los hombres, por encima de las diferentes razas o religiones. Pues bien, lo que Sab 1-5 ha dicho a partir de los justos perseguidos (en quienes pueden vincularse todos los hombres) debe ahora decirse a partir de la Sabiduría de Dios (Sab 6-9), que es principio unificador y base de la humanidad. Más adelante, en el primero de los excursus del capítulo 5º trataremos de la misericordia de Dios, completando desde otra perspectiva lo que aquí decimos sobre la gracia y justicia de Dios.

²⁵ Dios está en el centro del deseo del hombre, como muestran estos cuatro elementos de la antropogénesis creyente implícitos en Sab 2. (1) *Renuncia*. Debo superar el deseo de comer el árbol de la vida (Gen 2-3); para ello he de aceptarme como limitado, criatura de Dios, negando la «omnipotencia de mi deseo»: no soy dueño y señor de lo que existe, ni puedo imponer mi voluntad por fuerza. (2) *Revelación*: Dios desea mis deseos. Pongo lo que soy en sus manos y dejo que él me fundamente. Este descubrimiento da sentido y valor a mi existencia. Solo porque Dios me ama puedo renunciar a la divinización de mis deseos (individuales o sociales), de manera que en un plano genético este segundo elemento precede al anterior. (3) *Recreación personal*: no soy inmortal por mérito o esencia, pero puedo serlo por gracia, lo mismo que Dios. No tengo que luchar para ganar mi vida, pues mi vida se encuentra ya ganada en el amor que Dios me tiene (que Dios es). Sólo podré ser «inmortal» si dejo que Dios plenifique (acepte) mi existencia en el regazo de su gracia. (4) *Apertura social*: no he de ganar mi vida en lucha con los otros, porque Dios mismo me la ha dado, por amor y como gracia desde, con y para los otros; existo en la medida en que doy y permite que me den la vida como gracia.

Sólo si renunciamos a ser absolutos por fuerza (por ley o imposición) seremos «infinitos por gracia», porque el mismo Dios nos comunica de forma amorosa y gratuita su vida. Esta experiencia de infinitud gratuita nos capacita para vivir y desplegarlos en «apertura y comunión interhumana». Antes de todo imperativo o deber está el don de vida que proviene del amor originario. Sab 1-5 asume así una experiencia profética esencial: la gracia precede a la ley. Solo allí donde recibe su vida como gracia, el hombre puede abrirse gratuitamente hacia los otros, superando una visión cerrada de la historia como imposición o lucha y superando también el puro imperativo del deber kantiano. (1) *Kant* presenta el deber como principio de toda existencia y para fundamentarlo, haciendo así posible la «unidad interhumana», postula la inmortalidad del alma (como garantía del valor de la buena acción) y la realidad de Dios (como principio de justicia escatológica). Alma y Dios son «postulados» al servicio de la ley del imperativo. (2) *Sab* se funda en la gratuidad de Dios, que dialoga con el hombre y le sostiene, superando así el proceso de muerte de la naturaleza. La clave de la comunicación humana y del valor inmortal de su vida no se encuentra en el «deber» en sí (en un tipo de moral autosuficiente), sino en el diálogo de gracia con Dios, que supera el nivel del moralismo kantiano (o marxista) y la fuerza de un sistema donde se imponen de hecho los más fuertes (en el imperio capitalista de la actualidad). Ahora (a principios del tercer milenio) resulta más urgente que nunca una moral de justicia, de tipo más o menos kantiano; pero no podemos olvidar que ella, cerrada en sí misma (sin gracia), puede convertirse en autojustificación de los fuertes.

El Dios de Sab, que se manifiesta en claves de Sabiduría (gracia y justicia), tiene que ser un Dios universal, revelándose especialmente a partir de los pobres, para responder así a lo que acabamos de indicar en el apartado anterior, pues antropología y teología se vinculan. De todas maneras, la lectura de Sab ofrece la impresión de que la antropología se encuentra más desarrollada que la teología: la visión del *justo perseguido* como principio de universalidad humana no ha sido retomada, que yo sepa, de un modo consecuente, por la revelación de un *Dios perseguido* (encarnado en los perseguidos). De todas maneras, el tema ha sido esbozado al presentar a Dios como sabiduría. (1) *La Sabiduría es gracia*, es el mismo Dios en que vivimos y somos, de un modo personal, haciéndonos capaces de acoger su vida y responder a su llamada. (2) *La Sabiduría se expresa en forma de justicia*, pues ella capacita al hombre para responder a Dios y, sobre todo, para comportarse de manera responsable en relación con los restantes hombres. (3) *Ésta debería ser, y en algún sentido es, la Sabiduría de los pobres*, conocimiento más alto de aquellos que son perseguidos y en su persecución descubren el poder y presencia de la gracia.

La Sabiduría de Dios es gracia, siendo justicia y salvación para los pobres. Se trata, siempre, de una Sabiduría de Dios, que sobrepasa el nivel del conocimiento impositivo, especialmente de los injustos, pero ella no ha de entenderse de un modo general y abstracto, como si sobrevolara por encima de la historia, sino que se define y define a los hombres en el mismo despliegue de su historia. Desde ese fondo podemos presentar ya los rasgos principales de Sab 6-9 en los que aparecen los elementos básicos de la antropología sapiencial de nuestro libro²⁶.

1. La Sabiduría es la gracia primera de la creación. Es un don y, por eso, no se manifiesta a través de razonamientos de tipo filosófico, ni por medio de pensamientos rebuscados (cf. Sab 1, 2-3), sino a través de la transparencia personal. En esa línea, debemos añadir que la Sabiduría no es el resultado de un esfuerzo mental, ni de una purificación ascética, de tipo moralista, en línea de ley, sino que es don y sólo como don puede recibirse. Solo la conoce quien la invoca y se deja amar por ella (cf. Sab 6, 15), como muestra la oración de Salomón:

Dios de los padres, Señor de misericordia, que todo lo formaste con tu palabra y formaste al hombre sabiamente para que dominara todas tus creaturas, gobernara el mundo con justicia y santidad y administrara justicia rectamente: dame la Sabiduría entronizada junto a ti... Contigo está la Sabiduría que conoce tus obras, a tu lado estaba cuando hiciste el mundo... Envíala desde tu trono glorioso, para que esté a mi lado y trabaje conmigo, enseñándome lo que te agrada (Sab 9, 1-4.9-10)²⁷.

El conocimiento de la Sabiduría pertenece al plano orante de la vida: ella se expresa en ese nivel de plegaria y no de pura investigación racional. En ese nivel, el conocimiento no se interpreta como teoría, ni como medio de dominio sobre los demás, sino como forma de vida en gratuidad y justicia. La razón «sapiencial» se distingue tanto de la razón pura (teoría) como de la práctica (acción moral), para situarnos en un nivel de estética, entendida en forma de gratuidad gozosa, misericordiosa y creadora. En esa línea dice el texto que la Sabiduría estaba en Dios, organizando todo lo que existe y que ahora actúa entre los hombres, de manera que ellos son reflejo, una presencia (imagen) de Dios sobre la tierra. Nunca podemos olvidar que la Sabiduría es don, pues pertenece al Señor de la Misericordia (*ku,riouj tou/ evle,ouj*), es decir, al Dios que se

²⁶ Sobre toda la temática de la justicia en la Biblia, cf. E. NARDONI, *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Estudios 14, Verbo Divino, Estella 1997.

²⁷ Esta plegaria de Sab 9, elaborada partiendo de 1 Re 3, 6-9 y 2 Cron 1, 8-12, supone que todos los hombres somos reyes como Salomón y necesitamos Sabiduría para asemejarnos a Dios sobre la tierra, como indica lo que sigue.

define como Misericordia creadora. En este principio de Misericordia Sabia se funda toda la antropología de nuestro libro²⁸.

2. *La Sabiduría se vuelve compañera/esposa del hombre* (como sabe Eclo 15, 2; 51, 13-15). En esa línea podemos afirmar que el hombre (varón/mujer) no alcanza su plenitud ni en la riqueza ni en las posesiones, ni tampoco en otro ser humano en cuanto tal. Más aún, la verdadera «ayuda» de vida para el hombre no es una mujer o viceversa, como suponía Gen 2, 18-25, sino la Sabiduría, es decir, el diálogo con Dios. De esa forma ha desarrollado nuestro libro un elemento de la tradición profética (Dios como amor del hombre), que es muy valioso, aunque no puede absolutizarse:

Quien madruga por ella no se cansa: la encuentra sentada a la puerta... (Sab 6, 14). La quise y la rondé desde muchacho y la pretendí como esposa, enamorado de su hermosura... (8, 2). Por eso decidí unir nuestras vidas, seguro de que sería mi consejera en la dicha, mi alivio en la pesadumbre y la tristeza (Sab 8, 9).

El ser humano encuentra su verdad en una alianza o matrimonio que le liga con la Sabiduría, de manera que la gracia de Dios (es decir, el don de su vida) se vuelve compañía (interlocutor) más hondo del hombre, conforme a un motivo hierogámico que ha sido explicitado en los profetas (Oseas, Ezequiel...). Pero hay una diferencia significativa. Los profetas han visto a *Dios como esposo* del pueblo de Israel, que aparece así como su esposa. Por el contrario, la tradición de Sab ha concebido al hombre como esposo-marido de un Dios (Sabiduría) que viene a presentarse como esposa. *Este Dios/Esposa*, que se vincula con los hombres como Sabiduría, les hace miembros libres de una alianza de amor, en unidad de familia. No es un tirano que se impone por la fuerza, ni destino ciego, sino Padre providente (cf. Sab 14, 3), Artífice y Señor (cf. Sab 13, 1; 12, 2) y, sobre todo, Amigo-Amiga de los hombres, en dimensión de alianza²⁹.

Los textos que acabamos de citar (Sab 6, 14; 8, 2.9) han destacado el aspecto femenino de ese Dios y le presentan como amiga y compañera. Hubiera sido muy difícil decirlo de otro modo. Para un autor varón, que busca ternura y compañía de amor, Dios tendrá que ser la Amada, alguien que le responda en gesto de cercanía afectiva y compañía cordial, desde el principio y meta de la vida, viniendo a presentarse de esa forma como mujer-Sabiduría, esposa verdadera.

Así culmina la antropogénesis: solo allí donde Dios esposo se presenta también como esposa se puede hablar del verdadero amor humano. Esta experiencia del Dios compañero (amigo de alianza cercana), en clave de mujer (para el varón) o de varón (para la mujer) constituye una de las cumbres de la revelación israelita (del Antiguo Testamento cristiano). Pero ella puede incluir también un rasgo peligroso, sobre todo allí donde el «amor divino» se separa del amor humano, como ha sucedido en algunas versiones contemplativas del cristianismo. No se puede hablar de un enamoramiento de Dios con olvido del amor humano, con olvido o depreciación de la relación

²⁸ Sobre la misericordia en la Biblia cf. J. CAMBIER, «Misericordia»: *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona 1963, 5, 182-188; J. CAMBIER y X. LÉON-DUFOUR, «Misericordia»: *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1996, 542-546; F. ASENSIO, *El Hèsed y 'Emet Divinos*, Gregoriana, Roma 1949; I. M. SANS, *Autorretrato de Dios*, Serie Teología 28, Universidad de Deusto, Bilbao 1997. En perspectiva teológica, cf. J. SOBRINO, *El principio misericordia. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados*, Sal-Terrae, Santander 1992.

²⁹ Este cambio es importante y nos obliga a superar muchos prejuicios de sexo, vinculados sobre todo a Ef 5, donde Cristo aparece como varón-esposo de una iglesia interpretada como femenina. Algunos han llegado a deducir de Ef 5 una ley sacral que impide a las mujeres recibir los ministerios de la iglesia: sólo los varones podrían ser ya signo de un mesías-Dios esposo de los hombres. En contra de eso, Sab 6, 14; 8, 2.9 debería entenderse de manera inversa: el Dios mesiánico es Sophia, Sabiduría en femenino, de manera que, en principio, sólo las mujeres podrían y deberían actuar como sus representantes principales. Evidentemente, no aceptamos ni uno ni otro argumento.

concreta del hombre y la mujer, dentro de la historia. Un amor divino que no se encarna en el amor humano puede convertirse en evasión³⁰.

3. *La Sabiduría es conocimiento*. El ansia de saber era muy fuerte en los textos que hemos estudiado ya. *Gén 2-3* tomaba el pecado como intento de adueñarse del fruto del conocimiento del bien/mal: el hombre pretendía ocupar el lugar de Dios para dictar su juicio sobre el mundo. *1 Hen 6-36* hablaba de un conocimiento malo que deriva del contacto angélico perverso y que se explicitaba a modo de violencia, aunque, al mismo tiempo, suponía que los buenos apocalípticos podían alcanzar también un conocimiento bueno, abierto en sueños y revelaciones hacia el secreto más profundo del cosmos y la historia. El autor de *Sab 6-9* asume ese gran deseo de saber, pero lo apoya en la revelación de Dios; no quiere ocupar su puesto para hacerse como Dios (en plano de posesión), sino todo lo contrario: quiere que acojamos su gracia como fuente de todo lo que puede conocerse sobre el mundo. *1 Hen 6-36* proponía una ciencia esotérica, representada en Henoc, sabio celeste. En contra de eso, *Sab 6-9* busca un conocimiento apoyado en la experiencia del mundo y ofrecido a todos los que quieran recibir el don de Dios. Allí donde se cruzan y fecundan revelación de Dios y ciencia humana (en la línea que marcaba *Eclo 37 y 39*), se sitúa nuestro texto:

(Dios) me concedió un conocimiento infalible de los seres, para conocer 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 le ha dado al hombre la capacidad de conocer los diversos planos de la realidad. Primero conoce el mundo (*κο,σμοϋ*), como totalidad espacial; luego conoce los tiempos (*χρο,νοι*), vinculados al proceso y cambio de los astros; después los animales, hombres y espíritus. Como sabemos ya, *Sab* ha concedido menos importancia a los ángeles y diablos, pero sigue hablando de «espíritus» (*πνευμα,των*) o fuerzas del cosmos (cf. *Sab 7, 20*). En una línea semejante habla también del saber de las raíces y las plantas, vinculado con la medicina, que conoce las «virtudes curativas» de las cosas, en línea positiva de gracia y no de magia (en contra de *1 Hen 8, 1-4*).

Este conocimiento se sitúa en un nivel básicamente participativo: el hombre no conoce para manipular y dominar el mundo, sino para descubrir y acoger el poder de las realidades de su entorno, que Dios ha creado como positivas. Pero el conocimiento tiene también un aspecto de utilidad, pues nos permite emplear las diversas realidades para servicio propio, como presupone *Gén 1, 26-30*. La Sabiduría viene a presentarse así como expresión de la capacidad de conocimiento y acción de los hombres, que se expresan como imagen de Dios sobre el mundo. Eso significa que la ciencia en sí misma no es mala, sino todo lo contrario, ella aparece como expresión de una

³⁰ Sobre el trasfondo cultural, cf. B. L. MACK, *Logos und Sophia*, SUNT 10, Göttingen 1973, 21-107. He desarrollado sus presupuestos en *Amor de hombre, Dios enamorado. San Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004. La teología feminista viene destacando y aplicando en forma cristológica, esta visión del Dios/Sabiduría. Desde perspectivas distintas, cf. S. CADY, M. RONAN y H. TAUSSIG, *Sophia in the Biblical Tradition*, Harper and Row, San Francisco 1986; J. COTTRELL, *Gender Roles and the Bible: Creation, the Fall, and Redemption: A Critique of Feminist Biblical Interpretation*, College Press, Joplin MO 1994; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; *La senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Lumen, Buenos Aires 2003; *Los caminos de la Sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004.

presencia de Dios. Pero ella puede convertirse en mala cuando se convierte en medio de imposición sobre los demás³¹.

4. *La Sabiduría es principio de poder* y de esa forma se sitúa en la línea que marcaba Gen 1, 28 (dominad sobre animales y plantas...). Ella sobresale por encima de todos los restantes bienes de los hombres, de manera que aparece como su riqueza primigenia:

La preferí a cetros y tronos, y en su comparación tuve en nada la riqueza. No la equiparé a la piedra más preciosa, porque el oro a su lado es un poco de arena... La quise más que a la salud y la belleza... (Sab 7, 8-10).

El verdadero poder no está en el oro o las riquezas, ni tampoco en el dominio político y social, sino en la Sabiduría: «Con ella me vinieron juntos todos los bienes» (Sab 7, 11). Las restantes posesiones (económicas, políticas) son limitadas: se agotan y enfrentan a los hombres. La Sabiduría, en cambio, no se agota, sino que crece en la medida en que se regala y comparte con los otros. «Aprendí sin malicia, reparto sin envidia y no me guardo sus riquezas; porque es un tesoro inagotable para los hombres» (Sab 7, 14). Sólo la Sabiduría, entendida como gracia compartida, permite que los hombres superen la envidia que les enfrenta mutuamente a causa del deseo posesivo. Los bienes del mundo se agotan y por eso ellos enfrentan a los hombres. Por el contrario, la Sabiduría no se agota, sino que aumenta en la medida en que se ofrece y comparte con otros:

Así pues, si os gustan los tronos y los cetros, soberanos de las naciones, respetad la Sabiduría y reinaréis eternamente (Sab 6, 21). Gobernaré pueblos, someteré naciones, soberanos temibles se asustarán al oír mi nombre, me mostraré bueno con el pueblo y seré valeroso en la guerra... Esto es lo que yo pensaba (Sab 8, 14-17).

El buen gobernante (todo hombre) ha de dirigir la realidad con sabiduría, no con armas (como sabe en otro nivel el Tao chino). También Platón había identificado en su *República* a los sabios con los gobernantes. Pero, en la línea de Platón, los sabios gobernaban sobre los guardianes o soldados (que garantizaban y mantenían la Sabiduría por las armas) y sobre los trabajadores sometidos (que producían bienes de consumo para todos). También el libro de Sab supone que la guerra sigue siendo necesaria, de manera que, en una línea, el rey-sabio tiene que portarse valerosamente en ella. Pero, en otra línea, que sólo se ha expresado plenamente en el evangelio de Jesús, podemos afirmar ya que los sabios-gobernantes de Sab no necesitarían soldados, ni deberían imponerse por encima de una masa de trabajadores inferiores, pues su sabiduría debería extenderse de un modo gratuito a todos los hombres, sin necesidad de apoyarse en la violencia ni de utilizar los bienes de los pobres (o de los trabajadores). En ese sentido podemos afirmar que el autor de Sab es pacifista, pero no lo es aún de un modo mesiánico pleno (como lo era ya Is 2, 2-4; 11, 1-9), ni tampoco en línea de compromiso evangélico (como Jesús), sino en una línea tendencial, como seguiremos viendo. Por eso, el rey-sabio, valeroso en la guerra, sostiene que «someterá naciones». Más aún, como veremos en el apartado siguiente, al comentar la historia antigua, Sab 10-19, apela a un Dios que guía con «violencia divina» los caminos de su pueblo.

El autor de Sab es un teórico de la Sabiduría, no es un testigo personal de la gracia activa de Dios, como Jesús. Por eso no intenta cambiar las estructuras concretas de la vida social, en un nivel

³¹ Sobre el tema del conocimiento en los sapienciales, cf. VON RAD, *Sabiduría*, 15-140. Sobre el trasfondo de Sab 7, cf. A. M. DUBARLE, *Los Sabios de Israel*, Escerliger, Madrid 1958, 252-258; C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Gabalda, París 1969, 187-201; A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trimégiste I*, Gabalda, Paris 1950.

de relaciones económicas y políticas, ni quiere transformar desde abajo las condiciones de la historia, como hará Jesús, sino que se sitúa en un nivel de principios teóricos, de tipo general. Pero aún así tiene un mérito inmenso, pues despliega los elementos básicos de la Sabiduría desde una perspectiva en la que básicamente se apela a la gratuidad y comunicación personal. En ese sentido podríamos decir que él ha querido mostrar que política se despliega básicamente como arte de expresar la gratuidad. Por eso, el rey auténtico es el sabio, aquel que ha descubierto y que puede utilizar los dones superiores del conocimiento, queriendo vincular así, en clave de paz, a todos los hombres del mundo. Su forma básica de vencer la guerra y de imponerse sobre los demás es ofreciéndoles el conocimiento, para compartirlo entre todos.

Hemos dicho que conocer es poder y compartir, en gesto generoso de apertura dialogal. Pero, a la luz de Sab 1-5, desde la figura del justo perseguido, debermos añadir que *conocer es sufrir*: dejarse matar por los demás. Por eso, en último término, el verdadero rey tiene que ser (sólo puede ser) un rey ajusticiado, condenado a muerte, como ha puesto de relieve el Nuevo Testamento. El libro de la Sabiduría abre un camino en esa línea, pero no lo desarrolla de un modo consecuente. Por eso nos atrevemos a decir que su antropología paradójica acaba siendo una antropología parcial, que puede terminar poniéndose al servicio de los poderosos, a pesar de las declaraciones radicales de Sab 2. Por eso, de un modo paradójico, al final de su discurso, nuestro libro apela a un tipo de *Sabiduría armada*: «Tomará la armadura de su celo y armará a la creación para vengarse de sus enemigos... Afilará la espada de su ira implacable y el universo peleará a su lado contra los insensatos» (Sab 5, 17-20). Esta es ciertamente una *guerra espiritual*, que puede compararse a la de Efesios 6, 10-20; pero ella conserva un elemento de violencia espiritual. Eso significa que el autor de Sab no ha llegado hasta el final en la línea de una Sabiduría de la gratuidad, ni ha sabido explorar y desarrollar el sentido del justo perseguido, como principio de unidad de los hombres, por encima de toda violencia militar, en clave antropológica³².

5. *Sabiduría perdurable. El hombre es inmortal.* Todos los temas anteriores se vinculan y culminan en este, que había sido ya planteado en Sab 1-2: «Dios creó todas las cosas (τα. πα.ντα) para que subsistieran (ειvj το. ει=nai)» (Sab 1, 14); y creó al hombre para una inmortalidad (εvpV avfqarsi,a|) que proviene de la Sabiduría (2, 23). El tema ha sido ratificado con nuevos 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 (7, 1. 7). Gracias a ella alcanzaré la inmortalidad y legaré a la posteridad un recuerdo imperecedero... Esto es lo que yo pensaba y sopesaba en mis adentros: la inmortalidad consiste en emparentar con la Sabiduría (ο[τι

³² Esta es la paradoja. (1) Conforme al *ideal*, Dios triunfa por el conocimiento y lo mismo han de hacer los reyes que conocen y ofrecen a los otros su saber, para que ellos puedan vivir en armonía. (2) Pero en la *realidad* hay hombres que no aceptan el saber y quieren imponerse con medios la guerra y opresión; en esa línea, parece que Dios sólo puede responder a los violentos con violencia, de manera que la misma gracia (Sabiduría) tiene que apelar al «brazo armado». Al final sigue triunfando el modelo de Platón en su *República*, aplicado por la mayoría de la «revoluciones humanizadoras», que han empezado siendo pacíficas pero que, al final, han debido acudir a las armas. Cf. C. LARCHER, «L'origine du pouvoir d'après le livre de la Sagesse»: *LumVie* 49 (1960) 84-98; L. ALONSO SCHÖKEL, *Sabiduría*, Libros Sagrados 17, Cristiandad, Madrid 1974,73; S. BRETÓN, «¿Libro de la Sabiduría o libro de la justicia? El tema de la justicia en la interpretación del libro de la Sabiduría»: *CuadBib* 1 (1978) 89-104. Esta «paradoja» de Sab ha seguido actuando como principio de gran parte de la política posterior de los reinos llamados cristianos que, diciéndose testigos de la gracia de Dios, han apelado a la «guerra santa» y a la inquisición para defender esa gratuidad, como indica Sab 5, 17-23 (y todo Sab 10-19), suponiendo así que el mismo Dios utiliza una justicia violenta para destruir a los violentos. Han desarrollado el tema A. GONZÁLEZ, *Reinado de Dios e imperio*, Sal Terrae, Santander 2003 y X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

avqanasi, a evsti.n evn suggenei, a | sofi, aj), 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 Sabiduría, dejándose vivificar por ella, como hemos evocado al hablar del *matrimonio*: cerrado en sí, el hombre está incluido en un mundo el que todo muere; pero, al abrirse sobre sí, dialogando con Dios, forma parte de su Vida. *Gén 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 elementos (incluidos los hombres). En la línea de *Gén 2-3*, *Sab* supone que, en el nivel de la naturaleza o por pura ley (desde el árbol del bien/mal), el hombre no alcanza la verdadera individualidad, de manera que se encuentra condenado a la muerte. Pero, superando ese nivel, por encontrarse abierto al Árbol de la Vida, que es la sabiduría de Dios, el hombre viene a presentarse como ser individual e inmortal³³.

6. *Sabiduría divina. Notas principales.* El vidente de 1 Hen 14 encontraba a Dios, revelándose y escondiéndose, en la Casa superior de las contradicciones (nieve y fuego), más allá de los principios y formas de la historia, ofreciendo al vidente su conocimiento esotérico (o su mensaje de juicio). También *Sab* afirma que la Sabiduría de Dios está escondida, de manera que se manifestará en el tiempo del gran juicio, cuando las víctimas queden vengadas (cf. 4, 20-5, 14); pero añade que los justos y sabios pueden conocerla desde ahora, y así dice que ella:

Es un espíritu inteligente, santo, múltiple, sutil, móvil, penetrante, inmaculado... inconcebible, benéfico, *amigo del hombre*... Es efluvio del poder divino, emanación purísima de la gloria 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 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 (cf. Sab 7, 22-28).

La Sabiduría aparece así como presencia de Dios y plenitud del hombre. Ella es *realidad divina*: el mismo Dios en cuanto abierto hacia los hombres, revelándose por gracia. Al mismo tiempo, ella es *realidad humana*: forma parte del hombre que se abre y recibe así el amor divino. La Sabiduría forma parte del encuentro de hombre y Dios: pertenece a Dios en cuanto dirigido hacia los hombres; pertenece a los hombres que acogen el don de Dios y así aparecen como sus amigos y profetas. Por eso no se puede hablar de su esencia ontológica (como entidad separada), sino de su revelación y despliegue en la historia.

Cierta filosofía ha supuesto a veces que conoce mejor a Dios quien le presenta de manera más esencialista y abstracta. Pues bien, esa actitud puede esconder un engaño, por no decir un mito. Las mejores fórmulas abstractas sobre Dios provienen de autores esotéricos y gnósticos, de aquellos que le desligan de la historia real de la humanidad. También el texto antes citado (Sab 7, 22-28) puede entenderse y se ha entendido en un plano esencialista (ontológico), como si la Sabiduría fuera un ser divino; pero sólo puede comprenderse bien en línea de encuentro religioso. En ese contexto se entiende el hecho de que la Sabiduría de Dios (y de los hombres) es un espíritu inteligente (pneu/ma noero, n): respiración de Dios que todo lo penetra y en la que nosotros respiramos.

³³ Cf. H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches*, ATA 13,4, Münster, 1938; R. E. MURPHY, «To know your Might is the Root of Immortality (Wis 15, 3)»: *CBQ* 25 (1963) 88-93; J. J. COLLINS, «The Root of Immortality: Death in the Context of Jewish Wisdom»: *HTR* 71 (1978) 177-192.

Es también efluvio (αυτμί . j), como un vapor o aliento de vida de Dios en el que vivimos. Se le llama luego *emanación* (αυπο , ρροια) de la gloria de Dios, como agua que brota de su fuente, para regar y dar vida a todo lo que existe, especialmente a los hombres. También se dice que ella es *reflejo* (αυρπau , γασμα) de la luz, *espejo-imagen* (ε ; σοπτρον-εινkw . n) de la bondad del ser divino, en una línea que la teología cristiana de los siglos II-IV ha explorado de un modo cristológico, tal como se muestra en el mismo concilio de Nicea³⁴.

A Dios le hallamos en su Sabiduría por la que siempre se encuentra abierto hacia los hombres. No hace falta que Henoc suba hasta los cielos para allí encontrarle, pues el mismo Dios habita en medio de nosotros, como Sabiduría que nos habla desde el fondo de las cosas. Ciertamente, le conocemos de algún modo con la ayuda de signos cosmológicos (es efluvio, emanación, reflejo, espejo, aliento...). Pero la nota principal de su presencia y realidad se expresa en términos de diálogo y encuentro: la Sabiduría puede y quiere que los hombres sean sus amigos (φι , λου j), amigos de ella, amigos entre sí. Esta es la verdad más honda del Antiguo Testamento. Por eso, la Sabiduría es un *conocimiento abierto al diálogo de amor*, como de forma insuperable indica nuestro texto después de haber señalado de un modo general sus notas o virtudes. «La quise y la rondé desde muchacho, y la pretendí como esposa, enamorado de su hermosura» (cf. 8, 2). Conocimiento dirigido hacia el amor, esto es la vida de Dios para los hombres³⁵.

4. SAB 10-19. MEMORIA DE DIOS. ANTROPOLOGÍA ISRAELITA

Sab 1-5 presentaba al *hombre* como un ser abierto a la gracia o condenado a la violencia. Sab 6-9 presentaba a *Dios* como Sabiduría que dialoga con los hombres. Sab 10-19 aplica esos temas al *juicio de la historia*, en la que Dios y el hombre dialogan, de tal forma que el hombre (israelita) puede definirse como memoria de Dios. Al principio del libro (Sab 1-5) parecía que los justos no pueden triunfar en la historia, sino que dentro de ella son siempre perseguidos, de tal forma que ellos sólo pueden presentarse como signo Dios por su derrota (pues ella se eleva como pregunta abierta a la que sólo Dios puede responder). Pues bien, en contra de eso, mirando las cosas desde otra perspectiva, estos nuevos capítulos (Sab 10-19) ponen de relieve la providencia de Dios que ayuda a los justos dentro de la misma historia, donde perecen los rebeldes (egipcios) y se salvan los justos (israelitas), que viven así para mantener la memoria de Dios.

Estos nuevos capítulos forman un «midrash» meditativo (edificante) del Éxodo³⁶ y de esa forma asumen (ratifican) la tradición de la presencia salvadora de Dios en Israel, ofreciendo una teodicea positiva de la historia, de manera que ellos deben tomarse como el reverso de Sab 1-5, donde se desarrollaba, más bien, una teodicea negativa de la historia. La salvación que evocan estos nuevos capítulos puede y quizá debe entenderse en forma escatológica y universal: la liberación de los hebreos antiguos es un signo de la liberación final de todos los perseguidos de la historia. Pero

³⁴ Para un estudio básico del tema, cf. A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; B. SESBOÛE y J. WOLINSKI (eds.), *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers. Faith - Trinity - Incarnation*, Harvard Univ. P. 1976.

³⁵ La *mediación cósmica* de Dios queda así en segundo plano: los argumentos racionales sobre la naturaleza del mundo acaban siendo secundarios. Solo allí donde la vida empieza a interpretarse como *encuentro enamorado* se puede hablar de Dios en clave de Sabiduría. Cf. B. L. MACK, *Logos und Sophia*, SUNT 10, Göttingen 1973, 63-72; P.-E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, Cerf, Paris 1966, 93-107.

³⁶ En ese contexto ha introducido nuestro autor una reflexión general (Sab 10), que aquí no estudiamos, y dos excursus teológicos de los que trataremos después por separado (uno sobre la misericordia de Dios, Sab 11, 15-12, 27; otro sobre la idolatría, Sab 13-15). Ahora exponemos la visión general de Sab 11-19 (11, 1-11, 14 y 16-19) donde se desarrolla de forma histórica el antagonismo entre los enemigos de Dios y los justos, siguiendo la historia del Éxodo: *enemigos de Dios* fueron los egipcios; *justos perseguidos* los hebreos liberados.

ella se entiende también en forma histórica, a través de la memoria israelita. Eso significa que estos textos pueden leerse también desde las dos perspectivas que venimos destacando. (1) Los israelitas perseguidos y liberados son representantes de *los pobres del mundo*: por eso, cumplida su función, ellos desaparecen, para que en su lugar emerjan todos los perseguidos de la historia a los que Dios libera. (2) Los israelitas siguen siendo *el pueblo escogido* de Dios para realizar una misión que les separa y segrega de los restantes pueblos; por eso, a fin de cumplir su tarea, ellos deben volverse particularistas, pues Dios ha creado a los pueblos para gloria de Israel (y no al contrario, como suponía la tendencia precedente).

Sab sigue siendo, por tanto, un libro abierto, de manera que su interpretación depende del lugar donde se sitúen los lectores. (1) Los cristianos solemos resaltar la *primera perspectiva*, diciendo que los hebreos antiguos fueron representantes de todos los pobres del mundo; pero luego podemos centrarnos de tal forma en la Iglesia (nuevo Israel) que la tomemos como centro de la revelación de Dios, diciendo incluso que ella puede realizar el juicio de Dios sobre la tierra, como muestran sus guerras de religión y sus inquisiciones. (2) Cierta tipo de *judaísmo* habría resaltado la segunda perspectiva, poniendo de relieve los favores especiales que Dios ha concedido a su pueblo, que tiene el deber de mantenerse separado de otros pueblos, para así ofrecer el testimonio de su experiencia peculiar y su esperanza. De esa forma, los israelitas aparecen como pueblo que vive del recuerdo de Dios. Esa memoria les mantiene y define, definiendo su antropología: sólo porque guardan y aplican en su vida la memoria de Dios pueden existir y existen los israelitas³⁷.

Sea cual fuere la interpretación que escojamos, las *siete antítesis* del texto, que ahora presentamos de un modo esquemático, ofrecen una poderosa teología de la historia del pueblo, poniendo de relieve las diferencias que Dios ha establecido entre Israel (al que ayuda en la persecución) y los egipcios (a quienes deja destruirse en medio de la prueba). Estas siete antítesis evocan el tema de las «suertes» de Dios, que constituye el motivo central del libro de Ester, que los judíos siguen recordando en la fiesta de los Purim³⁸. Aquí nos hallamos ante un «purim» continuado, que toma como referencia siete de las diez plagas del Éxodo. La antropología israelita se define a través de esa memoria:

1. *Sab 11, 1-14. Río turbio, agua de roca* (cf. Ex 1, 15-16; 17, 1-7; Num 20, 2-3). Los egipcios que expulsaron a los hebreos tuvieron que beber el agua turbia del Nilo ensangrentado. Los hebreos, en cambio, recibieron como don de Dios el agua pura de la roca en el desierto.

2. *Sab 16, 1-4. Ranas y codornices* (cf. Ex 16, 9-13; Num 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.

³⁷ M. S. SMITH, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2002 ha puesto de relieve esta vinculación del Dios israelita con la memoria del pueblo. El llamado Documento Sacerdotal (P) estructura su confesión de fe y su organización del culto a partir de la memoria de las acciones de Dios, como ha visto N. LOHFINK, «Die Priesterschrift und die Geschichte»: *VTSup* 29, Brill, Leiden 1978, 189-225. Toda la vida israelita, especialmente su liturgia, se establece y desarrolla como un «zikkaron», es decir, «memorial» o memoria viva de las acciones de Dios en el surgimiento e historia de su pueblo. En ese sentido podemos afirmar que la Biblia, y de un modo especial el libro de la Sabiduría, no traza la historia del pueblo de Israel, sino la historia de Dios que busca a los hombres; el recuerdo de esa búsqueda de Dios en Israel, eso es la Biblia. Así lo ha puesto de relieve E. LIPINSKI, *Essais sur la Révélation et la Bible*, Cerf, Paris 1970. Los cristianos han concentrado esa "memoria" de las acciones salvadoras de Dios en el memorial o *anamnesis* de la eucaristía, como ha puesto de relieve O. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica (Saggio sulla genesi di una forma. Tora veterotestamentaria, Beraka giudaica, Anafora cristiana)*, Analecta Biblica, 92, Roma 1981.

³⁸ Cf. C. A. MOORE, *Esther*, AB. Doubleday, New York 1971; D. J. A. CLINES, *The Esther Scroll: The Story of the Story*, JSOT SuppSer 30, Sheffield 1984; A. LACOQUE, *Subversives ou un Pentateque de femmes*, Cerf, Paris 1992, 63-98.

3. *Sab 16, 6-14. Langostas y serpiente de bronce* (cf. Ex 8, 16-20; 10, 4-15; Num 21, 4-9). Los egipcios fueron perseguidos por tábanos y langostas, que picaban y comían su cosecha. A los hebreos, sin embargo, no pudieron destruirles ni siquiera las serpientes venenosas, porque Dios les ayudó con la serpiente de bronce en el desierto.

4. *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.

5. *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 angustiante de tiniebla. Los hebreos, en cambio, descubrieron la luz de Dios que alienta y guía en la noche a sus amigos.

6. *Sab 18, 5-23. Primogénitos muertos, pascua liberadora* (cf. Ex 12-13; Num 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, como palabra todopoderosa (ο` παντοδυναμο, j sou lo, goj), realizaba su tarea divisora (de muerte y salvación) sobre la tierra.

7. *Sab 19, 1-12. Juicio del mar Rojo* (cf. Ex 14-15). Las aguas del mar fueron una tumba para los egipcios perseguidores y cuna de vida para los hebreos. La misma creación aparece como principio de discernimiento radical, de manera que ella puede separar a unos hombres de otros, según su merecido³⁹.

Estos siete *recuerdos liberadores*, reelaborados en forma de *midrash* del Éxodo, 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 en forma histórica (la justicia de Dios triunfa en este mundo), sea en forma escatológica (esa justicia triunfará al fin de los tiempos). Estos recuerdos evocan *la historia de Dios* y definen a los hombres (a los israelitas) como seres que pueden vivir y que viven a la luz de esa memoria de Dios. Las religiones orientales y un tipo de platonismo extendido por todo el occidente ha supuesto que los hombres nacen de la memoria escondida del Dios de quien provienen. A diferencia de eso, los israelitas se definen a través de la memoria de las acciones históricas de Dios que ellos conservan y actualizan en su vida. Si les privamos de esa memoria, ellos son como los restantes pueblos de la tierra.

Los israelitas se distinguen y mantienen como pueblo separado porque guardan (y para guardar) el recuerdo de las acciones de Dios. Son un pueblo-memoria, un monumento vivo al recuerdo de su diferencia, que se identifica en el fondo con la «diferencia de Dios», que ha empezado a actuar y sigue actuando de manera salvadora a favor de los hombres, a partir de Israel. Los israelitas no viven para triunfar en el mundo, ni para enriquecerse, como a veces se ha dicho, sino para «guardar la memoria», para que el recuerdo de la acción de Dios no se pierda; por eso, ellos mantienen de una forma que a veces puede parecernos obstinada la memoria de sus sufrimientos, desde el tiempo de su esclavitud en Egipto (tema de este *midrash* del libro de la Sabiduría) hasta los tiempos del holocausto nazi, a mediados del siglo XX. Ellos viven básicamente para recordar y por eso se mantienen firmes en medio de los cambios del mundo, como sabe ya este *midrash*⁴⁰.

³⁹ Esta visión de las *siete antítesis* ha sido popularizada por las divisiones y títulos que ofrece la traducción de *la Biblia de Jerusalén*; justificación en J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 309ss, con amplia bibliografía. Cf. J. R. BUSTO, «La intención del *midrásh* del libro de la Sabiduría sobre el Éxodo», en AAVV, *Salvación en la palabra. Homenaje a Diez Macho*, Cristiandad, Madrid 1986, 65-78.

⁴⁰ Sobre el judaísmo como memoria de Dios, en perspectiva cristiana, cf. B. ANDRADE, *Encuentro con Dios en la historia. Estudio de la concepción de Dios en el Pentateuco*, Sígueme, Salamanca 1985; H. KÜNG, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Madrid, Trotta, 1993; R. MATE, *Memoria de occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona 1997; Id. (ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid 1993; A. RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, Semina Verbi, BAC 611, Madrid 2001; G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, FAX, Madrid 1974. Desde una perspectiva judía: A. CHOURAQUI, *Moisés. Viaje a los confines*

Como hemos dicho, estos pasajes evocan la historia de los hebreos perseguidos, en quienes viene a manifestarse la gloria de Dios y su providencia salvadora respecto de los hombres. Así aparecen como expresión de una antropología de la memoria que se abre a la esperanza futura del pueblo de Israel. Pero ellos pueden entenderse como símbolo salvador para todos los oprimidos del mundo. Son textos para confesar la acción de Dios y para comprometerse mejor en la tarea de responder a su gracia. Ellos ofrecen una narración ejemplar del pasado, un anticipo del futuro y son una señal de la providencia activa de Dios que funda con su presencia salvadora la existencia de los hombres. Ahora suponemos que el lector los conoce ya de un modo general, para destacar así los siete rasgos que nos parecen más importantes para comprender la imagen bíblica del hombre, en perspectiva de gracia.

1. *Salvación en la historia, historia escatológica.* Sab 1-5 mostraba que los justos no triunfan en la tierra, sino que ellos son perseguidos y mueren esperando la inmortalidad. En contra de eso, nuestro texto supone que los justos reciben ya en la historia un anticipo y signo de la gloria y plenitud que esperan. En una lógica lineal no se pueden decir al mismo tiempo las dos cosas: o los justos sufren-mueren en la tierra; o perciben ya su premio dentro de ella. Pues bien, Sab sostiene las dos cosas, desde contextos distintos: (1) en un sentido, los justos sufren y deben encontrarse dispuestos al martirio (Sab 1-5); (2) en otro sentido, ellos obtienen ya las señales salvadoras de la protección de Dios (Sab 10-19), de tal forma que en esa línea hemos hablado y hablamos de una historia escatológica. Para mostrar esta presencia de Dios, nuestro autor ha reelaborado algunos temas del Éxodo, situando a los judíos de su tiempo (al final del siglo I a. C.) en el mismo contexto en que se hallaban los hebreos del tiempo del Éxodo. No se limita a exponer una historia que sucedió en otro tiempo, sino que presenta la historia pasada como identidad y sentido de la historia presente. Los hombres se definen, según eso, a partir de su memoria abierta a la esperanza, porque el Dios del pasado es el mismo del presente.

2. *Nueva visión de la antítesis.* Sab 1-5 pensaba que la solución del problema del hombre se alcanza sólo en una clave escatológica: ahora triunfan los perversos y padecen los justos, pero al final se invertirán las suertes. Sab 10-19 supone que la respuesta de Dios ha comenzado ya en la misma historia actual, pues en ella se invierte el lugar de los vencedores y vencidos, como sucedió en el tiempo de las *plagas* del Éxodo. Hay, según eso, dos historias. (a) *Una de perdición*, en la que se destruyen los egipcios: paso a paso, desde el río de aguas turbias hasta el mar sangriento, ellos recorren un camino de fracaso, muriendo de la misma forma en que habían querido matar a los israelitas. (b) *Una de salvación*, que discurre en contraste con la otra: de la roca del desierto hasta el mar del nuevo nacimiento, iluminados por la gracia de Dios, los israelitas recorren un camino de vida. No se trata, sin embargo, de dos historias paralelas e independientes, pues el camino de la perdición está al servicio del proceso y meta de la salvación. Sobre un mundo dividido, en antítesis violenta de opresores y oprimidos, la salvación va llegando a través de los oprimidos en los que se revela la mano de Dios. Aquí no se puede hablar de dualismo antropológico, como de algún modo suponía 1 Henoc y como podrán de relieve después muchos gnósticos y maniqueos. Sab confiesa que sólo hay un Dios y una historia, que lleva a la salvación de los hombres, a través de Israel.

3. *Talión inmanente. Castigo de los perversos.* Hemos dicho que sólo hay una historia, una humanidad abierta a la gracia. Pero ahora debéis añadir que ella avanza a través de una serie de antítesis y de oposiciones. Dios ha dividido la suerte de los hombres. «A los tuyos los probaste, como padre que reprende; pero a aquellos (los perversos) los examinaste y condenaste, como rey inexorable» (Sab 11, 10). La misma dificultad es para unos crisol de nacimiento y para otros principio de *muerte*. Persiguiendo a los hebreos, los egipcios acabaron destruyéndose a sí mismos, «pues en el mismo pecado está el castigo» (11, 16), en forma de *talión inmanente*: Dios no mata a los perversos; deja que ellos mismos se destruyan: «Pensaban los malvados que controlaban a la nación santa, mientras yacían ellos prisioneros de las tinieblas,

de un misterio realizado y de una utopía irrealizable, Herder, Barcelona 1997; A. J. HESCHEL, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, Noonday Press, New York 1996; A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; *El exilio de la palabra: Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Riopiedras, Barcelona 1997; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid 1998.

en el calabozo de una larga noche... Aunque nada inquietante les metiera miedo, amedrentados por el paso de las alimañas y el silbido de los reptiles, sucumbían temblando, negándose a mirar el aire inevitable. Pues la maldad es de por sí cobarde y se condena a sí misma; apurada por la conciencia, se imagina siempre lo peor, porque el miedo no es otra cosa que el desamparo de los auxilios de la reflexión... El mundo entero, iluminado por una luz radiante, se entregaba sin trabas a sus tareas; sobre ellos solos se cernía una noche agobiante, imagen de las tinieblas que iban a acogerlos» (Sab 17, 22. 9-12. 14-15. 20-21). La misma maldad se vuelve miedo de muerte. El pecador queda a merced de su pecado, destruyéndose a sí mismo, en laberinto de locura y muerte. Humanamente hablando, el mensaje de Sab sigue siendo válido, pero quizá necesite, al menos desde una perspectiva cristiana, un retoque de gracia⁴¹.

4. *Gracia superior. Salvación de rebeldes hebreos.* Sab 3,1 afirmaba que «la vida de los justos está en manos de Dios y no les tocará el tormento» tras la muerte; pero Sab 11-19 destaca la «encamación histórica» de la providencia, de manera que Dios ofrece a los suyos agua buena en el mismo desierto (11, 7), dándoles también comida abundante (cf. 16, 2; 16, 20-21) y curando sus heridas (Sab 16, 10-14). Por otra parte, el mismo Dios acoge la intercesión de gran sacerdote, Aarón: «También a los justos les alcanzó la prueba de la muerte y en el desierto tuvo lugar una gran matanza, pero no duró mucho la ira, porque un varón intachable se lanzó en su defensa, manejando las armas de su ministerio: la oración y el incienso expiatorio... Cuando ya se hacinaban los cadáveres, unos encima de los otros, se plantó en medio y atajó el golpe... Pues en su ropa talar estaba el mundo entero, y los nombres ilustres de los patriarcas en la cuádruple hilera de piedras preciosas, y tu Majestad (nombre) en la diadema de su cabeza. Ante esto el exterminador retrocedió atemorizado» (Sab 18, 20-25). El texto alude a la rebelión de Coré, Datán y Abirón (Num 17, 6-15), en la que el Dios exterminador amenaza también a los hebreos; pero los israelitas tienen ahora un buen intercesor. Esta es la diferencia: los *egipcios* perecieron, pues no tenían sacerdote; los *hebreos*, en cambio, lo tenían. Como hemos podido observar en todo lo anterior, Sab no es un libro sacralista (no define al hombre a partir de los sacrificios del templo, como hacía la tradición sacerdotal del Pentateuco); pero deja abierto un lugar para la intercesión de los sacerdotes, es decir, para el aspecto cáltico de la vida humana⁴².

5. *La creación, al servicio de la vida.* El mundo no tiene una entidad ya fijada, sino que se va conformando y concretando conforme a la conducta de los hombres. «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 (16, 24). La creación entera, cumpliendo tus órdenes, cambió de naturaleza para guardar incólumes a tus hijos» (19, 6). Nosotros y Dios vamos trazando la figura del mundo. *Los violentos* lo pervierten, convirtiéndolo en espacio de amenaza y muerte; *los justos* lo vuelven lugar de bendición y vida. El mundo no es espacio de condena, como han pensado los gnósticos, pero nosotros podemos hacer que lo sea, convirtiéndolo en *cárcel* donde se destruye toda vida. Recuperando su sentido más profundo, podemos acoger el mundo como don de Dios, como *camino* que se abre (y nos abre) hacia el futuro de la vida, de manera que sus mismos «elementos» cambian de sentido. Eso significa que no existe una ruptura entre el mundo y Dios, entre el cosmos y el hombre, en contra de las tendencias dualistas y espiritualistas que tienden a devaluar o satanizar a la materia. La salvación humana está inscrita dentro de una experiencia cósmica, como hemos visto al tratar de los primeros capítulos del Génesis⁴³.

⁴¹ El autor retoma aquí algunos temas de Sab 2, donde el miedo a la muerte pervertía a los hombres, haciendo que acabaran por matar al justo. Pues bien, llegando al fin de ese camino, los injustos se matan entre sí: pierden la confianza en los valores de la vida y se destruyen en locura general de muerte. Dios no necesita castigarles con condenas exteriores, pues ellos mismos se condenan, generando un tipo de locura que se expande como oscuridad (Sab 7, 1-8, 4), muerte de los hijos (Sab 8, 5-19) y suicidio. Persiguiendo a los hebreos, los egipcios opresores se hunden en el mar: «Mientras tu pueblo realizaba un viaje sorprendente, se encontraban ellos con la muerte» (Sab 18, 4-5). H. URS VON BALTHASAR, puso de relieve esta temática en *El problema de Dios en el hombre actual*, Cristiandad, Madrid 1966, y, sobre todo, en *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992 (edición original: *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1950).

⁴² Sobre la figura de Aarón, cf. B. L. MACK, *Wisdom and the Hebrew Epic: Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers*, St. Hist. of Judaism, Chicago 1985; J. R. SPENCER, *Aarón*, ABD I, 1-6

⁴³ Cf. J. VÍLCHEZ, «El libro de la Sabiduría y las teorías de la transmutación de los elementos», en *Miscelánea A. Segovia*, Granada 1986, 37-49.

6. *No hay guerra santa*. Sab 8, 15 alude al rey valeroso que descansa tras la guerra. Pero el conjunto del libro, y de manera especial Sab 11-19, no deja espacio para una violencia militar humana y de esa forma retoma la visión del Éxodo que la profecía clásica había asumido y desarrollado: el mismo Dios defiende a sus fieles; por eso, ellos no deben combatir, ni defenderse por las armas (en contra de la postura de los macabeos y de los diversos celotismos). El autor de Sab supone que la única guerra justa es la de Dios: «Tomará la armadura de su celo y dispondrá la creación para vengarse de sus enemigos; vestirá la coraza de la justicia, se pondrá como casco un juicio insobornable... y el universo peleará a su lado contra los insensatos» (5, 17-20). Esta es *una guerra teológica*: el mismo orden del cosmos, dirigido por su Sabiduría, conduce a la victoria final de la justicia. *Los injustos* han triunfado por un tiempo imponiendo su violencia. Pues bien, *Dios* no necesita derrotarles con armas exteriores; tampoco busca combatientes angélicos o humanos para destruirles, sino que «combate» a través de la misma creación, a fin de que todo contribuya al triunfo de la justicia, sin armas militares⁴⁴.

7. *Sab defiende un tipo de escatología realizada*. No necesita nuevas revelaciones, lo que existe sobre el mundo vale y lo que sabemos es suficiente, de manera que debemos mantenerlo, en camino abierto a la manifestación definitiva de la Sabiduría de Dios, sin urgencias apocalípticas. El autor de Sab desea que los judíos permanezcan fieles al ideal de su alianza, en actitud permanente de éxodo. Es más, él supone que los mismos poderosos del mundo pueden de algún modo «convertirse»: por eso les ofrece el ideal de la Sabiduría. Pero no se hace ilusiones ni planea la llegada de un estado de cosas diferente, pues lo que ahora existe es ya valioso. Para iluminar este presente y sostener el testimonio de los justos (israelitas) que sufren (Sab 1-5), para mantenerles en constante tensión de fidelidad (Sab 11-19), ha escrito nuestro autor su elogio de la Sabiduría (Sab 6-9). No será necesario un *éxodo nuevo*, ni en la línea profética judía, ni en la mesiánica cristiana. Nuestro libro solo conoce *un éxodo permanente*: aquel que recorrieron los hebreos antiguos y que los nuevos israelitas (y los pobres del mundo) siguen recorriendo. Estamos así ante un judaísmo del *tiempo realizado ya*, aunque abierto a la plenitud escatológica. Dios ha dicho su palabra y la mantiene para siempre; de esa forma, el recuerdo de sus actuaciones antiguas se abre a la plenitud de su manifestación futura, en la línea del Éxodo.

Estos son los siete rasgos básicos de las antítesis de Sabiduría, que pueden entenderse desde las dos perspectivas que estamos evocando. (1) En una línea abierta, ellas se pueden aplicar a todos los pueblos de la tierra, pues en todos se distinguen básicamente dos grupos: los poderosos/injustos y los pobres/justos. (2) En una línea particularista, las antítesis pueden y deben aplicarse de un modo especial al pueblo israelita, de manera que podemos hablar de una justicia divina, que distingue entre hijos-judíos, a los que se ofrece salvación, y enemigos-gentiles, a quienes se aplica de forma inexorable (cf. 11, 10; cf. 12, 20-21).

En esa segunda perspectiva se puede hablar de acepción de personas: los egipcios están condenados de antemano y los judíos se encuentran ya salvados, siempre que mantengan el don que han recibido: «Aunque pequeños, somos tuyos, acatamos tu poder; pero no pecaremos sabiendo que te pertenecemos. Conocerte a ti es justicia perfecta, y acatar tu poder es la raíz de la inmortalidad. No nos extraviaron las malas artes inventadas por los hombres, ni el esfuerzo estéril de los

⁴⁴ Este pasaje evoca así el tema de las *guerras de Yahvé*. Cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zwingli V., Zürich 1991; F. STOLZ, *Jahwes uns Israels Kriege*, ATANT 60, Zürich 1972; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund*, FRLANT 94, Göttingen 1963; A. VAN DER LINGEN, *Les Guerres de Yahvé*, LD 139, Cerf, Paris 1990; N. LOHFINK, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Desclée, Bilbao 1990; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980. He desarrollado el tema en *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997. Cf. Además: J. L. LEÓN AZCÁRATE, *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003; G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; P. BEAUCHAMP y D. VASSE, *La violencia en la Biblia*, CB 76, Verbo Divino, Estella 1992. En línea general, cf. J. ALISON, *Cristología de la no-violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; J. H. YODER, *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism*, Herald P., Scottsdale PA 1992; ID. (ed.), *Comunidad, no-violencia y liberación. Perspectivas bíblicas*, Dabar, México DF 1991.

pintores... (fabricantes de ídolos)» (15, 3-4 cf. 18, 20-24). Sab defiende así la *justicia especial del pueblo israelita*, fundada en la elección de Dios y en la respuesta fiel del pueblo. En este contexto se puede añadir que los judíos, fieles a la alianza de Dios, deberán juzgar a los gentiles (egipcios), justamente condenados por rebelarse contra Dios y oprimir a los pobres⁴⁵.

5. DOS EXCURSUS. MISERICORDIA E IDOLATRÍA

Los tres apartados anteriores han seguido el discurso básico del libro, desde una perspectiva más antropológica, más teológica y más histórica. Pues bien, dentro del último apartado (Sab 10-19), que se centraba en la «memoria de Dios», el autor de Sab ha introducido dos excursus importantes, que califican esa memoria desde la *misericordia de Dios* (Sab 11, 15-12, 25), que fundamenta la vida de los hombres, y desde la *idolatría de los hombres* (Sab 13-15), que fabrican dioses por los cuales expresa el sentido destructor de la injusticia. El recuerdo de la misericordia de Dios es el principio de la antropología; la tendencia a la idolatría es su riesgo más grande.

1. Misericordia de Dios, principio antropológico (Sab 11, 15-12, 25)

La Sabiduría de Dios parecía dualizarse, siendo gracia para Israel y fuente de venganza para el resto de los pueblos («la justicia se venga de los opresores»: cf. Sab 14, 31), dentro de la misma historia. Pues bien, si Dios juzga (destruye) a los perversos ¿cómo es que ellos siguen existiendo todavía? La respuesta de Sab 1-5 (hay una vida tras la muerte) resulta insuficiente, pues el nuevo texto (Sab 10-19) supone que Dios cumple su juicio dentro de la historia (cf. Sab 11, 5), de manera que los injustos deberían haber sido destruidos. ¿Por qué viven y actúan de un modo perverso todavía? Esa es la pregunta que está al fondo del primer «excursus» sobre la justicia misericordiosa, que el autor ha desarrollado con dos razonamientos paralelos y en una conclusión: (1) Castigo y perdón de los *egipcios*: 11, 15-12, 2. (2) Castigo y perdón de los *cananeos*: 12, 3-21. (3) Dios instruye a *los israelitas*, mientras castiga a los gentiles: 12, 22-27.

Los dos razonamientos siguen un mismo esquema. (1) *Pecado* (11, 15 y 12, 4-8). Los egipcios se elevaron contra Dios a través de su zoolatría, «rindiendo culto a reptiles» y otros animales (11, 15); por su parte, los cananeos eran dignos del odio de Dios, porque practicaban la magia y los sacrificios humanos (12, 3-7). (2) *Justicia*. Conforme a la exigencia del tali3n hist3rico, egipcios y cananeos eran merecedores de una muerte inmediata (11, 17-19 y 12, 9-10): Dios tendr3a que haber destruido a los primeros, mandando en contra de ellos animales feroc3simos, «osos a manadas o bravos leones» (11, 17-19); tambi3n deber3a haber eliminado a los *segundos* para siempre, «en batalla campal, por medio de fieras terribles o a trav3s de una palabra inexorable» (12, 9). (3) *Contrapunto de misericordia*. Solo por piedad se mantienen los perversos: Dios los perdona y les deja vivir por un tiempo para que puedan convertirse (cf. 12, 2); Dios actúa tambi3n de esa manera con el fin de que tambi3n los jud3os descubran el sentido de la salvaci3n y se conviertan (12,19-21; cf. 11, 20-12, 2; 12, 8, 11-21).

⁴⁵ El tema central de las ant3tesis ha sido *la memoria* de las acciones salvadoras de Dios, una memoria que se entiende en perspectiva de justicia y que desemboca al fin en el juicio de contra todos los perversos. Desde ese fondo, el autor de Sab defiende el tali3n, como *justicia vindicativa* de Dios, que se desquita de los pecadores y persigue a los injustos (14, 31). As3 aparece clara la tarea de Israel: como elegidos de Dios, los jud3os pueden imponer (defender) el tali3n universal de la justicia de Dios sobre el mundo. Pues bien, situ3ndose en una perspectiva diferente, cuando diga «no juzgu3is» (Mt 7, 1), Jes3s romper3 este esquema de justicia y juicio, a fin de que se manifieste la gracia universal de Dios, como declara el Serm3n de la Montaña (cf. Mt 5- 7) y ratifica el mensaje de Pablo (Rom 12-13).

Sobre el *puro tali3n* de la justicia humana se eleva as3 un tipo de la *misericordia* universal, que puede inspirarse en Gen 1, pero que se funda sobre todo en el gran mensaje de la misericordia de Ex 34, 5: «Yahv3, Yahv3: Dios clemente y misericordioso; tardo para la ira y rico en piedad y leal». Ampliando esa experiencia de misericordia, Sab ofrece las palabras m3s bellas y parad3jicas de la literatura parab3blica jud3a (Antiguo Testamento cristiano) sobre el amor de Dios como principio y fundamento de la vida: (1) *Dios es justo* y deber3a haber aniquilado el mundo malo, como lo exig3an las ant3tesis antes evocadas. (2) Pero *Dios es tambi3n misericordioso* y as3 permite que los pecadores vivan; de esa forma aplaza el cumplimiento de la justicia, abriendo un camino de piedad que permite que los hombres vivan, a pesar de su pecado (11, 20-12, 1 y 12, 19-21).

En esta perspectiva descubrimos que Sab ha comenzado a superar un modelo de antropolog3a fundada en el tali3n y la venganza, para iniciar un *mensaje superior* de gracia creadora. La misericordia de Dios no es un peque3o par3ntesis piadoso dentro de un inmenso mar de violencia, sino la culminaci3n de un camino de vida que empieza en Gen 1 y Gen 8, 22 para culminar en algunos textos de profetas y salmos centrados en la misericordia (cf. Sal 51; 57; 67; 101; 118; 136 etc)⁴⁶. Pues bien, 3ste es quiz3 el m3s intenso y bello de todos:

El mundo entero es ante ti como grano de arena en la balanza, como gota de roc3o ma3anero 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 las habr3as creado. Y 3c3mo subsistir3an las cosas si t3 no lo hubieses querido? 3C3mo conservar3an su existencia si t3 no las hubieses llamado? Pero perdonas a todos, porque todos son tuyos, Se3or, 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 due3o de todos te hace perdonarlos a todos... Pero t3, due3o de tu fuerza, juzgas con moderaci3n, y nos gobiernas con mucha indulgencia, porque siempre puedes disponer de tu poder como t3 quieres (12, 16-18)⁴⁷.

Sobre un fondo de violencia, donde el mismo Dios parec3a condenado a castigar a los culpables, que deb3an ser aborrecidos (cf. Sab 12, 4), se eleva este pasaje de bondad y misericordia universal, que nos permite superar ya de alg3n modo la divisi3n entre justos e injustos, jud3os y gentiles, pues el perd3n de Dios vincula a todos los hombres, como indica el uso reiterado y mon3tono de *todos (pantes)*: «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 (11, 26). Siendo due3o de *todos*, t3 pueden perdonarles a *todos* (12,16)». Sab 2, 11 afirmaba que los opresores se toman a s3 mismos como poderosos porque pueden oprimir a los dem3s; en contra de eso, nuestro texto afirma que Dios no es poderoso porque es capaz de imponerse sobre todos los dem3s, sino

⁴⁶ Sobre la misericordia de Dios en la Biblia hebrea, cf. F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas. El Hesed y 'Emet divino, su influjo religioso-social en la historia de Israel*, AnGreg 48, Roma 1949; G. R. CLARK, *The Word Hesed in the Hebrew Bible*, JSOT SuppSer 157, Sheffield 1993; N. GLUECK, *Hesed in the Bible*, Cincinnati OH 1967; K. D. SAKENFELD, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, HSM 17, Missoula MO 1978; E. KELLENFERGER, *Hesed waemet als Ausdruck einer Glaubenserfahrung*, ATANT 69, Z3rich 1982.

⁴⁷ Jes3s dir3 que «Dios env3a el sol sobre buenos y perversos» (cf. Mt 5, 45), abriendo un camino mesi3nico de perd3n y superaci3n gratuita de la violencia. En esa l3nea se sit3an estos pasajes de Sab, que la tradici3n jud3a interpretar3 apelando a la complementariedad de gracia y justicia, de perd3n y castigo, como ha destacado J. KLAUSNER, *Jes3s de Nazaret. Su vida, su 3poca, sus ense3anzas*, Paid3s, Barcelona 1991. Entre los te3logos cristianos resulta significativa la opini3n del cardenal W. KASPER, que interpreta estos pasajes de Sab como expresi3n del amor originario de Dios: « El texto fundamental de la creaci3n no es s3lo el relato de los primeros cap3tulos del G3nesis. Es necesario leer tambi3n el libro de la Sabidur3a... que dice: "Te compadeces de todos, porque todo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para que se arrepientan. Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces; pues, si algo odiases, no lo hubieras creado" (Sab 11, 23)... Dios es capaz de amar fuera de s3 mismo: nos ama a nosotros, los hombres, que somos im3genes del Hijo. Y nos ama tanto que no nos puede aborrecer, porque El ama la vida» (*La fe que excede todo conocimiento*, Sal Terrae, Santander 1988).

porque renuncia a toda imposición, para perdonarles. Desde ese fondo podemos afirmar que la vida del hombre no es violencia ni destino, sino expresión de una misericordia originaria.

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), para expresarse como gracia absoluta, no por un tipo de coacción 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, ofreciéndole la vida. Este perdón de Dios no niega la justicia ni conduce a un plano de espiritualismo abstracto, indiferente a los dolores e injusticia de la historia, sino que asume la justicia, pero la trasciende de manera amorosa y creadora, por poder, por creatividad, por connaturalidad⁴⁸.

1. *Dios perdona a todos por poder.* Normalmente se dice que el poder corrompe y que el absoluto poder corrompe absolutamente (de manera que el Dios todopoderoso sería la corrupción universal). De esa forma se comportan los poderes limitados y egoístas que sólo pueden mantenerse luchando entre sí y oprimiendo a los más pequeños, pues identifican fuerza y derecho (cf. Sab 2). Pero nuestro texto afirma que, siendo supremo, el poder de Dios es suprema y absoluta compasión, siendo así capaz de superar, sin injusticia, las antítesis del mundo. Este es el poder de la misericordia gratuita, que no está obligado a conquistar o mantener su puesto en contra nadie, ni tiene que justificarse ni dar cuentas de aquello que realiza, pues trasciende el plano de los juicios y disputas de la historia, no por arbitrariedad irracional sino por piedad supra-rationales: «Te compadesces de todos porque todo lo puedes» (evleei/j de. pa,ntaj olti pa,nta du,nasa: 11, 23). Así podemos afirmar que Dios es Poder y que el Poder verdadero es misericordia. Sólo el auténtico «señor» de todos puede perdonar a todos (12, 16). Sobre la misericordia de Dios se funda la vida de los hombres⁴⁹.

2. *Dios perdona por creatividad.* El Dios de Gén 1 veía que todas las cosas eran buenas y las bendecía, más allá de la división entre el bien y el mal, entre el amor y el odio (que aparece en Gen 2-3 y culmina en los dualismos de 1 Hen 6-36 y de la literatura apocalíptica). Pues bien, a pesar de ciertas vacilaciones (cf. Sab 12, 12-14), el autor de Sab ha superado el dualismo teológico al decir: «Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieses odiado alguna cosa no la habrías creado» (11, 24). *Amar es crear*, haciendo que surja todo 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 y el hombre en cuanto creador habita en un plano de gracia.

Ciertamente, los hombres podemos caer pronto en un nivel del juicio, de manera que vivimos no para crear, sino para organizar lo que existe: elegimos a unos y dejamos a otros, nos enfrentamos todos, porque nuestros bienes resultan limitados... Pues bien, superando ese nivel de juicio, esta pasaje ha vuelto a entender todas las cosas partiendo de la gracia creadora, que no tiene que atenerse a lo que hay, sino hacer que exista aquello que no había. Dios crea sólo por amor y así creando supera la división entre el bien y el mal y hace que todo sea bueno en sentido superior, de manera que no existan tierras santas y perversas, pueblos elegidos y rechazados, animales puros e impuros. Los violentos de este mundo 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 muerte⁵⁰.

⁴⁸ La justicia sigue teniendo un valor, en el nivel de la ley; pero Dios se eleva por encima de ella y de esa forma ama y perdona (crea) a los hombres, haciéndoles capaces de superar sus enfrentamientos. Sab trasciende así los principios de la lógica normal, que se mantiene en clave de talión, y nos sitúa ante una experiencia superior de gracia que se expresa en los tres motivos citados. Cf. M. GILBERT, «Les raisons de la modération divine (Sagesse 11, 21-12, 2)», en *Mélanges en l'honneur de M. H. Cazelles*, Münster 1981, 149-162.

⁴⁹ En este contexto podemos citar a C. ROCCHETA, *Teología de la Ternura*, Sec. Trinitario, Salamanca 2001, 108-109; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985, 166-167. Dios trasciende el juicio, sin negarlo, porque su poder es gratuidad infinita. Nadie le amenaza, nadie puede hacerle guerra. Por eso es *compasión* antecedente (que precede a las obras de los hombres; cf. 11, 23) y *perdón* consecuente (sigue amando a los injustos de un modo que nosotros no entendemos; cf. 12, 16).

⁵⁰ En esta línea se entienden las reflexiones centrales de G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002. Para una antropología de la creación, cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*,

3. *Dios perdona por connaturalidad.* De manera sorprendente, Sab expande y aplica a todos los hombres una terminología de alianza que antes era sólo 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). Una 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 suponían también las antítesis de Sab 11-19. Pues bien, nuestro pasaje confiesa que todos los hombres son de Dios (*sa, evstin*), universalizando la experiencia israelita anterior, de tal forma que ahora se puede afirmar que también los otros pueblos de la tierra «son Israel», en línea de misericordia ampliada. 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 alguna (*es filo, yuce*). Esta es la aportación mayor de la antropología de Sab y quizá de toda la literatura israelita: Dios no es una realidad abstracta, ni un principio cósmico, ni un silencio al fondo básico 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 universal⁵¹.

Estos tres aspectos (poder, creatividad, connaturalidad) definen la justicia de Dios y la identifican con la gracia, superando el nivel del talión (ojo por ojo: Lev 19, 12; Num 30, 2; Dt 23, 21). Siguiendo el principio de la *tsedaká* de los profetas, Dios aparece ahora como justo liberando no sólo a los hebreos oprimidos (tema del Éxodo), sino a todos los hombres. Así lo ha interpretado nuestro pasaje, que amplía y aplica esa justicia en forma de gracia y perdón universal, universalizando una experiencia israelita y trascendiendo el nivel de las antítesis de tipo judicial, sin que nadie pueda pedirle razones a Dios (cf. 12, 12), porque él es poderoso: «Tu fuerza es principio de la justicia» (12, 16).

De esa forma nos hemos situado en el principio de eso que pudiéramos llamar la «genealogía del poder», desde cuya base pueden abrirse y se abren dos caminos. (1) *Los perversos entienden su poder como «norma de justicia»* (*no, moj th/j dikaiosunh*) y piensan que ella, su justicia, les permite oprimir a los débiles (2, 11). En esa perspectiva, el poder aparece como principio de corrupción, al servicio de aquellos que se auto-divinizan, de tal forma que destruyen a los otros y terminan destruyéndose a sí mismos, arrastrados por una violencia siempre creciente. El orden que triunfa y se mantiene es un signo y principio de destrucción, aunque se llame justicia. (2) *Dios*, en cambio, interpreta y realiza su poder como justicia salvadora, es decir, como poder de gratuidad, y así perdona a todos porque a todos ama.

De esta forma culmina la antropología de Sab, llevándonos del plano del árbol del bien y del mal (vinculado con la muerte) al plano en que mora el árbol más alto de la *gracia*, que se identifica con el poder creador y bondadoso de Dios, que se abre por perdón y por misericordia a todos los vivientes (hombres) y especialmente a los débiles. Sobre esa base del Dios que a todos perdona puede construirse una antropología del perdón universal, que entiende la vida como gracia que se regala y comparte, superando de esa forma la violencia. Sobre ese principio se funda una antropología de la misericordia, entendida como cercanía cordial y creadora entre los hombres y

Editorial Sal Terrae, Santander 1986; *La pascua de la creación*, BAC, Madrid 1989; J. AUER y J. RATZINGER, *El mundo, creación de Dios*, Herder, Barcelona 1979. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Estética de la creatividad: juego, arte, literatura*, Rialp, Madrid 1998, viene desarrollando el tema de la creatividad en plano afectivo y estético. Cf. también E. NEUMANN *Mitos de artista: estudio psicohistórico sobre la creatividad*, Tecnos, Madrid 1992; J. A. MARINA *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona 1993

⁵¹ Esta experiencia del amor universal del Dios israelita ha sido puesta de relieve por autores como P. E. DION, *El universalismo religioso en Israel. Desde los orígenes a la crisis macabea*, Verbo Divino, Estella 1976; J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús a los paganos*, Fax, Madrid 1974; R. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Herder, Barcelona 1992; C. WESTERMANN, *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Fax, Madrid 1972.

mujeres que aparecen de esa forma y se definan como seres que pueden perdonarse y vivir así por gracia. En esa línea entenderemos la antropología de Jesús⁵².

2. Idolatría: negación de Dios, perversión antropológica (Sab 13-15)

Ese mismo tema de la misericordia de Dios, que modera (aplaza) su juicio y no destruye a los perversos (11, 15-12, 27), se encuentra al fondo de este nuevo «excursus» sobre la idolatría de los egipcios y los cananeos (Sab 13-15), a los que Dios permite vivir a pesar de su pecado. Este es un tema clave de la antropología israelita, que define al hombre como capaz de Dios (de quien recibe aliento y vida), pero también como un viviente que se encuentra inclinado a la idolatría, es decir, a la «fabricación» de dioses falsos. El riesgo mayor del hombre bíblico no está en el ateísmo, entendido como negación de Dios, sino en la idolatría, que es perversión de lo divino. El hombre niega al Dios de la gracia para afirmarse a sí mismo en clave de violencia⁵³.

Allí donde desconoce a Dios, el hombre se entrega en manos de dioses, esto es, de sus propias proyecciones cósmicas (13, 1-9) o animales (15, 14-19) y de sus creaciones mentirosas (13, 1-15, 13). Este tratado de Sab sobre la idolatría ha sido construido cuidadosamente a partir de modelos israelitas (Is 44; Carta de Jer; Dan 14, etc.) y helenistas. Aquí lo estudiaremos en clave de *perversión antropológica*, conforme a los tres niveles que siguen. (1) *Cosmolatría* (13, 1-9): adoración de los grandes elementos (agua, fuego, tierra) y especialmente del cielo con sus signos astrales. (2) *Idolatría estricta*: adoración de las obras y estatuas hechas por los hombres (13, 10-15, 13). (3) *Zoolatría* (14, 14-19): negando a Dios, los hombres descienden en la escala de los seres, identificándose en el fondo con los animales⁵⁴.

⁵² De esa manera volvemos a los planteamientos de Gen 2-3. (1) *Los hombres pueden cerrarse* en el plano del talión o justicia inmanente (árbol del bien/mal), que les encadena a la tarea y lucha de sus propias obras, limitadas por la muerte. (2) *Pueden abrirse* al nivel más alto de la gracia (árbol de la vida), que se expresa de un modo peculiar en los israelitas (como han mostrado las antítesis), pero que ahora (Sab 11, 15-12, 27) se expande de manera generosa a todos los hombres. Sab abre así una puerta y permite que los hombres vivan en un plano de perdón y gracia universal, pero no ha dado el último paso, ni ha ofrecido a todos los hombres un camino de salvación, pues no encuentra mediaciones reales y efectivas para ello (como hará Jesús). Por eso, su mensaje, teniendo un elemento universal, puede interpretarse también en línea particularista. Para situar ese mensaje en el contexto del judaísmo de su tiempo, cf. G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, London 1981, 175-185; A. CAUSSE, «La propagande juive et l'hellénisme»: *RHPR* 3 (1923) 397-414; «La Sagesse et la propagande juive á l'époque perse et hellénistique»: *BZAW* 66 (1936) 148-154.

⁵³ El tema de la idolatría bíblica está vinculado especialmente al *becerro de oro* (cf. Ex 32; 1 Rey 12,28; 2 Rey 10:29). Cf. L. R. BAILEY, «The Golden Calf»: *HUCA* 42(1971) 97-115; T. BEGG, «The Destruction of the Calf (Ex 32,20 / Dt 9,21)», en N. LOHFINK, *Das Deuteronomium*, BETL 48, Leuven 1985, 208-251; H. C. BRICHTO, «The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry»: *HUCA* 54 (1983) 1-44; S. E. LOEWENSTAMM, «The Making and Destruction of the Golden Calf- a Rejoinder»: *Bib* 56 (1975) 330-343; R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Ex 32-34*, JSOT SuppSer 22, Sheffield 1983; J. TIGAY, *You Shall Have No other Gods Before Me: Israelite Religion on the Light of Hebrew Inscriptions*, HSS 31, Atlanta 1986; J. VERMEYLEN, «L'Affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pur la "question deutéronomiste"?: *ZAW* 97(1985)1-23. Sobre el surgimiento del monoteísmo israelita, cf. B. LANG, *Monotheismus and the Prophetic Minority*, Sheffield 1980; ID (ed), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen monotheismus*, München 1981. Sobre la fe en Dios y la idolatría desde la perspectiva de Israel, cf. J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, AB 12, FAX, Madrid 1969, 33-330; T. N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Almendro, Córdoba 1994 G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, FAX, Madrid 1974. Sobre el tema de la idolatría en la crisis macabea, cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judaea*, AbhAkWiss, Göttingen 1983; V. A. TSCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish PubSo, Philadelphia 1959.

⁵⁴ Sab 13-15 ha ordenado su material de un modo concéntrico: comienza en la cosmolatría (la idolatría más alta) y acaba en la zoolatría (que a su juicio es la más bajo), dejando para el centro la adoración de las obras humanas (que estudiaremos al final). Cf. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg. 13-15)*, AnBib 53, PIB,

1. *Cosmolatría. El hombre es más que mundo (Sab 13, 1-9)*. Como sabe Gén 1, 1 («en el principio...»), Dios nos habla y llama a través de las cosas que ha creado. Pero en general los hombres no han querido escucharle, fijándose sólo su palabra externa (signos cósmicos: en el plano de juicio del bien/mal, de la vida y muerte), sin acogerle a Él mismo:

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 al que les dio el ser (Sab 13, 1-5).

Sab sabe, lo mismo que Gén 1, que todas las cosas son palabra y signo de Dios y que el hombre es mucho más que un *ser del mundo*: no puede quedarse en las obras que Dios ha hecho 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 el *tecni*, *thj*, «técnico», hacedor de todas ellas (13, 1. 5), «el que es» (*to.n o;nta* 13, 1; cf. Ex 3, 14). Por eso, la primera idolatría es adorar las cosas del mundo, que dejan de ser gracia de Dios y se vuelven absolutas para el hombre⁵⁵.

En ese fondo podemos distinguir dos actitudes primordiales. (1) *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 palabras del mundo. Si buscamos otras, si queremos que nos hable alguien distinto (un Dios más alto), nos equivocamos. La piedad consiste en ajustarnos religiosamente al cosmos, sabiendo que formamos una parte de su todo. (2) En contra de eso, *como buen israelita, el autor de Sab 13, 1-9* confiesa que el mundo acaba esclavizando al hombre, si le encierra en lo creado y le impide escuchar la trascendencia gratuita de Dios. Nuestro libro sostiene que el mundo es palabra de un autor más alto, aunque «comprende» la equivocación de los cosmólatras que lo adoran:

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 (el *eón*: *to.n aivw/na*) ¿cómo no encontraron antes a su señor (*despo*, *thn*)? (13, 6-9).

Esa es la reflexión admirada y sorprendida de un judío que contempla la cultura griega (tal como se ha desarrollada en Alejandría), cuyos filósofos y sabios han logrado descifrar de alguna

Roma 1973. Sobre el carácter político-social de la idolatría bíblica, cf. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca 1972; R. MATE, *El ateísmo, problema político*, Sígueme, Salamanca 1973; F. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca 1978; J. L. SICRE, *Los Dioses Olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979.

⁵⁵ En contra de lo que sucede en muchas religiones antiguas, Sab 13, 1-9 no alude a la tierra como expresión de la primera idolatría. Ello se debe, quizá, al hecho de que los judíos (como también muchos griegos) habían desacralizado a la madre tierra (Démeter, Astarté), criticando con fuerza los cultos telúricos, ligados a generación y muerte. Como signos primordiales de Dios aparecen aquí sobre todo los astros, que vienen a presentarse como expresión de un orden permanente de *hermosura* y *poder* (*kallonh/ | y evne, rgeia*: 13, 4).

forma la «ley del universo», abriendo un camino que la ciencia europea posterior (desde el siglo XVII) ha desarrollado. Pero este mundo que los griegos contemplan se sitúa en el plano de las «obras», es decir, de las «necesidades», de las cosas que se encuentran ya acabadas, terminadas, en un nivel de necesidad y no de gracia. En contra de eso, Sab afirma que el mundo aparece ante el hombre como portador de una palabra superior de gracia: es testigo y signo de una voz de Dios que le llena por dentro y le trasciende. Por eso, 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 de Sab: el hombre sólo es mundo en la medida en que lo penetra y lo trasciende⁵⁶.

2. *Zoolatría. El Dios personal (15, 14-19)*. El hombre de Sab 13, 1-9 era adorador de estrellas: buscaba a Dios por los caminos del entorno cósmico. En contra de eso, el hombre de Sab 15, 14-19 es *adorador de animales*. En un plano parece que hemos descendido de nivel, pues pasamos de la inmensidad cósmica a la concreción de unos vivientes que tomamos como inferiores. Pero, en otro sentido, como sabe la historia de casi todas las religiones, que han sacrificado a Dios diversos animales, tomándolos como realidades cercanas a la vida de los hombres, hemos subido de nivel; por otra parte, en la escala de la complejidad y de la vida, los animales son más elevados que los astros. 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 sacrificio en el templo). Pero, en su afán por caricaturizar su culto, ha criticado con gran fuerza la zoolatría de Egipto:

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 (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 bestiario 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 vimos en Gen 1-3, que los animales son las obras más altas de Dios antes del hombre, pues ellas han sido creados en su mismo día (el 6º) y aparecen como primera compañía de los hombres, antes de la creación de la dualidad

⁵⁶ El autor no habla de una ciencia que llega a demostrar que hay Dios, sino del Dios que, limpiando nuestros ojos y abriendo nuestros oídos, nos permite verle y escucharle a través del mundo. Sólo si permitimos que nos hable podremos descubrirle por analogía (אֲנָלוּ, גַּוְיָ: 13, 5) en la belleza y fuerza de este cosmos. Cf. A.-M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, LD 91, Cerf, Paris 1976, 127-154; M. GILBERT, «La connaissance de Dieu selon le Livre de la Sagesse», en *La notion biblique de Dieu*, BETL, Gembloux 1976, 191-210.

varon/mujer. Así lo ratifica Gén 8-9 cuando introduce a hombres y animales en la misma «barca salvadora» y luego toma la sangre de los animales como signo religioso primigenio⁵⁷. Sea como fuere, la intención de nuestro texto es clara: allí donde el hombre empieza encerrándose en el mundo (divinizando a los poderes naturales), puede acabar oprimido por los mismo vivientes que parecen más abyectos.

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 los animales ofrecen una gran atracción para los hombres, que tienden a construir una especie de *antropología animal*, que convierte al hombre en una especie más dentro del gran continuo del mundo animal. Por eso ha protestado, como hizo ya Daniel, pero desde una perspectiva algo diferente. (1) *Dan 7* descubre en algunos animales (bestias) un rasgo satánico. León, oso, leopardo... representan la fiereza del hombre que ha perdido a Dios, haciéndose fiera 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. (2) *Sab 15, 14-19* supone que los animales son signo de abyección e impureza más que de violencia. Nuestro autor no se apoya en las leyes israelitas que tratan de los animales impuros (Lev 11 y Dt 14), pero es evidente que están 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.

Esta condena de la *zoolatría* conserva gran actualidad en nuestro tiempo. Son muchos los que siguen pensando que el hombre forma parte del mundo de los animales, de manera que su vida se entiende desde ellos. 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. En contra de los dos caminos anteriores (el del hombre-bestia de Daniel y el del hombre-impuro de los idólatras de Sab), nuestro libro sabe que el hombre es ante todo una experiencia de diálogo y de gracia. Puede y debe respetar a los animales (como supone Gen 1), pero los desborda⁵⁸.

3. *Idolatría propiamente dicha. El hombre es más que sus obras* (Sab 13, 10-15, 13). Sab 13-15 no ha desarrollado todos los tipos posibles de idolatría: no percibe, que yo sepa, el sentido más profundo de la divinización griega del hombre, tal como aparece en las figuras ideales, eternas, de los dioses; no se ha ocupado de la religión del proceso vital o de la unión de lo masculino-femenino, que se ha desarrollado en oriente y occidente; tampoco ha descubierto la atracción del

⁵⁷ Parece que Sab ha previsto esa objeción y se defiende diciendo que los animales que adoran los egipcios (escarabajos, serpientes...) son precisamente aquellos que quedaron excluidos «del elogio y bendición (εἰπαίνον και... ευλογίαν) de Dios» (cf. Sab 15, 19, en contra de la letra de Gen 1, 1-2, 4a donde se dice que todas las criaturas eran buenas y del mismo Sab 11, 22-12, 1 donde se afirma que todas las cosas provienen de la bondad de Dios..

⁵⁸ Para muchos de nuestros contemporáneos, el hombre es sólo un animal enfermo y/o privilegiado, que ha logrado un nivel más alto de evolución; cf. D. T. CAMPBELL, «On the Conflicts between Biological and Social Evolution and between Psychology and moral tradition»: *American Psychologist* 20 (1975) 1103-1126; J. C. ECCLES y H. ZEIER, *El cerebro y la mente*, Kairós, Barcelona 1984; K. LORENZ, *La otra cara del espejo*, Plaza y Janés, Barcelona 1985; J. MONOD, *El Azar y la Necesidad*, Tusquets, Barcelona 1989. Pues bien, Sab afirma que interpretar al hombre desde el nivel de los animales, adorados como dioses, resulta regresivo. El hombre es más que un simple viviente cósmico; por eso, los animales no pueden ofrecerle compañía plena, pues ellos se sitúan en el plano de la necesidad; el hombre, en cambio, está abierto a la comunicación gratuita de la vida, a través de su relación con otros hombres. Eso significa que sólo vive de verdad en un plano de gracia, superando el nivel necesidad de los animales. M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg. 13-15)*, AnBib 53, PIB, Roma 1973, 225-244.

gnosticismo que ya estaba abriéndose camino por Egipto, como testimonio de una búsqueda interior de libertad y unión con lo divino... Fiel a los datos del Antiguo Testamento y atento a los nuevos movimientos culturales de su tiempo, 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 Gén 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. He querido destacar la idolatría de las obras o utensilios, pues ella nos permite interpretar mejor el sentido de fondo del texto, superando el nivel de fácil ironía del autor cuando nos habla del tallista necio (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, el molde externo de la crítica de Sab resulta injusto 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, aquellas 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. Sólo en Dios logramos descansar, en él encuentra sentido y plenitud nuestra existencia, como va mostrando cuidadosamente el texto, que consta de tres partes, con dos reflexiones intermedias:

1. *El ebanista: ídolos de leña* (13, 10-19). Con los restos de un madero que ha servido para fabricar para cosas necesarias, construimos un dios y luego le adoramos, pidiendo que nos salve.

– *Reflexión intermedia* (14, 1-11). La técnica del hombre es buena, cuando construye por ejemplo un barco de madera; pero se vuelve perversa cuando quiere fabricar un ídolo con esa misma madera.

2. *Origen y consecuencias* (14, 12-31). La idolatría nace del afecto familiar (ídolo de un ser muerto querido) o del poder que busca formas de imponerse (adoración de las imágenes de los soberanos: 14, 12-21). En esa línea, el mundo se convierte en espacio de lucha universal, donde nos domina la violencia (14, 22-31).

– *Reflexión intermedia* (15, 1-6). Diferencia israelita. En contra de otros pueblos, los judíos rechazan toda idolatría; por eso, aunque cometen pecados, pueden confiar en Dios y estar seguros de su gracia.

3. *El alfarero: ídolos de barro* (15, 7-13). Del barro nos hizo Dios; con barro construimos vasijas muertas, pero nunca podemos construir otras personas; por eso, los ídolos que hacemos son signo de muerte.

1. *Al principio y fin del texto aparece la acción del constructor que quiere hacerse Dios* esculpiendo dioses sobre el mundo, en una especie de *inversión del gesto creador* de Dios. En el origen de los tiempos, hizo *Dios* las cosas de la nada: las formó para que fueran de verdad e independientes. Pues bien, como imagen y representante de Dios, *el hombre* puede casi todo; pero es incapaz de hacerse Dios a la fuerza y construir seres vivos (dioses que existan y actúen de manera independiente). Por eso, las cosas que él fabrica no son dioses de verdad, sino ídolos que le dominan. Esta inversión idolátrica se vuelve casi una *parodia*. El *ebanista* toma la madera y de ella puede hacer diversos utensilios, pero no consigue tallar un dios con vida propia, capaz de ayudarle (13, 10-19). El *alfarero* modela mil figuras con el barro, pero no logra hacer un dios que le defienda (15, 7-13).

Dios no es fabricante de cosas muertas, sino creador de un mundo vivo, con hombres con quienes él puede dialogar. *El hombre*, en cambio, en vez de dialogar con Dios, en gesto de acogida y de confianza, quiere hacer dioses a su medida para conseguir seguridad por ellos. Esta especie de manía idolátrica convierte al hombre en *inventor o constructor de dioses*, en la línea de los constructores de Babel (Gen 11), que querían edificar una ciudad y torre para defenderse de todo «dios» que no fueran ellos mismos. Este hombre tiene miedo al Dios de la gracia con quien debe dialogar en actitud de fe y por eso se refugia en la seguridad de sus propias obras. Los ídolos son signo equivocado de ese anhelo de seguridad que acaba haciendo del hombre un enfermo, constructor de imperios falsos, de sistemas que no logran darle seguridad.

2. *Las dos reflexiones intermedias* marcan una especie de pausa de meditación abierta a la plegaria, con dos antítesis que expresan y matizan el poder de la idolatría. (1) La primera (14, 1-11) habla del *doble uso del leño*. Es buena la *técnica* en madera y buenos los conocimientos empleados en ella, para el bien del hombre, como vemos en la construcción de barcos que sirven para la navegación. Mala es, en cambio, la técnica si encierra al hombre en lo que hace, convirtiéndole en esclavo de sus construcciones materiales o sociales, políticas o ideológicas. «Bendito sea el leño que se emplea rectamente; pero el ídolo, maldito sea...» (14, 7). Buena es la pericia constructora de los hombres; malo el afán de quien pretende asegurar la vida por sus obras. Resumiendo en lenguaje paulino el sentido del pasaje (14, 1-11), pudiéramos decir que el idólatra pretende *salvarse por sus obras*, pensando que ellas puedan liberarle de la muerte. (2) La segunda antítesis (15, 1-6) resalta la *actitud de los judíos* que, enfrentándose al ambiente, se confiesan inocentes y así dicen: «No nos extraviaron las malas artes inventadas por los hombres... Están enamorados del mal y son dignos de tales esperanzas (de muerte) tanto los autores de ídolos como sus entusiastas y adoradores» (15, 4.6). Así juzga el judío: se pone ante el gentil y dice ¡yo no soy idólatra! El judío que así habla tiene razón, pero corre el riesgo de apoyarse en su propia verdad y no en Dios, de manera que su auto-justificación se vuelve idolátrica (cf. Rom 2).

3. *El tema central* trata del origen y consecuencias de la idolatría (14, 12-31) y empieza con una afirmación solemne: «El principio de la prostitución (avrch. ga.r pornei, aj), es decir, de la destrucción y mentira humana [que es falta de amor] es la invención de los ídolos» (14, 12). En el principio no existían ídolos, porque Dios hizo a los hombres abiertos a la vida (en situación de paraíso). Pero los hombres pervirtieron su vida y construyeron dioses falsos, que no son gratitud (amor, matrimonio), sino prostitución. Pensar que somos dueños del bien y el mal, siendo esclavos de aquello que nosotros mismos construimos, esto es el pecado. Recordemos que, en esa perspectiva, conforme al libro de la Sabiduría, este *pecado original* de idolatría no es aún universal, como después dirá san Pablo en Rom 1-5, sino un pecado peculiar de los gentiles. Los judíos (como

el justo de Sab 2 y los hebreos perseguidos de Sab 11-19) permanecen en el fondo libres de la mancha. Por eso pueden presentarse como justos⁵⁹.

La idolatría cierra al hombre en las cosas que él sabe y que él hace (1 Cor 1), en vez de abrirle a la gracia, es decir, a la creatividad personal, abierta a la Vida de Dios. Ciertamente, el hombre puede y debe hacer objetos (instrumentos, utensilios), pero no puede encerrarse en ellos y divinizarlos, como si fueran capaces de salvarle, como ha querido hacer la idolatría. Pero además de esta idolatría de las cosas, hay otra que podemos llamar *idolatría* de las personas, en línea de afecto o de poder. (1) «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). (2) «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. Esta 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 *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 el «orden» que vincula a los humanos. Pero las dos son peligrosas y en el fondo falsas. (1) 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 línea, 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. (2) La idolatría del culto de los soberanos convierte en dioses a los poderosos, que se imponen por violencia, en gesto de mentira, como hemos visto al ocuparnos de Sab 2. En esa línea decimos que mienten los hombres violentos, que matan al justo y que mienten también aquellos que quieren detener y divinizar la muerte. Mentir y construir el poder sobre los muertos: éste parece el principio y sentido de toda idolatría, que aparece como fuente de violencia:

Bajo el yugo de la desgracia (muerte) o tiranía (poder injusto) aplicaron a los ídolos el nombre incomunicable (de Dios). Pero luego no les bastó errar acerca del conocimiento de Dios sino que, metidos en la guerra cruel de la ignorancia, saludan con el nombre de *paz* a estos grandes males. En efecto, celebrando iniciaciones infantilizadas o misterios secretos... unos a otros se acechan para matar o adulterar. Todo lo domina un caos de sangre y crimen, robo y fraude, corrupción, deslealtad, revueltas, perjurios, desconcierto de los buenos, olvido de la gratitud... Porque el culto a los ídolos que no pueden ni nombrarse es principio, causa y fin de todos los males... (Sab 14, 21-27)⁶⁰.

⁵⁹ Recordemos, sin embargo, que el mismo Pablo identifica el «pecado» de los judíos con sus obras («buscan signos»: 1 Cor 1, 22), que pueden situarse en línea de ley, pero también de idolatría.

⁶⁰ Catálogos de vicios y pecados como los de Sab 14, 21-31 son relativamente frecuentes en el contexto judío y pagano del siglo I a. C y del I d. C, y aparecen también en el Nuevo Testamento. La novedad de Sab 14 es su amplitud (recoge 22 pecados) y su forma de vincular la *idolatría* (ruptura con Dios) y la *perversión interhumana*, tanto en clave sexual como social. Este es un tema que volverá a ocuparnos especialmente en Rom 1, 18-31, cuando tratemos de la unión de todos los hombres pecadores (judíos y gentiles) a la luz de la gracia salvadora de Jesús. Allí lo retomamos. Baste por ahora lo dicho. En este contexto quisiera indicar que, a mi juicio, los comentaristas no han desarrollado con fuerza suficiente la relación que Sab ha trazado entre injusticia (asesinato del inocente: Sab 2) e idolatría (adoración del mundo: Sab 13-15). Un estudio más profundo de las conexiones entre esos dos momentos del «pecado humano» ayudaría a entender mejor el tema, en aquel momento que fue clave para la historia del judaísmo y para el surgimiento del cristianismo.

El texto es más largo (cf. 14, 21-31), pero lo presentado basta para mostrar que allí donde abandona la gracia (donde olvida a Dios o lo pervierte en forma idolátrica), el hombre cae en manos de la guerra universal. La paz de Dios es misericordia: es fuente de vida y gratuidad para los hombres. Por el contrario, aquello que la idolatría llama paz es guerra, sometimiento bajo el poder de otros hombres. Ni la sabiduría ni las obras del mundo logran construir la paz sobre la tierra (cf. 1 Cor 1), porque la paz es don generoso, expresión de misericordia.

Con esto desbordamos el libro de la Sabiduría y planteamos temas que seguirá evocando y resolviendo, en otra perspectiva, el Nuevo Testamento. Hemos destacado los valores de la antropología de la misericordia, que se abre en forma de amor y que vincula de un modo gratuito a los hombres, por encima de la muerte. También hemos visto los riesgos de la antropología idolátrica, que les encierra en un mundo que ellos deberían haber superado por el don de la Sabiduría. Desde este fondo podremos pasar ya al Nuevo Testamento, donde Jesús aparece como misericordia personal (histórica) de Dios, superando con su amor activo a los pobres todo riesgo idolátrico.

¡HA LLEGADO EL REINO!

ANTROPOLOGÍA DE JESÚS, UN AMOR GRATUITO

Jesús no es un teórico como el autor del libro de la Sabiduría (ni como Filón de Alejandría), que había trenzado unos discursos muy inteligente, de «gran política», dirigidos de un modo especial a los poderosos, gobernantes y ricos, de la sociedad judía (y greco-romana). Al contrario, es un hombre de pueblo, en la línea de muchos profetas de Israel (Elías y Eliseo, Amós y Miqueas) y como ellos inicia un camino concreto de transformación social. Así convoca a galileos y judíos de su tiempo, especialmente a los más pobres, para que asuman su movimiento de gracia (¡Dios está cerca!) y compromiso personal y social, superando los esquemas de una ley que se impone con violencia. Está convencido de que su propuesta desvela y genera unas fuerzas de vida que vienen de Dios y transforman a los hombres, permitiéndoles sentir y comportarse de manera gratuita y creadora. Desde ese fondo podemos recoger los componentes básicos de su mensaje y propuesta, entendida como buena noticia del Reino de Dios que despierta unas posibilidades que estaban latentes y que sólo necesitaban una voz y un ejemplo para manifestarse. El camino y movimiento que él ha iniciado con su vida (y no con libros sabios como Sab) constituye un principio de mutación universal, humana, en perspectiva de gracia. Jesús asume los principios de Gen, ya estudiados, y responde de forma distinta a los problemas que 1 Henoc había planteado, radicalizando de un modo universal y responsable los discursos del libro de la Sabiduría. Así podemos presentarle como el más judío de todos los judíos (¡su antropología pertenece al judaísmo!), añadiendo que él ha superado algunos aspectos nacionales y legales del judaísmo de su tiempo, de manera que a partir de su mensaje, reinterpretado en forma pascual, ha podido surgir una antropología cristiana distinta de la judía¹.

No es fácil superar la ley del talión, entendida como justicia de los fuertes (cuyos métodos mostraba Sab 1, 11), pues al intentarlo podemos perder «la razón», quedando indefensos, sin criterio ni defensa legal, en manos de la pura barbarie destructora o del terror de los más fuertes.

¹ Sobre la vida de Jesús, en general: J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; *Biografía revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona 1996; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; *La llamada de Jesús histórico*, Sal Terrae, Santander 1992; *Jesús Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2003; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Herder, Barcelona 1993; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2005; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001; G. THEISSEN y A. MERZ *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999; S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sígueme, Salamanca 2003. Sobre su mensaje: J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995; F. CAMACHO, *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5, 3-10*, Cristiandad, Madrid 1987; W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. DUPONT, *El mensaje de las bienaventuranzas*, CB 24, Verbo Divino, Estella 1988; J. L. ESPINEL, *La poesía de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1986; J. LAMBRECHT, *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6, 20-49)*, BEB 81, 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; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970; *El mensaje moral del NT*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987. He planteado el tema en *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

Por eso, la mayor parte de aquellos que lo intentan se limitan a trazar teorías que pueden parecer hermosas, pero que al fin son ambivalentes (como las del libro de la Sabiduría), pues el talión, es decir, el dinamismo del árbol del bien y del mal, interpretado por los poderosos del sistema (¡no hay en el mundo un tribunal o poder imparcial, como pretenden algunos racionalistas críticos!), no se puede superar con teorías, sino sólo con un movimiento o una praxis de creatividad personal y social. Así lo ha querido Jesús. No ha sido un racionalista crítico, un filósofo social, sino un profeta mesiánico, que ha interpretado la voluntad de Dios con su vida hecha palabra y principio de transformación humana, a la luz de su anuncio del reino².

Desde ese fondo, asumiendo el tema de los tres capítulos anteriores (Gen, 1 Henoc y Sab), quiero exponer la novedad del evangelio, entendido como superación del juicio, no como retorno a la barbarie, sino como experiencia de gracia, que se funda en la presencia de Dios (teología) y se expresa en forma de plenitud para el hombre (antropología). El intento no es fácil. La cultura se ha desarrollado en el nivel de la razón y la justicia, en un proceso de organización intelectual, social y económica. Algunos piensan que por medio de la razón hemos podido (o podremos) superar lo que parecía la pura batalla, la lucha sin fin de los hombres condenados a la violación y a la guerra perpetua a la que aludía 1 Henoc. Otros añaden que a través del reinado de la justicia hemos logrado organizar un mundo equilibrado, en la línea de los discursos del libro de la Sabiduría, con las mejores propuestas de paz que se han dado hasta el presente. Pero no todos estarán de acuerdo con ese diagnóstico y muchos responderán que la misma razón y la justicia del sistema han venido a convertirse en la fuente mayor de todas las violencias del momento actual (año 2006, tiempo de capitalismo, imperio). En ese contexto queremos situar el mensaje y movimiento antropológico de Jesús, entendido en forma de gratuidad creadora.

Ciertamente, queremos afirmar que la razón social y la búsqueda de justicia, tal como se ha desarrollado en la modernidad, constituyen un elemento esencial de nuestra identidad, que ya no podemos rechazar ni iniciar un tipo de aventuras extrañas o condenas totales de la modernidad, para buscar una vida sin ley, más allá de la justicia. El evangelio no intenta negar la justicia social (en la línea del César: cf. Mc 12, 17), pero descubre y propone un camino de «gracia» para los *voluntarios de la vida*, es decir, para aquellos que saben por Jesús que hay un amor que desborda el nivel de la razón y la justicia sin negarla, o, mejor dicho, para fundamentarla. Este es el tema que ha estado en el fondo de los capítulos anteriores y que ahora desarrollamos de un modo consecuente. En este contexto se sitúa el evangelio como buena nueva o transformación mesiánica. En un nivel, la vida ha ido cambiando *por evolución*, a través de pequeñas variaciones a partir de aquello que existía previamente, de manera que han ido surgiendo novedades dentro de un conjunto que parecía hallarse estable. Pero el evangelio no es una simple evolución, un breve cambio dentro de un modelo de vida ya existente, un simple remiendo en la tela gastada, sino «vino nuevo» que exige odres nuevos (cf. Mc 2, 21-22)³.

En ese sentido hablaremos de la *mutación de Jesús*, añadiendo que ella nos permite descubrir con más hondura el sentido de la creación (Gen 1-3), superando el riesgo de satanismo histórico (1 Hen 6-36) y resolviendo los problemas que el libro de la Sabiduría no había solucionado porque no tenía mediaciones sociales adecuadas. Esa nueva creación de Jesús suscita

² Entre los racionalistas críticos podríamos citar a J. Habermas, con otros cuya obra he evocado en *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, Sal Terrae, Santander 2004; entre los filósofos sociales siguen estando K. Marx y M. Weber.

³ Cf. G. THEISSEN, *La fe bíblica en una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002, 141-201; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983, 182-187.

un hombre nuevo y le define en su verdad más honda como ser de gracia. El evangelio no es teoría, es decir, conocimiento de algo que existía, sino un don y tarea de realización humana.

La ley (que se sitúa en el nivel de la razón y la justicia) no crea, sino que ratifica lo que existe, dentro de un orden donde los diversos elementos han de mantenerse en equilibrio para que el conjunto resuelve viable. Pues bien, sobre ese campo de ley, donde al final todos estamos condenados a la muerte, el evangelio introduce una gracia creadora que desborda el plano del conocimiento del bien-mal y nos permite llegar al árbol de la vida. Al nivel de la ley, nada se crea ni destruye, todo se transforma. Por el contrario, en el nivel de gracia, el hombre puede y debe volverse creador, abriéndose a la «mutación» divina (humana), de la que trata el evangelio.

Sobre los rasgos principales de esa nueva creación que supone y suscita el mensaje de Jesús, con su ofrecimiento de gracia en un mundo de juicio sangriento (sobre el juicio), trata este capítulo, que resulta inseparable del siguiente (centrado en la vida y muerte de Jesús). Todo lo que digamos aquí podría interpretarse desde una perspectiva judía, pues el mensaje y vida de Jesús pertenece a la historia del judaísmo: entre los diversos judaísmos de aquel tiempo (siglo I d. C.) se encuentra el de Jesús, tan genuino e israelita como el de Hillel o el de Filón de Alejandría. Pero, llevadas hasta el límite e interpretadas de un modo universal, las propuestas del mensaje y de la vida de Jesús desbordan el judaísmo nacional. De esa manera, lo más judío (antropología de Jesús) puede venir a convertirse, para algunos, en «no-judío»⁴.

Supuesto lo anterior y para entender la novedad y contenido de la antropología de Jesús hemos querido empezar planteando algunos temas teóricos de base, que nos permiten situar el evangelio en una línea más teológica o más antropológica. Normalmente, a lo largo de la historia, y de un modo especial en la primera mitad del siglo XX, se han dado dos interpretaciones de Jesús, una más centrada en Dios y otra más centrada en el hombre. Con cierta frecuencia, ellas se han opuesto y se siguen oponiendo, de manera que unos toman a Jesús como testigo de un Dios extraño (quizá ya superado) y otros le entienden como pionero de una nueva concepción del hombre, que aún no ha llegado a extenderse sobre el mundo (ni siquiera en occidente).

1. *La interpretación más teológica*, representada a principios del siglo XX por K. Barth y por muchos teólogos que algunos llamarían «fundamentalistas», piensa que el centro del mensaje de Jesús está constituido por la revelación de Dios como Padre cercano y trascendente. Jesús habría sido ante todo un testigo de la grandeza y libertad amorosa de Dios, en un contexto social que tendía a cerrarle en un mundo de leyes sacrales o de opciones políticas concretas. Por eso es muy difícil hablar de una antropología de Jesús, pues él no se ha ocupado directamente de los hombres, sino de la grandeza de Dios, en cuyas manos ha puesto su vida. En ese sentido, el evangelio es ante todo una escatología teológica: el anuncio de la venida de Dios que transformara de manera radical (destructora y creadora) la vida de los hombres. El problema de esta interpretación está en el hecho de que algunos de nuestros contemporáneos ya no creen en Dios, de manera que les resulta difícil aceptar a un Jesús en cuyo centro estaría lo divino.

2. *La interpretación más antropológica*, representada por R. Bultmann y por muchos de sus seguidores, sostiene que el centro del mensaje de Jesús ha sido el nuevo conocimiento y salvación del hombre, de tal forma que el evangelio es en el fondo una antropología radical. Ciertamente, Jesús ha sido un creyente, de tal forma que ha fundado en Dios su vida y su mensaje; pero más que el Dios en sí le ha interesado el hombre en Dios, es decir, la plenitud de la existencia humana, entendida como libertad y gracia y, sobre todo, como posibilidad de futuro, es decir, de apertura a la Vida, en claves de esperanza. En esta línea, la escatología de Jesús se entiende de una manera más antropológica: la venida del Reino de Dios se traduce como plenitud para los hombres. El problema de esta interpretación es que, sin Dios, el mensaje de Jesús corre el riesgo de perder su razón de ser y su consistencia.

⁴ Así lo formuló de manera clásica un judío como J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret* (1906), Paidós, Buenos Aires 1971.

3. *Ambas perspectivas se vinculan en la experiencia y anuncio del Reino*, entendido como presencia salvadora de Dios que puede concretarse de manera más intensa en la comunidad de los seguidores de Jesús, que forman la iglesia. Los diversos aspectos del Reino, uno más teológico y otro más antropológico, uno más histórico y otro más escatológico, son inseparables. (1) En un sentido, el Reino se identifica con el mismo Dios en cuanto soberanía y plenitud para los hombres, de tal manera que, siguiendo la costumbre judía de evitar el nombre propio de Dios (=Yahvé) y de sustituirlo por alguno de sus atributos (Señor, Poder o Nombre), podemos decir que el Reino es simplemente Dios que se revela al fin como divino ante los hombres. (2) En otro sentido, el Reino es la expresión de la nueva humanidad, es decir, del hombre plenamente creado y realizado, en gratuidad de amor. Por eso, allí donde decimos Reino podemos decir «hombre» (Hijo de hombre), en camino de vida y gracia que se abre a la esperanza. (3) En esa línea, muchos piensan que la verdad y principio del Reino de Dios ha venido a expresarse a través de una iglesia en la que se actualiza (se expresa y cumple) el sentido más hondo de la teología y antropología de Jesús.

Dado el carácter de esta obra, hemos querido unir las dos primeras perspectivas, asumiendo así el mensaje y camino del Reino, pero situándonos, como es lógico, en una línea antropológica. Suponemos conocidos los elementos básicos del mensaje teológico de Jesús, su visión de Dios como Padre, la experiencia radical de su soberanía. Damos también por supuestos los aspectos fundamentales de su visión del Reino de Dios, tal como ha venido a desplegarse a lo largo de los evangelios. Desde ese fondo, hemos querido centrarnos en su *antropología*, es decir, en su visión del hombre como viviente que brota de la palabra de gracia de Dios⁵

Estoy convencido de que el evangelio no es sólo una pura antropología, como han querido grandes investigadores, que han pensado y siguen pensando que él ha sido sólo un moralista y antropólogo, alguien capaz de ofrecer una pauta de vida y esperanza no sólo a miembros de su generación dura y enferma, sino también a los hombres y mujeres de nuestra generación violenta y, en gran parte, desquiciada, que ya no cree en Dios⁶. En contra de eso, pienso que Jesús «creía en Dios», pero de tal forma que su mensaje, siendo totalmente teológico (es decir, centrado en Dios), es totalmente antropológico (está centrado totalmente en el hombre).

Teología y antropología no son dos cosas distintas, como si Jesús hubiera dedicado el 50% de su mensaje a Dios y el otro 50% a los hombres (o el 99% a Dios y el 1% a los hombres, o al contrario). Jesús dedica todo a Dios (el 100%), dedicándolo a los hombres y viceversa, de tal manera que su vida entera es teología, siendo antropología, conforme a una visión que después han ratificado, en otra perspectiva, los dogmas cristianos de Nicea y Calcedonia, al decir que Jesús es totalmente divino siendo totalmente humano. Teniendo eso en cuenta, estudiaremos la *antropología* de Jesús, desde una perspectiva puramente humana, prescindiendo en algún sentido de la *teología*, pero sabiendo que lo que digamos del hombre lo estamos diciendo de Dios.

⁵ He ofrecido una visión de conjunto de la problemática histórica de las interpretaciones del mensaje de Jesús en el «Prólogo» a R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 200, 10-70, y la he desarrollado de una forma consecuente en *Este es el hombre. Cristología bíblica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997 y en *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003. Sobre el mensaje y vida de Jesús como teología he tratado en *Dios es Palabra. Teodicea cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003.

⁶ En la base de gran parte de estas interpretaciones sigue estando R. BULTMANN, *Jesús*, Sur, Buenos Aires, 1968 (original de 1926); *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, que presenta a Jesús como Palabra de Dios, hecha palabra humana. En esa línea avanzan, entre otros muchos, cf. H. BRAUN, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, BEB 9, Sígueme, Salamanca 1975; M. SMITH, *Jesús el Mago*, M. Roca, Barcelona 1988; B. MACK, *El Evangelio perdido. El documento Q.*, M. Roca, Barcelona 1994; F. ALT, *Jesús, el primer hombre nuevo*, El Almendro, Córdoba 1993. De un modo u otro, todos ellos ven a Jesús sólo como portador de una nueva y valiosa antropología. F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2003, ha querido vincular el aspecto teológico y antropológico del mensaje de Jesús y del conjunto del Nuevo Testamento.

Dejamos a un lado los temas o presupuestos más «ontológicos», que tratarían de la «naturaleza del hombre» según Jesús (sentido del alma, valor del cuerpo...), para centrarnos en la identidad humana de la historia. (1) *Gracia del Reino*. Como profeta mesiánico del Reino de Dios, Jesús no ha centrado su mensaje en la amenaza de juicio y en la condena final, que anunciaba en aquel tiempo Juan Bautista. (2) *Insuficiencia del juicio*. Superando la visión de gran parte de sus contemporáneos, Jesús dirá que no ha venido a juzgar a los «malos», sino a ofrecerles la salvación que se expresa en el amor creador de Dios. (3) *El hombre, amor creador*. Jesús no ha superado el juicio por indiferencia (todo, al fin, le da lo mismo), sino a través de un movimiento de gratuidad compartida, que culmina en el amor a los enemigos, de manera que la vida humana puede expresarse como creatividad mesiánica. (4) *Ser hombre, tarea de reino. Entre Dios y la mamona*. Desde todo lo anterior queremos y podemos condensar algunos rasgos de la antropología de Jesús, superando las limitaciones de intimismo y sacralismo religioso, poniendo de relieve la exigencia transformación total del ser humano⁷.

1. LA GRACIA DEL MUNDO. JESÚS, PROFETA MESIÁNICO

La antropología de Jesús sólo se puede entender desde la historia de su pueblo (que hemos venido estudiando en los capítulos anteriores) y especialmente a partir de *Juan Bautista*, a quien él quiso seguir. (1) Por eso comenzamos evocando la figura de Juan, a quien Jesús consideraba como el último profeta, pregonero del juicio de Dios. (2) Superando ese nivel de juicio, que en el fondo sirve para confirmar aquello que ya existe, Jesús anuncia la presencia salvadora del *Dios creador*, que cuida de los cuervos y lirios (Lc 12, 22-32 par), definiendo en ese fondo su antropología. (3) El Dios de Jesús es portador de gracia universal, de manera que «llueve» sobre justos e injustos (Mt 5, 45 par), haciendo así que reformulemos los principios de la antropología. (4) Todo eso sucede en un *mundo frágil*, cuyo signo puede ser *la torre de Siloé*, que ha caído y ha matado a mucha gente, sin distinción de justos y pecadores (Lc 13, 1-5).

1. *Juan Bautista, antropología judicial*⁸

Jesús conocía los textos principales de la Escritura de su pueblo, pero tuvo, además, un iniciador y maestro significativo, Juan Bautista, un hombre que, situándose en la línea de los apocalípticos y sabios de Israel (cf. Mt 11, 1-19 par), condenaba la violencia de la historia, procla-

⁷ Jesús sabe con los apocalípticos (1 Hen 6-36) que estamos en los últimos tiempos, pero añade que éstos no son tiempos para destruir a los enemigos, sino para ofrecerles gracia universal (empezando por los rechazados del sistema). La misma destrucción se vuelve constructora y el fin de lo anterior puede entenderse como nacimiento, pero no para otro fin (eterno retorno), sino para la vida definitiva. Jesús sabe con el libro de la *Sabiduría* que es preciso hacer justicia, superando la lucha y opresión del mundo, pero rompe el esquema del talión, ofreciendo así a todos la gracia de Dios, empezando por los pobres y expulsados de los viejos sistemas legales. Puede actuar así porque retoma de forma programada y sorprendente el tema de la *creación* (Gen 1-3), para expresar y realizar lo humano desde los designios del amor primero de Dios. Esta es su paradoja. Es *como un niño* que asume y representa su papel de Hijo de Dios y así confía en la gracia creadora de su Padre. Pero, al mismo tiempo, es un *hombre mayor*, que ha tomado en serio su tarea humana, conforme a la visión más radical de los profetas mesiánicos.

⁸ Cf. W. WINK, *John der Baptist in the Gospel Tradition*, NTS 7, Cambridge 1968; E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, SB 82, Paideia, Brescia 1988; *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Paideia, Brescia 1988; *Giovanni e Gesù: storia d'un antagonismo*, Mondadori, Milano 1991. Sobre el bautismo de Juan, cf. J. D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit*, SBT 15, SCM, London 1970, 8-2; *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981, 81-122; G. BARTH, *El Bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986, 11-82.

mando sobre ella el juicio de Dios (cf. Mt 3, 7-12). Básicamente, Juan era un profeta y bautista del juicio: anunciaba el fin del orden viejo, pidiendo a los hombres que se convirtieran, y, al mismo tiempo, les ofrecía el bautismo como signo de perdón de los pecados y de liberación ante el juicio inminente. Su mensaje no era evangelio, esto es, anuncio de nueva vida, sino amenaza apocalíptica llamada a la conversión. Por eso incluía una amenaza y una promesa:

Yo os bautizo en agua para conversión. Detrás de mí llega uno Más Fuerte que yo... Tiene el hacha levantada sobre la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego. Él os bautizará en Espíritu Santo y Fuego. Lleva en su mano el biello 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; cf. Mc 1, 7-8).

Tres aportaciones básicas ofrece ese pasaje. (1). 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 de la ley del «árbol del bien y del mal» (cf. Gen 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. (2) 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». (3) 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 *biello* que eleva la parva, para que pueda separarse el trigo de la paja, de manera el grano bueno se guarde en el granero y la paja se queme 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 concreta su antropología. 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 oportunidades, 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). Los evangelios han interpretado a Juan de esa manera, como profeta apocalíptico, y lo han hecho mejor que FLAVIO JOSEFO, historiador oficial (romano) de la guerra judía del 67-70 d. C., que debió conocerle bien (pues también él fue un «bautista»), pero que le presenta como sigue:

Juan, de sobrenombre Bautista... era un hombre bueno que recomendaba incluso a los judíos que practicasen 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 (*Antigüedades Judías*, XVIII, 116-119. Trad. J. VARA, Akal, Madrid 2002)⁹.

Como he dicho, los evangelios interpretaron a Juan como 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. A diferencia de los evangelios, *F. Josefo*, que suele mostrarse muy crítico con los profetas apocalípticos a quienes juzga instigadores de la gran tragedia de la guerra del 77-70 d. C., interpreta bondadosamente a Juan, como un filósofo moral, al estilo de los que existían en el contexto helenista. Pero el testimonio de Josefo plantea una dificultad: los filósofos de ese tipo no solían causar rebeliones, como la que temía Herodes, ni solían ser asesinados, como fue Juan el Bautista.

Pues bien, 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 su mujer anterior, de cuya humillación quiso vengarse (*Antigüedades*, XVIII, 106-124). Sobre ese fondo resulta ejemplar el relato que Mc 6, 14-29 ofrece de la muerte del Bautista, situándola en un contexto de crisis matrimonial (un tipo de violación) que refleja y fundamenta la gran crisis escatológica (la llegada del fin de los tiempos), conforme a un tema clave de la tradición de Henoc (que hemos estudiado en el cap. 2º). El testimonio de Mc 6 reinterpreta de esa forma el núcleo histórico de la muerte de Juan desde el contexto apocalíptico de la «crisis» matrimonial, que había desarrollado el libro de Henoc:

Herodes había enviado a prender a Juan, y lo había encadenado en la cárcel por causa de Herodías, mujer de Felipe, su hermano, pues la había tomado por mujer, porque Juan había dicho a Herodes: «No te está permitido tener la mujer de tu hermano». Por eso, Herodías lo acechaba y deseaba matarlo; pero no podía, porque Herodes temía a Juan, sabiendo que era un hombre justo y santo, y lo protegía. Cuando lo oía, se quedaba muy perplejo, pero lo escuchaba de buena gana. Llegó el día oportuno cuando Herodes, en la fiesta de su cumpleaños, daba una cena a sus príncipes y tribunos y a los altos dignatarios de Galilea. Entró la hija de Herodías y danzó, y agradó a Herodes y a los que estaban con él a la mesa. El rey entonces dijo a la muchacha: «Pídeme lo que quieras y yo te lo daré». Y le juró: «Todo lo que me pidas te daré, hasta la mitad de mi reino». Saliendo ella, dijo

⁹ Para evaluar el testimonio de F. Josefo, cf: EQUIPO "FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LYON": *Flavio Josefo, un testigo judío de la Palestina del tiempo de los apóstoles*, Verbo Divino, Estella, 1982; M. HADAS-LEBEL, *Flavio Josefo: el judío de Roma*, Herder, Barcelona 1994. Flavio Josefo afirma que en su juventud fue también un «bautista», en una línea que puede compararse a la de Juan; cf. *Autobiografía. Contra Apión*, Gredos, Madrid 1994.

a su madre: «¿Qué pediré?» Y esta le dijo: «La cabeza de Juan el Bautista». Entonces ella entró corriendo ante el rey, y pidió diciendo: «Quiero que ahora mismo me des en un plato la cabeza de Juan el Bautista». El rey se entristeció mucho, pero a causa del juramento y de los que estaban con él a la mesa, no quiso desairarla. Enseguida, el rey, enviando a uno de la guardia, mandó que trajeran la cabeza de Juan. El guarda fue y lo decapitó en la cárcel, trajo su cabeza en un plato y la dio a la muchacha, y la muchacha la dio a su madre. Cuando oyeron esto sus discípulos, vinieron y tomaron su cuerpo, y lo pusieron en un sepulcro (Mc 6, 17-29).

Este pasaje se sitúa en la línea de Sab 2: una vez más, los violentos asesinan al justo, que con su misma forma de existencia les reprende. Pero se aclara aun mejor desde 1 Hen 6-36, que nos permite interpretar a Herodes como uno de aquellos vigilantes «angélicos» perversos, que ha «robado» la mujer de su hermano (como los vigilantes robaron las mujeres de los hijos de los hombres). Es claro que Juan, profeta del juicio, debe condenar a Herodes (por más que los juristas oficiales hayan aprobado su divorcio precedente): por encima de las pequeñas leyes del mundo (que pueden manipularse al servicio de los poderosos) está el orden de la creación, que funda las relaciones del hombre y la mujer sobre bases de libertad y gozo (cf. Gen 1, 26-27; 2, 23-24).

En el fondo de la trama que expone Mc 6 hallamos un conflicto de hermanos donde el más fuerte rapta su mujer al más débil, repitiendo en otra perspectiva la historia de Caín (Gen 4, 1-16): la amana de «matar» a Abel es robarle a su mujer (que parece dejase robar, para ser más poderosa). En ese contexto interviene el Bautista, que ha visto que la envidia y la lucha entre hermanos (con el robo de la mujer del más débil) constituye el mayor de los pecados. Dicho eso, podemos añadir que la razón de la muerte del Bautista cuadra muy bien con su mensaje. Desde este fondo podemos destacar algunos rasgos del relato:

1. *No puedes tomar la mujer de tu hermano* (Mc 6, 18). Esta es la causa del conflicto. No parece que la Biblia incluya textualmente la prohibición de casarse con la mujer de un hermano (cf. Lev 18, 16), pero Juan supone que ella está en la base de todas las leyes posteriores: el camino de la destrucción comienza allí donde un hombre desea aquello lo propio de su hermano, especialmente en un plano afectivo, como supone el último de los mandamientos («no desearás la mujer de tu prójimo»: Ex 20, 17; Dt 5, 21).

2. *Herodías quería matarle* (Mc 6, 19). Ella se ha dejado «raptar» por Herodes, a quien quizá ha seducido, como parecía indicar una tradición antifeminista que se desarrolla a partir de 1 Hen 6-36 y que aparece ya en los Testamentos de los XII Pat., donde las mujeres pervierten sexualmente a los vigilantes. En esa línea podemos añadir que Herodes actúa por envidia contra su hermano, mientras Herodías lo hace por deseo de poder. Podemos predecir que Herodes acabará haciendo lo que Herodías le pida, aunque al principio parezca oponerse y defienda la vida de Juan, a quien considera justo (cf. Mc 6, 20).

3. *La hija de Herodías bailó y agradó a Herodes...* (Mc 6, 22). El rey resiste a las presiones de Herodías, pero se encuentra desprevenido frente al baile de su hija, a la que ofrece una gran recompensa, cayendo así en la trampa de la madre: «Te dará todo lo que le pidas, hasta la mitad de su reino» (cf. Mc 6, 23). Muchos han destacado el «morbo» sexual de la escena: ¡Un rey adúltero, que desea a la hija de su amante! Pero no parece que el texto se quiera situar en ese plano: lo que apresia al rey es el deseo de la madre, su amante, que se expresa a través del deseo de su hija.

4. *¿Qué pediremos? ¡La cabeza de Juan!* (Mc 5, 24). La niña no tiene voluntad propia, sino que es un juguete en manos de la madre que le ha hecho bailar, para mover la generosidad del rey. La madre marca y dirige ahora el deseo de la hija, para imponerse a través de ella sobre el rey: ¡La cabeza de Juan! La niña, que ha bailado sin saber lo que quiere, se vuelve transmisora del deseo más sangriento de la madre.

5. *El rey hizo cortar la cabeza de Juan y se la dio a la niña y la niña se la dio a su madre* (Mc 6, 27-28). El rey se duele y siente, pero tiene que cumplir lo prometido, cayendo de esa forma en manos de la mujer a la que ha raptado. El orden social se deshace, como tierra arrasada por la gran violencia: lo que

empezó pareciendo sólo un deseo de tener a la mujer del hermano, acaba siendo exigencia de matar al profeta bautista, ante todos los comensales, que asienten¹⁰.

Juan aparece así como último testigo del profetismo apocalíptico. Sabe que la historia se pervierte a través de la envidia (violación, violencia) que enfrenta y separa a los hombres. En esa línea anuncia *el juicio de Dios* y por hacerlo ha caído víctima *del juicio de los hombres*, en escena de intriga palaciega en la que viene a expresarse toda la rivalidad y violencia de una antropología pervertida. Herodes tenía envidia de su hermano, y por eso le roba la mujer. Herodías tiene envidia de Juan, que parece ejercer gran influjo sobre su esposo. De esa forma, la misma envidia, vinculada al deseo sexual, se vuelve causa de la muerte del Bautista.

Miradas las cosas desde Jesús, podemos decir que la antropología del juicio ha culminado en la vida y muerte de Juan, asesinado precisamente por aquello que decía; en sentido apocalíptico, su mensaje era verdad, pues en él se condensaba la trama y el drama de 1 Henoc y del libro de la Sabiduría. Alguien podía haber sacado la conclusión de que la muerte de Juan muestra el fracaso de todos los intentos de justicia, el fracaso del orden de Dios. ¡No se puede seguir en esa línea, pues en vez de aplicarse a Herodes y a los suyos el juicio de Dios ha caído sobre la cabeza del Bautista!. Pues bien, en contra de eso, Jesús ha respondido elevándose de plano: el Bautista tenía razón; hizo lo que debía y como buen profeta ha sido asesinado; pero ahora Dios se manifiesta de un modo distinto, más allá del juicio, como fuente de gracia y perdón sobre la lucha de la tierra.

Así se vinculan y distinguen los caminos. (1) *Juan* había sido testigo del juicio y por eso le mataron los representantes del poder a quienes él juzgaba, en un camino donde no existe más salida que la muerte. Por haber puesto a los hombres ante el juicio de Dios, Juan ha terminado siendo una víctima del juicio de los hombres. (2) *Jesús* comenzó recorriendo el camino del Bautista, como profeta de justicia, pero después lo dejó, superando con su anuncio y práctica de gracia la visión antropológica anterior. Jesús no abandonó su visión de juicio porque Juan había fracasado, sino todo lo contrario, porque se había culminado y cumplido ya para siempre el camino del juicio del Bautista, que había realizado bien su tarea. Pero, cumplido el tiempo de Juan, ha de llegar el mensaje y tiempo de la gracia (cf. Mt 11, 2-19 par; 21, 23-31 par).

Juan anunciaba lo evidente (¡estamos ante el juicio!), Jesús proclama aquello que resulta más difícil (¡llega el Reino de Dios como gracia!), superando así la estructura judicial que distinguía a buenos y malos. En un plano, el juicio es positivo y resulta necesario, pero al fin resulta insuficiente y no responde al misterio más hondo de Dios, que es voluntad de amor y gracia. Convencido de eso, Jesús ha comenzado a predicar y actuar como testigo de la creación de Dios en medio de esta misma tierra de muerte (violencia sin fin), desbordando así el tali3n, que acabaría destruyendo a todos. De esa forma muestra que Dios no se encuentra sometido a las acciones de los hombres, no está encerrado en un círculo de acci3n y reacci3n, de deseo y más deseo que destruye a todos, sino que es gracia creadora, amor que actúa porque quiere (es decir, porque nos quiere).

Juan no quería instaurar un movimiento permanente de transformaci3n de los hombres, pues pensaba que el orden de este mundo había terminado. *Jesús*, en cambio, anunció y preparó la llegada del Reino, como inversi3n y mutaci3n humana, dentro de la misma historia; parece que supuso que el juicio se había cumplido ya en Juan, de manera que ahora llegaba el tiempo y tarea del Reino: por eso empezó a curar a los enfermos, a llamar a los excluidos, a ofrecer la buena nueva a los más pobres, iniciando con ellos y entre ellos con los niños, un camino de nueva creaci3n en

¹⁰ Cf. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona 1986, 167-196; W. SCHENK, «Gefangenschaft und Tod des Täufers»: *NTS* 29 (1983) 453-483.

esta misma tierra. Más allá del talión de la justicia que mata a los perversos y termina condenando a todos en un juicio de envidia y venganza, ofreció Jesús una palabra de nuevo nacimiento desde un Dios a quien concebía como *Padre* creador y no como juez que sanciona las infidelidades del mundo ya creado.

Juan era profeta de muerte, Jesús es mensajero de Vida y así aparece como promotor de una *mutación humana*, esto es, de un nuevo nacimiento, haciendo así posible una nueva antropología que se funda en la llegada del reino de Dios. En el orden antiguo siguen siendo verdaderas las palabras de condena del Bautista; pero ellas se han cumplido y «los muertos deben enterrar a sus propios muertos» (cf. Mt 8, 22 par). Precisamente ahora, sobre el cementerio de una humanidad violenta que se destruye a sí misma y termina, anuncia Cristo el surgimiento de un nuevo orden gracia, sobre este mismo mundo¹¹.

2. *Confianza básica. Cuervos y lirios (Lc 12, 22-32 par)*

Para hablarnos del surgimiento de la Vida, Jesús nos sitúa de nuevo ante el principio de la creación de Dios, definida por dos necesidades primordiales: *alimento* y *vestido*. Juan sólo comía alimentos naturales y se vestía con pieles también naturales, para expresar de esa manera su rechazo total de una cultura de muerte. Por eso dirán que no comía ni bebía (cf. Mt 11, 18). Por el contrario, Jesús como y bebe y desea también que lo hagan sus oyentes, dentro de un mundo que él juzga básicamente positivo. Este es el principio de su antropología. Juan pensaba que el mundo actual termina. Muchos siguen pensando actualmente lo mismo o añaden que éste es un mundo hostil y angustioso, cargado de agobios. Jesús, en cambio, responde:

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

¹¹ Así lo puso de relieve hace ya tiempo M. HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981. En esa línea han seguido E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004 y G. THEISSEN: «Uno de los mayores enigmas del evangelio es cómo pudo darse esta inversión desde el mensaje del Bautista al de Jesús. Quizá puede explicarse de esta forma: aquel que espera que en cualquier momento llegue el juicio de aniquilación como consecuencia inexorable de la conducta humana equivocada, puede interpretar cada instante de la existencia del hombre y del mundo como una gracia inesperada. Más aún, en ese contexto, el simple hecho de que el sol salga y se ponga y que la tierra esté firme todavía pueden mostrarse como signos de la bondad de Dios, que hace brillar el sol de igual manera sobre malos y buenos y que ofrece a todos la posibilidad de convertirse. El hecho de que el fin del mundo, que se esperaba como algo inminente, no haya sucedido podría confirmar, a mi juicio, la certeza de que Dios es Totalmente-distinto: no es una amenaza para la vida, como el hacha que se eleva contra el árbol. Dios deja que la vida sea y la hace posible de nuevo, a pesar de que todos los vivientes hubieran merecido la muerte. Pero si Dios continúa permitiendo que todos existan, tanto los buenos como los malos – ¿no será que los seres humanos, de un modo semejante, tendrán que poner en cuestión los límites estrictos entre buenos y malos, entre amigos y enemigos? Esta es la experiencia fundamental de Jesús: la vida tiene una posibilidad. Dios es bueno. Por eso, éste es un tiempo de alegría (Mc 2, 19)» (*La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002, 152). Jesús ha realizado lo más difícil: ha iniciado un camino de vida en gratuidad allí donde los hombres parecían encontrarse dominados por la muerte. Ha superado así el esquema del juicio de Sab y la amenaza de 1 Hen 6-36, para llevarnos al comienzo de la creación, apareciendo como verdadero Adán: hombre que se sabe amado por Dios, Hijo que recibe gracia y plenitud del Padre. Es un Adán que escucha la palabra y responde (obedece, de ob-audire), como afirmará después con toda nitidez Flp 2, 6-11. De esa forma ha revelado (realizado) el misterio del amor de Dios de una manera humana. Jesús no es un jurista que discute sobre aquello que está escrito, sino un profeta que anuncia y expresa con su vida la voluntad de Dios sobre la historia, volviendo así al origen y diciendo: «¡Al principio no fue así!» (Mt 19, 8). Los tiempos de ignorancia y juicio han pasado, de manera que podemos volver al origen y meta de la historia.

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 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 (Q Lc 12, 22-31; cf. Mt 6, 25-32)¹².

Apoyándose en la página inicial de su Escritura (Gen 1), Jesús experimenta este mundo como bueno y en esa experiencia ha fundado su antropología. La mirada de Dios, que extendía su bondad en las cosas (Gen 1, 31), le capacita para mirar con ojos buenos todo lo que existe y para así pedirnos que hagamos lo mismo, buscando su Reino (Lc 12, 31). Esa mirada nos abre a un espacio de *nueva sabiduría*, que consiste en contemplar confiadamente el mundo sin que la inquietud por lo inmediato nos agobie, sin que los problemas de la lucha violenta por la vida (comida y vestido) nos destruyan. Surge así la *antropología mesiánica*, que se funda en la experiencia de Dios Padre «que sabe lo que necesitáis». Dios no se ha perdido en un oscuro y difícil más allá, abandonando el mundo actual bajo poderes adversos, como suponía 1 Hen 6-36. No ha dejado que triunfen los violentos y lo manchen todo. Él sigue alentando en el fondo de nuestra existencia, como verdad y amor que nos permite vivir.

Esta es la experiencia básica de su antropología: Dios ha creado y sigue sustentando amorosamente la vida de los hombres y mujeres, especialmente la de aquellos que parecen más amenazados. El mundo sigue siendo espacio de Dios, siendo profano: no está cargado de demonios (contra 1 Hen 6-36), 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. La hermosura de los lirios se marchita en unas horas (cf. Is 40, 8), los cuervos se alimentan de muerte... Sin embargo, unos y otros son signo de gracia. Estos son los principios de la antropología. (1) *Dios* se preocupa de los hombres: sabe lo que necesitan; su cuidado por la naturaleza (cuervos, lirios) es la expresión de su cuidado mayor por los hombres (Lc 12, 38). (2) *Los hombres* deben apoyarse en el amor de Dios: no están perdidos o arrojados, no están abandonados en las cosas, sino que Dios mismo les acoge en su preocupación y cuidado, de manera que así pueden confiar y buscar el reino (Lc 12, 28. 31). (3) *La naturaleza*, incluso allí donde es más frágil (lirios) y más ambigua (cuervos), es para el creyente un signo de Dios. Por eso, la primera actitud del hombre ante la vida (incluso ante la vida más frágil) ha de expresarse en forma de confianza, en la línea que había destacado ya 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 las habrías creado» (cf. Sab 12, 16-18)¹³.

¹² El paralelo de Mt apenas tiene cambios: donde Lucas dice Padre (Lc 12, 30), Mt 6, 32 añade «celestial», conforme a su costumbre; en vez de *cuervos* (que suelen tomarse como impuros, por carroñeros) pone *pájaros del cielo* (Mt 5, 26)... Cf. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, TV, Zürich 1972, 149-176; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Würzburg 1981, 174-184; J. S. FITZMYER, *Lucas III*, Cristiandad, Madrid 1986, 458-470.

¹³ Quizá hallemos aquí dos signos complementarios por contrapuestos: *el cuervo* es la voracidad, el canto desagradable, el mal agüero, la falta de agradecimiento («cría cuervos y te sacarán los ojos», dice el refrán). El *lirio* es hermosura, es pureza de intenciones, pero es también fragilidad, pues se consume en unos días. Pues bien, Jesús ha sabido vincular estos dos signos como expresión de gracia. En esa línea puede añadir que «el Reino de Dios se encuentra en medio de nosotros (Lc 17, 20), como semilla sembrada en la tierra (Mc 4, 26 ss). ¿Eso significa que la visión del fin del mundo que tenía Juan Bautista se encuentra equivocada? ¡De ninguna manera! Quizá podamos añadir que Dios ha cumplido su juicio, pero castigando a Satán y no a los hombres. En una visión (¿vocacional?), Jesús ha visto a Satán caer del cielo

Leído desde un plano puramente racional, nuestro pasaje no resuelve nada. ¿Qué sentido tiene *la belleza de un lirio* o de un hombre que mañana morirá? ¿No sería mejor no haber nacido que acabar de esa manera? Y en el caso del cuervo: ¿merece la pena *vivir de carroña*, alimentándose de muerte? En este contexto aparecen, por otra parte, dos preocupaciones que agobian a los hombres: *la ansiedad por la comida* (supervivencia) y *la ambición por el vestido* (apariencia), que convierten la vida de muchos en angustia y guerra. Pues bien, por encima de esas preocupaciones, propone Jesús la *búsqueda positiva del Reino*, que se funda en Dios y que libera al hombre para la gracia. Los *cuervos* no siembran ni siegan y los *lirios* no hilan ni tejen; los *hombres*, en cambio, deben sembrar-segar e hilar-tejer si quieren comer y vestirse (cf. Gen 2); pero han de hacerlo sin el agobio que les vuelve esclavos de la producción y del consumo, impidiéndoles vivir desde la gracia. *La angustia por la producción y posesión de bienes* hace a los hombres enemigos, pues las cosas que producen y quieren atesorar son limitadas. En contra de eso, la búsqueda del Reino les vincula en amor, pues las cosas de Dios no se pierden al darse, sino que sólo se tienen y gozan cuando se comparten. De esa forma se distinguen el plano de la ley y el de la gracia.

1. *Plano de ley. Cuidado por la vida.* Reinterpretando un mito latino, M. HEIDEGGER¹⁴ 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 como agobiado (angustiado) en la tarea de encontrar su puesto entre las cosas, teniendo que luchar en contra de aquellos que se las disputan. Ha salido de la *tierra* madre; pero ella no consigue responder a sus problemas. Está lejos 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 su vestido, condenado a enfrentarse con aquellos que tienen la misma preocupación. Esta es la antropología de la muerte.

2. *Por encima de la ley. Experiencia de la gracia.* El texto evangélico nos hace superar ese nivel de angustia que se funda en la preocupación o lucha por los bienes limitados de la vida que nos llevan al enfrentamiento mutuo y culminan en la muerte. Jesús nos dice que el camino del hombre entre las cosas no le lleva a la muerte, sino al *Reino*, que ilumina su presente y llena de sentido su existencia. El *Dios* de Jesús no es el lejano Júpiter del mito que no tiene más remedio que entregarnos a la angustia y a la lucha de nuestros afanes, sino Padre que conoce lo que necesitamos y nos abre con un amor más grande y un cuidado superior hacia el futuro ya presente de su Reino. Dios no nos entrega en manos de nuestra propia cura o *Sorge*, no nos abandona a la lucha por los bienes limitados de la tierra, sino que su presencia nos libera de esa preocupación y de esa lucha angustiada, de manera 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.

Heidegger supone que existimos en un mundo sin gracia, sobre una tierra extraña e inhóspita, como si estuviéramos cerrados en un arca de Noé, sobre la tempestad del mundo,

(cf. Lc 10, 18), como ha destacado R. GIRARD, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Anagrama, Barcelona, 2002. En adelante, Satán no podrá acusar a nadie, pues está ya vencido. Ahora que el Reino de Satán ha sido superado, puede comenzar el Reino de Dios, de un modo escondido (cf. Mc 3, 24-26). Signo de ello son los exorcismos de Jesús, que afirma: "Allí donde yo expulso a los demonios con el Espíritu de Dios es que el Reino de Dios ha llegado ya a vosotros" (Mt 12, 28)» Cf. G. THEISEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002, 153.

¹⁴ *Sein und Zeit*, 42. Edición española. *El ser y el tiempo*. FCE, México 1962, 218. Sobre el fondo gnóstico-apocalíptico de la antropología de M. Heidegger, cf. M. E. SACCHI *The Apocalypse of Being The Esoteric Gnosis of Martin Heidegger*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana 2002; J. MACQUARRIE, *Heidegger and Christianity*, Continuum, New York 1994. En contra de la visión de Heidegger, Jesús nos sitúa en un plano de confianza básica (Grundvertrauen), como ha destacado H. U. VON BALTHASAR, «El camino de acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis II, I*, Cristiandad, Madrid 1969, 41-42.

condenados a una lucha sin fin y sin salida, que desemboca en la supervivencia de aquellos que son más fuertes o se adaptan mejor al entorno (como en las teorías biológicas del *Struggle of life*). Jesús, en cambio, sabe y dice que el mundo no es cárcel: no es caverna donde sufrimos lejos de la luz (Platón), ni exilio donde estamos castigados (gnosticismo), ni campo de batalla donde todos luchamos contra todos sino espacio abierto donde Dios nos alumbraba con las luces de su Reino.

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. No es lugar donde tenemos que morar como extranjeros, sino lugar y casa de Dios donde podemos amar y trabajar, en un gesto en el que pueden distinguirse estos niveles. (1) *Contemplación cósmica*. Descubrimos la providencia de Dios en la comida de los carroñeros (cuervos) y en la belleza de los lirios que perecen en un día, pues el mismo Dios se manifiesta en ellos: alimenta a las aves, viste a las flores. (2) *Entrega laboral*. Ciertamente, los hombres trabajan para vivir: siembran y siegan (a diferencia de las aves), hilan y tejen (a diferencia de las flores); pero su trabajo no se entiende ya como esclavitud y agobio, sino como expresión y expansión peculiar de la gratuidad de Dios. (3) *Búsqueda de Reino*. La certeza de Dios nos impulsa no sólo a contemplar el mundo, en gesto de gozosa admiración, sino que nos lleva también al compromiso de la búsqueda del Reino, que se expresa sobre todo en el amor hacia los otros¹⁵.

En el principio de la antropología subyace, según eso, una profunda experiencia estética, que se expresa en la belleza y el gozo por la vida, antes de toda exigencia moralista. «Esa estética de Jesús tiene un momento primordial de gratuidad: *¡no os preocupéis!* En ese plano, la belleza forma parte del misterio de fe: no se compra ni demuestra, sino que se acoge y admira, en gesto de confianza. Esta es la *belleza de lo efímero*, vinculada al mismo cambio y proceso del mundo: la belleza de las cosas que pasan y pasando nos dicen que la vida es entrega, la belleza de la vida que sólo existe en la medida en que se ofrece y gasta, se comparte y goza, en manos de Dios, como expresión de libertad que no se puede manipular por sistema. Esta es la belleza de la comunicación humana, a través de la mirada (rostro), de la conversación (palabra) y de todo el cuerpo (tacto, presencia compartida). Este es la belleza que Jesús ha buscado y cultivado, sin más finalidad que el

¹⁵ La confianza en la naturaleza, creada por Dios, está en el fondo del mensaje de Jesús y es componente radical de su evangelio. Así debemos destacarlo frente a todas las posibles tentaciones de evasión, misticismo o gnosis negadora de la vida, poniendo de relieve la exigencia y gracia del trabajo sobre el mundo. Pero *el trabajo ha de encontrarse abierto al Reino*. La inmersión en la naturaleza no basta. El equilibrio del mundo resulta insuficiente, como suponen las dos comparaciones del pasaje: mueren las flores de un día, se alimentan los cuervos de carroña... Por eso es necesario que sepamos vivir en actitud de gracia. Sobre ese fondo común podríamos trazar algunas diferencias entre los textos de los evangelios. (1) *Lucas* Lc 12, 22-31 pone de relieve la experiencia de la confianza radical: «No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha placido daros el Reino» (12, 32). Pero luego, de manera paradójica, traduce esa confianza como entrega a favor de los demás: aquellos que confían en el Reino se liberan del agobio inmediato por los bienes (12, 30-31) de manera que pueden darlos en limosna, como don para los otros (12, 33-34). La presencia del Reino, simbolizada en los lirios del campo, aparece así como principio de transformación económica, de manera que las mismas posesiones (que podían ser signo de egoísmo) vienen a mostrarse como principio real de gratuidad entre los hombres. (2) *Mateo* 6, 25-32 sitúa este pasaje en un contexto marcado por el riesgo de la idolatría económica y por la exigencia de superación del juicio. Ciertamente, incluye un dicho de sabiduría popular («No os preocupéis por el mañana, pues el mañana traerá su propia preocupación...»; 6, 34), pero lo define a través de la sentencia anterior (no podéis servir a Dios y a la mamona: 6, 24) y de la siguiente (no juzguéis y no seréis juzgados: 7, 1. Para un estudio ulterior del tema, cf. H.-Th. WREGÉ, *Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, WUNT 9, Tübingen 1968, 116-124; P. BONNARD, *Matthieu*. Delachaux, Neuchâtel 1970, 93-95; W. GRUNDMANN, *Matthäus*, THNT I. Berlín 1971, 208-217.

gozo de ser, en manos de Dios, de manera que la ofrece, de un modo especial, a los excluidos y humillados del sistema, a los pobres del entorno, abriendo sus ojos y oídos para que así puedan verla (cf. Mc 9,33-37; 10, 13-16 par)¹⁶.

3. *Llueve para todos. Amor universal (Mt 5, 45 par)*

Este nuevo texto nos sitúa en el centro del mensaje de Jesús, que reinterpreta a Dios como amor universal, superando así el nivel del juicio, donde la existencia se hallaba determinada por la lucha entre el bien y el mal. Dios no niega la ley, pero la desborda; Dios no destruye el valor de la justicia, pero la trasciende, de manera sorprendente, en perspectiva de gracia. Así lo indica Mateo en la sexta antítesis del sermón de la montaña (5, 44-48); así lo muestra Lucas en el centro del sermón de la llanura (Lc 6, 35-36)¹⁷.

Lc 6, 34: Si prestáis esperando que os devuelvan
¿qué mérito tenéis?

También los pecadores de prestan entre sí.

6, 35. Pero amad a vuestros enemigos,
haced el bien y prestad, sin pedir nada a cambio.

Y vuestra recompensa será grande
y seréis hijos del Altísimo,

pues también Él es bondadoso
con los desagradecidos y malos.

36. Sed *misericordiosos*

como vuestro Padre es misericordioso.

Mt 5, 43: Habéis oído que se ha dicho:

Amarás a tu prójimo

y odiarás a tu enemigo

5.44. Amad a vuestros enemigos...

y orad por los que os persiguen...

45. Para que seáis

hijos de vuestro Padre celeste

que alumbra su sol sobre malos y buenos

y llueve sobre justos e injustos.

5. 48. ¡Sed *perfectos*

como vuestro Padre celestial es perfecto!

Hablaré más adelante del amor al enemigo (Lc 6, 27-34; Mt 5, 38-47). Aquí sólo pretendo evocar su fundamento, partiendo de Lucas, para ocuparme luego de Mateo. Desde ese fondo puedo trazar los elementos teológicos que forman la base de la antropología del evangelio.

Lucas quiere que seamos imitadores de Dios (Lc 6, 35-36), amando a los enemigos, como les ama el Padre *misericordioso* ($\omicron\iota\nu\kappa\tau\iota, \rho\mu\omega\nu$), para que seamos hijos del Altísimo que es *bondadoso* ($\kappa\rho\eta\sigma\tau\omicron, \jmath$) con los des-agradecidos ($\alpha\nu\kappa\alpha\rho\iota, \sigma\tau\omicron\upsilon\jmath$). De esa forma ha destacado la novedad paradójica y fundante del amor al enemigo (tema repetido, en inclusión, al principio y fin del pasaje: cf. Lc 6, 27.35) y lo interpreta como base de transformación de un mundo que ha estado previamente dominado por una ley de reciprocidad: amar a los que nos aman, prestar a los que pueden devolver con intereses lo prestado. En ese fondo pueden distinguirse dos niveles de conducta. (1) *La justicia de la ley* traza una exigencia de reciprocidad regulable y sancionable entre acción y reacción, dentro de un mundo en el que son privilegiados los que tienen. (2) *El poder creador de la gracia* nos permite superar ese equilibrio de reciprocidad y se expresa en el «amor al enemigo», es decir, a aquel que no puede devolvernos aquello que le damos.

¹⁶ Cf. X. PIKAZA, «Jesús profeta y poeta», en A. PRAENA (ed.), *Cristianismo y poesía*, San Esteban, Salamanca 2002, 133-134. Desde una perspectiva filosófica, la antropología de Jesús podría entenderse en la línea de la tercera «crítica» de E. KANT, *Crítica del juicio* (1790), Anthropos, Barcelona 1992.

¹⁷ Aquí sólo evoco la "bondad cósmica" de Dios. Del imperativo del amor al prójimo (al enemigo) trataré más adelante. Para situar el texto, cf. S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, TV, Zürich 1972, 127-139; H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Würzburg 1981, 228-237. La función del tema en cada evangelio ha sido estudiada por G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 103-148.

Para superar el nivel de la ley, Lucas apela a un Dios, que no actúa por reciprocidad regulable (do ut des), sino que se despliega como gracia, en plano de bondad misericordiosa (Lc 6, 36). En esa línea, él ha podido fundarse en el deseo de felicidad del hombre, un deseo que desborda el plano de la ley y que, normalmente, se suele interpretar como egoísmo: no deseamos, simplemente, que los otros sean justos, cumpliendo la ley con nosotros, sino que nos amen, que nos traten bien y nos favorezcan (como hace la madre con el niño, que es «necesariamente» egoísta). Pues bien, si invertimos la dirección de ese deseo y lo aplicamos a los demás («¡como queréis que los hombres hagan con vosotros, haced también vosotros con ellos!»), superamos también el puro equilibrio de la ley, interpretando nuestra vida como gracia creadora (cf. Lc 6, 31; cf. Mt 5, 12). La vida del hombre no madura a través de un equilibrio por medio de leyes, sino que ella es un ejercicio de gratuidad (madre) y de egoísmo (niño). Pues bien, allí donde el hombre invierte el egoísmo del niño, que lo quiere todo para sí, como «perverso polimorfo» (Freud), y se vuelve como la madre, que quiere lo mejor para su niño, amándole de un modo gratuito y creador, podemos hablar del amor divino, que es pura gratuidad. Dios es la buena madre que no desea nada para sí, sino para los otros (sus hijos), queriendo así que vivan y lo hagan en abundancia¹⁸.

Mateo (5, 45) transmite el mismo mensaje desde una perspectiva aun más teológica y mejor estructurada, en contraste con un tipo de ley que corre el riesgo de sancionar el equilibrio del poder establecido. Dios aparece así como punto de partida y no como referencia final del amor al enemigo. De esa forma se revela como Poder creador que ofrece su ayuda gratuitamente a todos, sin distinguir entre amigos y enemigos. De manera consecuente, el evangelio apela a la «lógica de la creación», que es presencia y resultado de un amor que se expande y ofrece por encima de todo mecanismo de compensación, de todo mérito entendido como exigencia de pago. Por eso, la perfección, que la ley había vinculado a la pureza (Lev 19, 2; Dt 18, 13), se interpreta ahora desde la perspectiva del amor al enemigo, que brota del amor de Dios y que lo expresa.

En este contexto ya no bastan los ejemplos de los cuervos y los lirios, que son hermosos, pero pueden entenderse como fábula. El texto de *Mateo* nos conduce a la fuente de la creación, nos lleva hasta el lugar del que brota el sustento para el hombre: Dios hace salir su sol y hace llover sobre justos y pecadores, sobre amigos y enemigos, superando así los esquemas judiciales, tal como ha destacado el paralelo de Lc 6, 35: «Es bondadoso con los desagradecidos y malos»¹⁹.

De este principio derivan dos grandes consecuencias. (1) *Neutralidad cósmica positiva de Dios*. Normalmente suponemos que el mundo ha de ser bueno para los buenos y malo para los malos y así rogamos 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

¹⁸ Esta máxima («haced con los demás lo que queréis que ellos hagan con vosotros») pertenece a la sabiduría popular y KANT (*Crítica de la razón práctica*) pensó que era «poco racional». Pero ella nos sitúa en las «raíces humanas» del evangelio, entendido como inversión del egoísmo infantil, que no desemboca en la pura reciprocidad legal, sino en una generosidad materna universalizada. Lógicamente, el evangelio entiende esa inversión desde el amor del Padre.

¹⁹ De sol y agua vivimos: no hay luz-calor sin sol, ni alimento sin agua. El mismo relato de la creación (Gen 1) se ha condensado así en estos poderes de la naturaleza, a los que podría añadirse un tercero: la tierra sobre la que alumbró el sol y cae el agua de la lluvia. Lógicamente, muchos pueblos antiguos habían sacralizado el *sol* (Inti en Perú, Atón en Egipto) lo mismo que la *lluvia* o la tormenta (desde el Yahvé que cabalga sobre nubes hasta Zeus en Grecia). Pues bien, sol y lluvia son en nuestro texto criaturas de un Dios trascendente que ofrece sus bienes a todos. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* I, Beck, München 1974, 371-377; W. GRUNDMANN, *Matthäus*, THNT I, Berlín 1971, 177-179; P. BONNARD, *Matthieu*, Delachaux, Neuchâtel 1970, 75; A. SCHLATTER, *Matthäus*, Calwer V., Stuttgart 1963, 192-195; P. GAECHTER, *Matthäus*, Tyrolia, Innsbruck 1963, 196-7; E. LOHMEYER, *Matthäus*, Vandenhoeck, Göttingen 1967, 148ss.

sobre aquellos que no rezan! (2) *Invitación de amor al enemigo*. 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 gran parte de la religiosidad apocalíptica (que habla de castigos cósmicos de Dios para los pecadores); ella va también en contra de las antítesis del libro de la *Sabiduría*, centradas en el tali3n c3smico: «Porque la creaci3n, sirvi3ndote 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). La *justicia inmanente* de Sab 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 trav3s de su conducta. Es evidente que en un plano esa visi3n de la justicia inmanente resulta verdadera, como supone Gen 2-3, cuando afirma que el pecado engendra muerte (entendida incluso en sentido f3sico). Pero, en otro plano, esa visi3n es falsa, como sabe Gen 1 y Gen 8, 22, que ponen de relieve la bondad universal de la creaci3n de Dios, con independencia de las obras de los hombres²⁰.

La gracia creadora y suprajudicial de Dios nos libera del ansia 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 el mal de los dem3s, ni en la venganza de Dios, pues Dios es gracia universal y as3 debemos ser tambi3n nosotros. *Dios ofrece su amor a todos*, de una forma positiva, por encima de culturas y razas, de visiones religiosas y conductas moralistas; su amor se identifica con la vida, con el sol y con la lluvia. Pero, al decir que Dios «alumbr a todos con su sol», podemos a3adir tambi3n que manda oscuridad (sequía o hambre) sobre justos y pecadores. Su mano est3 presente en cada una de las cosas que existen sobre el mundo, aunque no podamos entenderlo.

Dios emerge por encima de nuestras siempre peque3as divisiones sociales o morales como principio de una existencia que tambi3n 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 m3s valiosa que la muerte, el sol vale m3s que la tiniebla, el agua m3s que las arenas del desierto. El mundo es bueno en su pluralidad, en un nivel de ley, pero no puede cerrarse en s3 mismo, pues el agua que riega los campos y el sol que alumbr a la tierra son signo de un Dios que se sitúa por

²⁰ La relaci3n entre el pecado y la muerte ha sido fijada en clave teol3gica por H. KÜNG, *La justificaci3n. Doctrina de K. Barth y una interpretaci3n cat3lica*. Estela, Barcelona 1967, 146-169. Mt 5, 45 supera el tali3n intrac3smico, es decir, la justicia legal, de manera que va en contra de una interpretaci3n objetivista de Gen 2-3, que entendería a Dios como aquel que expulsaba al pecador del paraíso. Este es el Dios que supera el 3mbito del juicio, pero sin negarlo: es un Dios se expresa como trascendencia de amor, m3s all3 de los equilibrios «judiciales» que solemos emplear en nuestra historia, diciendo que «premia a los buenos y castiga a los malos». Volvemos as3 cerca del Gen 1, pero hay una diferencia. (1) *Gen 1* ofrece un fuerte matiz celebrativo: el mundo es templo que expresa la gloria de Dios, en ritmo de culto sab3tico, sin que, al parecer, haya lugar para los pecadores. (2) Por el contrario, el mundo de *Mt 5, 45* es un espacio de vida neutral donde habitan al mismo tiempo justos y pecadores, es decir, los que agradecen a Dios en su liturgia y los que viven sin ser agradecidos. En ese contexto hemos recordado la promesa de Dios en Gen 8, 20-21, tras el diluvio: «No volver3 a maldecir la tierra, porque el coraz3n del hombre est3 inclinado al mal desde su juventud... Mientras dura la tierra no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche». La respuesta de Dios se independiza de la acci3n humana. Dios sostiene la tierra porque 3l quiere, porque as3 lo ha prometido y no porque lo exija ya nuestra conducta. Pero tambi3n aqu3 existe una profunda diferencia. *Gen 8* es pesimista. Se funda en la maldad del hombre (que merece el diluvio) y habla de un Dios que «condesciende» en gesto de paciencia o conformismo: nos quisiera hacer mejores aunque luego nos acepta como somos; as3 podríamos decir que nos soporta. Adem3s su compromiso c3smico est3 unido al olor del sacrificio: el culto del altar le aplaca y le impide destruimos. *Mt 5, 45* es, en cambio, un anuncio de evangelio. Dios no condesciende ni tampoco se limita a soportarnos. Existimos porque nos ama y porque quiere que todos seamos, ofreci3ndonos principio y futuro de existencia

encima de la ley, como fuente gratuita de vida y principio de perdón y amor para los hombres. De esa forma, el mismo mundo de Dios viene a presentarse como signo de un amor gratuito y positivo, que supera los estrechos cauces de la ley, para mostrarse como fuente de vida universal, gratuita²¹.

Juan Bautista (con 1 Hen 6-36) presupone que este mundo es malo y añadía que Dios resolverá su desajuste en el juicio final; también las antítesis de *Sab* nos situaban ante el juicio. *Jesús*, en cambio, nos conduce hasta el principio de la creación, para que así participemos en el surgimiento de la vida (Gen 1), superando el riesgo de quedar prendidos en el árbol del conocimiento y de la distinción del bien y el mal. Ciertamente, sabe que hay justos/injustos, buenos/malos, como dice expresamente el texto, aceptando la escisión moral y judicial de nuestra vida. Pero al añadir que Dios llueve sobre todos y al pedir que amemos a los enemigos, él se niega a tomar esa división como fundamento de conducta legal (que se expresa en el amor a los amigos y el odio a los enemigos). Por eso nos conduce hasta el principio de la creación, poniéndonos al servicio del árbol de la vida, es decir, de la gracia que se abre y nos abre hacia todos los hombres²².

4. En un mundo frágil. Torres que caen, soldados que matan (Lc 13, 1-5)

El texto anterior presentaba el mundo (sol y lluvia) como gracia que desborda las barreras del bien/mal, en línea creadora. Pues bien, desde esa perspectiva han de entenderse también las aparentes des-gracias y calamidades, que sobrevienen por igual sobre justos y pecadores.

¿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* es 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 aquí se presentan sin ningún comentario: no se dice si la torre estaba mal construida, ni se añade si Pilato era un perverso. En ambos planos, cósmico y 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 la caída de la torre junto a 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 demostrados. Pero Jesús daría poca importancia a ese argumento, propio de los defensores de la violencia legal y, sin distinguir a este 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 este contexto añade Lucas una frase que nos sitúa ante la exigencia de cambio radical

²¹ Allí donde el evangelio dice «todo es bueno», algunos (quizá budistas) podrían responder que *todo es malo*, añadiendo que debemos superar todo deseo para llegar al nirvana. Esta afirmación (todo es bueno) no puede probarse, pero podemos tomarla como punto de partida de nuestra conducta: no hemos venido al mundo para juzgar sino para crear; no estamos aquí para separar a buenos y perversos, sino para ofrecer amor a todos.

²² La ley del talión, que dividía a buenos y malos, es propia de aquellos que se piensan dueños del árbol del juicio y se creen capaces de juzgar a los demás. Pero nuestro texto desborda el plano del talión (de ley y juicio), para situarnos de nuevo ante el árbol de la vida, que es árbol de creación y de gracia.

que implica el evangelio (cf. Mc 1, 15): *Si no os convertís, pereceréis igualmente todos* (Lc 13, 5)²³. Nos debemos detener ante esa frase pues, como hemos dicho, Jesús no ha sido profeta de penitencia sino heraldo del Reino, es decir, mensajero de gracia. Pero podemos y debemos añadir que su mensaje de gracia de Dios abre un espacio donde la conversión se vuelve posible y necesaria: la misma llamada del Reino puede y debe hacer que los hombres se trasformen. 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 para el Reino, entendido como don supremo de Dios²⁴.

Desde ese fondo podemos distinguir dos tipos de conversión. (1) Hay una *conversión moralista*, que se sitúa y despliega dentro del mismo sistema del bien/mal: solo en esta línea, en la que sigue teniendo vigencia la ley del tali3n, se puede afirmar que el convertido se vuelve mejor de lo que era, ganando unos m3ritos que antes no ten3a. A partir de ese principio se deber3a decir que las torres no caen sobre los convertidos, ni los poderosos aplican sobre ellos su justicia punitiva o su venganza; pero todos sabemos que eso no es cierto, pues las torres y los poderosos caen de igual forma sobre inocentes y culpables, sobre convertidos y no convertidos, como Jes3s supone claramente en el pasaje. (2) Pero nuestro texto habla de una *conversi3n supramoralista*, que consiste precisamente en trascender las dualidades anteriores (vinculadas al bien y al mal, a la vida y a la muerte en este mundo. El convertido no es un hombre moralmente mejor, sino alguien que quiere situarse y se sitúa por encima del nivel del juicio. Por eso, cuando Jes3s afirma que *si no os convertís, perecer3is igualmente todos*, no est3 hablando de una conversi3n moralista (para que podamos cumplir mejor la ley), ni est3 aludiendo a la posibilidad de evitar la muerte por ca3da de torres o por matanza de pol3ticos, sino de algo muy distinto.

La conversi3n de la que habla aqu3 Jes3s nos introduce en una forma distinta de vivir, m3s all3 de la ley y de esa forma se sitúa en el nivel de la gratuidad del Reino de Dios. Esa conversi3n trasciende el nivel de un mundo dominando por la ley del juicio (del tali3n), capacit3ndonos para superar la escisi3n entre el bien y el mal (la vida y muerte en el cosmos), situ3ndonos ante una l3gica m3s alta (de gratuidad), que se podr3a formular de esta manera: «Si impedimos que la gracia de Dios nos trasfigure, terminamos pereciendo todos sobre un campo de juicio»²⁵.

²³ Aqu3 no se alude a la muerte del justo asesinado (cf. Sab 2). Jes3s no fue un «profeta de conversi3n», como ha destacado. E. P. SANDERS, *Jes3s y el juda3simo*, Trotta, Madrid 2004. Cf. J. BEHM-E. W3RTHWEIN, «metano3i/n», *TWNT* 4, 972-1016.

²⁴ El pasaje citado (Lc 13, 2-5) resulta parad3jico y tiene dos conclusiones, que parecen oponerse: la primera sirve para negar la culpabilidad especial de los que han muerto (¡no son m3s pecadores...!); la segunda eleva ante todos la exigencia de un cambio (¡si no os convertís, perecer3is!). Al negar la *culpabilidad* especial de los que mueren est3 diciendo lo que sigue: ¡No por mucha conversi3n lograr3 que la torre no caiga y me mate o que no vengan nuevos Pilatos a matar a los inocentes! Pero, al mismo tiempo, *pide conversi3n...* Parece evidente que esta conversi3n ha de entenderse de un modo *supramoral*, en l3nea de gracia y no de ley (lo mismo que la de Mc 1, 15). La conversi3n constituye un elemento clave de la antropolog3a jud3a, que Jes3s ha retomado desde su mensaje de reino. Cf. B. R. GAVENTA, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament*, Fortress, Philadelphia 1986; W. L. HOLLADAY, *The Root š3bh in the Old Testament*, Leiden 1958. Sobre el tema de la conversi3n en la *Oraci3n de Manas3s*, cf. A. M. DENIS, «La Pri3re de Manass3s», en *Introduction aus pseudo3pigraphes grecs de l'AT*, StudVetTextPseudoepig I, Leiden 1970, 177-181; M. MCNAMARA, *Intertestamental Literature*, Glazier, Wilmington DE 1983, 170-172.

²⁵ Hay una muerte intrac3smica que llega por igual a unos y otros: cae la torre o se abalanza el hurac3n sobre justos y pecadores. Todos nos hallamos igualmente amenazados. Por eso, la conversi3n «para que no perezamos» debe situarse m3s all3 del juicio de este mundo, en el plano de la gratuidad divina. En un nivel mueren por igual justos y pecadores. Pero en otro nivel, por encima de esa muerte, puede revelarse ya una forma de existencia en gratuidad, m3s all3 del juicio. En esta l3nea se sitúa E. J3NGEL, *Paulus und Jes3s*, HUTH 2, T3bingen 1967, 263.284 y, en alg3n sentido, W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristolog3a*, S3gueme, Salamanca 1973. Uno de los que mejor ha presentado el mensaje

2. ¡NO JUZGUÉIS!. MÁS ALLÁ DEL BIEN Y EL MAL, REINO DE GRACIA

El reino de Dios (es decir, la verdadera vida humana) es *don*, amor de gratuidad que precede a todo juicio. Pero conforme a la experiencia de Gen 2-3, Dios dejó que los hombres descubrieran y vivieran según el juicio-justicia que ellos mismos habían suscitado. Pues bien, el evangelio afirma que, llegado el momento, Dios les ha ofrecido, por medio de Jesús, el reino de su gracia, haciendo así que ellos pudieran «convertirse» al evangelio (cf. Mc 1, 15)²⁶.

1. Introducción. Juicio y superación del juicio

En un nivel, el hombre puede definirse como *el animal que juzga*, es decir, que interpreta y mide el sentido de la realidad. Todo pensar es ya juzgar: es una forma de ponerse ante las cosas, vinculando sus aspectos, valorando de conjunto su sentido. No existe un saber neutro: la más simple intuición implica ya una forma de comparación, que está además influida por pre-juicios o teorías precedentes. Pues bien, si sólo conocemos juzgando ¿cómo puede decirnos Jesús *que no juzguemos*? Además, la misma naturaleza sabia (la sabiduría cósmica) parece juzgar: busca un equilibrio de conjunto entre las diversas realidades y así evita que se impongan unas fuerzas o estructuras sobre las restantes.

Por otra parte, el *talión social* («ojo por ojo y diente por diente») ha servido para regular y proteger la vida de los hombres dentro de una sociedad siempre amenazada. Sólo la *violencia legal* (militar, judicial) ha podido controlar la violencia «ilegal». En ese contexto decimos que la *justicia judicial* (valga la redundancia), que tiende a conceder a cada uno lo que es suyo, constituye el principio de toda vida humana. Ella nos permite edificar la sociedad en claves de equilibrio comparativo o de equivalencia entre acción y reacción, delito y castigo, de manera que unos hombres no puedan dominar sobre los otros. A partir de aquí surgen las preguntas: ¿Cómo podremos mantener el orden social, si no existe una justicia? ¿Cómo ha podido decirnos Jesús que no juzguemos?²⁷. En esa línea debemos añadir que muchos pueblos han interpretado a Dios como juez supremo e inapelable, de tal forma que el mismo credo cristiano afirma que el mesías, delegado de Dios, vendrá al final a juzgar a vivos y muertos.

Sobre ese fondo había introducido Gen 2-3 un principio perturbador: prohibía que comiéramos del árbol del conocimiento del bien/mal, que nosotros hemos interpretado como árbol

de Jesús en línea de gracia y no de conversión moralista ha sido E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000.

²⁶ En este contexto se sitúa el retorno al Jesús histórico que propuso E. KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico»: *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-190. La *Iglesia de Jesús* se entiende a veces como estructura de juicio, en la línea de textos como Mt 16, 16-18; 18, 18-20; Jn 20, 23. En contra de eso, apelamos al valor más profundo de Lc 6, 37-43 y Mt 7, 1-5.

²⁷ En este contexto se puede comparar la moral de Kant y la gracia de Jesús. Sobre la moral kantiana, cf. J. G. CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1983, 163-229; A. CORTINA, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Pontificia, Salamanca 1981, 246-296. Sobre la «moral de gracia» de Jesús: J. PIPER, *Love your enemies*, Cambridge UP 1979, G. LOHFINK, *El sermón de la montaña ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1989; E. NEUHAÜSLER, *Exigence de Dieu et morale chrétienne*, LD 70, Cerf, Paris 1971, 143-342; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del NT I*, Herder, Barcelona 1989, 33-183; W. SCHRAGE, *Ética del NT*, Sígueme, Salamanca 1987, 27-146; G. THEISSEN, «La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5, 38-48/Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social»: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca 1985, 103-146. En general, estos trabajos no han prestado suficiente atención a la novedad mesiánica del «no juzgar» como elemento central del mensaje de Jesús, a diferencia de filósofos como M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004.

del juicio, sacando de ello dos consecuencias. (1) *Dios es más que juicio*, porque es vida creadora, y sólo por eso, porque no juzga, puede decirme y me dice también que no juzgue; así le descubro como trascendencia sobre el juicio, creador infinito, más allá de todas las comparaciones y limitaciones. (2) *El hombre ha caído en manos del propio juicio*, tanto en el nivel de sus relaciones con los otros como en el nivel de las relaciones con un Dios al que concibe también como juez legalista y no como principio universal de Vida. De esa forma ha proyectado sobre Dios los signos de su juicio humano, haciéndole garante (y responsable) de sus propios deseos, disputas y miedos. (3) En la línea de Dios, Jesús ha superado el juicio, pero sin evasiones ni intimismos, llevándonos *más allá del bien/mal*, no para entregarnos en manos de la voluntad de poderío (Nietzsche), ni para encerrarnos en un intimismo sentimental, ni para que volvamos a un mundo de capricho infantil donde no existen todavía leyes, sino para que podamos renacer desde la gracia, como hijos del Dios que «hace llover sobre justos y pecadores»²⁸.

El evangelio supone que el mismo juicio que el hombre formula lleva en sí su respuesta: «Con la medida que midiereis seréis medidos» (Mt 7, 2; Lc 6, 38). Los hombres han acudido al talión para impedir el despliegue total de la violencia, pero han terminado cayendo en manos de ese mismo talión, al que interpretan como realidad divina. Así proyectan sobre Dios los principios de una justicia que ellos entienden como medio de defensa propia y de equilibrio social. Pues bien, superando ese nivel de juicio, donde la realidad aparece como equilibrio entre las acciones y reacciones de los hombres, *el evangelio* ha presentado a Dios como gracia creadora que desborda no sólo el talión, sino todo tipo de juicio comparativo (legal, punitivo), para situarse y situarnos ante el árbol de la Vida, es decir, ante su misma gratuidad originaria²⁹.

2. Más allá del juicio. Antropología de la creatividad

La palabra *no juzguéis* no constituye un elemento integrante de alguna teoría racional, pues

²⁸ La palabra *no juzguéis* desborda el nivel de *teoría* (unidad de razonamiento) y *praxis* programable y sancionable, con su *lógica de sistema* o de totalidad. Sólo se puede superar el juicio descubriendo el valor infinito de cada persona, que es «signo de Dios» (cf. Gen 1). Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977; M. HENRY, *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004, 39-49. Más allá de la razón pura y práctica está la gracia de la vida, el hombre como creador, en manos del Dios creador. En esa línea podemos entender la vida de Jesús en una línea más cercana a la estética. Cf. F. SCHAEFFER, *Art and the Bible*, InterVarsity, Downers Grove 1973; L. RYKEN (ed.), *The Christian Imagination: Essays on Literature and the Arts*, Baker, Grand Rapids 1981.

²⁹ También Nietzsche ha querido ir *más allá del bien y el mal*, pero ha corrido el riesgo de quedar prendido en una voluntad de poder donde acaban triunfando los violentos: supera el juicio moralista, pero sigue dominado por un poder muy peligroso. Diversos teólogos han querido superar el nivel del juicio, descubriendo *el núcleo religioso* de Jesús en plano de experiencia interior o trascendimiento espiritual, afectivo... En esta línea se han movido románticos como Schleiermacher o fenomenólogos como R. Otto, definiendo la religión como intuición del universo o como apertura del hombre hacia lo numinoso, en plano de misterio. Ese intento es bueno, pero corre el riesgo de volverse evasión subjetivista si divide el mundo en dos mitades: en un nivel externo rige *el orden del talión*, dominado por el juicio; en un nivel más alto rige un *supra-orden de tipo espiritual* que no se encuentra ya determinado por principios judiciales. He planteado el tema en *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999. Así lo puso de relieve D. BONHÖFFER: «Jesús exige la superación del saber del bien y del mal, exige la unión con Dios... Sólo partiendo del superado saber del bien y del mal puede provenir la transformación de toda la existencia del fariseo; sólo Jesús puede precipitar y derrumbar la autoridad del fariseo, fundada en el saber del bien y del mal. En la boca de Jesús, el "no juzguéis" es la voz del que es la reconciliación para el hombre de la disensión, la voz de la reconciliación... El juicio de Jesucristo consistió precisamente en que no vino a juzgar, sino a salvar... De esta manera, los reconciliados con Dios y el hombre en Cristo, en su calidad de no-juzgadores, juzgarán todo y sabrán todo como ignorantes del bien y del mal. Su juicio consistirá en ayudar, en sostener, en llevar al buen camino, en exhortar y consolar fraternalmente», *Ética*, Estela, Barcelona 1968, 19-20.

si fuera así volvería a situarse (y situarnos) en un nivel de juicio o de comparación legalista. Ciertamente, sigue habiendo un *plano judicial* puesto al servicio del orden o equilibrio de conjunto en el ámbito de la administración y de la economía. Pero ese plano debe abrirse hacia un nivel *supra-judicial*, de tipo creacional, donde cada uno ha de buscar por gracia el bien del otro, superando de esa forma los diversos equilibrios racionales o legales. Es bueno el buen juicio (en plano laboral y administrativo...), pero el hombre en más que aquello que se puede establecer en ese plano. El hombre es creador, en un nivel de gracia, siendo así como el mismo Dios. En este contexto podemos afirmar que una justicia sin gracia acaba siendo injusta³⁰.

Lucas

Mateo

1. Principio

6, 37 No juzguéis y no seréis juzgados.

7:1 No juzguéis, para que no seáis juzgados,

2. Aplicaciones

No condenéis y no seréis condenados;
perdonad y seréis perdonados.

38 Dad y se os dará; medida buena, apretada,
remecida y rebosando darán en vuestro regazo.

3. Razón teológica]

Porque con la medida con que midáis seréis medidos
39 Les dijo también una parábola: ¿Puede un ciego
guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en el hoyo? 40
El discípulo no es superior a su maestro; será
perfecto si es como su maestro

2 porque con el juicio con que juzgáis seréis
juzgados, y con la medida con que midáis seréis
medidos.

4. Explicaciones parenéticas

41 ¿Por qué miras la paja que está en el ojo de tu
hermano y no sacas ver la viga de tu propio ojo?

3 ¿Por qué miras la paja que está en el ojo de tu
hermano y no ves la viga de tu propio ojo?

42 ¿O cómo puedes decir a tu hermano: Hermano,
démame sacar la paja que está en tu ojo, si no ves la
viga del tuyo? Hipócrita, saca primero la viga de tu
propio ojo y entonces verás bien para sacar la paja
que está en el ojo de tu hermano.

4 ¿O cómo dirás a tu hermano: Démame sacar la
paja de tu ojo, cuando tienes la viga en el tuyo?

5 ¡Hipócrita! saca primero la viga de tu propio ojo,
y entonces verás bien para sacar la paja del ojo de
tu hermano

Lucas sitúa la exigencia de *no juzgar* en la conclusión del sermón de la llanura (6, 16-49), tras las bienaventuranzas-malaventuranzas (6, 20-26) y la invitación al amor del enemigo (6, 27-36)³¹. *Mateo* la sitúa en la parte final (no al final) del sermón de la montaña y no incluye las

³⁰ El orden judicial sólo puede mantenerse si se apoya en una base anterior, en un nivel previo de creación y gracia. Por eso, la superación del juicio no puede entenderse como arbitrariedad o expresión de egoísmo donde cada uno solo busca su provecho, sin interesarle el bien de los otros. ¡Al contrario! La palabra *no juzguéis* solo tiene sentido en un nivel de gratuidad creadora. Por eso, la palabra «no juzguéis» no puede entenderse como elemento de un orden legal más amplio (¿vendría a formar parte de otro tipo de juicio!), ni aplicarse como programa operativo de vida social (¿se volvería ley!), sino que debe expresarse en el compromiso de la vida a favor de los demás. La palabra *no juzguéis* es un elemento clave de la experiencia interior, como saben los místicos, que intentan superar la línea del discurso (moral, intelectual) en su relación con Dios; pero ella ha de entenderse también en una línea social, inspiración de vida mesiánica.

³¹ Cf. J. S. FITZMYER, *Lucas II*, Cristiandad, Madrid 1986, 589-626; A. PLUMMER, *Luke*, Clark, Edinburgh 1981, 178-194; H. SCHÜRMAN, *Lucea I*, Paideia, Brescia 1983, 536-624. Según el texto de Lucas, la palabra sobre el no-juzgar (6, 37-42) es conclusión y culmen del sermón de la llanura (con las bienaventuranzas y el amor al enemigo) y así puede interpretarse como suma y plenitud del evangelio, a partir del pasaje anterior donde Jesús acoge a los hombres y les cura de espíritus malignos (Le 6, 17-19), que simbolizan quizá el juicio, como muestra la serpiente-diablo de Gen 3, cuando nos dice que juzguemos (que comamos del árbol del bien/mal). En ese fondo se entienden las dos

aplicaciones (Lc 6, 37b-38) ni las «parábola» de la «razón teológica» (del ciego y del discípulo: Lc 6, 39-40)³². *Las tres aplicaciones*, añadidas por Lc 6, 37b-38 (no condenar, perdonar, dar), han sido formuladas posiblemente por el mismo redactor del evangelio, a partir de tradiciones previas, que le sirven para interpretar y aplicar este motivo dentro de su iglesia³³. Pero más que las aplicaciones nos importa aquí la palabra básica de Mt 7, 1 y Lc 6, 37a («no juzguéis, para no ser [y no seréis] juzgados»), que interpretamos como *sentencia apodíctica* o axioma, que brota de la gracia de Dios y modela toda la antropología bíblica, desde la perspectiva del Nuevo Testamento, en línea de creatividad. Esa palabra no es una sentencia de ley, sino de *supra-ley originaria*, una voz que nos llega desde fuera (Dios), viniendo, al mismo tiempo, de lo más profundo del ser humano, que participa así del poder creador de Dios. Cinco son, a mi entender, sus notas principales³⁴:

1. *Es una afirmación formal*. No traza objetivos concretos, ni fija casos en los que debe aplicarse, sino que supone que somos nosotros los que debemos buscar los objetivos en la vida, pero añadiendo que para ello debemos situarnos en un nivel que está por encima del juicio. Evidentemente, el carácter «formal» del no-juzgar ha de entenderse desde la gracia de Dios y la invitación de amar al enemigo (como supone el contexto de Lucas). Su negación está al servicio de una afirmación creadora que podría interpretarse así: «Daos mutuamente, dad gratuitamente aquello que gratuitamente habéis recibido» (cf. Mt 10, 8).

2. *Es una exigencia o, mejor dicho, una revelación negativa*, es decir, que cierra un camino y, conforme a todo lo anterior, ella puede situarse en la línea de Gen 2, 17: «No comerás». En ambos casos, el precepto nos sitúa ante un límite final y nos recuerda que no podemos dominar la realidad de una manera ilimitada, porque hemos brotado de un Dios que nos ha dado la vida como gracia y quiere que nos

comparaciones que vienen después del sermón de la llanura: el árbol bueno y la casa bien bien cimentada (Lc 6, 43-49). El hombre es *árbol de vida* y sólo puede estar firme si supera el nivel del juicio del bien/mal, como insinuaba Gen 2-3 y como ahora aparece más claro. En una perspectiva convergente puede interpretarse la *imagen de la casa* (Lc 6, 46-49), como señal de una morada que dura para siempre, sin miedo a que las aguas del mundo puedan arrastrarla. Conforme a Gen 2-3, Adán perdió su paraíso: dejó la «casa» y tuvo que vagar errante en tierra extraña. Pues bien, Jesús nos lleva ahora de nuevo hasta la casa-paraíso, más allá del nivel del juicio.

³² Mateo ha separado la llamada al no-juicio del contexto inmediato de Lucas (bienaventuranzas y amor al enemigo, aunque ambos temas forman parte del mismo sermón de la llanura: cf. Mt 5, 3-11. 43-48). Esa llamada al no-juicio está precedida por la manifestación providente de Dios en pájaros y flores (Lc 6, 25-34) y seguida por la invitación a la plegaria confiada (7, 7-12): sólo allí donde alguien supera el agobio inmediato por los bienes (6, 26-34) y sabe ponerse en manos de la gracia de Dios (7, 7-12), puede superar el nivel del juicio. Para un estudio de la tradición eclesial de fondo, deberíamos comparar los textos evangélicos con Sant 2, 8-13, que interpreta el amor al prójimo, en línea de misericordia (superación del juicio), como *ley regia* o suprema (no, mon basiliko.n); cf. L. T. JOHNSON, *Brother of Jesus, friend of God. Studies in the Letter of James*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2004.

³³ Estas son las aplicaciones de Lucas. 1. *No condenéis y no seréis condenados*. Esta aplicación parece innecesaria, pues si no se puede juzgar menos se puede condenar. Pero es posible que con ella se quiera responder a la objeción de aquellos que protestan diciendo: ¡no podemos condenar, pero podemos y debemos juzgar! A esos les responde nuestro texto: ¡Empezad a juzgar, si queréis, pero sabiendo que nunca podréis condenar!. 2. *Perdonad*. También aquí se expande el tema anterior: quien no juzga no debe ni siquiera perdonar, pues actúa siempre con 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 otros condenan o rechazan. 3. *Dad y se os dará, una medida buena, remecida...* (Lc 6, 38). Ante la objeción de aquel que dice: «Perdono pero no hablo», «perdono pero eludo», el perdón auténtico ha de abrirnos de manera generosa hacia los otros. De esta forma, el texto interpreta y aplica el no-juicio en forma de amor eficiente y transformador, dentro de la perspectiva general del sermón de la llanura. *Los añadidos de la razón teológica* (6, 39-40) parecen referirse a posibles casos prácticos: el que juzga es como un ciego que quiere guiar a otro ciego (6, 39), como un discípulo que quiere disputar con su maestro.

³⁴ Sobre esta palabra en el mensaje de Jesús y en la vida de la comunidad primitiva, cf. H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Würzburg 1981, 242; S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, TV, Zürich 1972, 146-149; D. ZELLER, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, FB 17, Würzburg 1977, 161-162.

mantengamos como gracia, marcándonos una frontera positiva, que son los otros, a los que debemos amar y no «comer» (es decir «no-juzgar»). Es bueno que haya otros y que podamos abrirnos a ellos (para vivir en comunión), sin dominarles ni juzgarles. Si les «comemos» (les juzgamos) nos oponemos a la gracia, nos negamos a nosotros mismos y nos destruimos.

3. *Es una revelación originaria*, que nos lleva hasta el principio de la creación, como si estuviéramos de nuevo ante los árboles del paraíso, para asumir y desarrollar obra de Dios. El judaísmo histórico parece que ha sentido más dificultar en formular una prohibición de este tipo, al menos con la intensidad del evangelio. De todas formas, al presentar de esta manera su mandato antropológico más hondo, Jesús 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 nivel 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. Solo 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, haciendo así posible una reciprocidad de amor entre los hombres³⁵.

4. *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, tal como había sido formulado por Juan Bautista, de manera que no apela al hacha-bieldo-huracán que divide y destruye a los perversos, 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 todas las cosas de un modo creador, en dimensión de gracia, como supone el Padre nuestro: «perdónanos como perdonamos» (Mt 6, 12). De esa forma, al superar el nivel del juicio, en el que se valora y sanciona lo que hay y situarse en el nivel de la creatividad gratuita, que siempre perdona, el hombre se atreve a descubrir y formular en su vida una forma de conducta que, siendo suya, pertenece a Dios.

5. *Esta revelación no puede probarse*, por ser originario y escatológico, formal y universal (pues si se probara tendría que integrarse en un sistema legal). Pero puede y debe razonarse, como supone Lc 6, 38b-40 y Mt 7, 2 al afirmar: «con el juicio con que juzguéis seréis juzgados». Estamos ante la revelación suprema de la historia humana: 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. Somos nosotros los que proyectamos nuestro juicio y se lo aplicamos a Dios, para decir después que forma parte de su esencia. Pues bien, nosotros sabemos que el juicio nace de la historia de los hombres y añadimos que la superación del juicio pertenece al ser divino (=nos introduce en el ser de lo divino, que esta más allá de todo juicio)³⁶.

³⁵ STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I*, Beck, München 1974, 441 no han encontrado paralelos significativos a esta palabra del no-juicio; tomada en su radicalidad, ellas desborda las fronteras de una nación sagrada y de una iglesia entendidas como sigo superior de Dios. De todas formas, nuestro estudio del Antiguo Testamento, con las referencias a Ex 32-34 y las explicaciones de Sab, nos ha permitido situarnos en el lugar donde Israel ha vislumbrado la existencia de un territorio de vida más allá del juicio del bien-mal. Por otra parte, fundándose en las raíces de la mejor tradición judía, M. BUBER, *Yo y tú*, Galatea, Buenos Aires 1956, 98-99, ha puesto de relieve la exigencia de superar el plano del juicio, para que la vida humana, fundada en el Dios de Israel, sea experiencia de gratuidad. En esa línea avanza otra judía, H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 255-262, que ha destacado la exigencia de superar el juicio, para hacer que la vida humana resulta así posible, apelando para ello a la más honda aportación judía de Jesús. Para situar ese tema en nuestro tiempo resulta también necesario apelar a otros judíos como V. JANKÉLÉVITCH, *El Perdón*, Seix Barral, Barcelona 199 y H. JONAS, *El principio de la responsabilidad*, Herder, Barcelona 1999. Desde otra perspectiva, S. LEFRANC, *Políticas del perdón*, Cátedra, Madrid 2004, ha desatado la necesidad de superar el puro juicio para alcanzar la paz social y política

³⁶ Esta proyección judicial pertenece al plano del *conocimiento*: de ordinario aplicamos a Dios nuestro tipo de violencia y venganza, desfigurando su imagen y convirtiéndola en un ídolo. Esta es una *proyección antropológica*: por ella terminamos cayendo en manos de aquello que nosotros mismos hemos. Eso que llamamos *violencia de Dios* es la expresión de nuestra propia violencia. El Dios verdadero no juzga: nos juzga y destruye solo el dios que nosotros inventamos.

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 solo a Dios; cf. 1 Cor 4, 5; Rom 11, 19). Ese gesto, que deja el juicio en manos de Dios, nos introduciría en una antropología dos pesas y medidas: para *Dios* (es decir, para las autoridades superiores) sería bueno aquello que a *los demás* se les prohíbe; él podría juzgar (como hacen los jueces de este mundo), pero los demás hombres no pueden hacerlo. Esta respuesta ha quedado ya inicialmente superada por Gen 1, 26 al decir que Dios «nos hizo a su imagen y semejanza» y, sobre todo, por el evangelio cuando pide que seamos como Dios, «que hace llover sobre justos y pecadores» (Mt 5, 45). Es evidente que ese Dios no juzga y nosotros debemos imitarle superando el juicio, como seguiremos viendo.

3. Antropología supra-judicial: humanismo mesiánico

A partir de lo anterior podemos trazar tres razones para superar el juicio. (1) No podemos juzgar, pues *Dios no juzga*. La visión del dios-juez constituía una proyección humana, contra la que Jesús ha elevado su voz, a partir de la experiencia de Dios Padre-creador. Si queremos imitar a Dios, viviendo en gratuidad de amor, no podemos juzgar, pues Dios no juzga. (2) No podemos juzgar porque al hacerlo *caemos en manos de nuestro propio juicio*, es decir, en manos de un talión que nosotros mismos provocamos. Dios no juzga, pero nosotros corremos el riesgo de juzgar y destruirnos, negando así nuestra vida como gracia. (3) No debemos juzgar, porque si lo hacemos nos hundimos en la mentira de nuestra *hipocresía*: ¿cómo miras la paja ajena si tienes una viga en tu ojo?. Teniendo esto en cuenta podemos trazar los destinatarios de esa prohibición de juzgar:

1. *No debemos juzgar a Dios* y sólo de esa forma podremos superar el riesgo de Gen 2-3, donde los hombres sospechan de Dios y de esa forma caen en manos de su propia capacidad destructora. Juzgar a Dios implica colocarme en su lugar, pero no en línea de gracia (siendo imagen suya), sino de disputa y deseo de dominio. Allí donde juzgo a Dios le rechazo y quiero destronarle: no quiero aceptar su voz, acoger su palabra, recibir su gracia. En este contexto podemos hablar del pecado que consiste en situarnos ante Dios en actitud de juicio, disputando con él y negando el don de su Vida. O aceptamos y desarrollamos la vida como gracia o nos encerramos en manos de nuestro propio juicio, destruyéndonos así a nosotros mismos³⁷.

2. *No podemos juzgar al prójimo*: ¿Cómo ves la paja en el ojo de tu hermano...? (Mt 7, 3). Sólo allí donde no juzguemos podremos superar la envidia que marca y define nuestra historia de pecado desde el tiempo Caín. Allí donde juzgo a los demás me separo del camino de gracia, entendido como creatividad y diálogo, en relación con Dios, y me introduzco en un campo de guerra sin fin.

3. *No podemos juzgarnos a nosotros mismos*. Hay un tipo de piedad soberbia, que se centra en el análisis y juicio introspectivo. Pues bien, al decir que no (nos) juzguemos, Jesús nos invita a superar dos actitudes que suelen ir unidas: la *soberbia* del que quiere convertirse en dueño absoluto, juzgando a todos los otros; y la *auto negación* del que se piensa despreciable y de ese modo se autocondena. Solo se puede condenar a sí mismo aquel que, de algún modo, ha pensado que podía (debía) comportarse como dueño de sí mismo. En contra de eso, quien se acepta como don de Dios no se juzga: sabe que su vida no es conquista

³⁷ El *juicio sobre Dios* suele llamarse *teodicea*. Ciertamente, en un sentido, se puede y se debe «juzgar sobre Dios», como ha hecho de forma ejemplar el libro de Job. Pero el mismo libro sabe que Dios se encuentra más allá del juicio y la demostración, allí donde la vida se despliega en forma de admiración y gracia.

suya; por eso la recibe, la agradece, la comparte.

Planteamos así un problema que no es sólo teológico, sino también psicológico, vinculado a veces con enfermedades de tipo depresivo, que aquí no podemos precisar. Baste con saber que en ciertos círculos cristianos ha sido común un tipo de autocrítica y condena, que es contraria al evangelio. Se ha pensado que era bueno y religioso el afirmar que solo Dios resulta bueno (en un plano moral) y que nosotros somos dignos de castigo. Pues bien, tomada estrictamente, esa actitud resulta anticristiana pues va en contra de Mt 7, 1-5 y de aquellos principios que han venido guiando nuestra exposición: todo es gracia: vivimos por don de Dios y por amor de los hombres que nos han transmitido la vida; donde rechazamos la gracia y nos juzgamos, juzgando a los demás, en clave moralista, corremos el riesgo de destruirnos a nosotros mismos, destruyéndoles a ellos³⁸.

Así nos situamos en el centro más paradójico de la antropología bíblica. (1) En un aspecto, la capacidad de juicio es un valor supremo del hombre, que piensa, mide y organiza la vida por la ciencia. Juzgar es discernir, planificar y organizar, en un nivel de medios y de fines. (2) Pero, en otro aspecto, el hombre que cierra su vida en un nivel de juicio corre el riesgo de perder su identidad, como saben Gen 2-3 y Mt 7, 1-5 par. No es que el evangelio condene la razón y el juicio moral, pretendiendo que volvamos a una especie de parque o paraíso de animales donde no habría libertad de elección ni riesgo humano. La elección resulta imprescindible, el riesgo es bueno, el juicio necesario. Pero el hombre sólo surge y sólo llega a su verdad cuando supera ese nivel de dualidad moral y vive en un nivel de gracia.

Por eso, la palabra *no juzgar* no ha de entenderse en forma regresiva, como signo de inconsciencia infantil o indiferencia, ni tampoco como un simple retorno al *struggle of life*, a la evolución biológica expresada en la lucha de la vida. Esta exigencia de no-juzgar no puede tomarse como signo de evasión: como un no-saber, un no-enterarse, dejando así que sean y triunfen los otros, más aprovechados (que no tienen que cumplir el evangelio), sino todo lo contrario. Lo que Jesús pide y ofrece es un tipo de pos-juicio o *supra-juicio*: más allá de aquello que miden y calculan, superando el equilibrio de las cosas que programan y realizan en nivel de organización (muchas veces impositiva), los hombres sólo descubren y alcanzan su verdad por gracia.

Eso significa que, en un plano, tenemos que juzgar: comparamos, discernimos, programamos, dentro de un camino de vida que nos pone en contacto (muchas veces de conflicto) con los otros. Pero allí donde nos cerramos en ese nivel, haciendo del juicio la única verdad de nuestra vida, terminamos condenados bajo el triunfo del más fuerte o bajo el peso del sistema que se impone sobre todos. Por eso postulamos (y experimentamos) un nivel más alto de *no-juicio* que se entiende y despliega como gracia. Solo en ese fondo recibe su sentido creador nuestra existencia, en los tres planos que siguen. (1) *No juzgar supone contemplar porque soy contemplado*. Estoy en manos de Dios y le agradezco la existencia en total des-interés y comunión con el misterio. (2) *No juzgar supone conocer*. Tomo distancia, no dejo que las cosas me agobien y por eso puedo verlas transparentes. Pase lo que pase, actúe como actúe, estoy salvado. De esa forma, sin la angustia del hacer para ganar mi vida, puedo conocerla y conocerme en su verdad más honda. (3) *No juzgar implica amar de un modo gratuito*. No tengo que ganar la vida, puedo darla; no tengo que aferrarme a lo que existe, me lo han dado y puedo regalarlo³⁹.

³⁸ Muchos cristianos afirman en un nivel que *todo es gracia*. Pero luego, de hecho, siguen *juzgándose a sí mismos* como si estuvieran condenados a merecer su salvación. Esta actitud es consecuencia de un orgullo larvado: el que se condena a sí mismo es porque piensa que tendría que «salvarse a sí mismos».

³⁹ SAN JUAN DE LA CRUZ ha destacado de forma impresionante esta experiencia de superación del juicio, como expresión de encuentro contemplativo con el Dios de Cristo: «Aquel endiosamiento y levantamiento de mente en Dios

Por eso, el no-juzgar no supone indiferencia sino creatividad apasionada. *El indiferente* se retira: no le importa lo que pasa sobre el mundo y así puede inhibirse. Por el contrario, *el que no juzga es un apasionado por la vida*: ha descubierto el don de la gracia y quiere que todos puedan disfrutarla. No se sitúa ante la vida de un modo *reprimido*, miedoso, indiferente o vacilante; pero tampoco actúa con *gesto soberbio*, como si estuviera por encima de los pequeños juicios de la tierra. No es tampoco un *mártir*, un sacrificado. Al contrario, según el evangelio, no-juzgar significa crear, es decir, hacer que surja realidad y vida desde las tinieblas. No juzgar significa compartir de un modo gratuito, como el Dios de Gen 1, por el gozo de dar y de darse a sí mismo, poniendo la vida por encima de las limitaciones que establece el árbol de la decisión del bien-mal⁴⁰.

3. CREATIVIDAD MESIÁNICA. AMOR AL ENEMIGO

Este nuevo tema está directamente conectado con el anterior y para entenderlo mejor empezaremos condensando lo ya dicho y distinguiendo en la vida del hombre tres planos o niveles. (1) En la base está *el deseo de tenerlo todo* (eros) y la pretensión de que los demás nos lo concedan, pues suponemos que es nuestro, pues somos «perversos polimorfos», deseantes infinitos (como son los niños según Freud). Si siguiéramos viviendo sólo a ese nivel deberíamos chocar todos con todos, en violencia sin fin, que conduce a la muerte (thanatos). (2) *Hay un plano de ley*, que con el mismo Freud podemos llamar «principio de realidad»: para evitar el triunfo de la violencia incontrolada, los hombres han tenido que fijar un equilibrio de justicia que ellos mismos han propuesto, sobre bases religiosas o sociales. En ese nivel se sitúa el talión o sistema judicial, que se funda en la distinción entre el bien y el mal y que se expresa a través de la violencia legal o legítima, que los vencedores aplican, como si ella fuera neutral, la misma para todos. (3) *Nivel de gratuidad*. Sobre la ley está la gracia, que se expresa como creatividad y perdón, permitiéndonos establecer un tipo de comunión y comunicación supra-moral (supra-judicial), más allá del puro principio de realidad. En este plano se sitúa la experiencia y camino del amor al enemigo, que se funda en el Dios que «hace llover sobre justos y pecadores» (cf. Mt 5, 45). La gracia del no-juicio puede traducirse y expandirse así en la ley regia (cf. Sant 2, 8-13) o más alta del amor⁴¹.

en que queda el alma como robada y embebida en amor, toda hecha en Dios, no la deja advertir a cosa alguna del mundo, porque no sólo de todas las cosas, más aún de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado... Está el alma en este puesto en cierta manera como Adán en la inocencia, que no sabía qué cosa era mal, porque está tan inocente que no entiende el mal, ni cosa juzga a mal, y oirá cosas muy malas y las verá con sus ojos y no podrá entender que lo son, porque no tiene en sí hábito de mal por donde lo juzgar, habiéndole Dios raído los hábitos imperfectos y la ignorancia (... del pecado) con el hábito perfecto de la verdadera sabiduría» (*Comentario al Cántico Espiritual*, B, estrofa 26, num.14). He puesto de relieve las implicaciones antropológica y teológicas del tema en *Amor de hombre. Dios enamorado. El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004.

⁴⁰ El creyente no se justifica a sí mismo, no quiere asegurar la vida por sus obras; pero tampoco se juzga y condena a sí mismo, pues el que se juzga vive ansioso por sus obras: ha de triunfar para salvarse y de esa forma se agobia por el triunfo. Por el contrario, aquel que sabe que la vida es gracia la recibe de Dios y así se goza de ella, agradeciendo con su gozo el don que ha recibido. Solo así es posible el *amor gratuito hacia los otros*. La gracia de no-juicio hace posible un tipo de existencia compartida que se expresa en forma de comunión de «liberados», tal como ha mostrado G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.

⁴¹ Estos niveles pueden entenderse de manera *progresiva*, como expresión de un movimiento que habría empezado por la violencia incontrolada, para pasar por un tipo de justicia legal y culminar, finalmente, en la gracia del perdón por encima de la ley. Pero ellos se mantienen y actúan más bien al mismo tiempo. (1) En el fondo sigue latiendo la amenaza de la violencia incontrolada: llevamos dentro un deseo infinito e insaciable de tenerlo y dominarlo todo. (2) Al mismo tiempo, nos atrae la llamada de la gracia, en gesto de generosidad creadora y de perdón. (3) Entre esas dos tendencias

1. Lc 6, 27-36. Amor al enemigo: su poder y eficacia

1. Principio	6, 27. Pero a vosotros os digo: <i>Amad a vuestros enemigos</i> , haced bien a los que os odian; 28 bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian.
2. Concreciones	29 Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, <i>no le impidas</i> (que tome) la túnica. . 30 A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva.
3. Norma fundante	31 Y como queráis que los hombres os traten, tratadlos a ellos.
4. Razonamiento	32 Si amáis a los que os aman ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a quienes les aman. 33 Y si hacéis bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen lo mismo. 34 Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir ¿qué mérito tenéis? También los pecadores se prestan entre sí para recibir de nuevo
5. Conclusión	35. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, haced el bien y prestad, sin pedir nada a cambio.
6. Finalidad	Y vuestra recompensa será grande y seréis hijos del Altísimo, pues también Él es bondadoso con los desagradecidos y malos.
7. Meta teológica	36 Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso (Lc 6, 27-36).

Reasumiendo la tradición de Jesús, *Lucas* ha elaborado su doctrina sobre la eficacia de la gracia (del no-juicio) que se expresa como amor creado, *que* nos permite superar una ley entendida como pura equivalencia. Lucas sabe que esta enseñanza rompe los moldes normales del razonamiento legal (cf. num 4), superando el esquema de una ley que entiende la Justicia como protección de los valores y bienes personales. Pero, al mismo tiempo, él ha querido y ha podido aducir en su defensa una *norma fundamental* (num 3) bien conocida en su tiempo: «Y como queráis que los hombres os traten, tratadlos a ellos» Esa norma de sabiduría le permite interpretar el evangelio a la luz de un principio universal: cada persona busca egoístamente su ventaja propia; pues bien, allí donde descubrimos a los otros como personas, podemos invertir ese principio, queriendo el bien de los otros, como queremos que ellos quieran el nuestro.

El texto supone que estamos en un mundo dominado por enemistad y odio, por maldición y calumnia (Lc 6, 27-28); en un *mundo de violencia* donde cada uno parece que se quiere imponer sobre los otros en un nivel de opresión física (herir en la mejilla) o económica (quitar la capa, robar) (num 2: concreciones). Evidentemente, Lucas no tiene que ofrecer justificaciones: ¡El mundo es así y en él estamos! Sobre ese mundo debemos expresar el evangelio como signo y presencia de la paternidad creadora de Dios que desborda el nivel de *justicia del sistema* (4: razonamiento), que suele mantenerse en un plano *de equivalencia*: amar a los que nos aman, favorecer a quienes nos favorecen. Esa justicia suscita un círculo de *amigos interesados*, vinculados por la ley del egoísmo compartido; los que no me sirven o no sirven quedan fuera de ese círculo y se vuelven objeto de no-amor o de rechazo. La *ley de este mundo justifica así el pecado*: sanciona el egoísmo de grupo, en clave de equivalencia comercial (*do ut des*) y expulsa fuera a quienes la quebrantan.

(una de pecado, otra de gracia; una de violencia, otra de creatividad) se sitúa la ley, que puede ratificar la violencia de los triunfadores o presentarse como una manifestación de la gracia. Desde ese fondo, algunos han podido hablar de *dos tipos de leyes*: una sería una «ordenación de la violencia»; la otra, manifestación de la gracia.

El principio del texto (1) ofrece cuatro ejemplos de inversión o ruptura de ese esquema comercial: 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 (4) y la conclusión (5) omiten los dos últimos casos (bendecir y orar), poniendo en su lugar un ejemplo de tipo comercial: prestar sin exigir que nos devuelvan. Quizá podamos condensar el tema en tres niveles. (a) *Hay un nivel básico*, que se expresa como amor y 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 dirigida hacia los otros. No basta con decir que quiero a los demás, debo mostrarlo actuando bien con ellos. (b) *Hay un nivel religioso*, que se expresa diciendo que oremos por los enemigos y les bendigamos, en contra de algunas oraciones de la misma Biblia israelita (y de la liturgia cristiana) que han pedido su derrota y destrucción. (c) *Hay un nivel económico* (dar, prestar a fondo perdido) que se expresa en las concreciones (2), en el razonamiento (4) y en la conclusión (5). No basta amar con el corazón y orar con la mente; hay que ayudar económicamente a los enemigos.

La exigencia del amor al enemigo se manifiesta así en la vida concreta, en forma de oración (¡religión!) y economía (comunicación de bienes). Según eso, el principio de gratuidad (¡no-juzgar!) se expande en unas «concreciones ejemplares» (2), que implican una «práctica de gratuidad», que no puede legislarse en plano de juicio, pero que puede y debe 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*» (6, 29-30).

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. (1) *No responder a la violencia con violencia* (poner la otra mejilla). (2) *No impedir el robo* con medios coactivos. (3) *Ser generoso* con aquellos que nos piden algo, no exigirselo de nuevo. Esos gestos implican una transparencia económica (no oculto lo que tengo, no lo cierro, ni lo tapo, pues no quiero excitar más el deseo de posibles ladrones escondidos) y un desprendimiento activo (no exijo mi derecho, ni interpreto mi vida en clave de propiedad). Así supero el nivel de una ley entendida como medio de auto-defensa (incluso violenta), para situarme en un plano de generosidad⁴².

El principio de gracia (no-juicio) se expresa en forma de gratuidad activa, que puede superar y supera la espiral de los deseos violentos. Jesús piensa que esa gratuidad (no defenderse, no ocultar lo que se tiene, dar lo propio...) puede cortar y corta la espiral de violencia que nos amenaza. Ese principio no se puede demostrar, pues las demostraciones pertenecen al plano de la equivalencia, regulada por la ley (cf. 6, 32-34), pero puede y debe iluminar la vida de los hombres. Esta es la experiencia clave del *ágape*, que es amor creador, frente a un eros que podría interpretarse en clave de equivalencia entre aquello que se recibe y se da, dentro de un sistema cerrado de ley que vincula a Dios y al hombre⁴³.

⁴² Jesús no apela a la ley social, que defiende la propiedad privada o permite recobrar los bienes prestados, conforme a los principios de la equivalencia económica, pues ella sanciona y en algún sentido sacraliza la división y violencia de la sociedad. Jesús no quiere que triunfen «los justos»; por eso pide a los suyos que no se defiendan ni defiendan lo suyo (que pongan la otra mejilla), para cortar así la espiral de la violencia.

⁴³ En esta perspectiva se sitúa la discusión sobre el amor-eros (que acabaría situándose en un plano de ley o equivalencia) y el amor-agape, que trasciende el nivel de equivalencia y se expresa como gratuidad creadora, según el evangelio. La obra clave sobre el tema sigue siendo la de A. NYGREN, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour*

2. Mt 5, 38-48. Más allá de la ley: mesianismo y paternidad de Dios

Mateo ha utilizado el mismo material de Lucas, reinterpretando el mensaje de Jesús en el contexto de su iglesia, desde la perspectiva de superación de un judaísmo (o judeo-cristianismo) legalista. Por eso ha planteado el tema a través de sus «antítesis», que estrictamente hablando no son tales, pues más que enfrentamiento de dos posturas irreconciliables ofrecen una llamada superior de gratuidad (*yo, en cambio, os digo*) que asume y supera el nivel anterior de la ley (*habéis oído que se ha dicho*). Las «antítesis» son seis y tratan: (1) de la superación de la violencia (Mt 5, 21-26); (2 y 3) de la familia: adulterio y divorcio (5, 27-32); (4) de la religión: juramento (5, 33-37); (5 y 6) de la vida social, centrada en la superación de la venganza y el amor al enemigo (5, 38-48).

De esa manera, él ha querido superar una *estructura legal* que tiene que regular la violencia con violencia. Ese motivo aparecía veladamente en Lc 6, 32-34 (al hablar de los "pecadores"). Ahora constituye el punto de partida y clave de todo el argumento: frente a una ley *deficiente* que en el fondo justifica la violencia de los triunfadores (¡ojo por ojo! ¡amarás a tu amigo y odiarás a tu enemigo!), Mateo ha propuesto una línea de conducta nueva que supera el juicio de este mundo y se desvela como pura gratuidad. Para ello ha dividido el material de Lc 6, 27-36 en dos unidades: una trata de la no-violencia o no-venganza (5, 38-42), otra del amor al enemigo (5, 43-48). Comencemos viendo la primera⁴⁴:

<i>Ley</i> (5, 38)	Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente.
<i>Revelación: antítesis</i> (5, 39a)	Pero yo os digo:
<i>Tema y aplicaciones</i> (5, 39b)	No resistáis al mal, sino que:
– <i>corporal</i> (5, 39c)	1. a quien te hiera en la mejilla derecha, ponle la otra;
– <i>judicial</i> (5, 40)	2. al que quiera llevarte a juicio y quitarte la túnica, déjale también la capa;
– <i>militar</i> (5, 41)	3. a quien que te haga llevar carga una milla, llévasela dos.
– <i>económica</i> (5, 42)	4. Al que te pida, dale;
	y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo niegues.

La ley (incluso la mejor) regula el orden del mundo por la fuerza, utilizando la violencia, conforme al principio del talión (ojo por ojo) que impone su sistema de equivalencia en los diversos campos de la vida. La ley tiene que oponerse a la violencia (ilegal) con violencia (legal). Ella no cree en la bondad del hombre ni en la victoria de la gracia sobre la violencia⁴⁵. En contra de eso, al decir «no resistáis al mal» o al Malo (mh. avntisth/nai tw/ | ponhrw/), Jesús, desborda los supuestos de la ley (israelita o no israelita), porque la primera obligación de toda ley es marcar las diferencias y oponerse al mal (al malo, injusto), para que los justos puedan vivir tranquilos, protegidos por la cerca o valla de la justicia. Pues bien, Jesús ha querido derribar esa valla con un mandato negativo, universal, que está en la línea del mandato sobre el juicio. Antes se decía «no juzguéis», en un plano de principio. Ahora se añade «no resistáis al mal», en un plano de acción o, mejor dicho, de no-acción, superando así el nivel de causa-efecto, de acción-reacción y de tesis-

et ses transformations I-II, Aubier, París 1962 (trad. castellana: *Eros y Agape*, Sagitario, Barcelona, 1969). He dedicado al tema un capítulo de *Palabra de amor*, Sígueme, Salamanca 1982.

⁴⁴ Resulta significativo el hecho de que Mateo no haya formulado una antítesis del juicio que, asumiendo el material de Mt 7, 1-5, podría haberse formulado así: «Habéis oído que se ha dicho: juzgad rectamente y sin acepción de personas; yo, en cambio, os digo: no juzguéis...».

⁴⁵ Amplia bibliografía en J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel*, AnBib 71, Roma 1976, 157-161.

antítesis en el que nos sitúa casi todo el pensamiento y práctica social de la humanidad.

En este contexto se plantea la pregunta decisiva que suelen recordar los comentaristas judíos actuales: ¿Cómo puede mantenerse un pueblo si sus miembros (sus autoridades) renuncian a la resistencia?⁴⁶. Muchos pensaban y piensan que la sociedad (y justicia) nace de la resistencia contra el malo, como supone el principio del talión, que busca siempre un chivo expiatorio, un culpable a quien se puede y debe oponer, expulsándole del grupo. El talión es tajante: sabe distinguir entre inocentes y culpables; tiene lógica y la emplea, en equilibrio de la ley. En contra de eso, el mensaje de Jesús es paradójico y se puede entender únicamente partiendo de las normas judiciales anteriores para superarlas. (1) Empieza suponiendo que hay malos, hombres que dividen la sociedad y me amenazan: ponen en peligro mi vida. (2) Pero no les trata como malos, no se enfrenta con ellos ni los expulsa ni mata. Jesús no busca chivos expiatorios, sino que quiere superar la espiral de acción y reacción de la violencia. Y así podemos pasar a las aplicaciones. Mateo ha seguido el esquema de Lucas, conservando el tema general (poner la otra mejilla), pero lo ha aplicado después de un modo jurídico-militar-económico.

1. *Aplicación judicial*: «Al que te quiera llevarte 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.

2. *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 atacamos a los invasores, pero rechazamos y evitamos toda relación con ellos. Pero el texto pide un tipo de *colaboracionismo*, que muchos juzgarán peligroso: ¿Y si las armas que llevamos por dos millas se utilizan contra pobres inocentes? ¿Y si ello les ayuda a conseguir una victoria injusta?⁴⁷.

3. *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 una forma 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, compartiendo lo que tiene⁴⁸.

A partir de aquí presentamos brevemente el segundo texto de Mateo (5, 43-48). Hemos

⁴⁶ Cf H. CLAVIER, «Matthieu 5, 39 et la non-resistance»: *RHPR* 37 (1957) 44-57; T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, SCM. London 1971, 159, 160; H.-T. WREGE, *Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, WUNT 9, Tübingen 1968, 75-82. Entre los judíos que se oponen a la «no resistencia» de Jesús: J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971, 373-376, 389-397; B. H. LEVY, *El testamento de Dios*, El Cid, Buenos Aires 1980, 221-300.

⁴⁷ Este pasaje no ha querido ni podido responder a esas preguntas, pero nos lleva hasta el lugar donde podemos ofrecer un gesto de gratuidad a los mismos soldados «enemigos». Allí donde unos hombres se afanan por seguridades judiciales y se esfuerzan por triunfar en clave de batalla..., los seguidores a Jesús confían en la gracia e invierten el sentido (sinsentido) de una vida donde todo parece lucha de intereses judiciales y militares (casi siempre vinculados).

⁴⁸ Sobre la «no-violencia mesiánica», cf. G. LOHFINK, *El sermón de la montaña ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1989, 237-247; A. TROCMÉ, *Jésus-Christ et la Révolution non violente*. Labor et Fides, Genève 1961; B. HÁRING, *La no violencia*, Herder, Barcelona 1989; J. L. ESPINEL, *El pacifismo en el NT*, San Esteban, Salamanca 1992; X. PIKAZA, *El Dios de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1996; R. SIDER, *Cristo y la violencia*, Clara, Bogotá 1991; P. BEAUCHAMP y D. VASSE, *La violencia en la Biblia*, CB 76, Verbo Divino, Estella 1992; J. H. YODER (ed.), *Comunidad, no-violencia y liberación. Perspectivas bíblicas*, Dabar, México DF 1991.

estudiado ya su base teológica (5, 45), destacando la presencia de Dios en el mundo. También hemos tratado de los temas paralelos de Le 6, 27-36. Aquí evocamos su sentido de conjunto:

<i>Ley</i> (5, 43)	Habéis oído que ha dicho: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.
<i>Revelación</i>	Pero yo os digo:
<i>Principios</i> (5, 44)	Amad a vuestros enemigos, benedicid a los que os maldicen, haced bien a los que os odian y orad por los que os ultrajan y os persiguen,
<i>Fundamentación</i> (5, 45)	para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que eleva su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos.
<i>Razón teológica</i> (5, 46-47)	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 lo mismo los gentiles?
<i>Conclusión</i> (5, 48)	Sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto.

La formulación de la ley antigua (amarás a tu prójimo...) resulta sorprendente» porque su segundo inciso (odiarás a tu enemigo) no aparece en Lev 19, 18 ni en el conjunto del Antiguo Testamento. Algunos añaden que Jesús (o el redactor de Mt 5, 43) ha sido injusto al recoger así la ley antigua, pero hoy sabemos que ella aparece casi al pie de la letra en Qumrán, aunque no ha sido aceptada por la ortodoxia israelita⁴⁹. Sea como fuere, el problema no está en fijar la fuente del dicho ni su fidelidad formal respecto a la Biblia hebrea o a la tradición judía. Lo que está en juego es el sentido de la *ley antigua* en general y el sentido de la *nueva revelación* que trasciende los límites de un grupo (sinagoga, iglesia, estado, clase social...), pidiendo que amemos a todos⁵⁰.

La fuerza del pasaje no reside en su manera de reinterpretar un texto antiguo, sino en la forma en que concibe y mira todas las relaciones humanas. Este es un pasaje que lleva hasta el final una línea de judaísmo, obligándole a definirse. ¿Seguirá permaneciendo dentro de unas claves judiciales que separan a buenos y malos, amigos y enemigos? ¿Acabará dividiendo el mundo en dos mitades? Planteadas de esa forma, estas preguntas siguen dirigiéndose a una Iglesia que se dice apoyada en el amor universal de Cristo, pero luego corre el riesgo de seguir escindiéndonos en grupos de amor y de odio, de sacralidad y de condena.

La ley de amor-odio divide a los hombres por razones familiares, nacionales, sociales, culturales, religiosas... Hay normas de juicio y según ellas los hombres deben distinguirse, en proceso de discernimiento que define el lugar de cada uno en el conjunto. La misma ley insta un sistema de dualidad, dividiendo a los hombres en buenos y malos. *La revelación de Jesús* ha superado ese nivel, haciendo al hombre capaz de abrirse en amor a todos, conforme al principio de la gracia. De esta forma llegamos hasta el límite de todo pensamiento y praxis. Más que de una *antropología* (estudio del hombre que ya existe), aquí estamos ante una antropo-génesis, ante la

⁴⁹ IQS I, 5.9-10: «Libro de la Regla de la comunidad... para amar todo lo que (Dios) escoge y odiar todo lo que él rechaza... para amar a todos los hijos de la luz... y odiar a todos los hijos de las tinieblas». Cf. F. GARCÍA, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 49.

⁵⁰ Sobre la interpretación qumrámica o celota del *odiar al enemigo*, cf. J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel*, AnBib 71, Roma 1976, 137-139, con amplia bibliografía. Entre los comentarios, cf. W. GRUNDMANN, *Matthäus*, THNT I. Berlín 1971, 174-178. Para una discusión del tema dentro de los diversos grupos judíos del tiempo, cf. H. BRAUN, *Spatjüdisch-hüretischer und frühchristlicher Radikalismus I-II*, BHTh 24, Tübingen 1957.

mutación evangélica de hombres, en dimensión de gracia⁵¹.

4. SER HOMBRE, TAREA DE REINO. ENTRE DIOS Y LA MAMONA

A lo largo de este capítulo hemos ido viendo los aspectos principales de la antropología de Jesús, desde la perspectiva de la confianza básica, la superación del juicio y el amor al enemigo. Pues bien, todos esos rasgos culminan en la gran oposición «económica» que enfrenta al Dios-Dios, que es gratuidad creadora, y al Dios-Mamona, entendido ahora como el ídolo supremo. Al final del capítulo anterior, hemos podido ver los diferentes tipos de antropología idolátrica, desde la perspectiva del libro de la Sabiduría (Sab 13-15). Lo que allí se decía era muy importante, pero no llegaba a la raíz y corazón del problema, cosa que hace el evangelio, cuando identifica al Dios falso con la Mamona, es decir, con la adoración del capital (Mt 6, 24; Lc 16, 13).

Quedan en segundo plano otros ídolos menores (los astros del cielo, los fetiches materiales e incluso ciertos hombres divinizados) y aparece en el centro el ídolo supremo, objetivado en forma de capital-avaricia. Este es un tema central del evangelio, asumido por la tradición de Pablo (Col. 3, 5; Ef 5, 5; cf. Lc 12, 5). La antropología filosófica, de origen griego, había sido idealista, propia de hombres «ociosos», que se hacían alimentar por sus siervos o esclavos. En contra de eso, la antropología bíblica ha sido y sigue siendo materialista: entiende al hombre desde la perspectiva de la gracia y del dinero. Este tema (unido al de la envidia) se encontrará en el centro del juicio de aquellos que condenan a Jesús. Pero tanto allí como aquí (en la vida y mensaje de Jesús) la diferencia básica no es aquella que existe entre una antropología judía y otra cristiana (si es que por ahora pueden distinguirse), sino entre una *antropología del dinero* (fundada en la mamona y expresada en forma de sistema) y una *de la gratuidad*, que se expresa allí donde el hombre es capaz de dar su propia vida y compartir sus bienes con los pobres.

1. Pecado original (mamona) y gracia de Dios (Mt 6, 24)

El texto clave (¡no podéis servir a Dios a la Mamona!) nos sitúa ante los dos principios de la antropología: uno es *la ley*, que actúa en forma de correspondencia judicial y puede objetivarse y poseerse en forma de dinero (mamona); otro es *la gracia*, entendida como don y regalo de la vida, que no puede objetivarse en forma posesiva. Así lo ha destacado esta palabra clave de Jesús, que ha sido transmitida en dos versiones: en Mt 6, 24, como revelación básica del sermón de la montaña; y en Lc 16, 13, en el centro de una intensa discusión sobre la posible transformación (conversión) del dinero. Empezamos por Mateo, que sitúa esta palabra (c) en el centro de un esquema quiástico muy significativo, que va 6, 19 a 7, 5:

a. *Dos tesoros* (Mt 6, 19-20). La *riqueza de este mundo* se corrompe (consumida por la polilla o la carcoma) y es objeto de envidia (ladrones). Pero hay una *riqueza superior* que no suscita envidia y siempre permanece.

b. *Corazón y ojos limpios* (6, 21-23). Mirada y corazón se ensucian por deseo de riqueza y quedan limpios por la gracia.

c. *Dios y la mamona* (6, 24). Oposición central

b'. *Saber mirar y querer* (6, 25-34). Corazón y ojos limpios nos permiten penetrar en el misterio de Dios, que revela su rostro como gracia (principio del reino).

⁵¹ Según A. NYGREN, *Eros et ágape* I-II, Aubier, Paris. 1952, el amor-eros se sitúa en plano judicial y el amor-agapé en un plano de gracia, como he señalado en *Palabra de amor*, Sígueme, Salamanca 1983, 97-105.

a'. No juzgar (7, 1-5). La riqueza del mundo es amiga de juicio: divide a los hombres en guerra por las posesiones. Solo la gracia (hecha riqueza compartida) supera el juicio y la violencia⁵².

La oposición entre Dios y la mamona aparece así en el centro (c) de las preocupaciones y disputas de la historia, precisando el tema de los tesoros (a), que definen al hombre como ser que se encierra en la muerte-violencia o se abre a la gracia y el sentido del juicio y la superación del juicio (a'). Para entender la oposición entre Dios y la mamona hay que tener el corazón limpio, aprendiendo a mirar las cosas con los ojos de Dios (b y b'). En este contexto se entienden los riesgos de una antropología centrada en la mamona, como muestra la comparación entre los dos tesoros (cf. Mt 6, 19-20). (1) *Caducidad*. La mamona es riqueza caduca, amenazada por el orín y la polilla. Dios hizo al hombre para la vida (para que busque eternidad) y el hombre se encierra en una trama de muerte, que caracteriza y define todas las riquezas del mundo, incluidos los ejércitos, imperios y sistemas económicos. Esta es la gran idolatría: vamos construyendo tesoros que el tiempo se encarga de roer o apolillar, cayendo así en un tipo de ansiedad contradictoria, pues el deseo de asegurar nuestra vida en aquello que tenemos nos acaba haciendo esclavos de la muerte. (2) *Envidia*. Todos los tesoros de este mundo, sin excepción alguna, encienden el deseo de los ladrones, es decir, de competidores, suscitando así una guerra sin fin entre aquellos que tienen y aquellos que quieren tener. En este plano es imposible el equilibrio, a no ser por dictadura de algunos (los triunfadores) o del sistema mismo que domina sobre todos. La desigualdad en el nivel de las posesiones materiales suscita siempre envidia: lo que el otro tiene crea en el otro un deseo de tenerlo o un rechazo que le lleva a destruirlo. En este lugar surge y se expresa el pecado original.

Campo de batalla y muerte son las riquezas cuando se idolatran y se vuelven valor fundamental de la existencia, esto es, mamona. La reflexión sobre los dos tesoros, la advertencia sobre el corazón y el ojo limpio (a y b) querían prepararnos para esta gran revelación. La palabra posterior sobre la confianza fundamental (por encima de las riquezas) y la superación del juicio (b' y a') ha de entenderse partiendo de esa revelación. En este campo no es posible una armonía entre los dos principios (Dios «y» y la mamona), ni una paz más alta que nos lleve por encima, pues ellos se excluyen de tal forma que debemos optar por uno u otro. Este es el tiempo y lugar de la contradicción esencial, como muestra el mismo esquema del texto:

<i>Principio</i>	Nadie puede servir a dos señores
<i>Explicación</i>	– Pues odiará a uno y amará al otro. – O se apegará a uno y despreciará a otro.
<i>Aplicación</i>	¡No podéis servir a Dios y a la mamona! (Mt 6, 24).

El texto ha sido formulado con gran cuidado, de un modo solemne, con principio general, explicación y aplicación. El punto de partida es claro y puede precisarse desde paralelos judíos: existen realidades (¡señores!) que nos marcan y llenan de tal forma que no pueden compartirse; por definición, el más valioso, aquel a quien la tradición llama «único», en clave de monoteísmo radical, es Dios (Dt 6, 4; cf. Lc 10, 42). Pues bien, lo opuesto a Dios, aquello que destruye su unidad de gracia y nos conduce al «pluralismo» violento y al enfrentamiento, en línea de «ley», es el dinero absolutizado o mamona, que puede interpretarse como capital objetivado y pecado original, principio y expresión de todos los sistemas que esclavizan al hombre y le condenan a la lucha mutua y a la muerte. Desde este fondo interpretamos el argumento central de este libro, a

⁵² Estudio formal de Mt 6, 24 en S. SCHULZ, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, TV Zürich 1972, 459-461; cf. también H. BRAUN, *Spatjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHT 24, Tübingen 1957, II, 58ss.

partir del árbol del conocimiento del bien y del mal. En el nivel del juicio, allí donde se habían situado los violadores de 1 Henoc y los violentos de Sab, encontramos ahora la mamona, es decir, aquello que el hombre quiere elevar frente a Dios, como iremos indicando de un modo teórico y esquemático⁵³.

1. *Lo contrario a Dios no es ya el 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; lo contrario a Dios no son las cosas de la creación finita como podría suponer un dualismo gnóstico, que condena la materia, el sexo... En su *Crítica de la Razón Práctica*, al afirmar que lo único bueno es una buena voluntad, Kant está suponiendo que lo único malo es una mala voluntad, entendida en línea subjetiva. Pues bien, superando ese nivel kantiano, de tipo en el fondo idealista, nuestro pasaje identifica el mal con una entidad transubjetiva, fabricada por los hombres, con una estructura objetivada, en forma de sistema de dominio económico: la mamona. En ese contexto, podemos añadir, corrigiendo a Kant, que la buena voluntad, en el nivel subjetivo o individual, no basta, sino que ella debe expresarse en un movimiento o camino de encuentro interhumano en gratuidad (lo contrario a la mamona)

2. *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 hace (construye) para luego quedar esclavizado por ello. Esto es lo que la Biblia llama *ídolo*, conforme a lo indicado en Sab 13-15: representación que carece en sí misma de verdad y fuerza y que solo tiene aquella que nosotros mismos le ofrecemos. Eso significa que el mal no es creación positiva de Dios; pero tampoco es pura nada: es algo que nosotros construimos, una vez que hemos comido (hecho nuestro) el árbol del bien y del mal (del juicio). El mal es algo que nosotros hacemos con la intención de dominarlo, pero de tal forma que al fin quedamos dominados por ello. En este contexto no hacen falta Vigilantes invasores (satanes externos) como en 1 Henoc, pues la misma mamona que nosotros mismos hemos «hecho» nos invade y deshace.

3. *La mamona es el ídolo englobante*. Sab 13-15 presentaba muchas figuras destructoras. Mt 4 y Lc 4 han destacado tres deseos primigenios (pan, reino y milagro). Pues bien, nuestro pasaje ha 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 (Gen 11). Los hombres han unificado de esta forma todo aquello que realizan y que tienen: sus producciones se convierten ya en dinero, de manera que el capital puede comprarlo así y venderlo todo, apareciendo como «Dios del mundo». Al identificar a la mamona con el antidiós, nuestro pasaje 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 (a nivel de compraventa) es el gran «edificio del capital», entendido como Torre de Babel en que los hombres quieren refugiarse sin lograrlo. Este es el pecado original.

4. *Este es un ídolo engañoso que suele camuflarse, oculto en ropajes de piedad, libertad o sacralismo*. Los hombres siguen entregándose a sus cultos de tipo social o religioso, pensando que es allí donde se expresa la verdad de su existencia. De esa forma van al templo, para encontrar allí a su Dios. Pero el evangelio sabe que el mismo templo de Jerusalén está «hecho por manos humanas» (ceiropoi, ton: Mc 14, 58) y vinculado por tanto al dinero (cf. Mc 11, 15-19), como una construcción del hombre, en la línea de la torre de Babel; en ese sentido puede formar parte de la mamona, es decir, de la adoración del dinero, 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

⁵³ Cf. F. HAUCK, «Mamona»: *TWNT IV*, 390-392; K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento III: Moral*, Herder, Barcelona 1975, 433-446; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987, 127-137; R. SCHNACKENBURG, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989, 160-169. Resulta significativo el poco eco que este texto ha tenido en la literatura del cristianismo primitivo. Ev Tom 47a lo cita de un modo formal (sin asumir su contenido económico). Sólo 2 Clem 6, 1 acepta su contenido.

forma de existencia. Pues bien, al fondo de esos dioses y de esos discursos, de tipo moralizante e incluso piadoso, se ha escondido normalmente el «cuerpo» de una adoración económica, un tipo de culto concreto a la mamona como ha sucedido en el templo de Jerusalén.

5. *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 «talión», que es en el fondo una expresión de la mamona (equivalencia racional o monetaria). Solo se descubre el carácter antidivino de la mamona 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. Eso ha podido hacerlo Jesús, cuando descubre aquello que se opone al mesianismo de la gracia y cuando lucha contra el diablo, que en el fondo es el deseo posesivo (aquello que posee a las personas, impidiendo que ellas sean libres); eso lo ha hecho Jesús cuando descubre y muestra con su vida que lo contrario a Dios es la mamona. En ese contexto podemos decir que Satán (el enemigo de Dios) es la mamona, el deseo de seguridad que se expresa de forma impositiva. Este es el Satán del pecado original que descubriremos en el próximo capítulo, cuando hablemos también de la muerte de Jesús como pecado original.

6. *La mamona es un dios fuerte, un dios que nos hace capaces de construir muchas cosas, en clave de juicio,* como ya hemos visto al comentar el tema de la Torre de Babel (Gen 11). Los bienes de la mamona determinan esta vida: nos dan poder intenso y nos permiten ordenar, comprar o construir casi todas las cosas. 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 antidiós, como sabe el Apocalipsis, cuando la interpreta como Gran Prostituta y diosa de este mundo (Ap 17-18): un ídolo al que todos podemos acabar vendiendo lo que somos, quedando cautivados por su fuerza. Lo contrario a Dios no es el dinero en sí, como medio para realizar intercambios económicos, sino el dinero convertido en capital, bien absoluto.

7. *Nuestro texto ha vinculado revelación de Dios y mamona.* Ambos se asemejan y asemejándose se oponen. *Dios* es creador, es Vida que se regala, *la mamona*, en cambio, ha sido creada por los hombres (y se aprovecha de ellos, les devora, como en Dragón de Ap 12). *Dios* nos hace libres, para que podamos realizarlos de manera autónoma. *La mamona*, en cambio, nos posee (como el diablo) y nos convierte en siervos al introducimos 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 mismo sistema. *Dios* nos ama de manera personal y, al dirigimos su palabra de llamada, espera una respuesta. *El dinero*, en cambio, nos permite gozar y poseer pero al final nos esclaviza, sin dejar ya que podamos responderle, pues vive de nosotros.

8. *Lo que se opone a la mamona es la gracia de Dios,* el amor generoso que crea y da vida, por encima de toda ley, más allá de todo mérito. Por eso, el conocimiento de Dios está vinculado a la experiencia de la gratuidad, como suponía ya Sab (cf. 1, 1-2) y como desarrolla Pablo en Rom 1-3. Se ha dicho desde antiguo que a Dios le conocemos más por aquello que no es que por lo que es (*teología negativa*). Pues bien, ahora que conocemos a su contrario (mamona), podemos conocerle mejor: Dios es aquello (aquel) que se opone como gracia creadora y principio de vida al egoísmo del dinero. A partir de aquí debemos precisar el monoteísmo israelita: «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único; amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón...» (Dt 6, 45; cf. Mc 12, 29-30). Esa palabra sigue siendo valiosa, pero al fin resulta insuficiente, pues sólo superando la sacralización económica, destructora de los hombres, podemos definir la unidad original y creadora de Dios.

9. *Lo opuesto a Dios es la unificación económica en clave de mamona,* el capital absolutizado. En línea de mamona, el mundo acabaría convirtiéndose en un puro mercado, con una moneda que todo lo compra y lo vende, de manera que todos se miden (se igualan o distinguen) por ella y de esa forma se negocian, en un tipo de inmenso proceso donde el «juez» (quien dicta la sentencia de lo bueno y lo malo) es el mismo dinero. Esto significa que los hombres acaban siendo esclavos de un instrumento de cambio (de juicio comercial) que ellos mismos han creado. Cesa el valor de la persona, pues ella se compra y vende, como se compra el trabajo. Se pierde así la gracia de la vida y todo resulta al fin equivalente porque todo se

mede y negocia, nada se regala. Este es el talión final: ojo por ojo, dinero por dinero; los hombres se valoran y definen y ajustan su sentido en un nivel de competencia o negocio que termina siempre en muerte.

10. *El conocimiento de Dios se expresa en el despliegue de la vida como gracia compartida*, en contra del dinero. Por eso, si queremos conocerle no podemos refugiarnos en un nivel interno para interpretarlo en clave de emoción o sentimiento. Tampoco le podemos definir por las ideas. Conocer a Dios implica descubrir y potenciar un tipo de existencia que es contraria a los modelos que se imponen y extienden por dinero (capital), en un mundo donde sólo se valoran las empresas productivas (obras) y al final todo se adquiere y rechaza en el mercado. Frente al desvalor universal de la mamona (forjada en clave de juicio y compraventa) ha de expresarse ahora la apertura universal de Dios que es gracia y que se expresa como unión gratuita entre los hombres. Dios se define (se revela) por lo tanto como fuente de diálogo, como amor y gracia para todas las personas. Pasan a segundo plano (y a veces desaparecen) otros principios de vinculación social fundados en tradiciones populares o identidades de grupo. Lo que de verdad vincula a los humanos por Jesús es lo contrario a la mamona: la gracia que les hace libres y les capacita para unirse en gesto de amor abierto a todos (en la línea de 1 Cor 13).

11. *Conocer a Dios es vivir y crear en actitud de gracia*. Contra la mamona, que es anti-gracia (ley que regula por fuerza lo que existe), Dios viene a presentarse como Vida que se regala y comparte, sin intereses ni egoísmo, haciendo que exista vida humana. Los poderes del mundo (pan y circo, afán de placer y deseo de poder...) acaban por centrarse en la mamona que así aparece como esencia y verdad (¡mentira!) de todos ellos, como fuerza capaz de construir torres de Babel, inmensos edificios de seguridad, según sistema. Pues bien, a diferencia de la mamona, Dios es Aquel que crea gratuitamente vida, Aquel que no se compra ni se venda (no es dinero), siendo, sin embargo, el principio y fuente de todo lo que existe. Dios es creatividad, gozo de dar, dejando en libertad y acompañando en amor a lo creado. Así se muestra en Jesús. Por eso se define como lo contrario a la mamona.

12. *La mamona no crea, sino que regula las cosas que ya existen por la fuerza, con envidia*: cada uno quiere lo que tiene el otro, en mercado que excita los deseos para aumentar la producción y viceversa, de tal forma que nadie logrará jamás saciarse. Lógicamente, la mamona «fabrica» pobres: suscita la desigualdad entre los hombres, en proceso de competencia que lleva al enfrentamiento y a la opresión de los perdedores. Más aún, el mismo sistema de la mamona acaba convirtiendo a todos en pobres, pues les hace esclavos del proceso económico de producción y distribución de bienes. Pues bien, en contra de eso, Dios se define como *amigo de los pobres*: se muestra como gracia, gozándose en dar precisamente a los que menos tienen, en proceso de generosidad gratuita⁵⁴.

Desde ese fondo, superando el nivel del juicio y la mamona, afirmamos que *Dios es gracia*, para destacar, al mismo tiempo, que *el hombre verdadero es también gracia*. Esta es la única definición antropológica que tiene sentido después de todo lo indicado. El sistema del juicio económico o social nos sigue esclavizando. No podemos volver a la simple evolución de la vida, de la que procedemos, pues en ella se han impuesto por fuerza los más hábiles o fuertes, dejando morir o matando a los menos capaces. En ese plano de evolución nada se crea, nada se destruye, sino que todo se transforma..., pero a favor de los triunfadores, en camino que lleva a la muerte, como ya sabía Gen 2-3. Pues bien, en contra de la visión en que aparece dominado por la mamona (=poseído por lo diabólico), afirmamos que el hombre verdadero es gracia; nace por regalo de amor (no por negocio) y sólo regalando su vida puede realizarse humanamente. Esta es su identidad, esta es su

⁵⁴ He desarrollado el tema en *Dios es palabra. Teodicea cristiana*, Sal Terrae, Santander 2004, destacando el riesgo de la «trinidad de la mamona»: lo contrario a Dios Padre es el capital, lo contrario al Hijo es la empresa productora (en el nivel de las obras y los méritos) y lo opuesto al Espíritu Santo es el mercado. Para un estudio del carácter idolátrico del sistema económica: R. PETRELLA, «Le Dieu du capital mondial», en *Où va Dieu?*, Revue de l'Univ. de Bruxelles 1999, 1, 189-204. Cf. también F. J. HINKELAMMERT, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de C. R. 1995; *Crítica de la razón utópica*, Desclée, Bilbao 2002; J. MO SUNG, *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Santander 1999

fuerza, por encima de las diferencias que, en otro plano, pueden separar a judíos y cristianos, pero que aquí resultan marginales⁵⁵.

2. Idolatría perdurable. ¿Puede convertirse el dinero? (Mc 12, 17; Lc 16,13)

La oposición *Dios-mamona* nos sitúa en la línea de la controversia anti-idolátrica judía, que hemos estudiado partiendo de Sab 13-15, pero con una diferencia: los muchos ídolos antiguos han venido a centrarse en el ídolo central que es la mamona, de tal forma que frente al monoteísmo del Dios verdadero (que es gracia creadora) hallamos ahora el mono-idolismo del sistema capitalista absolutizado (entendido ya como pecado original de la humanidad). Iluminados por esta «revelación» del mal, los cristianos han debido acoger y recrear palabras que provienen del entorno judío, dándoles un nuevo contenido: «Mortificad vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasión, concupiscencia y *la avaricia que es idolatría*; por ellas llega la ira de Dios sobre los desobedientes» (cf. Col 3, 5); «sabad que todo fornicario o impuro o *avaricioso, es decir, idólatra* no podrá heredar el reino de Cristo y de Dios» (cf. Ef 5, 5).

La lista de «vicios» citados aquí suele aparecer en el contexto del judaísmo tardío que los cristianos, renovados y recreados por Jesús, asumen y reinterpretan. Pues bien, entre ellos, como pecado supremo, aparece la avaricia, interpretada como idolatría⁵⁶. Recordemos que en la tradición israelita la idolatría no era «un pecado», sino «el pecado» por excelencia, la oposición a Dios. Por eso, al decir que la avaricia es la idolatría, se está suponiendo que el deseo de dinero es el ídolo supremo, el antidiós, lo mismo que se decía en Mt 6, 24. Vista así, más que un *pecado capital*, la avaricia es el *pecado originario o central*⁵⁷.

⁵⁵ Desde ese fondo podemos distinguir de nuevo los niveles. (1) *El mundo en cuanto tal es equilibrio de fuerzas*: una estructura donde cada elemento necesita del otro, conforme a una ley de correspondencia. Ningún elemento puede subsistir en aislamiento, porque en ese caso desaparecería. Cada uno necesita de los otros, dentro de un «juego de fuerzas» que se puede definir como talión, al interior de un equilibrio tensional o de un proceso donde nada se crea y nada se destruye, todo se transforma, conforme a una ley de acción y reacción que la escolástica llamaba de generación y corrupción. (2) *Dios es la gratitud: da sin recibir*, sin esperar nada, por puro amor. Dios no forma parte del sistema cerrado de fuerzas. No tiene que alimentarse de lo que le ofrecen. Por eso supera la ley de acción y reacción, la generación y corrupción, el talión. Dios existe en sí, no por aquello que recibe del mundo; da en generosidad y no pierde lo que da. Por eso regala lo que tiene (=se regala) sin tener que andar midiendo lo que ofrece. De esa forma, superando el nivel de un mundo en el que nada se crea y nada se destruye, podemos definirle como poder de creación gratuita y generosa. Por eso decimos que se encuentra más allá del talión (economía social), estando más allá del mundo entendido como sistema de equilibrios mercantiles. 2. *El hombre ha superado el puro nivel cósmico*, de manera que no puede equilibrar su vida a través de un tipo de evolución material. Desde ese fondo se entienden las dos «posibilidades» que hemos venido destacando a lo largo de este apartado: o se abre al Dios de la gracia (siendo él mismo gracia) o se destruye a sí mismo, quedando esclavizado por un capital hecho mamona.

⁵⁶ El primero en hacerlo parece haber sido Col 3, 5. En un momento posterior, Ef 5, 5 adapta y actualiza sus mismas palabras, partiendo también de 1 Cor 6, 9-10, donde Pablo hablaba de heredar el reino. Cf. E. SCHWEIZER, *Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987, 156-163; E. LOHSE, *Kolosser, Philemon*, KEK, Vandenhoeck, Göttingen 1968, 197-201; E. LOHMEYER, *Philipper, Kolosser, Philemon*, KEK, Göttingen 1964, 136-138; H. SCHLIER, *Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991, 308; J. GNILKA, *Epheserbrief*, HerderThKNT, Freiburg 1982, 248-251.

⁵⁷ Así lo suponen Col y Ef. Pero al citar ya a la avaricia dentro de una lista más amplia de pecados, de carácter básicamente sexual, desvirtúan quizá su importancia y pueden correr el riesgo de tomar el cristianismo como nueva religión sacralista, de tinte anti-erótico. Cf. E. SCHÜSSLER F., *In Memory of Her*, SCM, London 1983, 251-278 (versión cast. *En memoria de Ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987). En esa línea avanza 1 Tim 6, 10 que ha recogido elementos de la tradición judía y los aplica a la nueva situación del cristianismo, pues está preocupado por aquellos que convierten el mensaje de Jesús en objeto de mercado: «Porque el amor al dinero (*filarguri*, a) es la raíz de todos los males: aspirando a la riqueza muchos se han apartado de la fe y se han ocasionado a sí mismos muchos sufrimientos» (1 Tim 6, 10). Sobre el trasfondo de 1 Tim 6, 10, cf. M. DIBELIUS, *Pastoralbriefe*, HNT, Mohr, Tübingen 1966, 64-66. La misma experiencia evangélica puede volverse fuente de codicia: hay cristianos que buscan el dinero y

Teniendo como fondo esa experiencia, podemos volver al mensaje de Jesús entender mejor su antítesis de Dios y la mamona. Parece que Jesús no ha fijado en este campo unas soluciones definitas, en el nivel de la estructura económico-social, como han puesto de relieve las tensiones y disputas posteriores de la Iglesia. Parece también claro que algunos han tomado al pie de la letra su palabra contra la mamona, renunciando a todas las riquezas y siguiendo un ideal de vida plenamente pobre, como harán los ebionitas; es posible que Sant 4-5 refleje esa tendencia⁵⁸. Pero, siendo radical, Jesús no fue un fanático en sentido externo: no rechazó el mundo sin más, sino que introdujo dentro de él la gratitud de Dios, para trasformarlo en ámbito del Reino. Desde ese fondo evocamos el tema del «dinero del César», para precisar después algunos rasgos propios de Lucas.

1. *El dinero del César*. El pasaje que hemos estudiado decía: «No podéis servir a Dios y a la mamona». Pues bien, hay un texto clave de la tradición de Jesús que matiza esa oposición, distinguiendo los dos niveles: «Devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17 par). Le preguntan si se puede pagar el tributo al imperio y Jesús responde pidiendo una moneda, en cuya inscripción se dice que ella pertenece al César. 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, entendida como expresión de los intercambios económicos y sociales. Pues bien, el mismo Jesús que ha dicho «no podéis servir o adorar a Dios y al dinero» añade ahora que devolvamos al César su dinero, para ocuparnos de las cosas de Dios.

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 muy limitado y que corre el riesgo de destruirse y destruirnos, a no ser que nos arraiguemos en «las cosas de Dios», que se expresan y despliegan en línea de gratuidad. La respuesta de Jesús («devolved al César, dad a Dios...») nos sitúa en el centro de un camino de interpretaciones que no tienen respuestas teóricas, sino que deben desplegarse desde la misma 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. *Los hombres del César* manejarían el dinero y lo que se hace con dinero (economía, política, ejército...). *Los hombres de Dios* tendrían que concentrarse en las cosas de Dios, viviendo en pura gratuidad (sin tener ningún dinero, ni entrar en el ejército, ni organizar empresas). Todo el orden del dinero (que es mundo del César) pertenecería a la mamona (orden impositivo e idolátrico); por eso los cristianos deberían abandonarlo como malo en sí e inconvertible.

2. *Subordinación, en línea sagrada*. 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 dirigían a los guerreros y a los trabajadores. Cierta

quieren conseguirlo utilizando para ello el evangelio. La Iglesia se convierte de ese modo en un mercado donde predicadores y ministros, reformadores o tradicionales, buscan la manera de sacar ventaja del mensaje, como nuestro autor ya señalaba. Cf. G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 13-40; R. TREVIANO, «Profetas ambulantes», en *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Claretianas, Madrid 1989, 1425-1443 y Th. MATURA, «Radicalismo», en *Ibid* 1501-1515.

⁵⁸ Cf. L. T. JOHNSON, *Brother of Jesus, friend of God. Studies in the Letter of James*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2004; *The Letter of James*, Anchor Bible 37A, Doubleday, New York 1995; R. BAUCKHAM, *Wisdom of James, disciple o Jesus the Sage. New Testament Readings*, Routledge, London 1999.

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 los «proyectos y caminos» de cada uno de ellos pueden y deben complementarse, siendo distintos. En esa línea, los «hombres de Dios» procurarían que la «mamona» pudiera convertirse, 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. Esta 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 sistema⁵⁹.

Esas cuatro respuestas marcan de algún modo nuestro camino. A lo largo de los siglos, en situaciones muy distintas, los cristianos (y también los judíos) se han sentido vinculados a los dos pasajes que acabamos de evocar, teniendo que descubrir en su mismo compromiso práctico la relación y diferencia que existe entre *el buen denario del César* (que sería un impuesto al servicio del orden común de la sociedad) y *la mala mamona* de Mt 6, 24, que es ya contraria a Dios. La relación de esos dineros sigue siendo el tema clave de la antropología política de la historia de occidente y del mundo. Es claro que para Ap 13-14 la moneda del impuesto era mamona antidivina. Sin embargo, los autores de la escuela paulina (incluido 1 Pe) han visto esa moneda del impuesto como un elemento del orden que Dios ha querido para el mundo (cf. Rom 13, 7), en una línea aceptada también por el judaísmo rabínico. El dinero no es pura mamona (aunque puede volverse mamona), sino que puede convertirse en un signo de encarnación social para los creyentes⁶⁰.

2. *La novedad de Lucas.* En la línea anterior se sitúa la reflexión de Lucas, que ha visto la posible «ambigüedad» de la sentencia sobre la mamona y ha querido interpretarla a partir de su contexto. No discute el tema en plano de teoría, sino que va exponiendo de manera armónica varios pasajes de evangelio y en el despliegue de la misma exposición ofrece datos suficientes para que los lectores puedan sacar su conclusión y tener su propia idea sobre el tema. Tracemos un esquema de conjunto del macrotexto en cuyo centro se incluye el dicho de Dios y la mamona:

⁵⁹ Sobre Mc 12, 17, cf. E. LOHMEYER, *Markus*, KEK, Vandenhoeck, Göttingen 1967, 252-254; R. PESCH, *Marco*, Paideia, Brescia 1982, II, 339-346; J. GNILKA, *Marcos II*, Sígueme, Salamanca 1986, 175-182. Sobre la problemática de fondo de las cuatro interpretaciones, cf. J. C. ESLIN, *Dieu et le Pouvoir. Théologie et Politique en Occident*, Seuil, Paris 1999. El tema de la relación entre el dinero-capital y el Reino de Dios (la plenitud del hombre) está en el centro de la teología más significativa de los últimos decenios, a partir de la «teología política» y de la «teología de la liberación», como han destacado las presentaciones generales del tema: J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella 2000; ID y J. BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella 2001. Visión radical y crítica del tema en A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1997; *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003; X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

⁶⁰ Es evidente que la Iglesia primitiva no ha podido dar una respuesta teórica, relacionando en perspectiva económico-política las dos palabras ya citadas (Mc 12, 17 y Mt 6, 24). Rom 13 y Ap constituirán los dos polos en torno a los cuales girará la hermenéutica eclesial de esos pasajes.

a. *Parábolas de la gratuidad*: oveja perdida, dinero perdido, hijo perdido (Lc 15). Jesús supone que se puede «recuperar» aquello que se había perdido, especialmente el hijo menor «que ha gastado su vida-dinero (τὸν βίον) viviendo perdidamente» (15, 30). Por encima de la efectividad económica (hermano mayor) está la gracia del padre que ama al hijo pródigo o derrochador.

b. *Parábola del administrador injusto* (Lc 16, 1-12), que utiliza el dinero malo de este mundo, la *mamona de la injusticia* (mamwna / th / j avdiki , aj), para comprar amigos que le acojan en tiempo de necesidad. Siguiendo su ejemplo, pero en línea de evangelio, los creyentes pueden «convertir» el mal dinero, invirtiendo su sentido, de manera que no sirva para dominar a los demás, sino para «ganar amigos para el reino», enriqueciendo así a los pobres.

c. *Principio* (16, 13): no podemos servir a Dios y a la mamona.

b'. *Avaricia y autojustificación* (16, 14-19). Acoge varios temas, pero lo más sorprendente es la identificación que establece entre la *ley* y el *dinero*, entendidos ambos como expresión de un deseo de autoseguridad. Los fariseos, que quieren asegurar y garantizar su vida sobre bases de ley, son *filarguroi*, buscan en el fondo su propio dinero (la seguridad de la mamona).

a'. *La parábola del rico y el pobre* (16, 19-31): constituye una inversión de las parábolas de la gratuidad. Frente al Dios generoso de Lc 15, que regala y da su vida, aparece el hombre rico que se cierra ante el pobre, de manera que su riqueza se convierte en principio de imposición y de condena.

Visto de un modo global, este macrotexto indica que el problema de la mamona (oposición entre Dios y el dinero) ha de entenderse y resolverse desde el fondo general del evangelio. Malos son los bienes que cierran, ciegan y destruyen al rico (a': Lc 16, 19-31), impidiéndole ayudar al pobre. Buena es, en cambio, la riqueza de aquel que sigue buscando a la oveja perdida y acoge al hijo pródigo, ofreciéndole de nuevo casa y fiesta con el gasto que ello implica (a: Lc 15). La riqueza ha de ponerse por tanto al servicio de los pobres y necesitados; ella sólo vale como medio, pero no al servicio de los poderosos o de la iglesia (como suponía el modelo de la subordinación sagrada, en línea de sistema eclesiástico), sino al servicio de los pobres, es decir, de los hombres en cuanto necesitados, en línea de gratuidad. Desde aquí debe entenderse la parábola del administrador injusto con su final paradójico y su aplicación aún más paradójica (16, 1-12). Ese hombre astuto buscó la manera de reordenar las cuentas, poniendo el dinero del amo a su servicio propio. Su forma de actuar puede servirnos de modelo, pero no en sentido egoísta (poniendo los dineros a mi nombre), sino en forma generosa: «Ganaos amigos con la mamona injusta (de la injusticia) *para que* cuando falte os reciban en las tiendas eternas» (16, 9).

El texto presupone que el dinero es injusto, porque ha sido mal ganado o se utiliza para dividir a los hombres, oprimiendo a los más débiles. Pero añade que ese mismo dinero puede convertirse en medio para obrar con fidelidad (16, 11), es decir, para ayudar a los demás. Esto significa que es posible una *conversión de la mamona*. (1) Por un lado, Lucas nos mantiene muy atentos al origen malo del dinero, que define como mamona de iniquidad o de injusticia: manejamos un dinero negro y malo, como el administrador que emplea su poder para robar. (2) Pero, al mismo tiempo, en proceso de conversión interna que se objetiva y expresa en el orden social y económico, podemos *blanquear* ese dinero *negro*, convirtiendo la *mamona* en signo y medio de *amor* interhumano (cf. Lc 12, 33).

No se trata solo de un cambio interior (poniendo amor donde había deseo), sino que es necesario un cambio externo: hay que construir una economía distinta, al servicio de los pobres, en vez de la economía actual que está al servicio de los poderosos (del sistema). Ese dinero convertido deja ya de ser mamona, es decir, un ídolo que mata y destruye a los pobres y, al fin, a todos los hombres. Pero ¿seguirá siendo dinero? Es evidente que a Lucas no le importa la respuesta: no es

economista, no organiza o planifica el orden de una sociedad. Pero sabe que a partir del gran mensaje de gracia de Cristo puede y debe «convertirse» la misma economía: de esa forma ha introducido su evangelio dentro de este mundo, superando una visión apocalíptica que condena todo lo que existe. Lucas sabe también que su propuesta es dura y así añade que los primeros en tener dificultad para admitirla son los *fariseos*, a quienes presenta, quizá con cierta unilateralidad, como el signo más hiriente de la unión que suele a establecerse entre poder económico y seguridad legal (Lc 16, 14-15): ellos son *amantes del dinero* (φιλαργυροί) y *tienden a justificarse a sí mismos* (οἱ δίκαιου/ντεῖ εἰς ἑαυτοῦ). De esa manera se vinculan el dinero y la autojustificación, la ley y la mamona, frente al Dios que es gracia. Estos temas nos sitúan en el centro de la antropología cristiana, que Pablo ha desarrollado desde la perspectiva de la gracia⁶¹.

⁶¹ El pecado del hombre consiste en *juzgar*: querer hacerse dueño del bien/mal y *justificarse* a sí mismo. Pues bien, como elemento clave de ese sistema judicial (expresado en el talión) ha venido a dominarnos el dinero. Por eso, se siguen oponiendo *Dios* (que es gratuidad) y la *mamona* (que es intento de salvación o autojustificación económica, vinculada a la opresión social). Lc ha mantenido con fuerza esa oposición (16, 13), pero ha querido situarla dentro de un contexto donde, frente a los fariseos que se cierran en la propia seguridad económica y legal, puede hablarse de un *administrador injusto* que ha sabido transformar el dinero del negocio en un medio al servicio de la gratuidad. Los fieles de Jesús han de traducir su gesto: convertir la economía en signo de amor, en ayuda hacia los pobres. De esta forma, en el mismo centro del mensaje de Jesús, volvemos a encontrarnos con el tema del *pecado original*, con una variante muy significativa: el árbol del bien/mal se identifica ya con el dinero divinizado. Por eso, no comer de su fruto significa superar el egoísmo de la mamona y convertir todo lo que somos y tenemos en un medio para el encuentro y el amor personal, al servicio de los más pobres. Así llamamos a Jesús anti-mamona o gratuidad personificada que supera con su misma vida y muerte el pecado original de los hombres. Sobre la «novedad» lucana en la visión de las riquezas, cf. H. J. DEGENHARDT, *Lukas. Evangelist der Armen*, KBW, Stuttgart 1965.

ASESINATO DE JESÚS, PECADO UNIVERSAL

ANTROPOLOGÍA DE LA ENVIDIA Y DE LA MUERTE

Triunfó la justicia, la mejor de las leyes que nunca había existido sobre el mundo. Los representantes de la violencia legítima, en nombre del templo de Dios y del orden sagrado de Roma, condenaron a Jesús, demostrando de esa forma el poder del sistema, pero fracasaron al hacerlo, pues fueron incapaz de asumir y resolver el reto que él había planteado. Todas las violencias legítimas se unieron para condenar al mensajero del reino y al hacerlo pusieron de relieve el pecado de la ley y la injusticia de un tipo de justicia política y sagrada que se impone con sangre y castigo, expulsión y muerte. Desde ese fondo, la condena de Jesús según la ley (*dura lex, sed lex*) puede presentarse como aquel asesinato universal donde desembocan y de algún modo culminan todas las violencias y pecados de la historia. Así lo han entendido los evangelios, que cuentan la condena y muerte de Jesús, mártir de Dios, como consecuencia de las contradicciones del orden de la sociedad y como pecado original, según iremos viendo en este capítulo. Sólo al reverso de esa historia de fracaso de la ley puede revelarse el Dios más alto, la vida de la gracia que supera la violencia y muerte de la humanidad, en gesto de pascua, como indicaremos en el próximo capítulo. Así expondremos la antropología de Jesús en clave martirial: como testigo de Dios en la vida y en la muerte, él ha sido y sigue siendo el hombre verdadero, hijo de hombres y señor de la gloria. Cierta propaganda antisemita ha dicho que a Jesús le mataron los judíos (¡así, en general, sin distinciones!), pero ha olvidado que Jesús murió como judío, de manera que el cristianismo sólo puede entenderse como religión de un judío asesinado ¹.

Hemos estudiado el mensaje de Jesús, poniendo de relieve su experiencia básica de gracia (amor al enemigo, no violencia) y su compromiso mesiánico, que trasciende la justicia del sistema. Jesús no ha presentado su mensaje en forma de teoría, con argumentos de tipo filosófico o

¹ Además de las obras citadas al comienzo del capítulo anterior (sobre la vida de Jesús), para situar el tema de su pasión y muerte, cf. P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1971; J. BLINZER, *El proceso de Jesús*, Litúrgica, Barcelona 1958; M. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Mellen, New York 1984; R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I-II*, Verbo Divino, Estella 2005/2006; H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la pasión*, Verbo Divino, Estella 1981; M. GOURGUES, *Jesús ante su pasión y su muerte*, CB 30, Verbo Divino, Estella 1987; S. LEGASSE, *El proceso de Jesús, I-II. I: La historia. II. La Pasión en los cuatro evangelios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995/6; H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, BEB 109, Sígueme, Salamanca 2004; P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983. Desde la perspectiva de Mc: J. BLACKWELL, *The Passion as Story. The Plot of Mark*, Fortress, Philadelphia 1986; J. R. DONAHUE, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBL Diss. S.), Missoula MO 1973; D. JUEL, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977; F. J. MATERA, *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15*, Scholars, Chico CA 1982; M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1999. J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, DDB, Bilbao 1995, II, 17-88. Desde otras perspectivas: O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, BEB 63, Sígueme, Salamanca 1998; M. KARRER, *Jesucristo en el NT*, BEB 105, Sígueme, Salamanca 2002; X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; N. T. WRIGHT, *The NT and the Victory of the People of God I*, SPCK, London 1992; *Jesus and the victory of God II*, SPCK, London 1996.

religioso, sino con su propia vida, iniciando desde el margen de la sociedad, allí donde la ley expulsa a los pobres y enfermos, a los locos e impuros, un movimiento de humanidad y vida que se abre a todos los pueblos de la tierra. Lo ha hecho de forma ostentosamente gratuita, sin organizaciones ni infraestructuras económicas o sacrales, políticas y militares, ofreciendo palabra y esperanza (salud) a los hombres y mujeres de su entorno. Por eso le han matada «con toda justicia» las autoridades religiosas y sociales de su entorno, culminando un camino iniciado en la muerte de Abel (cap. 1º), centrado en la invasión de los vigilantes (cap 2º) y formulado de un modo final en el asesinato del justo (cap. 3º).

Del asesinato «legal» del justo Jesús, donde culmina (y se auto-condena) la justicia legal de este mundo, queremos hablar ahora, dividiendo nuestro argumento en cuatro apartados. (1) *Punto de partida*: el asesinato de Jesús, «ajusticiado» por el sistema, es una consecuencia de su mensaje y movimiento de gracia. (2) *Argumento básico*: los primeros responsables del asesinato de Jesús fueron los representantes de la «justicia sagrada» del templo, con la «complicidad» de sus discípulos. (3) *Profundización*: la justicia más alta del mundo (Roma) avala y ratifica la condena de Jesús. (4) *Conclusión antropológica*: los cristianos han entendido y entienden la muerte de Jesús como revelación de Dios y principio de la nueva antropología: triunfo de la gracia sobre la ley del sistema. En el pecado máximo de la humanidad viene a revelarse la nueva humanidad de gracia.

1. PUNTO DE PARTIDA: LA PROVOCACIÓN DE LA GRACIA

Jesús quería superar una estructura de juicio donde el hombre se hallaba dominado por la envidia y sus poderes, y en especial por la mamona. Pues bien, el mismo poder judicial (de talión y violencia legítima) que él había querido trascender, anunciando la llegada de un reino suprajudicial de gracia (perdón, amor al enemigo), ha dictado su muerte, que entendemos como máximo pecado, siendo revelación suprema de la gracia. Dios había dicho que quienes comieran del árbol del conocimiento del bien/mal morirían (Gen 2, 17); pues bien, los jueces de Jesús han comido de ese árbol y no han muerto, sino que han matado; pero así han quedado en manos de la muerte que han desencadenado. Desde ese fondo queremos hablar de la *gracia y provocación de Jesús*.

1. Gracia mesiánica. Una reflexión introductoria

Porque era signo y fuente de amor le odiaron, porque era testigo de la vida le mataron. No hubo error en su condena. Los que le llevaron al juicio y no acabaron de gritar hasta matarle, sabían lo que hacían. Porque ofrecía la gracia de Dios le condenaron aquellos que quisieron y quieren (queremos) construir la vida sobre esquemas de violencia, al servicio de los propios intereses. No se puede superar el Juicio apelando a una *gracia barata* donde todo da lo mismo y Dios nos salva por bondad indiferente, sin tomar en serio lo que somos. La historia de Jesús nos lleva al lugar donde aparece, sufre y triunfa la *gracia fuerte*, al manantial del que brota el amor de Dios, precisamente allí donde los hombres le han negado, matando a su enviado².

² Cf. D. BONHÖFFER, *El precio de la gracia. El seguimiento*. Sígueme, Salamanca 1986, 15-25. (1) Jesús ha sido *encarnación* de la gracia de Dios y como testigo de la gratuidad ha muerto, rechazado y condenado por aquellos que querían defender sus intereses de tipo político, social o religioso. (2) Jesús ha expresado la gracia *al ponerse de parte de los pobres*, expulsados de la sociedad oficial (enfermos, públicanos, pecadores), apareciendo así como amenaza para los señores de un orden que se funda en el reparto y equilibrio de poderes. Por eso le mataron. (3) Jesús ha ofrecido un mensaje *universal*: sólo se trascienden por gracia el nivel el juicio, los hombres pueden vincularse, no por ley, sino en amor compartido y en creatividad de vida. En esa línea añadimos que la muerte de Jesús es la *gracia escatológica*,

Rom 5 ha vinculado la muerte de Jesús con la historia de Adán-Eva, es decir, con el «pecado original», esbozado y preparado desde el principio de la historia, pero solo cometido plenamente ahora, cuando Dios ha revelado la gracia de su «Hijo» (humanidad), que trasciende el juicio del bien/mal, y los hombres le han matado para hacerse dueños de ese juicio. Este es el *pecado contra el Espíritu santo*, el supremo pecado antropológico: los hombres no quieren que su vida sea gracia (humanidad verdadera) y por eso matan a su Cristo (¡ser humano!), quedando así en manos de Satán, que es la envidia, la violencia destructora. Este es el pecado irremediable que sólo Dios creador puede remediar: los hombres matamos la gracia y quedamos condenados a la lucha del mundo, en camino donde al fin se impone siempre la muerte sin fin. No podemos culpar a los satanes violadores y violentos de 1 Henoc, pues nosotros mismos somos ya Satán, matando al Cristo. Pero Dios donde le matamos viene a revelarse la gracia más alta de la humanidad de Dios, que es perdón y gracia en Cristo³.

En la muerte de Jesús se han condensado todos los pecados: la envidia antidivina de Adán, la violencia fratricida de Caín, el deseo de los ángeles perversos y, sobre todo, el poder de la mamona, que todo lo compra, lo vende, lo mata. Frente a la *historia* de la revelación de Dios, que es gracia creadora, se expresa y culmina aquí la *historia* de violencia y destrucción de los hombres.

(1) *Conforme a Gen 2-3*, el pecado era causante de la muerte. Al rechazar la palabra de Dios y encerrarse en sus deseos, el hombre queda preso de sí mismo, cautivo de su finitud, dentro de una historia que le enfrenta con los otros. La apertura a Dios es vida: por gracia de Dios existimos y permanecemos. El rechazo de Dios es pecado, causa y signo, principio y contenido de la muerte. Pues bien, precisamente allí donde los hombres le matan, comiendo el fruto prohibido de Gen 2-3, Jesús viene a presentarse como revelación de gracia para todos los hombres.

(2) *1 Henoc* entendía la muerte como consecuencia de una invasión angélica. Jesús no ha especulado sobre ángeles caídos, pero ha desplegado su vida como el gran combate de Dios (de la Gracia) contra el Diablo de violencia y envidia que domina sobre el mundo (cf. Mc 3, 20-30 par). Por eso ha combatido Jesús, arriesgando su vida, sobre el campo de la historia, al servicio de los hombres, enfrentándose al poder de la mamona. Quiso liberarles de la muerte y al final parece que la muerte le ha vencido. Quiso derrotar por siempre al Diablo, pero al fin su muerte pudo parecer triunfo del diablo. Pues bien, precisamente en esa muerte, derrotado por los poderes de la mamona, que todo lo compran y venden, Jesús ha revelado el poder y la presencia más alta de la gracia y de la vida de Dios.

(3) *Sab* tendía a distinguir entre *los gentiles* (idólatras, violentos, ignorantes) y *los israelitas buenos* (fieles al único Dios, no violentos y sabios). Pues bien, la vida y muerte de Jesús ha roto ese modelo, superando (y llevando hasta su límite) mil años de historia israelita, como más adelante indicará con toda precisión san Pablo (Rom 1-3). Judíos y gentiles se han unido, bajo el poder de la única mamona, para matar al Cristo, imponiendo así el principio de muerte sobre el mundo. Pues bien, allí donde parece que han vencido, han quedado derrotados, pues la gracia de Dios en Cristo ha sido y sigue siendo más fuerte que la

siendo *el pecado central* de la historia, el crimen más intenso de los hombres, que se alzaron contra Dios y quisieron borrar su presencia, para escribir su propia historia, centrada en la muerte. Hasta entonces sólo hubo tanteos: Dios no había revelado su verdad, y los hombres no podían haberle rechazado plenamente, pues no habían pronunciado su palabra decisiva; ahora ellos han dicho su palabra final y Dios la suya.

³ Unimos de esa forma el testimonio de Pablo en Rom 5 con las tradiciones sinópticas que subyacen en Mc 3, 29 y par. Cf. P. GRELOT, *Peché originel et rédemption*, Desclée, París 1973, 412-413, ha comparado pecado contra el Espíritu santo y pecado original; creo que se puede seguir avanzando en esa línea desde Mc 3, 29. Cf. J. GNILKA, *Marcos I*, Sígueme, Salamanca 1993, 177-178. A partir de aquí se podrá hablar de dos Adanes, como hará Pablo. (1) *Adán malo*: la humanidad que ha rechazado, asesinado, a Cristo para hacerse dueña de la herencia, de la mamona (cf. Mc 12, 1-8). (2) *Adán bueno*: Cristo asesinado, en el que Dios revela la gracia de lo humano.

muerte⁴.

Este es el pecado: Jesús ha ofrecido a los hombres la vida de Dios; los hombres han preferido su mamona de muerte. Jesús les ha enseñado a no juzgar; ellos le han juzgado y condenado. La iglesia cristiana interpreta a Jesús como representante de todos los hombres que han sido y siguen siendo perseguidos y asesinados. En esa línea añade que le hemos matado todos al perseguir, expulsar y/o matar a los pequeños de la tierra, de manera que nos vincula un mismo crimen: somos responsables de un mismo asesinato (es decir, de todos los asesinatos de la historia). Desde ese fondo entiende la iglesia el sentido o sin-sentido del *hombre pecador*, que se eleva por la muerte: vivimos los unos a costa de los otros; triunfamos por violencia, imponemos nuestra propia verdad (razón egoísta, en plano personal o de grupo), rechazando la verdad o razón de los demás. Este es el pecado *central*, que es también *original* (de Adán y Eva) y es *final* (pues lleva en sí la muerte): nos cerramos en el mal y así vivimos sobre un mundo de violencia donde todo lo que hacemos se deshace, porque es mamona de muerte.

Pero la gracia de Jesús es mayor que la violencia de aquellos que le matan. Precisamente allí donde los hombres han cometido su pecado más grande (matando al enviado de Dios), por una inversión creadora y gratuita, que desborda todo lo que ellos saben y pueden hacer, Dios ha querido revelarles, a través de su mismo enviado, que es el Hombre verdadero, la gracia de la vida, como fuente de agua que «salta hasta la Vida eterna» (cf. Jn 4, 14). Así decimos que el evangelio es testimonio de la nueva creación, buena nueva de la salvación de los hombres. Esto es lo que vivimos y anunciamos los cristianos al descubrir en Jesús la verdadera *antropología martirial*, es decir, el testimonio de la vida que triunfa de la muerte, una vez y para siempre, desbordando, como sabe 1 Cor, el nivel de la sabiduría griega (en la línea de Sab) y de las obras que quieren los judíos (en la línea de 1 Henoc), es decir, el nivel en el que triunfa la mamona⁵.

2. Provocación mesiánica. Motivos principales

No era un hombre cómodo para quienes buscan las seguridades de la ley (sistema). Así podemos afirmar que él mismo «provocó» a sus jueces, pero no en un sentido involuntario, como se

⁴ Ciertamente, los judíos podían aceptar el valor universal de Adán, pero tendían a introducir distinciones: unos hombres (y pueblos) eran más pecadores que otros. Ellos, los judíos, se pensaban elegidos y podían arrepentirse siempre, volviendo a unirse con Dios por la conversión. Así celebraban el día de penitencia o «yom kippur», pues su pecado no era irreparable. Lógicamente, nunca elaboraron un dogma o doctrina del pecado original: su Adán no aparecía pecador definitivo. Pues bien, la experiencia de la muerte de Jesús ha dislocado y refutado esa visión, mostrando que no podemos separar a buenos y malos porque todos, judíos y gentiles, se han (nos hemos) unido para destruir al Cristo, ante cuya muerte somos iguales. Caifás no es mejor que Pilato, las leyes de Israel no son más justas que las exigencias militares de Roma. Este descubrimiento de la universalidad del pecado trasforma la experiencia religiosa israelita, obligando a los cristianos a confesar que todos juntos matamos al mesías de Dios, pero todos podemos vincularnos ya en su gesto pascual de perdón y búsqueda de vida. Sobre el judaísmo del entorno de Jesús, cf. E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London, 1981; G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I-III, Cambridge MASS 1927-1930.

⁵ Somos lo que somos *por historia*, es decir, por relación con un pasado y con un grupo social en que nacemos. Pues bien, en el centro de esa historia como signo radical de nuestra identidad, encontramos a Jesús, a quien «matamos» (todos somos responsables de aquello que hicieron sacerdotes y soldados), pero a quien, por gracia de Dios, confesamos como resucitado. En ese sentido podríamos decir que nosotros mismos somos satanes violadores de 1 Henoc, siendo asesinos del justo (Sab 2) Somos el viejo Adán, un pueblo de muerte, bajo el poder de la mamona; pero, al mismo tiempo, somos nuevo Adán en Cristo, hombre de gracia, como he destacado en *La Nueva Figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

ha dicho que Abel habría provocado a Caín (Gen 4), las mujeres de En 6-36 a los ángeles y el justo de Sab 2 a sus asesinos, sino de un modo profético, apresurado, mesiánico⁶.

1. *Denuncia profética* (Mt 12, 18-21; Mt 23). La provocación de Jesús pertenece a su tarea de profeta. Por un lado fue *dulce*: acogía y perdonaba, curaba y entendía a los angustiados y enfermos de su entorno. Pero, al mismo tiempo, era *exigente*: acusaba a los que usurpaban el lugar o función de Dios. Fue profeta y como tal, siguiendo las tradiciones de su pueblo, criticó a los que utilizaban la religión para usurpar el poder, viviendo a costa de los otros. Su evangelio de no-juicio se volvió condena para aquellos que vivían de juzgar y utilizaban la autoridad de Dios para su provecho. Por una parte, afirmaba que debemos superar todo talión, venganza y lucha. Pero, al mismo tiempo, su mensaje incluía una fuerte *explosión de violencia verbal*, como muchas veces ha indicado cierta exégesis judía, molesta por la dureza de Jesús frente a los «judíos» de su tiempo⁷.

Ciertamente, *el evangelio resalta la mansedumbre de Jesús*, especialmente en textos redaccionales, como el de la entrada en Jerusalén: «He aquí a tu rey que viene a ti, manso y montado sobre un asno» (Mt 21, 5; con cita de Zac 9, 9). En esa línea, Mateo ha visto a Jesús como mesías no violento: «He aquí a mi siervo, mi elegido... No litigaré ni gritaré, ni oirán su voz en las calles, no quebrará la caña cascada ni apagará el pabilo vacilante» (Mt 12, 18-21: con cita de Is 42, 1-4). Con gesto sacrificado y manso, como servidor de un Dios amor, Jesús ha ofrecido la justicia a todas las naciones⁸. Pero el mismo evangelio (sobre todo el de Mateo) conserva *muchas palabras hirientes (quizá injustas)* contra algunos «judíos»:

Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que cerráis el reino de los cielos delante de los hombres: porque no entráis ni dejáis entrar a los que quisieran hacerlo. Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis el mar y la tierra seca por hacer un prosélito y, cuando lo conseguís, le hacéis digno del fuego el doble que vosotros. Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que sois como sepulcros blanqueados: por fuera parecen hermosos, por dentro están llenos de huesos y toda impureza; también vosotros, por fuera parecéis justos a los hombres, por dentro estéis llenos de hipocresía y crímenes (Mt 23, 13-15.27-28).

Tomadas en sentido literal algunas de esas condenas no son ciertas: los fariseos del tiempo de Jesús y de los años (decenios) posteriores parecen haber sido hombres de gran honestidad en línea de justicia externa (legal)⁹. Pero en el fondo, ellas responden a su modo de actuar. Jesús fue

⁶ El tema de la «víctima» como culpable es bien conocido y aparece ya en ESOPO, *Fábula del Lobo y el Cordero*. La provocación de las mujeres se vuelve importante en Test. XII Pat. Sobre el justo que provoca, cf. L. RUPPERT, *Der leidende Gerechte*, BF 5, Würzburg 1972.

⁷ Buda ofrecía un anuncio de liberación que, implícitamente, expresaba una condena para aquellos que seguían sometidos al poder de sus deseos. Sin embargo, por bondad y compasión universal, no quiso provocarles. Lógicamente, ellos le dejaron vivir tranquilo hasta que murió (se dice) por una indigestión. Sócrates tampoco quiso provocar, sino educar. No fue duro ni violento. A pesar de eso, el tribunal democrático de Atenas le condenó a muerte, diciendo que pervertía a la juventud, poniendo en riesgo los intereses y tradiciones de la ciudad. Jesús no fue un iluminado como Buda, ni un pedagogo social como Sócrates, sino un profeta que anunció el Reino, denunciando a los usurpadores. Por eso le mataron como a Sócrates. Pero Sócrates fue mesurado; Jesús, en cambio, era duro como ha destacado F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos*. Sígneme. Salamanca 1983, 237-259.

⁸ Cf. P. GRELOT, *I Canti del Servo del Signore*, EDB, Bologna 1983, 161-167.

⁹ Pero debemos recordar que esas palabras forman parte de la crítica intrajudía, pues tanto Jesús como los cristianos que las transmitieron permanecían al interior del judaísmo y se sentían con derecho para rebelarse contra los legalistas de su pueblo. Por otra parte, en su forma originaria, ellas se dirigían sobre todo contra «escribas y fariseos cristianos», que formaban o podían formar parte de la iglesia. Además, es muy probable que, en su forma actual, ellas no fueran

ambas cosas, *dulce y duro*: no quebró la caña cascada, pero elevó una palabra hiriente contra los «adversarios» de la gratuidad y del reino.

Fue profeta duro y se supo enviado por Dios para anunciar el Reino y denunciar los pecados de su pueblo israelita; no fue un místico de la intimidad y de la superación del deseo como Buda, ni un sabio pedagogo, ocupado de la verdades eternas, como Sócrates. *Fue profeta de amor* y porque amaba a los hombres y mujeres de su entorno debió enfrentarse con ellos y denunciarles, para que cambiaran. Si no les amara les habría dejado permanecer tranquilamente en su error y su mentira, hasta que murieran. Pero les amó, amó a los oprimidos para que vivieran y a los opresores para que cambiaran, suscitando así un grupo de personas marcadas por el amor, como indica certeramente F. Josefo: «Aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo tras su muerte (cf. *Ant* 18, 64). Porque amaba a sus hermanos y quería que vivieran tuvo que criticarles¹⁰.

2. *Jesús tenía prisa* por instaurar el reino y por eso tuvo que provocar a los que parecían detenidos en un tiempo ya superado, pero que les servía para mantener sus privilegios. Jesús no criticó a los «escribas y fariseos» (permítase emplear lenguaje) desde el exterior, sino por dentro, porque formaban parte de su pueblo o de su iglesia. No les criticó por temas de interpretación particular de la ley (pues las interpretaciones eran muchas, como indicará muy pronto la Misná), sino porque querían fundar su vida (y la vida de Israel) sobre una ley inmutable, en vez de asumir con urgencia el camino de la gracia. No fue un reformador, sino un profeta escatológico del propio pueblo. (1) *Al decir «no juzguéis» (Mt 7, 1), Jesús dejaba sin razones a los que vivían de juzgar a los demás*, a los hombres de la ley (escribas) y del altar (sacerdotes), a quienes arrebatava sus ventajas particulares, de tipo social y religioso, para bien de todos, incluso de los mismos sacerdotes y escribas, que podían integrarse desde ahora en la vida del pueblo. (2) *Su gesto de solidaridad con los pobres (expulsados, enfermos, marginados...) resultaba provocador*, porque destruía las jerarquías y estructuras de violencia. Provocaba a los de arriba, al criticar sus modelos de poder (cf. 10, 37-45); pero también a los de abajo, porque no promovía una rebelión de los pobres, ni les armaba de espadas y «razones» para así iniciar una batalla por la toma del poder.

Evidentemente, los provocados tenían buenas razones para defenderse. Los *sacerdotes* podían decir y dicen que su oración y culto mantiene la unidad religiosa del pueblo y aplaca a Dios por los pecados, de manera que su templo y administración resulta necesaria. Los *escribas y fariseos* (no entramos ahora en el detalle de sus relaciones con Jesús) podían afirmar que su celo por la ley sostenía y sostiene la alianza del pueblo. También los *poderosos políticos* podían afirmar que ellos sostienen el orden social del conjunto. Más aún, los mismos *pobres* de entonces y ahora pueden acusar a Jesús, porque no defiende su revolución, ni les lleva a tomar el poder.

Así actuaba como *provocador universal*, desde el interior del judaísmo. Jesús ofrecía a todos un amor y un perdón sobre la ley, pero, al mismo tiempo, iba quitando a cada uno su ventaja,

pronunciadas por Jesús, sino que reflejan una disputa posterior entre diversos grupos de judeo-cristianos (o de judíos de su entorno). Sea como fuere, provengan o no de Jesús, ellas han sido puestas en su boca por la Iglesia y responden a un elemento de su actuación como mensajero mesiánico del Reino, que, para anunciar la gracia de Dios, denuncia el «pecado» de aquellos que usurpan el nombre de Dios para imponerse. Cf. R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, BETh 33, Kaiser, München 1966; J. GNILKA, *Die Verstockung Israels. Is 6, 6-10 in der Theologie der Synoptiker*, SANT 3, Kosel, München 1961.

¹⁰ Cf. F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeo-cristiano*, BEB 40, Sígueme, Salamanca 1983. Jesús se comportó como un profeta y, en esa línea, sus gestos y palabras tuvieron un carácter provocador. Cf. R. PESCH, *Jesu ureigene Taten?*, QD 52. Freiburg 1970; M. TRAUTMANN, *Zeichenhüfte Handlungen Jesu*. FB 37, Würzburg, 1980; D. E. AUNE, *Prophecy in early Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1983, 153-188.

de manera que al final todos se hallaban vacíos de sí mismos (pudiendo estar llenos de humanidad de Dios). Este parece su secreto: quiere a todos, pero no da la *razón a nadie* (pues no se sitúa en el nivel de la justicia, sino de la gracia), ni a pobres contra ricos, ni a sacerdotes contra pecadores, ni a fariseos contra publícanos, ni al contrario... No es hombre de un grupo, sino de la gracia que supera todos los grupos y partidos, de manera que nadie se puede justificar por lo que tiene o lo que hace¹¹.

Antes vivíamos de engaño: parecía necesaria la mentira para mantener el orden del sistema; «Dios» actuaba por medio de un templo y unos sacerdotes que se hallaban al servicio de intereses particulares. Era un Dios de ley que distinguía a buenos y malos, un Dios del sistema; por eso avalaba el orden, en difícil equilibrio de poderes, justificando un tipo de violencia universal. Pues bien, al revelarse como amor abierto a todos, el Dios de Jesús permite que aparezca en toda su crudeza la violencia de la historia. Otros judíos de aquel tiempo elevaron sus duras condenas parciales, dentro de un equilibrio de poderes. Pues bien, desde su experiencia de gracia total, Jesús pudo elevar y elevó su palabra de condena total contra aquellos que siguen viviendo (muriendo) en un plano de ley¹².

Esta es la paradoja. (1) Jesús no emplea ningún tipo de violencia externa, a no ser de un modo puramente simbólico, cuando entra en el templo, según Mc 11, 15-17 par. (2) Sólo de esa forma, siendo no-violento total, Jesús pudo abrir los ojos de los hombres, para que vieran el riesgo de violencia en que se hallaban. Esta es su «denuncia», este es el sentido de las «malaventuras» que forman el reverso de sus bienaventuras (cf. Lc 6, 20-26). En ese sentido decimos que igual que la gracia desborda el plano de la ley, también la condena lo desborda. Jesús no acusa a los hombres según ley, sino que les muestra por gracia el riesgo en que están si se quedan en un plano de ley, que desemboca en la muerte¹³.

¹¹ Jesús no fue un cristiano que criticaba a los judíos, sino un judío que buscaba la transformación de su propio pueblo, como había hecho hacía más de cinco siglos Jeremías, al enfrentarse con las autoridades del templo de Jerusalén, que intentaron también asesinarle. En esa línea, Jesús fue un provocador radical, no un reformista que quiso cambiar algún detalle espacial, para que el sistema pudiera continuar. No pidió a los *sacerdotes* que mejoraran, para ser más fieles a su ministerio. No exigió que la interpretación o halaká de los *escribas y/o fariseos* fuera más justa, en un plano de ley. Tampoco juzgó a los *administradores políticos y ricos* para que fueran más honestos según ley, sino que quiso un cambio universal. No *condenó algunos aspectos concretos del sistema* para luego mejorarlo, sino que quiso que el mismo sistema terminara (y con el sistema sus sacerdotes, escribas y ricos). En ese contexto se entienden las acusaciones de Mt 23, pues ellas se sitúan en un nivel que está más allá de la justicia de la ley y del poder del mundo. Sólo la gracia permite descubrir y poner de relieve las mentiras de aquellos que quieren dominar el mundo por ley y violencia, pues los viven de juzgar y condenar a los demás quedan bajo el poder de su propia condena (cf. Mt 7, 1 par.).

¹² La ley condena con violencia y puede matar a los que piensan que son culpables (que son una amenaza para el equilibrio del conjunto), pero lo hace al servicio del sistema, para que se siga manteniendo el orden de este mundo. La gracia, en cambio, eleva su «condena» de otra forma, desde fuera del sistema, diciendo a los hombres y mujeres que se cierran en la ley que ellos corren el riesgo de matarse para siempre. La ley puede callar en ciertas ocasiones y pasar de largo ante ciertos «pecados», como si nada sucediera. La gracia, en cambio, no puede callar, porque ella contempla desde una profundidad mayor la historia de los hombres y quiere que ellos cambien; por eso, sin emplear ningún tipo de violencia externa (¡no castiga físicamente, ni encarcela, ni mata...!), ella descubre y presenta a los hombres la gran violencia que les amenaza. En ese aspecto, sin acudir a ningún tipo de violencia externa (militar, económica o social), Jesús viene a presentarse como el más violento y peligroso de todos los judíos.

¹³ Los que no han conocido la gracia no son capaces de comprender esta muerte, pues para ellos todo sigue inmerso en la lucha del mundo. Sólo quien ha comprendido la gracia descubre que su vida anterior (de enfrentamiento y deseo) era falsedad y enfrentamiento. El Dios de la gracia no puede castigarnos en un plano de ley, ni condenar positivamente a nadie. Pero puede decirnos y nos dice: ¡Tened cuidado, podéis condenaros vosotros mismos! Esta es la novedad: ¡Antes no veíamos, ahora vemos! Antes no se había revelado la gracia. Ignorábamos por tanto el gran abismo de juicio (mentira y violencia) donde estaba perdida nuestra vida. Habíamos querido realizarnos sobre bases de un poder y juicio donde triunfan los más fuertes, sacralizando en nombre de Dios sus propias instituciones. Pues bien, la gracia de Dios nos quita esas bases, de manera que ya no podemos vivir en un nivel de juicio.

3. *Familia mesiánica. La gran ruptura*¹⁴. La gracia de Jesús implica un tipo fuerte de provocación contra el sistema, empezando por su base familiar (Mt 10, 34-37; Mc 13, 12-13 par), pues él ha desmontado las bases legales y sacrales donde se asentaba y se cerraba el edificio social israelita, para abrirlo a los que estaban expulsados del sistema: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz sino espada: pues he venido a separar al hombre contra su padre y a la hija contra su madre y a la nuera contra su suegra: y los enemigos del hombre serán los de su propia casa. El que ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí y el que ame a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí» (Mt 10, 34-37). Estas palabras expresan, de forma muy provocativa, los rasgos principales del mensaje de Jesús. *La antropología del buen sistema familiar* defiende a los miembros del clan: define al hombre por su padre y sus hermanos..., creando así una especie de «grupo de seguridad», en torno a los miembros de la buena familia (buena casa o nación), rechazando o ignorando a los de fuera: a los que no tienen buenos padres, ni buena nación, a los cojos-mancos-ciegos, a los huérfanos y prostitutas.

En contra de eso, Jesús abre su modelo de humanidad a los de fuera, rompiendo unas instituciones familiares o sociales (nacionales) que tienden a cerrarse en sí mismas. El evangelio no empieza siendo una teoría sobre Dios (aunque la implica), ni un programa de transformación de las grandes estructuras sociales, sino un camino de nueva creación de formas de vida familiar, que son las que definen la verdad del hombre. Desde ese fondo pueden entenderse mejor los pasajes de ruptura familiar, donde Jesús muestra que ha querido crear una comunidad o Reino que no se funda ya en estructuras de ley patriarcal y defensa del sistema, sino en el amor universal y gratuito.

1. *Jesús quiere crear una comunidad que no está dominada por una ley patriarcalista* que, entendida y aplicada en línea de talión, pertenece al «mundo de los muertos», es decir, al mundo que muere. Por eso, cuando un hombre le dice que quiere seguirle, pero que primero tiene que «enterrar» a su padre, le responde: «Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú sígueme» (Mt 8, 22). Por encima del «orden» del padre (que define la buena familia) esta el «amor del reino», que se expresa en forma de comunión abierta a todos los necesitados, entre los cuales podrá estar el mismo padre. *Pero*, en ese mismo contexto, Jesús añade que, en cuanto necesitados, esos padres son más importantes que el templo (el orden sacral por excelencia) y así

Nietzsche provocaba a los hombres anunciando «la muerte de Dios» (¿Cómo podremos vivir? ¿Cómo hallaremos suelo firme y norte sobre el mundo, si es que Dios, el Dios de la ley, ya no existe?) y respondía dejándonos en manos de la voluntad de poder. *Jesús* ha provocado de un modo más fuerte, pues anunciaba con más intensidad el fin del viejo «dios de la ley» que justificaba y sancionaba el orden de justicia que nos sostenía sobre el mundo: si no existe ese Dios de la sacralidad antigua, de la moral judicial y del poder ¿cómo podremos fundar y organizar nuestra existencia?. *Nietzsche* apelaba a un tipo de voluntad de poder, entendida como destino antropológico, sobre un cosmos que sigue girando sin moral ni juicio (más allá del bien y mal). *Jesús*, en cambio, apela al poder de la gracia, que nos llama a vivir (nos pro-voca) en gratuidad total, sin las defensas que ofrece el mundo antiguo (el juicio) o la voluntad de poder. Ese su reto: vivir desde la gracia!. *Antes* podían encontrarse salvadores dentro del sistema: personas o estructuras que garantizaban el orden y sentido sagrado de este mundo: sacerdotes del templo, escribas de la ley, videntes de la sabiduría... *Ahora*, en perspectiva de nueva y absoluta gratuidad. Jesús nos ha mostrado que todo el sistema de la ley es juicio de violencia, signo de opresión y lucha humana. Nadie había provocado a los hombres con más fuerza, desmontando los engaños del *poder social* fundado en la mentira y dictadura de los opresores (cf. Mc 10. 42-43 par) y señalando el egoísmo, violencia y opresión del *orden sacerdotal* que apela a Dios para imponer sus intereses (cf. Mc 11, 15-19 par). Pero nadie había dicho palabras más hermosas de gracia ni ofrecido gestos más cercanos de cuidado hacia los pobres, como sabe E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*. Sígueme, Salamanca 1984.

¹⁴ Cf. M. HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; S. C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew* (SNTS Mon. Ser 80), Cambridge UP 1994; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Pontificia, Salamanca 1998.

condena a los que colocan un orden religioso (culto del templo) sobre el amor a los padres y ancianos, es decir, a los necesitados (Mc 7, 8-13).

2. *La nueva comunidad mesiánica de Jesús implica una intensa ruptura familiar:* «dejar» padre, madre y hermanos para crear una familia donde quepan todos, empezando por los que no tienen familia (cf. Mc 3, 20-21, 31-35 par; Mc 10, 28-31 par). En ese sentido, el evangelio supone un tipo de «divorcio» universal, la exigencia de romper aquel tipo de estructuras de fidelidad egoísta (familiar o nacional) que nos impiden abrirnos a los pobres, por encima del sistema. *Pero*, en ese mismo contexto, Jesús añade que la verdadera fidelidad (*amor*) está por encima de toda norma jurídica. Había entonces una ley que permitía el divorcio, para ajustar el matrimonio al orden del sistema (y, en general, al patriarcalismo dominante); pues bien, Jesús puso el amor sobre sistema, defendiendo así el carácter primordial, supra-legal, del matrimonio.

3. *La nueva familia de Jesús se define hacia adentro como fraternidad:* es un espacio de diálogo donde no hay padres ni jefes, una comunidad de gracia, sin imposiciones o leyes de unos sobre otros (Mt 23, 9-11), de manera que toda jerarquía religiosa o social resulta ajena al evangelio. Pues bien, esta nueva familia se encuentra abierta a todos los pobres, que aparecen ahora como hermanos, conforme a la palabra de Mt 25, 31-46, que recoge un rasgo primordial de la antropología de Jesús y marca el sentido de su universalidad: no son hermanos tan sólo los miembros del grupo, que se ayudan entre sí, sino todos los necesitados, empezando por los hambrientos-sedientos y acabando por los enfermos-encarcelados. Sólo el servicio a los pobres permite que los hombres se unan. En ese contexto se entiende la *prioridad de los pequeños y los niños*, frente a los sabios y grandes del sistema. Sobre toda ley, en el centro de la nueva comunidad, Jesús ha colocado a los más necesitados y especialmente a los carentes de familia (cf. Mc 9, 33-37; 10, 13-16 par)¹⁵.

Jesús no necesita nuevos escribas que sacralicen una versión más perfecta de la ley, ni nuevos o más limpios sacerdotes que mejoren la función del templo. Tampoco le hacen falta «buenos padres», de limpias familias, que aseguren el orden y seguridad del conjunto, es decir, de sus privilegiados (dejando fuera a los impuros, sin familia...), ni jefes militares eficientes, que defiendan con armas a los buenos, porque su proyecto de comunidad se funda en otras bases de gracia y comunicación abierta a todos. Por eso, tampoco le hace falta dinero, pues lo que quiere son personas que vivan de un modo gratuito y creador, por encima de la ley (cf. Mc 10, 17-31).

Jesús no rechaza ni combate a nadie con violencia externa; y, sin embargo, ha dicho, provocadoramente: «no he venido a traer paz sino espada» (Mt 10, 34). Ha traído la espada que divide y rompe los modelos de seguridad social de un mundo, que se sigue sustentando la ley de los «buenos» grupos familiares. De esa manera, al superar la buena ley que sirve para defender los derechos de los grupos particulares del sistema, que se sostienen por la fuerza, Jesús viene a presentarse como el mayor de los provocadores, de manera que la ley tiene que perseguirle. Por eso, los mismos «familiares» le responden o responden a sus seguidores: «El hermano entregará a su hermano a la muerte y el padre a su hijo y se alzarán los hijos contra los padres y los matarán y todos os despreciarán a causa de mi nombre» (Mc 13, 12-13 par). Precisamente aquello que es

¹⁵ Sobre la experiencia comunitaria de Jesús, cf. G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao 1986, 39-82; R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, DDB, Bilbao 1987, 1964. He desarrollado el tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984 y en *Libertad, sistema, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001. Desde ese fondo, queremos decir que tomar la prohibición del divorcio (cf. Mt 10, 1-12 par) en línea legalista es ir en contra la intención de Jesús. En nuestro tiempo han cambiado las referencias familiares (la función del padre, la unidad de los hermanos...); por eso, no se puede aplicar el evangelio de una forma antigua. Pero la crítica de Jesús a las instituciones familiares de tipo clasista y selectivo es hoy más urgente que nunca. Es necesario crear redes familiares abiertas, por un lado, a todo el mundo (superando así la división clasista de la humanidad que expulsa a gran parte de sus miembros) y centradas, por todo, en grupos más pequeños de intimidad y vida compartida. He presentado algunas exigencias del mensaje de Jesús en este campo en *Las llaves de Dios. Historia y tarea del Papa*, Sal Terrae, Santander 2006.

menos violento, la pura gracia de la vida abierta a todos, el amor universal del reino que se ofrece de un modo gratuito a los enfermos y pecadores, a los huérfanos e impuros, suscita la respuesta más violenta de los defensores del orden establecido, a través de la familia patriarcalista, dentro de una sociedad como aquella, fundada y estructurada sobre esquemas de pequeño grupo¹⁶.

El símbolo supremo de la «familia de la ley israelita» era el templo, que garantizaba de un modo simbólico y real el orden y funcionamiento de la gran «familia israelita», ofreciendo un espacio religioso para los «dignos y honorables», cada uno en su lugar (sacerdotes y laicos, hombres y mujeres...), y dejando fuera a los indignos (pecadores, impuros, miembros de mala familia). Pues bien, a través de su mensaje y por su opción a favor de los excluidos del sistema, que se expresó en su gesto provocador ante el templo (Mc 11, 15-18 par), Jesús rompió los esquemas y funcionamiento de la buena familia, para construir otra más cercana y más amplia, donde cupieran todos, de un modo gratuito, sin necesidad de templo externo. Lógicamente, los representantes *del «orden familiar» israelita*, es decir, del templo tuvieron que expulsarle por ley de su espacio sagrado, condenándolo a muerte (pues un judío que rompía la estructura del templo era digno de muerte), como han puesto simbólicamente de relieve las elegías o «cantos de burla» de aquellos que iban y venían ante su cruz. Le condenaron algunos judíos, pero él murió como judío, más aún, como representante del verdadero *Israel* simbolizado por sus doce discípulos¹⁷.

2. ENVIDIA Y MIEDO. LAS RAZONES DEL GRUPO

Jesús ha provocado a las autoridades y ellas han respondido condenándolo. Por eso, los primeros causantes de su muerte no han sido los ángeles violadores, ni tampoco un Dios violento y deseoso de satisfacción, sino unos hombres concretos que actuaron por envidia y miedo, dentro de la ley, al servicio del sistema. La iglesia afirma que esos hombres fueron representantes de la humanidad (no del judaísmo) y añade que no fueran más culpables que el resto de la humanidad, como seguiremos indicando.

Dejamos para el próximo apartado la figura y función de Pilatos, con los soldados romanos, para centrarnos en algunos personajes del pueblo y grupo de Jesús. (1) *Principio*: le han matado los hombres, no un Dios ofendido, ni unos ángeles violentos y lo han hecho para defender su justicia. (2) Ha influido *Judas*, uno de sus discípulos, que le ha traicionado, quizá por cuestión de justicia. (3) También ha intervenido *Pedro*, quizá por miedo. Todos estos personajes se sitúan en un plano de ley, no de gracia. Ellos son representantes de eso que pudiéramos llamar la *antropología de la violencia*, que está al reverso de la vida y mensaje de Jesús.

¹⁶ Jesús ha sido un *provocador familiar*: ha venido a separar a padres de hijos y viceversa (cf. Mt 10, 34-37), para abrir a todos la familia del reino. Lógicamente, los defensores del orden establecido (político, religioso e incluso familiar) le han rechazado: tienen miedo de que destruya su estructura de seguridad familiar y social. Así lo he destacado en *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

¹⁷ *Los que pasaban* decían: «¡Ay del que destruía el templo y en tres días lo reedificaba! Sálvate a ti mismo, bajando de la cruz». Se sintieron provocados (cf. Mc 11, 15-19) y responden: ¡Viva el templo, su enemigo muere! *Los sacerdotes y escribas* repetían: «A otros salvó, él no ha podido salvarse. ¡Es el Cristo, rey de Israel! Que descienda ahora de la cruz para que veamos y creamos» (Mc 15, 29-32 par). Los sacerdotes se creían guardianes de la salvación de los demás y vivían de su oficio religioso, según ley. Por eso rechazaron a Jesús. Ahora Jesús muere y ellos siguen manteniendo su ley sobre la muchedumbre. Sacerdotes y escribas se habían sentido provocados y ahora se alegran mientras Jesús muere. Su lamento funerario quiere ser un canto de victoria del templo-ley sobre la gracia del Reino. Sobre el templo como centro simbólico y social del judaísmo, cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; A. EDERSHEIM, *El templo: su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*, Clie, Terrasa 1990.

1. *Le han matado los hombres. Envidia de los sacerdotes*

Se han solido distinguir varios «causantes» de la muerte de Jesús. (1) Un tipo de piedad sacrificial ha venido repitiendo que el primer causante ha sido el mismo Dios: estaba ofendido por la culpa de la humanidad; necesitaba reparación y no ha encontrado mejor forma de satisfacer su justicia y redimirles que haciendo que su Hijo se encarnara y muriera por los hombres¹⁸. (2) A la luz de 1 Hen 6-36, reinterpretado por autores cristianos, se podría haber dicho que Jesús ha muerto a consecuencia de un *conflicto angélico*: le habrían matado los demonios, agentes perversos del drama de la historia, como suponen algunos gnósticos¹⁹. (3) En contra de eso, los evangelios, incluido el de Juan, afirman que los responsables de la muerte de Jesús han sido los hombres: Pilato y Caifas, los sacerdotes y Pedro, los discípulos y Judas... Por eso, ellos presentan la *crucifixión* (que para la Iglesia es revelación de Dios y centro de toda salvación) como un acontecimiento decidido y realizado por personas concretas, que se opusieron a Dios matando al mensajero de su Reino (cf. Mc 12, 10; Mt 7, 24-27).

Los evangelios contienen relatos que parecen mitológicos, aunque llenos de hondura simbólica, como puede ser el exorcismo de Gerasa (Mc 5, 1-20)²⁰. Pero cuando narran la condena de Jesús, ellos se sitúan en un plano puramente histórico: los que mataron a Jesús fueron hombres muy normales, que cumplieron su deber, no unos ángeles perversos. Más aún, los evangelios han contado la muerte de Jesús de manera simple y honda, sin discursos moralistas. No le presentan como un héroe de epopeya o de tragedia, sino como alguien que asume y padece su muerte con gran humanidad; avanza decidido hacia ella, pero con miedo. Por otra parte, ni Pilato condenó a Jesús porque era un juez perverso, ni los sacerdotes le juzgaron porque eran especialmente corruptos. Herodes y Pilato, escribas, sacerdotes y soldados de Roma eran personajes normales que defendían los intereses de su ley. ¡Mataron a Jesús por defender su buen sistema!²¹.

1. *La defensa del sistema*. Por fidelidad a su proyecto mesiánico, Jesús tuvo que aceptar la muerte. No podía imponer su mensaje por leyes ni estructuras de violencia. Por anunciar la gracia de Dios, y abrirla más allá de la ley del templo, vino a ponerse en conflicto con la autoridad sagrada y tuvo que dejarse condenar a muerte, pues, si quería ser fiel a sí mismo, no podía responder con violencia a los violentos. (1) *Hay un poder del sistema* interpretado como totalidad sagrada, sea al modo griego (en línea de contemplación), sea al modo israelita (en línea de equilibrio legal). En esta perspectiva, la salvación consistiría en ajustarse al todo entendido como Dios. (2) *Hay un poder de las partes del sistema* que se mantienen en lucha para lograr supremacía dentro del conjunto. Entre ellas impera el talión, el orden siempre inestable de las provocaciones, las tensiones violentas y los juicios. (3) Pues bien, Jesús no pudo apoyarse en ninguno de esos dos poderes, pues su Dios no era todo ni parte del sistema, sino palabra creadora que él quiso ofrecer a los hombres, para compartirla con ellos. *Jesús fue poderoso, pero sólo como palabra-simiente y como amor-comunión*, que se abre por encima del sistema sagrado, ofreciendo un lugar de

¹⁸ Cf. B. SESBOÜÉ. *Jesucristo. El único mediador*, Sec. Trinitario, Salamanca, I, 1990, 49-97.

¹⁹ Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica I-II*, BAC, Madrid 1976. Para incluir la visión del Cristo gnóstico en el panorámica de las cristologías a lo largo de la historia, cf. J. PELIKAN, *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989.

²⁰ Cf. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986, 216-239.

²¹ En un nivel, *todo es normal* y todo se realiza conforme a la Escritura: varios profetas, algunos salmos, Sab 2, habían dicho ya que, enfrentados ante un conflicto semejante, los poderes de este mundo acabarían condenando al inocente. Pero, en otro nivel, todo es *absolutamente nuevo*: en la muerte de Jesús se encarna y manifiesta, de una vez y para siempre, la violencia irracional de la humanidad y el amor de Dios sobre ella.

salvación y reino a los pobres y expulsados de la sociedad, que eran para él la presencia infinita del Dios infinito.

Por fidelidad al evangelio, en contra del sistema que domina sobre todos (todo y partes), proclamó Jesús la grandeza de *Dios*, que es amor infinito que vive y crea gratuitamente, amando a los más pobres. Externamente hablando, apenas cambió nada: siguió imponiéndose el sistema (en forma helenista y/o judía), siguió habiendo disputa entre las partes, continuó aplicándose una justicia que se expresa como equilibrio entre poderes violentos y parciales. Y sin embargo, él había sembrado una semilla de vida diferente, por encima de la *lucha universal* que conduce al triunfo y dictadura del conjunto o de una de las partes, había iniciado un tipo distinto de presencia creadora, como *mutación gratuita* de la vida humana.

Hemos aludido varias veces a metáforas de mutación biológica, cambio epistemológico o transformación categorial, que nos ayudan a entender la novedad de Jesús, en línea de nuevo nacimiento. Parecíamos condenados al sistema, a la ley social y sacral que nos encierra en *la cárcel de hierro* del todo o en la *lucha sin fin* de sus partes. Pues bien, superando ese nivel, Jesús nos ha dicho que podemos vivir como seres autónomos y libres, compartiendo una gracia que es de Dios siendo humana. Esta es la mutación antropológica: el *nuevo poder* que Jesús nos ha ofrecido, de manera que ya no nacemos de la carne y de la sangre, sino del mismo Dios, como hijos suyos (cf Jn 1, 12-13). No somos *esclavos de Dios* (ni de un sistema superior), ni *guerreros* de una lucha sin fin entre partes enfrentadas (en talión del juicio), pues el mismo Dios nos hace infinitos en su gracia y por gracia podemos compartir nuestra vida, que es Vida de Dios²².

Este es el *experimento de Jesús*: una prueba de humanización, un comienzo de vida en gratuidad, que puede y quiere abrirse a todos los hombres. Hasta ahora, ellos sólo conocían el poder del *todo* que se impone por arriba o de las *partes* que se combaten mutuamente en lucha sin fin. Ahora ha surgido y se expande un tipo de no-poder, anunciado y esperado desde antiguo, que es el poder supra-judicial de la creatividad infinita y la gracia compartida. Esta es la *semilla* que Jesús ha sembrado en toda clase de tierras (camino, pedregal, espinas, campo bueno...), pues puede germinar en todas ellas (cf. Mc 4). Es el germen de la nueva humanidad mesiánica que no vendrá sólo al final (en gesto impositivo), sino que ha venido ya en Jesús y se expande por sus discípulos, superando así la imposición de los poderes viejos que dominan sobre el mundo²³.

Jesús no se ha enfrentado de un modo militar a esos poderes: no ha querido disputarles ninguna parcela de dominio en clave de batalla. Pero ellos se han sentido amenazados y en nombre del sistema le han matado, manifestando así el miedo y fragilidad del conjunto o de sus partes. En esa línea podemos añadir que *le han matado porque él no quería matar*: le han condenado porque él no quería condenar; le han rechazado porque a nadie rechazaba. Esta es la paradoja: no buscaba el poder de nadie y sin embargo todos los poderes se han juntado y le han matado porque «no era de los suyos»: no pudieron soportar a un hombre que no quiso hacerles competencia, pero que les iba

²² Los seguidores de Jesús no luchamos contra el todo (pretendiendo hacernos todo), ni tampoco contra unos poderes parciales (para arrebatarnos una parcelita de poder). No aspiramos al imperio (contra el cesar), ni queremos construir un nuevo templo más piadoso (contra el de Jerusalén). Sobre templo y cesar, podemos descubrirnos ya como personas (con valor infinito) y realizamos como seres libres, en creatividad de gracia, en vida compartida, todos los hombres y mujeres de la tierra.

²³ La semilla de Jesús es gratuidad infinita (revelación de Dios), pero debe introducirse en un mundo de sacerdotes y soldados que se enfrentan con él y le condenan a morir crucificado. Su semilla es eficaz, pero tras siglos de cristianismo parece dominarnos una especie de inercia frente al todo y sus partes (una falta de fe en la creatividad del evangelio). Tendemos a pensar que las cosas son así y que todo ha de seguir y mantenerse en su equilibrio actual, como si el mensaje de Jesús tuviera que insertarse y encontrar un hueco en el sistema, sin cambiarlo. Pues bien, en contra de eso, aquí destacaremos el «poder» infinito de la mutación del evangelio.

diciendo lo que eran, para que pudieran conocerse (y no quisieron)²⁴.

2. *La envidia de los sacerdotes (Jn 11, 50; Mc 15, 10)*. Mc 15, 10 afirma que los sacerdotes tuvieron *envidia* de Jesús (Mc 15, 10), como Eva-Adán habían envidiado a Dios, Caín a Abel (Gen 3-4), los ángeles guardianes a los hombres (1 En 6-36) y los injustos al justo (Sab 2). En un pasaje anterior el mismo evangelio ha destacado el *miedo*: «Buscaban la manera de matarle, porque le tenían miedo (εἰς φόβον/ντο γὰρ αὐτοῦ, n), pues todo el pueblo estaba admirado de su doctrina» (Mc 11, 18). Quizá le temían directamente, porque les acusaba y anunciaba el fin del templo. Quizá temían que el pueblo, influenciado por Jesús, no les siguiera más. 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)²⁵.

Los sacerdotes 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 fieles sometidos y lugares de influjo sagrado (como suponía en un contexto político el apólogo de Jotán: Jc 9, 7-20). Desde ese fondo 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)²⁶.

Caifás defiende el interés de su grupo de sacerdotes-escribas dominantes, que él identifica, sin duda, con los intereses del pueblo judío, que ellos controlan y dirigen desde el templo, en virtud del pacto de poder que han hecho con los romanos, conforme a la justicia/ley del templo. Los sacerdotes tienen que «defender» sus intereses, suponiendo que concuerdan o pueden compaginarse con los intereses de Pilato (conforme a un esquema de ley). Lógicamente, ambos poderes se necesitan para mantener sus privilegios y para garantizar un tipo de paz (su paz) en Palestina. Pues bien, en este contexto, el evangelio añade, de forma sorprendente, que Pilato no se fía de Caifás y de los sacerdotes, aunque de hecho actúen como aliados. Así lo indica Marcos, de forma lapidaria, para justificar el intento de independencia política del procurador romano:

²⁴ Desde ese fondo se aclara la imagen de Jer 7, 11: este mundo con sus sacerdotes y soldados es una *cueva de bandidos* (cf. Mc 11, 17), sociedad de ladrones que se juntan para robar y mantener lo robado por ley de violencia. Pues bien, Jesús denuncia esa situación, porque no quiere robar, ni compartir lo robado, ni quitárselo a la fuerza a los ladrones, sino sembrar una semilla de vida infinita, en gratuidad. Por eso le mataron. En la cueva de ladrones de este mundo caben siempre otros ladrones, con tal que acepten las leyes del sistema (talión) y tengan fuerza para hacerse un hueco. Pero Jesús no ha querido un hueco o templo propio, sino el amor gratuito, abierto a todos los hombres.

²⁵ Ellos actúan como garantes de la autonomía socio-religiosa de Israel, centrada en un templo (el suyo) y un pueblo (sus clientes). Más que a Jesús como persona, a quien temen es al pueblo que ellos controlan, y del que dependen. Temen que el pueblo se les emancipe, dejándoles sin mando. No tienen nada propio; dependen de otros. Por eso se reúnen y preguntan: ¿qué haremos? Su argumento («vendrán los romanos y nos quitarán...») puede entenderse de dos formas. (1) *En un nivel altruista* podríamos pensar que actúan como defensores del lugar y pueblo santo, para bien de los demás; piensan que el triunfo de Jesús, con el consiguiente cambio del pueblo, supondría una ruptura jurídico-social que exigiría la intervención de Roma, con las consecuencias previsibles: destrucción del templo y muerte en masa de judíos. (2) *Pero en un nivel egoísta* podemos afirmar que ellos sólo piensan en sí mismos: si triunfa Jesús pierden su función y quedan sin garantías jurídicas, de forma que los romanos les quitarán la autoridad sobre templo y pueblo. Ambas lecturas son posibles; pero, siguiendo la lógica de Mc 11, 18 y la visión total de Juan, es preferible la segunda.

²⁶ El *evangelio* ha entendido ese texto en sentido redentor: Jesús ha muerto de hecho para salvación de todos, incluidos judíos y gentiles. *Caifás*, en cambio, quiere que Jesús muera, para mantener así los intereses y la seguridad del sistema del templo. No importa la inocencia de Jesús, sino la estabilidad política del pueblo, al servicio de los sacerdotes.

Pues Pilato sabía que los sumos sacerdotes le habían entregado (a Jesús) por envidia (día . fgo , non: Mc 15, 10, Mt 27, 18)²⁷.

De la envidia como principio de todos los pecados y origen de la muerte hemos hablado en el capítulo anterior, al ocuparnos de la Sabiduría (Sab 2, 24; 6, 23). Pues bien, lo que allí se presentaba en forma de teoría, aparece aquí en concreto, como pecado supremo de los sacerdotes y causa de la muerte de Jesús. Más que simple miedo en general (Mc 11, 28), los sacerdotes tienen un miedo envidioso de Jesús, porque su simple presencia pacífica supone para ellos la mayor de todas las amenazas. (1) *Los sacerdotes envidian a Jesús porque le consideran valioso*. Pilato no le envidia, pues él se mueve en otro mundo, tiene otros intereses de poder. Los sacerdotes, en cambio, le envidian, 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. (2) *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 impotencia. (3) *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 ocupar su puesto (no quieren ser como él), sino para impedir que Jesús tenga un puesto desde el que pueda acusarles con su vida y su palabra²⁸.

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. Esta es la envidia de los sacerdotes que sólo tienen la autoridad que brota de su imposición sacral y que, impulsados por ella, rechazan a todos los que pueden ofrecer unos modelos de vida diferentes. 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 termina hasta matarle, como iremos señalando en lo que sigue. Piensan que sólo matando a su objeto superan y vencen su envidia, pudiendo así vivir en paz sobre ella. Pero la envidia no se vence con la ley, sino con la gracia, como seguiremos viendo. Y con esto nos hemos situado ya en el primer peldaño de la antropología de la muerte, que va a recorrer ahora Jesús, judío asesinado.

2. Judas. La traición sagrada, treinta dineros

²⁷ A pesar de las indicaciones de U. SOMMER, *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums*, WUNT 58, Tübingen 1993, 169, el tema de la envidia de los sacerdotes como causa de la muerte de Jesús ha sido poco destacado por los comentaristas, como han destacado A. C. HAGEDORN y J. H. NEYREY, «"It Was Out of Envy That They Handed Jesus Over" (Mark 15:10): The Anatomy of Envy and the Gospel of Mark»: *Journal for the Study of the New Testament* 69 (1998): 15-56. Para un estudio más profundo del tema, desde el contexto cultural y religioso, cf. G. M. FOSTER, «The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior»: *Current Anthropology* 13 (1972) 165-86; R. H. BELL, *Provoked to Jealousy*, WUNT 63, Tübingen 1994; R. PESCH, *Marco*, Paideia, Brescia 1982, II, 681, con cita de M. HERRANZ MARCO, «El proceso ante el sanedrín y el ministerio público de Jesús»: *EstBib* 34 (1974) 83-111; S. RANULF, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens. A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*, Williams and Nordgate, London 1933.

²⁸ Gen 2-3 supone que la envidia es el principio del pecado. En esa línea se había situado el libro de la Sabiduría: «Dios creó al hombre para la inmortalidad... por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (Sab 2, 24). También Jesús había sido creado para la inmortalidad, pero los sacerdotes, representantes del Diablo (*envidia personificada*), le han condenado a muerte.

De la envidia de los sacerdotes, que puede parecer más comprensible, pasamos a la misteriosa *traición de Judas*, que vincula la muerte de Jesús con la ruptura del grupo de sus discípulos, una traición que los evangelios han vinculado, de forma implacable, a la ley del dinero, es decir, a la mamona, que en el capítulo anterior hemos presentado como verdadero «pecado original», origen de todos los pecados. La misma tradición evangélica ha situado el gesto de Judas en el campo de las «entregas» de Jesús, que invierten el sentido del don (la gratuidad), situando su vida entre las cosas que se compran y venden, dentro de un sistema que desemboca en la muerte²⁹.

Judas, aquel que le «ha entregado», formaba parte del grupo de los doce, es decir, de aquellos a quienes Jesús había escogido como representantes del nuevo Israel (cf. Mc 3, 9 par). Juan lo describe como interesado ya desde el principio por el dinero (cf. Jn 12, 4: 13, 29). Marcos, en cambio, supone que los interesados por el dinero empezaron siendo los sacerdotes envidiosos, que contagiaron a Judas:

Y Judas Iscariote, que era uno de los doce, fue a los sumos sacerdotes para entregarles (a Jesús). Estos, al escucharle, se alegraron y prometieron darle dinero (αὐτῶν, ῥίον: plata) Y él buscaba la forma de entregarlo en un momento oportuno (Mc 14, 10-11)³⁰.

El gesto aparece de improviso, tras el relato de Betania (Mc 14, 3-9). Frente a la mujer que ha ungido «gratuitamente» a Jesús, gastado en ello muchísimo dinero y siendo criticada por los representantes de la ley económica, aparece Judas a quien acogen los sacerdotes y le ofrecen dinero, sin que él lo pidiera. *Jesús* había derramado el dinero del templo (Mc 11, 15-18); *pero los sacerdotes* lo siguen conservando y lo utilizan para asesinarle. Esta es la venganza de la economía, que desemboca en la muerte de Jesús donde culmina el pecado original del dinero³¹.

Judas parece haber tenido otros motivos; probablemente está decepcionado del camino que Jesús había tomado al enfrentarse con el templo y responde como «buen» súbdito del pueblo: pone el caso en manos de los sacerdotes de Dios, disponiéndose a colaborar con ellos, en contra de Jesús, su amigo, que lo advierte: «En verdad os digo, uno de vosotros me entregará, el mismo que come conmigo... Uno de los doce, uno que moja conmigo en la misma fuente» (Mc 14, 18-20). La comida marca un espacio de confianza y comunicación gratuita: en la base de todas las restantes formas de unión o convivencia está la intimidad de los esposos en el lecho y la fidelidad de los amigos en la mesa, compartiendo confiadamente lo que tienen. En ese contexto ha presentado el evangelio la traición, que Judas culmina y ratifica en Getsemaní, donde Jesús ora y descansa, al parecer seguro, rodeado de amigos, en medio de la noche. Pero la «justicia sagrada» de Judas y la ley del dinero de

²⁹ Sobre la tradición de Judas, cf. G. SCHWARTZ, *Jesus und Judas. Aramäische Untersuchungen zur Jesus-Judas Überlieferung des Evangelien und Apostelgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln-Mainz 1988; R. E. BROWN, *La muerte del Mesías*, Verbo Divino, Estella 2005, I, 325-370; 759-788. Puede suponerse que el rechazo de los sacerdotes ha «contagiado» a Judas, que al principio pudo pensar que Jesús iba en la línea de la sacralidad israelita. Por eso, cuando descubre que se ha enfrentado con los sacerdotes, guardianes de ley, respondiendo como buen israelita y cumpliendo la exigencia de rechazar a los idólatras o rebeldes (cf. Dt 17), Judas le pone en manos de la ley de Dios, que son los sacerdotes. En un plano, su gesto es traición; en otro, es obediencia a Dios y fidelidad a su pueblo.

³⁰ En la tercera de sus predicciones de la pasión (cf. Mc 8, 31; 9, 31: 10, 33), Marcos afirma que alguien, cuyo nombre no se indica, entregará a Jesús en manos de los jefes de Israel (sacerdotes y escribas) y que éstos lo entregarán después a los gentiles, es decir, a los romanos. Los sacerdotes habían comenzado el proceso de condena (cf. Mc 11, 18), pero el primero en entregarlo ha sido *Judas* (cf. Mc 14, 1-2.10-11.18-21.43-50), a quien la iglesia recuerda como el *traidor* o *entregador* (οὐ παραδίδου. j: cf. Jn 18, 2.5). Cf. W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im NT*, ATANT 49, Zürich 1967.

³¹ Cf. R. PESCH, *Marco*, Paideia, Brescia 1982, II, 500-505; J. GNILKA, *Marcos*, Sígueme, Salamanca 1993, II, 267-270.

los sacerdotes triunfan sobre la «seguridad» del amor personal³².

Solo los íntimos conocen el lugar y Judas, amigo íntimo, llega en la oscuridad y da a sus nuevos compañeros (guardias y soldados), como contraseña, el signo más personal de la amistad: «Aquel a quien yo bese ése es, prendedle y llevadle con cuidado» (Mc 14, 44). La intimidad y gracia de los hombres se expresa por el aliento de un beso: dos cuerpos se acercan; dos almas se encuentran y gozan en solidaridad amistosa (como debía ser entre Jesús y Judas) o como unión enamorada (como sería entre dos novios o esposos). Pues bien, la ley del orden social llega hasta ese beso y rompe aquello que parece más sagrado. Muchos hemos conocido casos de amor fingido, besos falsos de alguien que, actuando como espía, pagado por la ley (por todos nosotros), ha penetrado en la intimidad de un grupo para así vender y entregar al mismo amigo. De esa forma triunfa la buena ley del orden sobre la gracia del amor personal.

No tenemos razón para pensar que Judas fue desde el principio un infiltrado. Posiblemente había entrado en el grupo con buenas intenciones, pensando que Jesús respondía a la buena ley y seguridad del pueblo. Pero las cosas se le 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 se elevaba su *fidelidad a los principios de Israel*, representados por los sacerdotes. No era fácil escoger en aquel tiempo: tampoco es fácil hoy, en sociedades e iglesias que exigen un tipo de fidelidad de ley, por encima de la gracia o los afectos personales. Fue un conflicto entre la gracia y el deber del grupo: a un lado se hallaba la fidelidad *personal* hacia Jesús, el don de la vida; por lado estaba *la ley del grupo*, dirigido por los sacerdotes, que saben distinguir lo bueno y malo, defienden al conjunto social y, de esa forma, garantizan la estabilidad del sistema.

En momentos de conflicto (¡todos son momentos del conflicto!) la ley del grupo puede exigir que delatemos al amigo e incluso que manipulemos la amistad (que nos sirvamos de ella) para impedir que el mal avance y la «carcoma» de Jesús, el subversivo, corroa las raíces del orden social. *Todos los sistemas* darían la razón a Judas: sacerdotes o políticos velan por la paz del conjunto; los ciudadanos, incluidos los amigos, tenemos el deber de denunciar a los que pueden ser una amenaza para el orden social, a los terroristas de estado o de conciencia. En este contexto se sitúa la «traición» de Judas, que el sistema puede interpretar y premiar siempre como obediencia y fidelidad a la ley. Por actuar como actúa, de un modo gratuito y libre (superando una ley que necesita policías y soldados para mantenerse), Jesús no puede evitar la traición. No utiliza espías ni guardaespaldas; no impone ningún tipo de «vigilancia» sobre, sino que, simplemente, ama y confía. De esa manera, Jesús viene a mostrarse como un hombre frágil, amenazado por la intriga del mismo compañero-amigo (~Εται/ρε, colega querido: Mt 26, 50). Jesús sabe y por saber, gratuitamente, sin poder hacer otra cosa que avisar (sin guardaespaldas ni policías a su servicio), se encuentra sin defensa ante la traición, de manera que sólo le queda el triste lamento: «¡Ay del que entrega al Hijo del hombre! Mejor le hubiera sido no haber nacido» (Mc 14, 21).

Una traición de ese tipo rompe la amistad del grupo (mata al traicionado) e introduce la contradicción dentro del mismo traidor (¡más le valiera no haber nacido!), pero ella pertenece al mismo despliegue de la ley social. La respuesta de Jesús (¡mejor le valiera no haber nacido!) no alude a la «condena eterna» (infierno) del traidor, en un plano de ley: no dice si Judas se ha salvado o perdido para siempre (tema que sólo se puede plantear desde la experiencia pascual), sino que nos sitúa ante la limitación de todos los sistemas de ley (sociales o religiosos), que tienen que apelar a la vigilancia y traición para mantenerse. Conforme a los principios jurídicos del mundo (sobre todo en tiempos de búsqueda ansiosa de seguridad como los nuestros), Judas ha cumplido su deber, según

³² Cf. R. PESCH, *Marco*, Paideia, Brescia 1982, 513-524; J. GNILKA, *Marcos*, Sígueme, Salamanca 1993, II, 275-280.

ley, de manera que no es culpable. Pero el puro deber de la ley deja al hombre en manos de la muerte.

Judas ha sido fiel a su *vocación religiosa de ley*. Podemos suponer que nunca se había dejado convertir del todo por el evangelio de la gracia. Posiblemente entró en el grupo porque Jesús le parecía un buen profeta, quizá un Mesías en la línea de culminación y triunfo israelita. Pues bien, en un momento dado, pudo sentir que Jesús traicionaba la causa israelita. Era Jesús el que había cambiado, amenazando así el sentido y pervivencia de su pueblo. Judas seguía donde estaba. A los sacerdotes se les podía criticar pero, al final, había que aceptarles. Judas no tuvo que elegir; ya había elegido: Jesús le interesaba en la medida en que podía servir a su causa (a la causa del sistema); en el momento en que Israel corriera algún peligro había que estar con sus sacerdotes³³

En este contexto aparece, de forma inexorable, el poder del *dinero*. Posiblemente Judas no ha buscado la mamona, pero en el camino que ha seguido, en connivencia con los sacerdotes, termina encontrándose con ella: le ofrecen dinero y lo acepta (Mc 14, 10-11), como seguirá resaltando la tradición posterior (cf. Mt 26, 14-16; Hech 1, 18; Jn 12, 6). Marcos había dejado el motivo del dinero en el trasfondo, sin decir ni siquiera si Judas había aceptado aquello que los sacerdotes le habían ofrecido, porque, a su entender, la traición no se cerraba en un plano económico. Pero podemos sospechar que, una vez que se ha iniciado el camino de cálculos y leyes, todo el juicio y la muerte de Jesús puede entenderse en clave de dinero. Así lo ha resaltado Mateo, al hacer que el mismo Judas empiece pidiendo: «¿Qué me dais si os lo entrego?» (Mt 26, 15). Los sacerdotes responden aceptando la propuesta: tienen dinero suficiente para comprar a Cristo. Cuando se abandona el nivel de la gracia y se empieza a calcular o juzgar a los demás desde un sistema comercial, todo se vuelve cuestión de economía³⁴.

No se podía reflejar mejor la oposición entre *Dios* y la *mamona* (Mt 6, 24). *Jesús* ofrecía el reino de un modo gratuito; no necesitaba dinero para sostener su movimiento de renovación humana. *Los sacerdotes* que defienden su estructura, acaban siendo esclavos del dinero que necesitan para mantenerla y mantenerse. Al pactar con ellos, en contra de Jesús, optando así por un espacio de poder sobre la tierra, Judas ha quedado en manos de la mamona que lleva a la contradicción, al asesinato (sacerdotes) o al suicidio (Judas)³⁵.

³³ No tenemos razones para mirarle como hipócrita. Entre los sacerdotes y Jesús, eligió a los sacerdotes. Su opción está en la línea de los que defienden el sistema sobre la vida de los pobres y sobre el amor de los amigos. No podemos reprochar por ello a Judas, ni tampoco a los que puestos ante la ley y Jesús siguen escogiendo la ley. Los sacerdotes garantizaban la seguridad del sistema, la identidad del pueblo, la paz sobre la tierra. Lo que, por una parte, es traición al amigo es, por otra, fidelidad a la ley. Siempre que alguien pone a su patria o sistema, a su iglesia o partido, por encima de un hombre concreto (que además puede ser peligroso, como Jesús) está actuando como Judas. A veces pensamos que a Jesús le mataron «los malos», gobernantes perversos, sacerdotes malignos, diabólicos traidores, y así descargamos nuestra conciencia, suponiendo que nosotros hubiéramos obrado de otra forma. ¡Somos diferentes, no pueden compararnos con aquellos pervertidos! En contra de eso, siguiendo la visión de Pablo (cf. Gal 3, 12-13; Flp 3, 2-11, etc.), debemos afirmar que a Jesús le condenaron los hombres de la ley y el orden del sistema. No es que admiremos a Judas, pero aquellos que le miran como un monstruo para así tranquilizarse, añadiendo que ellos son distintos, corren el riesgo de ocultar la novedad del evangelio y el riesgo del sistema.

³⁴ El hecho de que el Cristo haya valido treinta monedas (cf. Mt 26, 15; 27, 7-10) parece que depende de Zac 11, 12-13 e importa menos. Lo importante es que haya sido tasado por dinero. En la línea de la opción de Judas, sostenida por los sacerdotes y la ley establecida, el «dios» universal es el dinero.

³⁵ Cf. L. SCHENKE, *Der gekreuzichte Christus*, SBS 69, Stuttgart 1974, 119-140. *En este mismo contexto emerge el tema del diablo*, como han destacado Lucas y Juan, desarrollando un motivo latente en la propuesta «política» de Pedro, a quien Jesús responde: «Apártate de mí Satanás, porque no piensas las cosas de Dios sino las cosas de los hombres» (Mc 8, 33). Siguiendo en esa línea, Lc 22, 3-4 supone que Judas fue un agente del diablo y que solo así pudo entregar a Jesús, cometiendo el gran pecado. En esa dirección avanza Juan, diciendo que el diablo se adueñó del corazón de Judas

El destino de Judas ha preocupado mucho a una Iglesia, que le ha visto como un *Cristo invertido* que ha tomado como propios los principios del sistema y, por hacerlo, ha entregado a su maestro ¿Qué hizo después de vender a Jesús, para bien del sistema? ¿Cómo ha terminado? La respuesta es clara: el sistema no ha tenido que matarle como a Jesús, sino que se ha matado (suicidado) él mismo (cf. Hech 1, 18-19), cayendo en manos de su propia muerte. El evangelio de Mateo ha presentado la *muerte de Judas* (Mt 27, 3-10) como un anticipo e inversión de la *muerte de Jesús* y así la ha colocado entre el juicio judío del sanedrín Jesús (Mt 26, 57-68) y el juicio romano de Pilato (Mt 27, 11-27). Judas se arrepiente y acude a los sacerdotes, que son la autoridad sagrada y que le ha pagado, con dinero del templo, por hacer bien su «trabajo», pero ellos se desentienden: no le necesitan y no pueden borrar su pecado. Jesús está siendo juzgado por Pilato y Judas no puede hablar con él. Por eso se mata, antes de que maten a Jesús, que era la gracia³⁶.

A Judas le han matado las contradicciones de una ley que nos manda entregar o matar a los enemigos del pueblo (como en este momento era Jesús), pero que es incapaz de salvar a los hombres y de perdonarles. La antropología de la gracia de Jesús sólo alcanza su claridad cuando la ponemos al contraluz de esta antropología de ley y traición, de compra-venta y suicidio de Judas. Jesús ha muerto precisamente para que nunca más un Judas tenga que matarse³⁷.

(cf. Jn 13, 2). El diablo no es aquí un espíritu objetivo, sino el mismo deseo envidioso de los hombres que quieren controlar por ley el orden de la vida; el diablo es la trama sagrada que los ministros de Israel defienden con dinero; quizá podamos decir que es el mismo dinero hecho mamona. Vinculados por un mismo sistema de muerte, Judas y los sacerdotes aparecen como representantes del dinero y del diablo, al servicio de la muerte. Así aparece ya la trilogía clave del «pecado original»: es, al tiempo, envidia, imposición económica y asesinato. Sobre el tema bíblico de fondo, cf.. R. BULTMANN, *Johannes*, KEK, Vandenhoeck, Gottingen 1968, 353-354; C. K. BARRET, *John*. SPCK, London 1972, 365-366; S.A. PANIMOLLE, *L'Evangelista Giovanni*, Borla, Roma 1985, 344-362.

³⁶ Según Mateo, Judas se mata antes que muera Jesús. Quizá esperaba otro desenlace: un entendimiento entre Jesús y los sacerdotes, un cambio del pueblo. Pero nada de eso ha sucedido. *Los sacerdotes han juzgado y condenado a Jesús*, sabiendo bien lo que quieren y actuando sin ningún remordimiento; les interesa el sistema. *Judas, en cambio, se arrepiente*: quiere que las cosas vuelvan atrás, para empezar otra vez el camino. Por eso sube al templo, en la mañana del juicio, cuando llevan a Jesús ante Pilato (cf. 27, 3-10 entre 27, 1-2 y 27, 11-14): necesita que el proceso se detenga, que los sacerdotes repiensen su postura, que Jesús empiece de nuevo, que Pilato se niegue a condenarle. Pero la historia avanza inexorable. *Judas* puede arrepentirse y acudir a los sacerdotes de Dios; *los sacerdotes* no se arrepiente, ni hacen caso a Judas; han utilizado como a traidor, ahora le desprecian: «A nosotros qué nos importa; tú verás» (Mt 27,4). Esta es la respuesta del sistema que maneja a sus sicarios para olvidarse luego de ellos. Judas se arrepiente, pero no encuentra más salida que la muerte, dentro del sistema de la ley. Pero Jesús ha muerto por aquellos que no encuentran salida según ley. Todo nos permite suponer que en el fondo de esta narración sobre Judas se esconde un dato histórico, aunque es muy posible que los detalles provengan de la tradición evangélica.

³⁷ Los *sacerdotes* estaban fijados en su decisión, seguros de sí mismos. *Judas* estaba buscando y ha fracasado. Ha recibido treinta monedas de sangre y no puede hacer nada con ellas. Por eso las arroja al templo (¡que avala la traición!) y después se mata (Mt 27, 3-10). No sabe resolver su contradicción; se ha quedado sin Jesús, los sacerdotes le desprecian, pierde todo rumbo. Por su gesto de suicidio, cometido antes de que muera Jesús (es decir, sin luz de pascua), Judas formando parte de Antiguo Testamento, antes de que Dios haya dicho por Jesús su última palabra de perdón (que se ofrece también al mismo Judas). Pero allí donde acaba (se consume y destruye) la traición de Judas, persiste la gracia de Jesús. Así ha querido señalarlo, Lucas cuando cuenta la muerte de Judas y añade que sus restos yacen en un lugar llamado *Campo de sangre* (~Akel'dama, c ¿sangre de Jesús?; cf. Hech 1, 17-20). Pues bien, sobre esa muerte, asumiendo y trasformando el fracaso de Judas, se eleva la iglesia de Jesús; por eso, los discípulos quisieron llenar el hueco del traidor y poner en su lugar otro «testigo de Jesús», convirtiendo su rechazo en principio de nueva apertura y esperanza misionera (Hech 1). A diferencia de Judas, según el evangelio de Mateo, los *sacerdotes* siguen en el templo, administrando un poder sagrado que lo compra todo: hasta la sangre del inocente (treinta monedas). Están seguros y por eso desprecian a Judas y siguen el proceso de Jesús ante Pilato (Mt 27, 15-26). Mientras tanto, como de paso, con las monedas de Judas compran un cementerio, empleando así el dinero de la vida (de un asesinato) para seguir viviendo de la muerte (como supone Mt 23, 29-36).

3. Pedro y los Doce: la ley del miedo

Jesús no quiere un *grupo de fanáticos*, seguros, inflexibles, impasible; ciertamente, él podría haber organizado con ese tipo de gente un alzamiento militar, ganando guerras o cambiando externamente el orden social, pero con eso habría destruido su evangelio, pues todo *fanatismo* es anticristiano. Jesús no pide una *obediencia militar* con juramento de fidelidad (cf. Mt 5, 33-37); no exige de los suyos ningún tipo de voto antecedente. Hace algo más grande: camina con sus discípulos, dejando que ellos mismos busquen por su parte, libremente. No les quiere como simples ayudantes, discípulos que solo pueden aprender, sometidos a su voz por obediencia. Les quiere compañeros: que crezcan a su lado y que anuncien el kerigma de la nueva libertad entre los hombres (cf. Mc 3, 13-19). Por eso les envía, confiándoles a ellos su mensaje (cf. Mc 6, 6-13). En este fondo entenderemos mejor la confesión y rechazo de Pedro³⁸.

Jesús necesita a sus discípulos o compañeros, porque no quiere ni puede iniciar a solas un movimiento de Reino. Por eso, en un momento central de su camino, les pregunta: ¿Quién dicen que soy, quién decís que soy?. En nombre de todos habla *Pedro*: «Tú eres el Cristo». Jesús le responde advirtiéndole que «el Hijo del hombre ha de sufrir». Entonces, Pedro toma aparte a Jesús y le reprende, queriendo ser su maestro y enseñarle el verdadero mesianismo. Pero Jesús, que ha aceptado la confesión anterior de Pedro, no acepta su dictado y le reprende delante de todos (no por separado, como había hecho Pedro), diciéndole: «¡Apártate de mí Satanás!» (Mc 8, 29-33)³⁹. Esta escena interpreta un recuerdo histórico. *Jesús* ha ofrecido a sus discípulos un espacio de confianza en el que puedan sentirse a gusto. No ha querido ponerles condiciones, sino que les deja caminar con autonomía, abriendo con ellos un espacio para el diálogo. Esto significa que *Pedro* puede tener su propia idea sobre el Reino de Dios, enfrentándose por ello a su maestro⁴⁰.

³⁸ La *entrega* de Judas fue un gesto premeditado. La *negación* de Pedro parece imprevista. Como he dicho ya, Jesús es un hombre a quien se puede negar, pues no crea en su entorno unos círculos de seguridad como suelen hacer los sistemas; de esa forma, sus discípulos son libres para dudar, para buscar otros caminos y rechazarle en el momento decisivo. Esta posibilidad de ruptura no es consecuencia de un fracaso de Jesús sino, al contrario, es signo de su máxima grandeza: una gracia impuesta no sería gracia.

³⁹ Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1991; R. E. BROWN, *La muerte del Mesías*, Verbo Divino, Estella 2005, I, 703-848; ID. (ed.) *Pietro nel Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1988; O. CULLMANN, *Petrus. Jünger. Apostel. Märtyrer*, Siebenstern, München 1967; J. GNILKA, *Pedro y Roma: la figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003; R. W. HERRON, *Mark's account of Peter's denial of Jesus*, Univ. Press of América, Lanham 1992; G. KLEIN, «Die Verleugnung of Petrus»: *Gesammelte Aufsätze*, Kaiser, München 1969, 49-98.

⁴⁰ *Pedro* quiere un mesianismo legal y triunfante, lo mismo que los zebedeos (cf. Mc 10, 35-45). *Jesús* es mesías de la *gracia-gracia* que no se manifiesta en la fuerza sino por el don de la vida: por eso, rechaza a Pedro (*¡apártate de mí Satanás!*) que actúa como seguidor del Diablo (cf. Mt 4 y Le 4), queriendo convertir el mesianismo en una ley para dominar sobre los hombres; pero, al mismo tiempo, le sigue admitiendo en su grupo, pues la gracia no se impone. Jesús no ha sido un purista; no ha querido hombres perfectos, definitivos y seguros, sino que hace camino con Pedro y con los doce, avanzando con ellos a pesar de sus vacilaciones. En este contexto se sitúan las predicciones de la negación que, en su forma actual, han sido redactadas tras la pascua, pero que pueden y deben encuadrarse en un esquema de mesianismo abierto y discutido: «¡Todos os escandalizaréis de mí! ¡Pedro, esta misma noche, antes que el gallo cante por segunda vez, me negarás tres veces!» (Mc 14, 27-31). La misma conducta de Jesús se convierte en escándalo: su camino de gracia va abriendo una hendidura de incomprensión y miedo entre sus discípulos. Jesús lo sabe y, a pesar de eso, continúa. Le dejan todos y sigue avanzando. Esto es lo que quieren indicar las predicciones de la pasión, la traición y el abandono. Mientras Jesús va avanzando hacia la muerte, los miembros de su grupo se disgregan. Uno tras otro le van dejando y él lo advierte. A pesar de eso, él les sigue admitiendo en su grupo, porque *Cree en la gracia* y porque sigue esperando en el Reino (y en la fidelidad de fondo de sus discípulos). Si hubiera muerto

Según la versión de Mateo, *Judas* murió, sin haber retornado a Jesús, antes de la pascua. Pero *Pedro* y los restantes discípulos hallaron un camino de retorno, a pesar de que le habían negado y abandonado, queriendo llevarle de nuevo al círculo de seguridades de la ley, pues él seguía confiando gratuitamente en ellos y les aguardaba para el reino (cf. Mc 14, 25.27-31; Lc 22, 31-34). Jesús culmina así su entrega de gracia, caminando hacia la muerte, rodeado por un grupo de discípulos a quienes acoge en su grupo, de un modo gratuito, a pesar de que ellos le nieguen según ley (ante la ley). Las leyes dejan siempre un espacio para la huida y las negaciones, como hizo Pedro. La gracia, en cambio, no huye ni engaña⁴¹.

1. *Huida y violencia. Getsemaní (Mc 14, 43-52 par)*. Comenzamos por la versión de Marcos. Jesús ha estado orando mientras Pedro y los discípulos duermen. Judas viene a prenderle con un grupo de agentes (¿paramilitares?) del sanedrín judío; viene y le besa, para dar la señal al grupo, que se adelanta y prende a Jesús por sorpresa, para evitar un enfrentamiento que los romanos no habrían tolerado. Judas viene con «servidores de la ley» que están armados, pues la ley necesita la violencia para mantenerse. Un discípulo de Jesús (a quien la tradición identificará con Pedro) ataca con su espada al «siervo» (¿jefe de la guardia paramilitar?) del Sumo Sacerdote, hiriéndole en la oreja; de esa forma se sitúa en el mismo nivel de la ley que emplea la violencia. Jesús, en cambio, responde desde su nivel de gracia: rechaza la violencia y se deja prender. Los discípulos huyen, incluso el de la espada, como dice expresamente Mc 14, 50. Solo un joven sigue a Jesús tras los asaltantes; pero quieren prenderle y también él escapa (Mc 14, 51-52)⁴².

Lucas sigue básicamente la versión de Marcos, pero da la impresión de que le extraña que los discípulos del Cristo vayan armados (cf. Mc 14, 47). Quizá por eso, antes del prendimiento en el Huerto de los Olivos, introduce una *escena militar* para decirnos que estemos preparados (Lc 22, 35-38): ¡Tomad dinero, comprad espadas! Las armas son poderes del sistema y un movimiento como el de Jesús podría haber triunfado, apelando a ellas, e instaurando un nuevo tipo de ley política, por fuerza; pero entonces ya no habría sido el movimiento de evangelio que nosotros conocemos. Por eso, pensamos que el texto debe interpretarse de un modo paradójico, como una forma de poner de relieve la ambivalencia de los discípulos, que no acaban de entender el proyecto de gracia de Jesús, que no necesita dinero ni espadas. Este era el momento de la decisión. Si hubiera seguido el camino del dinero-espadas, el movimiento de Jesús se habría estructurado según ley, como otros alzamientos y revoluciones políticas, antiguas o moderna. Pues bien, Lucas utiliza la

desesperado, condenando a los suyos por traidores, la experiencia pascual hubiera sido imposible. Esos *discípulos* han podido retornar hacia el maestro asesinado porque saben que *Jesús* había confiado en ellos.

⁴¹ A pesar de que le abandonan, Jesús sigue confiando en sus discípulos y así muere después de haber sembrado sobre el surco de su tierra una semilla de esperanza abierta al reino (cf. Mc 4, 1-8). Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983, 291-369; E. LINNEMANN, *Studien zur Pussionsgeschichte*, FRLANT 102, Gottingen 1970; D. DORNEMEYER, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, NtAbh 11, Münster 1974; W. SCHENK, *Die Passions-bericht nach Markus*, Mohn, Gütersloh 1974; L. SCHENKE, *Studien zur Passions-geschichte des Murkus*, FB 4, Würzburg 1971; P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, FAX, Madrid 1971.

⁴² Los *agentes del sanedrín* van preparados para luchar, según ley, pero parece que pretenden evitar un enfrentamiento y no responden a la provocación. Los discípulos, que habrían luchado su Jesús se lo pidiera, al ver que Jesús no resiste, huyen. Sabrían *luchar*, como insinúa el texto, entregando la vida por Jesús; pero, si no hay lucha, solo saben *huir*. Esta es la última palabra: todos escaparon (*pantes ephygon*: Mc 14, 50). Quizá huyen por *desencanto*: habían esperado que Jesús triunfara y ahora, al verle fracasado y sin defensa, en manos del sanedrín (de los sacerdotes), le abandonan. Quizá por *miedo*... Ni los sacerdotes judíos, ni los magistrados romanos se ocupan de ellos: es evidente que en el fondo les han dejado marchar, no les han juzgado peligrosos. Podríamos añadir que la huída de los discípulos, después de un breve conato de resistencia, ha sido garantizado por los mismos sacerdotes, que no quieren que el caso de Jesús se extienda.

escena del prendimiento para mostrar con toda claridad que Jesús ha superado ese nivel, situándose en un plano de gracia, sin ofrecer resistencia militar, ni económica (no compra su libertad), quedando así en manos de los poderes de la ley⁴³.

Mateo ha destacado el poder de la gracia como no-violencia, frente a la violencia legal del sistema de aquellos que vienen a prenderle. Un discípulo ha blandido ya la espada, pero Jesús le reprende: «Vuelve la espada a su vaina. Todos los que sacan espada parecen a espada. ¿No sabes que podía haber rogado a mi Padre y que me habría ofrecido ya más de doce legiones de ángeles? ¿Cómo se cumpliría la Escritura que dice que esto debe suceder?» (Mt 26, 52-54). La espada pertenece al *talión*, (cf. Ap 13, 10), es signo de una violencia que se destruye a sí misma, en espiral creciente. Jesús en cambio no quiere ni puede defenderse⁴⁴. En el resto de la escena, *Mateo* sigue a *Marcos*. Los discípulos estaban preparados para defenderse en plano militar (espada). Pero cuando Jesús se entrega sin oponer resistencia ya no saben qué hacer y escapan (Mt 26, 56)⁴⁵.

2. *Negación (Mc 14, 66-72 par)*. Pedro estaba dispuesto a defenderle con la espada (cf. Jn 18, 10-11), dándole su vida (cf. Mc 14, 31 par), pero no ha podido acompañarlo en el camino de la entrega y juicio. Mejor dicho, le ha seguido un poco para luego negarle con más fuerza. Mientras

⁴³ El texto rezuma ambivalencia y en ella se mueven los discípulos. (1) *Jesús les puede hablar de la espada de la decisión y división interior*, en la línea de Mt 10, 34: «No he venido a traer paz sino espada», es decir, *división* (como traducirá Lc 12, 51). (2) *Jesús puede hablar también, irónicamente, de espadas militares*, como entienden los discípulos: «¡Señor! aquí tenemos dos». Jesús responde en forma críptica «¡basta!» como diciendo que dos son suficientes o que no sigan con el tema. Lo cierto es que, al llegar el momento, no se defiende: supera el nivel del enfrentamiento militar, responde en actitud de gratuidad. Jesús, que no tiene espada para defenderse, ha orado diciendo: «¡Padre! aparta de mí este cáliz»: es evidente que sufre y el camino de pasión se le hace duro y le arroja contra el suelo. Los discípulos, en cambio, a pesar de las espadas, o quizá por ellas, duermen (Lc 22, 39-46). Desde ese fondo han de entenderse las novedades de Lucas. (1) *Judas besa a Jesús*, pero sus acompañantes armados no le prenden. Parece que la escena se ha parado para que distingamos los dos grupos: a un lado los de Judas, al otro los de Cristo (Lc 22, 47-48). (2) *Los discípulos de Jesús reaccionan*. Uno de ellos pregunta: *¡Señor! ¿atacamos con la espada?* Y antes de esperar respuesta corta la oreja (¡ahora se sabe que es la derecha!) del siervo del sumo sacerdote. Es evidente que ha interpretado las espadas de Lc 22, 36-38 en sentido material. (3) *Interviene Jesús*, diciendo: *¡Basta!* (o ¡dejadles ya!, según se entienda el texto: VEa/te e[wj tou, tou). Después cura la oreja del herido y se entrega en manos de los violentos (Lc 22, 47-53). Las espadas sólo valen para herir; Jesús viene a curar. Así desarma con su voz a los discípulos violentos y cura al enemigo herido. Este es el centro de la historia cristiana (y humana): ¡Jesús cura a los que vienen a prenderle y, sin embargo, ellos le prenden! ¡No utiliza espada, queda desarmado y, sin embargo, los gendarmes le detienen! Pide a los suyos que no sean violentos y cae en manos de la violencia de los otros (cf. Lc 22, 52-53).

⁴⁴ A ese nivel, la referencia *al Padre*, que podría defenderle desde arriba (¡doce legiones de ángeles guerreros!), ha de entenderse como paradoja: en contra de lo que supone 1 Henoc, el verdadero Dios no puede mandar ángeles guerreros para resolver con fuerza superior la violencia de la historia. El Dios de Jesús solo actúa en dimensión de gracia.

⁴⁵ *Juan* sigue el esquema de *Marcos* pero ofrece unas variantes significativas. (1) *Judas* dirige la operación de búsqueda y captura de Jesús al mando de una cohorte romana y del cuerpo de servidores (paramilitares) de los sacerdotes, como comandante de un ejército mixto (cf. Jn 18, 3). (2) *Jesús* se mueve con plena autoridad, guiando desde arriba la marcha de los hechos. Judas quiere, pero no consigue delatarle ni prenderle. Jesús se adelanta, pregunta a quién buscan, diciendo por dos veces *yo soy* y haciendo que todos caigan indefensos sobre el suelo (Jn 18, 4-8). Al fin se deja prender, asumiendo la responsabilidad: «Si me buscáis a mí, dejad que éstos se vayan» (Jn 18, 9). (3) *Pedro* aparece ya expresamente como iniciador de la resistencia: saca la espada y corta la oreja de Malco (el siervo del sumo sacerdote tiene ya nombre). Pero Jesús cierra ese camino de violencia: «Mete tu espada en la vaina...» (Jn 18, 10-11). Judas y Pedro se han venido a colocar frente a frente, los dos armados. Uno quiere prender a Jesús para los sumos sacerdotes y romanos. Otro intenta defenderlo con las armas. Ambos están equivocados y reflejan versiones diferentes de una misma violencia. La de Judas termina en el suicidio. La de Pedro será transformada en gracia por Jesús. *Mc*, *Lc* y *Mt* no decían quién era el de la espada. *Jn* le identifica con Pedro, de un modo que parece tipológicamente necesaria. El camino mesiánico que Pedro asume según *Mc* 8, 28-33 es un camino de ley y conduce de manera directa a la violencia: si alguien quiere que el Mesías triunfe en forma externa, debe defenderle con la espada.

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* reniega de Jesús y de 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 criados⁴⁶. Nadie le había exigido juramento, pero él jura. Nadie le había pedido imprecaciones, pero impreca: *¡Pone a Dios como testigo!* (jura), *¡pide que le mate si no es cierto lo que dice!* (impreca). De esa forma, el patio externo se convierte en una especie de *templo invertido*: Pedro ha utilizado las palabras más sagradas del culto religioso para renegar del Nazareno, en nombre de Dios.

Jesús mantiene su verdad en el centro del juzgado de los sacerdotes, siendo condenado a muerte por blasfemo; es testigo de la gracia, no tiene que negar su pasado, ni defenderse (14, 62-64). *Pedro*, en cambio, miente en el patio del juzgado, ante un grupo de curiosos, perjurando y blasfemando, dentro de un ámbito legal, tan a menudo mentiroso. De esa forma se despeña hasta el abismo de la contradicción personal. 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 auto-destrucción, según los principios de la ley. 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 escucha por segunda vez el gallo. Todo nos permite suponer que se trata de un gallo de pascua.

Mateo sigue de cerca de Marcos, de manera que podemos dejar su texto a un lado⁴⁷. *Lucas* (22, 54-62) supone que Pedro está cerca de Jesús, a quien mantienen preso, a la espera del juicio que debe realizarse a la mañana siguiente (Cf. Lc 22, 66-71). Ahora, en medio de la noche, en el patio de la guardia, unos criados tientan a Pedro delante de Jesús. Lucas ha dulcificado el rechazo de Pedro, presentándolo más como *evasión* que como negación. Por acompañar a Jesús se ha introducido en el patio de guardia y luego, cuando le tientan, quisiera ocultarse pero no puede; la luz del fuego en la noche ilumina su rostro. Le reconocen y lo niega, pero no jura como en Mc y Mt; no llama a Dios como testigo de su mentira, ni impreca pidiendo para sí todos los males. Es un Pedro que conserva su dignidad en medio de la caída. El canto del gallo pierde su importancia, pues el mismo Jesús mira a Pedro y le arranca de su noche de negaciones: «Y volviéndose el Señor miró hacia Pedro y Pedro se acordó de la palabra del Señor que le había dicho...» (Lc 22, 61). Esa mirada de Jesús y el llanto de Pedro pertenecen a la experiencia de pascua.

Juan (18, 15-18.25-27) ha reelaborado la negación de Pedro al trasluz de la *no-negación del*

⁴⁶ Estos son los momentos de su negación. (1) Pedro se calienta ante el fuego (cf. Mc 14, 54). *Una sirvienta* le mira y dice: «Tú también estabas con el Nazareno». No es un juicio formal. Posiblemente no hay peligro si responde de manera afirmativa. Pero siente miedo: está fuera de lugar, rodeado por extraños, alumbrado por el fuego, y responde de forma negativa: «¡Ni conozco, ni sé de qué hablas!» (Mc 14, 66-68a). (2) Deja el grupo de gentes que miran, calentándose ante el fuego y sale a esperar en el patio. Si hubiera marchado del todo no habría tenido problemas, pero sigue cerca, a la vista de aquellos que entran y salen, en actitud que puede parecer provocativa. Por lo menos *la criada* así lo siente y dice a los presentes: «Es de aquellos (de Jesús)». Pedro lo niega otra vez (Mc 14, 68b-70a). (3). Parece que las cosas se precipitan. Pedro sigue allí, como intentando mostrar su seguridad, desafiando a todos con su presencia. *¡Quiere ser él!* *¡No necesita de nadie!* *Algunos* le dicen de nuevo «¡eres de Jesús!» y él lo niega con violencia, en imprecación y juramento: «¡no conozco a ese hombre!» (Mc 14, 70b-71).

⁴⁷ Mt 26, 69-75 ha escalonado también los momentos de la negación, situando la primera en la parte exterior del aula (26, 69) y las siguientes en el patio de ingreso. También ha insistido en la importancia de los juramentos «rituales» (según ley), que aparecen ya en la segunda negación (26, 72). *Jesús* había dicho: «No juréis» (Mt 5, 34). *Pedro* ha jurado y perjurado, mostrando así las contradicciones de una ley que pretende asegurar la verdad por juramentos.

otro discípulo que le ha ayudado a entrar en casa del sumo sacerdote. Pedro no perjura ni imprec; simplemente niega. Pero tampoco *llora*. Ha cantado el gallo mañanero tras la negación nocturna (cf. Jn 18, 27) y Pedro sigue sin cambiar: no puede llorar ni convertirse antes de pascua. En ese aspecto, el evangelio de Juan resulta más fiable que los sinópticos, aunque él no ha silenciado el llanto prepascual de Pedro por fiabilidad histórica sino para enlazar y comparar a *Pedro* con el *otro discípulo*, que se ha mantenido fiel en la prueba⁴⁸.

Y de esa forma acabamos nuestra presentación de los momentos básicos de la antropología de la perversión, concretada en los tres protagonistas del grupo de Jesús: los sacerdotes, Judas y Pedro (con los Doce). Ellos nos han permitido presentar la genealogía y sentido del pecado entendido como condena, entrega y negación de un hombre (Jesús), que aquí aparece como signo de todos los hombres condenados, entregados y negados por otros. Esta es una *antropología narrativa*, de tipo histórico, no abstracto ni ontológico. Y con esto podemos pasar a Pilato.

3. ORDEN Y JUSTICIA. EL JUICIO DE PILATO

Jesús había dicho *no juzguéis* (Mt 7, 1), pero ahora queda en manos del juicio, que está vinculado al dinero del César (cf. Mc 12, 13-17), ante cuyo representante (Poncio Pilato) le traen los sacerdotes, por envidia, como ya hemos señalado en el apartado precedente. Apelando a todo el *poder* que le da de la ley romana, Pilato quiere utilizar para su provecho la *envidia* de los sacerdotes y de esa forma convierte el juicio de Jesús en un espejo donde viene a reflejarse el conflicto de intereses de la historia. Los evangelios, cada uno a su manera, van mostrando las contradicciones de un sistema de poder (de justicia) que se cierra en sí mismo, en su círculo de engaños. De esa forma ellos presentan, de manera narrativa, de un modo insuperable, los riesgos de una *antropología judicial*, donde los poderes del mundo se definen y terminan condenando al Cristo.

1. Mc 15, 1-15 par. Pilato, el juez, juzgado⁴⁹

Los jerarcas de Israel acusan a Jesús de perturbador, presentándose como rey de los judíos (Mc 15, 2), y le llevan de esa forma ante el gobernador romano, apareciendo 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,

⁴⁸ Estos son los momentos básicos de su relato. (1) *Juicio* (Jn 18, 15-27). El otro discípulo, que introduce a Pedro en casa del sacerdote a quien conoce personalmente, se mantiene firme; Pedro, en cambio, niega a Jesús. (2) *Cruz* (Jn 19, 25-27). Pedro no está, sigue negando a Jesús. El otro, que aparece como discípulo amado, está allí con la madre de Jesús, como signo de la Iglesia. (3) *Mañana pascual* (Jn 20, 1-10). Corren juntos al sepulcro vacío: el *discípulo amado* mira los paños y cree; *Pedro* no puede aún creer, la negación le deja ciego. (4) *Pascua en Galilea* (Jn 21). Pedro ha salido a pescar, pero no sabe ver. *El otro discípulo* descubre a Jesús en la luz naciente de la mañana y se lo dice a Pedro que ahora se echa al mar y cree (21, 7-8). Después, acabada la pesca, Jesús pregunta a Pedro por tres veces: ¿Me quieres? Solo la triple afirmación ratifica y expresa su cambio. Ahora, en el mismo centro de la pascua, se puede afirmar que ha cantado de verdad el gallo y Pedro confía en la gracia de amor sobre la ley del sistema.

⁴⁹ Además de comentarios a Mc, cf. G. BIGUZZI, "Yo destruiré este templo". *El templo y el judaísmo en el evangelio de Marcos*, Almendro, Córdoba 1992; J. BLACKWELL, *The Passion as Story. The Plot of Mark*, Fortress, Philadelphia 1986; M. J. COOK, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders* (NT Sup. 51), Leiden 1978; J. R. DONAHUE, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark* (SBL Diss. S.), Missoula MO 1973; D. JUEL, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977; W. KELBER (ed.), *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, Fortress, Philadelphia 1976; F. J. MATERA, *The Kingship of Jesus: Composition and Theology in Mark 15*, Scholars, Chico CA 1982. Ampliación bibliográfica en R. E. BROWN, *La muerte del mesías*, Verbo Divino, Estella 2005, I, 789-798.

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 en el que intervienen los diversos poderes de Jerusalén (Pilato, los sacerdotes y el pueblo), en un contexto de pascua, tiempo en el que, según la tradición, el gobernador romano solía «amnistiar» a un preso, elegido por el pueblo (que será al fin Barrabás):

1. *Pilato* sabe que los sacerdotes han entregado a Jesús por envidia, como ya hemos señalado (cf. Mc 15, 10) y sabe que el pueblo le estima (cf. Mc 14, 1-2). Por eso, quiere aprovechar esta circunstancia para humillar a los sacerdotes y ganarse el apoyo del pueblo, al que propone la liberación de Jesús (y no de Barrabás, a quien supone que el pueblo estima menos). Actúa así de un modo populista. En el fondo no le importa ni Jesús ni Barrabás sino solo 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).

2. *Los sacerdotes*, que han juzgado ya a Jesús, quieren que Pilato le condene y mate como a 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).

3. *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.

4. *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, derrotado por los sacerdotes.

4. *Y así libran 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... Solo 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 calle. Pero no tenían más remedio. Pilato había puesto las bases del acuerdo y tuvieron que aceptarlas. Además, solo tomando como cebo a Barrabás han logrado la adhesión del pueblo, que es lo que interesa. Ha merecido la pena. *¿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. ¡Esta 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 quien 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 enredo de intereses de muerte: la gracia de Dios, es decir, la fraternidad gratuita entre los hombres.

No se trata de saber si los sacerdotes son peores que Pilato o viceversa. No se trata de encontrar culpables personales. El mismo sistema de poder político y religioso, convertido en un comercio de intereses (políticos, sacrales, económicos), termina llevando a Jesús a una muerte justa según ley. Allí quedan los hombres del pueblo, como responsables manipulados, sabiendo y no sabiendo lo que hacen. Han condenado a un inocente en asamblea judicial, en una especie de gran democracia directa y pervertida en la que, al ponerse ante Jesús, todos acaban haciéndose culpables, entregándole a la muerte. Esta perspectiva de Marcos ha sido asumida y matizada por Lc y Mt.

1. *Lucas* (23, 1-23). Pilato quiere liberar a Jesús, pero es incapaz de mantener su decisión frente al poder creciente de los judíos unidos (sumos sacerdotes, jefes y pueblo). El proceso se convierte así en prueba de fuerza para ver quién prevalece. Pues bien, después de un triple intento (23, 18-22), se imponen los que quieren la muerte de Jesús: «Ellos insistían con grandes voces, pidiendo que crucifiquen a Jesús; y sus voces tuvieron más fuerza (κατὰ τὴν ἰσχυρίαν)...» (Lc 23, 23-24). El verdadero *poder* está en el grito de la calle que se eleva y crece, pidiendo la muerte de Jesús. Da la impresión de que la gente no sabe lo que pide, de manera que el objeto del deseo acaba siendo secundario. Lo que importa es conseguir que el grito triunfe, imponiendo así la propia voluntad contra Pilato. Evidentemente, Pilato acaba cediendo: no tiene poder propio y su sentencia (εὐπερίτην: 23, 24) consiste en plegarse a la muchedumbre. De esa forma, el procurador romano, signo de la justicia imperial, viene a quedar dominado por la pasión de un pueblo que, para sentirse vivo, tiene que imponer su violencia. Alguien pudiera decir que ese pueblo ya no grita contra Jesús sino contra Pilato o contra la autoridad, ¡grita por gritar!, aunque al final de su espiral de violencia haya caído Jesús, que, viendo así las cosas, ha podido decir desde la Cruz: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34). La justicia se ha convertido en una contradicción, de la que sólo puede salirse por gracia⁵⁰.

2. *Mateo* (27, 11-26) sigue el esquema de Marcos, pero introduce tres novedades significativas. (1) *La envidia* sigue estando en el fondo del proceso, pero ya no es exclusiva de los sacerdotes, sino que es propia de todo el pueblo reunido para el juicio (Mt 27, 17-18). (2) *Pilato*, cuya esposa presenta a Jesús como justo (27, 19), quiere salvarle en el juicio, actuando de manera contradictoria: declara la inocencia de Jesús, lavándose las manos pero, al mismo tiempo, le condena a muerte, perdiendo así su autoridad moral (cf. 27, 24.26). (3) *El pueblo entero* condena a Jesús, en una especie de ritual de sangre (cf. de 27,24). Pilato se inhibe, abdicando de su autoridad. El pueblo ocupa entonces su poder diciendo: «Caiga su sangre sobre

⁵⁰ Este perdón de Jesús nos permite comprender el mecanismo de la gente que ha pedido a gritos su muerte. Los que se dejan llevar por la violencia y vociferan juntos en la plaza no saben lo que hacen. Los que gritan de ese modo, descargando su agresividad y no cesando de gritar hasta que «el otro» muera, acaban siendo víctimas de su propia ceguera. Este es el pecado que se expresa en una violencia cada vez más irracional, más necesitada de víctimas. De esa forma, dentro de ese gran proceso de violencia, el mismo *Pilato* acaba siendo una víctima: no tiene más remedio que ceder, pierde su autoridad como juez imperial, queda en manos de una masa que un día podrá acabar pidiendo cabeza. No sabe lo que hace. Saben algo más los sacerdotes que instigan a la masa. Pero el único que sabe de verdad es Jesús: asume su camino y muere ofreciendo el reino de Dios a los que quieran acogerle (Lc 23, 43).

nosotros y sobre nuestros hijos» (27, 25). De esa forma se pervierte la justicia del mundo, poniéndose al servicio del engaño (sacerdotes), de la prepotancia (pueblo que grita) y de la muerte⁵¹.

2. Jn 18, 28-19, 16. Justicia injusta, la impotencia de Pilato⁵²

El evangelio de Juan ha seguido el esquema de Marcos, pero ha destacado de un modo especial la autoridad de Jesús y la impotencia de Pilato. El proceso empieza con un gesto de *presión de los sacerdotes* (Jn 18, 28-32): traen a Jesús hasta el pretorio (palacio del pretor o juez romano), pero no entran; no quieren «mancharse» en casa de un pagano. Parecen tener prisa, no han venido a razonar, sino sólo a que *Pilato* condene a Jesús. Pero *éste* prefiere inhibirse: «Tomadlo y juzgado según vuestras leyes» (Jn 18, 31). Un alto juez no interviene en problemas inferiores, propios de pueblos sometidos: que ellos mismos arreglen sus problemas. Los judíos insisten diciendo «nosotros no tenemos autoridad para matar a nadie» (18, 31)⁵³ y recuerdan a Pilato su obligación, exigiéndole que cumpla su oficio: tiene que matar a este Jesús, a quien presentan como pretendiente mesiánico, alguien que se hace pasar como «rey de los judíos». Lógicamente Pilato le interroga sobre *su reino* (Jn 18, 33-36). Jesús responde: «Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis servidores hubieran luchado para que no fuera entregado a los judíos» (18,36). Jesús reconoce que todo reino del mundo debe fundarse en la violencia, de manera que su primera señal son los soldados; Jesús no los tiene y por eso no es rey de este mundo⁵⁴.

⁵¹ La muchedumbre de Lucas estaba formada por judíos pero que podía presentarse como signo de toda la humanidad. Mateo parece insistir en el pueblo judío, con su identidad concreta: para seguir viviendo sobre el mundo, como grupo nacional, centrado en el templo, con sus leyes y sus ritos, aquellos judíos de la plaza de Jerusalén tuvieron que expulsar a Cristo de su seno. Los que gritan, pidiendo «que caiga su sangre sobre ellos y sus hijos», saben lo que piden, conocen lo que dicen. Pero, a la luz del evangelio, esa palabra pueden entenderse de dos formas. (1) *Como imprecación destructora*: «¡Nos hacemos responsables de la muerte de Jesús! ¡Aceptamos su peso y su carga y que Dios nos destruya si no es justo lo que hacemos!» (cf. Mt 27, 25). De esta forma se sitúan en la línea del talión, sabiendo que la vida se edifica sobre sangre derramada. Solo la violencia purificadora, que expulsa a los culpables, puede construir al hombre sobre el mundo; ésta sigue siendo la ley de todos los sistemas del mundo. (2) *Pero el evangelio sabe que la sangre de Jesús no ha sido derramada para apoyar el viejo mundo y su violencia, sino para destruir toda violencia*. No es sangre que vincula en talión de dureza y muerte compartida a los asesinos y a sus hijos sino todo lo contrario: Jesús muere (ofrece su sangre) precisamente para detener la espiral de sangre humana, ofreciendo a los mismos asesinos la palabra nueva del perdón gratuito y de la vida. Sea como fuere, en una línea o en otra, según el evangelio, los judíos que gritaron «¡muera!» no son en modo alguno más culpables que los otros hombres, sino un signo de todos, como venimos señalando a lo largo de ese libro. *Los judíos* del texto son signo de un tipo de «ley del grupo» que impone su violencia. *Pilato* sólo ha sido un juez manipulado, de manera que en su juicio ha venido a revelarse la injusticia de una justicia sin gracia. Cf. C. CHABROL y L. MARÍN (eds.), *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1975, 305-190.

⁵² Además de comentarios sobre Jn (Bultmann, Schnackenburg, R. E. Brown), cf. X. ALEGRE, «Mi reino no es de este mundo (Jn 18, 36)»: *EstEcl* 54 (1979) 499-525; C. H. GIBLIN, «John's narration of the hearing before Pilate. Analyse sémiotique de Jean 18, 28-19, 16a»: *Bib* 67 (1986) 221-239; S. LEGASSE, *El proceso de Jesús*, I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995/6; M. OLIVER, «Jesús proclamado rey por un pagano en Jn 18, 28-19, 22»: *Communio* 19 (1986) 343-364; C. PANACKEL, *Idou ho anthropos (Jn 19, 5b)*, An Gregoriana, Roma 1988; S. TALAVERO, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, BS 15, 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.

⁵³ Algunos han interpretado esta palabra de un modo general: *no pueden matar en ningún caso*; Roma se habría reservado el «ius gladii» o derecho de la espada. Pero el texto parece decir que los sacerdotes *sólo pueden matar si se trata de un juicio religioso*, en defensa de la identidad sagrada del pueblo (violación del templo, idolatría manifiesta...), conforme a la ley israelita (por lapidación). Pero en este caso ellos quieren que Pilato condene a Jesús por crimen civil, no religioso, haciéndole morir en la cruz, como a los bandidos contrarios al imperio (cf. 18, 32).

⁵⁴ Mt 26, 53 hablaba de los ángeles-soldados de Dios; Jn 18, 36 alude, en cambio, a soldados humanos. Jesús no tiene soldados; por eso, *su reino no se funda ni sostiene con principios de este mundo*. Eso no significa que se trate solo de un

La distinción fundamental la marcan *los soldados*, sobre los que se funda según ley el imperio romano, dirigido por un comandante militar (un *imperator*). Jesús, en cambio, ha venido a ofrecer el testimonio de un Reino sin soldados, un reino que no tiene más poder que la *verdad*, como sigue indicando el pasaje (cf. Jn 18, 37-38). Pilato insiste: quiere conocer el contenido y anchura de ese reino que se expresa y triunfa sin soldados. Jesús responde: «Soy rey, doy testimonio de la verdad» (18, 37). Al situar las cosas en ese nivel, Pilato se inhibe, hace una pregunta retórica sobre la verdad y se marcha sin aguardar una respuesta (18, 38a). De toda esta conversación se pueden deducir dos consecuencias. (1) *La violencia militar* pertenece al nivel de un mundo donde la verdad no puede reinar; eso supone que todo aquello que debe defenderse por las armas, en la línea de los soldados y las leyes de Pilato, se sitúa en el nivel de la violencia y mentira del mundo, por muy organizada, legalizada (y sacralizada) que sea. (2) En contra de eso, *la verdad, de la que Jesús ha venido a dar testimonio*, se expresa como gracia (es decir, como no-violencia), en el nivel de la vida. Eso significa que los reinos de Jesús y de Pilato (de Roma) se sitúan en planos distintos, de manera que Jesús puede decir y dice «mi reino no proviene de las fuerzas de este mundo». Pilato sólo conoce el poder que se funda en la espada (destructora o civilizadora) del imperio (cf. Rom 13, 1-7) que se apoya y defiende en las armas. La verdad le parece secundaria, la gracia-verdad no le importa (cf. Jn 18, 38a: ¿qué es la verdad?).

Después de haber establecido esos principios, el evangelio de Juan abre una larga pausa de reflexión (Jn 18, 38b-19, 7) cuajada de tensiones y contradicciones propias del poder que, para mantenerse, debe acudir a la mentira organizada. (1) *Pilato no encuentra culpa en Jesús* (18, 38b) y, sin embargo, en vez de soltarle sin más, debe hacerlo utilizando la amnistía de la pascua (18, 39). No puede actuar de manera autónoma, debe acudir a subterfugios. (2) *Pero, sabiendo que Jesús no es culpable, le flagela*. ¿Por qué? ¿Probablemente, para indicar que tiene autoridad y puede hacer lo que quiere, pero también por reacción de transferencia: le gustaría castigar a los sacerdotes y al pueblo que grita..., pero no puede. Por eso se desahoga con Jesús, el no violento (19, 1). (3) *Finalmente, permite que los soldados escarnezcan a Jesús*, tratándole como a un rey de burla (19, 2-5). De esa forma deja a Jesús en manos de la violencia antimonárquica (antisacral) de los soldados, que están reprimidos (son puros servidores del poder) y necesitan descargar su agresividad en contra del pretendido rey judío, sobre quien transfieren su violencia, haciéndole rey de burla. Hasta aquí todo es normal, como saben los antropólogos que han analizado relatos semejantes. Lo extraño es que Pilato asuma la burla, tome al Jesús flagelado, coronado de espinas, vestido de rey falso, y lo presente ante la gente, diciendo: «¡Este es el hombre!» (o «aquí le tenéis». Cf. Jn 19, 5: $\text{V}\text{I}\text{D}\text{O}\text{U}\text{.}\text{O}\text{`}\text{a}\text{;}\text{n}\text{q}\text{r}\text{w}\text{p}\text{o}\text{j}$). De esa forma, la más alta justicia del más junto imperio del mundo (Roma) se vuelve mentira, diciendo su verdad más honda, pues Jesús es el *hombre verdadero*, en él se condensa toda la antropología⁵⁵.

Pilato no puede liberarse de esa mentira, ni del poder de la gente que grita: «¡Crucifícale! ¡crucifícale!» (Jn 19, 6). Ciertamente, él intenta evadirse diciendo: «Tomadlo y crucificadlo vosotros, yo no encuentro en él delito» (19, 6)... Pero los acusadores no aceptan, necesitan que sea Pilato quien haga morir a Jesús, de manera que el mismo procurador romano debe terminar aceptando las imposiciones del pueblo que grita: ¡Tenemos una ley y conforme a esa ley debe morir! (19, 7). Pilato ha perdido así toda su autoridad. Había quedado en manos de los soldados

reino espiritual, en el sentido intimista de ese término, ni tampoco de un reino extramundano (de pura esperanza celestial). El reino de Jesús es bien visible y concreto, pero de otra manera, sin violencia legal.

⁵⁵ He desarrollado el tema, en clave antropológica y cristológica en *Este es el hombre. Cristología bíblica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997. En una perspectiva convergente, J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Este es el hombre". *Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Cristiandad, Madrid 1986.

que se burlaban de Jesús (19, 2-3); ahora cae en menos de la masa que le controla y utiliza. De esa forma, mientras *Jesús* mantiene en silencio su dignidad de testigo de Dios (de la verdad), siendo capaz de morir por aquello en lo que cree, *Pilato*, procurador y comandante del ejército romano, ha venido a convertirse en un juguete de la masa que grita (bajo la dirección de los sacerdotes), en un juguete de los soldados que se ríen de Jesús, para descargar su agresividad. Es un *juez miedoso*, está acorralado por los acusadores, impresionado por el reo (19, 8-12).

Pilato es supersticioso: no cree en la verdad (cf. 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. 19, 8, con referencia a 19, 7). Así le pregunta, buscando certezas: «¿De dónde eres tú?» (19, 9). Es evidente que, en este contexto, 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 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 Pilato ha recibido una autoridad o exousía (εξουσι, αν) que le ha sido dada (δεδωκε, νον) desde arriba, es decir, desde 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 proviene de Dios. Esa interpretación es posible, pero si ella fuera cierta 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 ira mostrando que esa pretensión es falsa, pues el verdadero poder pertenece solo a Dios (a Jesús), mientras que Pilato no es más que un triste imitador de Adán-Eva (Gen 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 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 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. (1) *Una de tipo mítico*: 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. (2) *Otra de tipo histórico*: 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, pues, 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.

Esa segunda interpretación nos parece más plausible, pues concuerda con el ritmo narrativo del *desmontaje del poder* que ha realizado el evangelio de Juan. (1) *Pilato* ha preguntado a Jesús ¿qué es la verdad? (Jn 18, 38), pero no ha esperado una respuesta. (2) *Jesús* le ha respondido de un modo indirecto, no para decirle quién es él (Jesús), sino para decirlo a Pilato lo que él es: ¡Alguien que no tiene autoridad propia, pues le manejan los sacerdotes-judíos! En ese fondo 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 Cesar, 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

evka, qisen: Jn 19, 13) y dice a los judíos, señalando a Jesús: ¡Este es vuestro rey!⁵⁶.

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! (:Ide o` basileu. j u`mw/n)». 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. De esa forma aparece con toda claridad la impotencia y mentira del juicio que han hecho las dos autoridades supremas: el imperio político (el gobernador de Roma) y el poder religioso (sacerdotes de Jerusalén). Este ha sido un *juicio sin justicia*, de manera que al final sólo han contado y triunfado los intereses de aquellos que han impuesto sus gritos o mentiras. En ese nivel de mentira se sitúa el juicio civil y militar de Roma, lo mismo que el juicio de los sacerdotes del templo. La verdad de Dios se expresa en un nivel de gracia, allí donde Jesús se deja matar por los mentirosos y violentos⁵⁷.

3. *Violencia final: tortura y muerte*⁵⁸

Jesús fue profeta de pueblo, no escriba o sabio separado de la gente. Más aún, él *apeló al pueblo*, poniendo su mensaje y su futuro en manos de la gente que le escuchaba y a la que ofrecía conciencia de libertad y autonomía humana, haciendo que los marginados y los pobres se pusieran en contacto directo con Dios, sin necesidad de someterse al dictado legalista de escribas y sacerdotes. Este fue quizá el momento central de su mensaje: trajo a Dios al medio de la plaza humana. Habló de Dios de un modo tan cercano y fuerte que no hacían falta técnicas de ley (o de interpretación especializada) para entenderle, en contra de las *interpretaciones* de los escribanos que convierten la gracia en ley, pues introducen a Dios en un sistema de talión que acaba esclavizando a los menos poderosos. Fue un hombre de «kharis» (gracia) más que de «kratos» (poder)⁵⁹.

De esa forma, fue popular sin hacerse *populista*, sin aprovechar su influjo en clave de poder

⁵⁶ La dos lecturas de evka, qisen, «sentó» son posibles. (1) *Puede sentarse Pilato*, queriendo afirmar, en esfuerzo final inútil, que él es juez y diciendo a la gente «¡Jesús es vuestro rey!». (2) *Pilato puede haber hecho sentarse a Jesús*, entronizándolo como rey. Es un gobernador romano derrotado por los judíos, pero quiere desquitarse y hacer que los «judíos» reconozcan a su rey. Es inútil: los judíos gritan más y él se debe condenar a Jesús, como ellos quieren

⁵⁷ Los que «parecen mandar» (según la fórmula de Mc 10, 42) en realidad no mandan, sino que están a merced de unos intereses camuflados: los sacerdotes engañan al pueblo, el pueblo grita y se impone sobre Pilato, representante del emperador. Si falta la gracia, la justicia se pervierte. *Pilato* es solo una fachada: dispone de soldados, controla con violencia la violencia; pero al fin queda cautivo en manos del pueblo que grita y de los sacerdotes que le manejan.

⁵⁸ El tema de la tortura y la condena a muerte de Jesús se inscribe dentro de la problemática de derecho penal y de injusticia que afecta a toda la sociedad. He ofrecido una visión de conjunto desde una perspectiva bíblica y antropológica en *Dios preso. Teología y pastoral penitenciaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005. Para una lectura jurídica del proceso de Jesús, desde una perspectiva judía: H. J. COHN, *The Trial and Death of Jesus*, Harper, New York 1971; J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona 1991; P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983. Para ampliar y situar el tema de la tortura y muerte de Jesús, desde la «antropología penal y carcelaria», cf. J. M BIURRUN, *De cárcel y tortura. Hacia una sicopatología de crueldad civilizada*, Txalaparta, Tafalla 1993; E. CURRIE, *Crime and punishment in America*, Owl Books, New York 1998; J. L. DE LA CUESTA, *El delito de tortura*, Bosch, Barcelona, 1990; J. DE LA CUEVA (ed.), *Tortura y Sociedad*, Talasa, Madrid 1982; E. FROMM, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid 1980; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar* (1975). Siglo XXI, Madrid 1996; E. NEUMAN, *La sociedad carcelaria*, Depalma, Buenos Aires 1994; *Crónica de muertes silenciadas*, Bruguera, Buenos Aires 1986; G. RUSCHE y O. KIRCHHEIMER, *Pena y estructura social*, Temis, Bogotá, 1984; L. WACQUANT, *Las Cárcenes de La Miseria*, Alianza, Madrid 2001; *Simbiosi mortale. Neoliberalismo e politica penale*, Ombre Corte, Verona 2002.

⁵⁹ En ese sentido debemos ser cuidadosos cuando queremos aplicar a Jesús la terminología de la demo-cracia, entendida como «kratos» o poder del pueblo. Quizá pudiéramos decir que Jesús ha sido un hombre de gran *exousia* (*evxousi, a* | : Jn 5, 27; 10, 18), pero no de *kratos*, entendido como poder coactivo.

o de presión política, cosa que le hubiera vuelto a situar en un plano de talión, en el espacio donde la vida se convierte en disputa de poderes. Fue un hombre admirado y creativo y subió a Jerusalén rodeado por un pueblo que esperaba la llegada del Reino, aunque quizá no entendía el sentido de la libertad y gracia (cf. Mc 11, 1-11 par). Lo supieron bien *los sacerdotes*, que tomaron pronto la decisión de matarle; pero temían al pueblo que le admiraba (Mc 11, 18). Desde aquí se distinguen y definen las posturas. (1) *Jesús* quiere convencer a los hombres y mujeres a través de su palabra, ocupándose especialmente de los pobres, pero ofreciendo su mensaje a todos, sin imponerse sobre nadie. No intenta dominar al pueblo ni ganarlo para causa alguna (ni suya, ni del templo), sino que quiere ayudarlo a vivir en libertad y amor, en gracia, pues de esa forma se revela Dios. (2) *Los sacerdotes (y escribas)* quieren servir también al pueblo, pero lo hacen insistiendo en el valor de las instituciones y de un tipo identidad israelita que ellos representan y manejan. De esa forma, en vez de dirigir y de servir al pueblo, le manejan y utilizan, haciéndole pensar que es libre allí donde se encuentra más manipulado⁶⁰.

Y así podemos volver al tema de la tortura. Empecemos por Marcos, con la escena donde se nos dice que el sanedrín se ha reunido para condenar a Jesús por blasfemo. Dentro de ella se distinguen tres gestos (Mc 14, 64-65 par). (1) *El tribunal* en su conjunto se ha limitado a condenarlo. (2) *Algunos de los jueces* provocan y torturan a Jesús con desprecio (salivazos) y con burla (ridiculizan su don de profecía). No les basta con haberle juzgado y condenado, sino que le quieren degradar, expresando así su envidia. (3) *Los criados* o miembros de la guardia paramilitar del templo, que habían prendido a Jesús (cf. Mc 14, 43), reciben el encargo de guardarlo y, siguiendo el ejemplo de sus amos (jueces), lo golpean⁶¹.

Insistamos en el último detalle, que expresa la *venganza de los inferiores* que, debiendo hallarse siempre sometidos, se desahogan con un pobre condenado a quien humillan. No tienen motivos para tratar a Jesús de esa manera; no han sido amenazados, no han sufrido injuria alguna y sin embargo descargan sobre él todo su resentimiento. Una misma agresividad vincula a los primeros (jueces) y a los últimos (criados), superando así las distinciones sociales, pero no en forma de gracia, sino de violencia (conforme a una visión del chivo expiatorio, contra el que se unen y combaten los antes enfrentados). Jueces y criados aparecen reprimidos por un mismo tipo de impotencia y expresan su falta de poder y de razón torturando a un condenado. En la comedia de su vida no hay lugar para «profetas».

La escena se repite pero de manera más organizada y solemne tras el juicio ante Pilato. Está

⁶⁰ Ciertamente, el pueblo es más que lo que evocan los textos de la pasión de Jesús: es la humanidad necesitada y abierta a la que Jesús se ha dirigido, es la humanidad gozosa de amar y se deja amar en libertad... Pero el mismo pueblo puede quedar manejado también por la «industria de poder» de los sacerdotes, como hemos ido viendo en las reflexiones anteriores. (1) *El pueblo puede ser manipulado*, tanto por Pilato (que no lo consigue) como por los sacerdotes que son más hábiles y lo consiguen, eligiendo a Barrabás (cf. Mc 15, 6-15 par). (2) *El pueblo, a su vez, manipula*. Se alza contra Jesús y acaba imponiendo su deseo a gritos; es consciente de su poder y lo ejerce sin reflexión ni miramiento, en violencia sanguinaria que parece justificada por el número de votos (o de gritos). (3) Finalmente, *el pueblo puede ser vengativo*: pasa ante la cruz y se ríe de Jesús, despreciándolo por fracasado, como hacen también los sacerdotes. Parece que necesita una válvula de escape y la encuentra en un crucificado (cf. Mc 15, 29-30). El evangelio resulta iconoclasta al presentar la violencia del pueblo, sin romanticismos ni maniqueísmos, describiendo el mal de todos, sin que exista un *resto bueno*, sin que nadie pueda justificarse ante Dios, como dirá después san Pablo (Rom 1-5). Pues bien, precisamente así, al situarse más allá del bien y el mal (es decir, el ámbito del juicio), el evangelio puede ofrecer una palabra de esperanza para todos, pues por todos ha muerto Jesús, como iremos viendo,

⁶¹ Suele distinguirse entre una tortura *racional* (pedagógica, para conseguir informaciones útiles) y otra *irracional* (por el placer, descarga emocional o por sadismo). Pero en la práctica resulta difícil separarlas, aunque en el caso de Jesús parece dominar el aspecto irracional, como ahora indicaremos.

dictada la sentencia: flagelación y muerte (Mc 15, 1-15). Parece que ya le han azotado. Pero antes de que el drama acabe y Jesús muera, los soldados quieren realizar con él su rito: «Convocaron a toda la cohorte y le vistieron de púrpura y le impusieron una corona de espinas que habían trenzado. y comenzaron a saludarlo: ¡Salve, rey de los judíos! Le golpeaban la cabeza con una caña y le escupían y arrodillándose le rendían homenaje» (Mc 15, 16-19 par). Esta escena (que hemos visto en Jn 19, 13-16) guarda semejanza con rituales de coronación y vasallaje ritual de burla, comunes entre diversos pueblos, y parece fundarse en la necesidad que muchos tienen de mofarse de todo aquello que destaca o sobresale. El rey se impone y unifica al pueblo; pero al rey se le mata y expulsa, con odio y con miedo.

Hay además otras razones que pueden explicar la tortura de Jesús. (1) *La agresividad y tensión de los soldados*, siempre sometidos a sus jefes, con riesgo de morir en la batalla. Lógicamente, ellos deben desahogar su tensión y éste es un buen momento. (2) *Una tendencia iconoclasta*. Los soldados escenifican con Jesús un ritual antimonárquico muy antiguo, que les sirve para ridiculizar (despreciar) a los poderes que les mantienen sometidos. Convocan a la compañía y sin necesidad de ensayo alguno (el ritual lo llevan dentro) representan ante el rey fracasado la burla del poder. (3) *Rechazo contra el poder romano*. Quizá no lo saben, pero en la figura de Jesús, a quien visten como rey y adoran de mentira, a quien escupen y golpean con la caña, están viendo a su propio emperador (o general supremo). Sometidos al poder, lo atacan y desprecian para así seguir viviendo. (4) *Un «antisemitismo latente»*. Los romanos solían reclutar para Palestina soldados del entorno pagano, odiados muchas veces por los judíos, a los que ellos a su vez odiaban. Por eso, es muy posible que quisieran descargar su *agresividad contra Jesús*, al que tomaban como representante del odiado pueblo judío. Esos soldados solían ser antijudíos: soportaban el odio del ambiente, se sentían hostigados. Es normal que quisieran descargar su tensión como Jesús, sin saber que él había pedido a sus discípulos que «amaran e hicieran el bien a los "enemigos" y de un modo especial a los soldados», como hemos visto en el capítulo anterior (cf. Mt, 5, 41)⁶².

La ocasión es buena para todo eso, porque dicen que Jesús ha pretendido hacerse rey de los judíos. Significativamente, los soldados de Roma se burlan de este «rey de farsa» y desprecian con él a todos los judíos, poderosos o impotentes. Es más, ellos parecen mofarse de todos los poderes de la tierra y de esa forma, quizá sin advertirlo, reflejan la mentira del mundo, centrada en el rey y su reinado, sea arriba sobre el cielo, sea abajo en el infierno. Al mofarse de Jesús, estos soldados, profesionales de la violencia, se han burlado de todo lo que existe: para ellos son mentira las paradas militares, los honores y glorias de la tierra. A fin de cuentas, el poder lo tienen ellos, servidores de la muerte, de manera que sacerdotes y jueces, gobernadores y pueblos, todos, están bajo el poder de su violencia y de sus armas.

Estos soldados no saben dónde puede hallarse la verdad, ni les importa. Por eso, al encontrarse con Jesús, repiten la parodia de una coronación que es pura farsa. Quizá podamos decir que representan la fuerza de un destino que al final se impone sobre todos, tanto sobre los emperadores romanos como sobre los cristos galileos. Pero hay una diferencia que ellos quizá no han advertido. Jesús no ha competido en esa batalla del poder donde al fin da lo mismo ser rey coronado (triunfador) o rey vencido (asesinado). Jesús no ha entrado en esa lucha, no ha buscado un tipo de poder o reino que se logra por las armas (cf. Mc 10, 35-45; Jn 18, 36). Por eso, él no es objeto apropiado de esta fuerte bufonada de poder que ahora le aplican los soldados. Al situarse ante Jesús, los soldados del imperio se han reído de manera equivocada: han coronado como falso rey al que jamás había ambicionado el reino.

⁶² Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías*, Verbo Divino, Estella 2005, 999-1031

De esa forma parece haberse roto la cadena de mentiras. *Los soldados* parodiantes conocían el secreto de los reinos: lo más parecido a un rey que triunfa es un rey asesinado y sabían además que todo gesto de homenaje ritual es una burla: solo doblamos la rodilla ante un monarca impositivo a quien odiamos y quisiéramos matar al mismo tiempo. Pues bien, al realizar esa parodia ante Jesús, ellos se han equivocado: este rey era inocente, no quería imponerse sobre nadie. Por eso, ellos acaban siendo igualmente testigos de una ley y de una justicia que es violenta y mentirosa. En medio de ellos emerge Jesús, más allá de la parodia y mentira de la ley, por encima de las torturas de burla, como signo y presencia de la gracia de Dios que puede unir a todos los hombres⁶³.

Pero tenemos que dar un paso más. Jesús murió en la cruz, una muerte de tortura y terror público, después de haber sido flagelado. Casi más que castigo, la flagelación era alivio, pues debilitaba a los reos, de modo que tuvieran que sufrir menos tiempo el terror de la cruz. La crucifixión resultaba escandalosa para romanos y judíos y también para los cristianos como supone Gal 3, 12; 5, 11:6, 12-14 (cf. 1 Cor 2, 23 y Flp 2, 8). Los judíos lapidaban a sus reos. Pero a Jesús lo crucificaron los romanos (cf. Jn 18, 32), en tortura larga y espantosa, que sólo el sadismo de los poderosos puede justificar, poniendo el terror más inhumano al servicio de la seguridad «legal» del sistema. Una ley que legaliza así el terror, convirtiéndolo en principio de gobierno, pierde toda su legitimidad. Si queremos que la vida del hombre pueda tener sentido, más allá de la muerte en cruz, sólo puede hablarse ya de gracia⁶⁴.

4. MUERTE DE JESÚS, NUEVA ANTROPOLOGÍA

Al acabar este capítulo queremos situar de una manera más precisa a los responsables de la muerte de Jesús sobre el trasfondo general de la violencia humana, comentando la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12) y el lamento de Jesús por todas las muertes violentas de la tierra (Le 11, 47-51). De esa manera llegaremos hasta el fin de esta gran *antropología de la perversión legal* que los evangelios han trazado, de manera narrativa, con genial realismo, al contar el juicio y muerte de Jesús. Aquí viene a revelarse la «verdad» de la mentira humana, tal como se expresa en la violencia de los asesinos. En el reverso de esa violencia viene a presentarse Jesús, el crucificado,

⁶³ Según el evangelio de Juan, Pilato aprovecha la parodia para mostrar a los que gritan en la plaza la diferencia entre un *rey de burla* (Jesús) y un *rey verdadero* (el César) (cf. Jn 19, 15). Quizá al verle despreciado dejarán de condenarle. Pero los reunidos en la plaza se mantienen firmes: han tomado en serio el tema y llegan hasta el fin, sin dejarse impresionar por las burlas: tienen envidia y miedo de Jesús y no paran de gritar hasta matarlo (cf. Jn 19, 6-7). *Pilato* ha visto a Jesús como rey equivocado: acepta y desacraliza el ritual de coronación de los soldados, sirviéndose de él para mostrar la impotencia de Jesús. *Los sacerdotes*, en cambio, no están para burlas: no dejan que un hombre se diga Hijo de Dios (Jn 19, 7); saben que el reino de Jesús (entendido como farsa por soldados y Pilato), es peligroso para el cesar (y para ellos), como supone Jn 19, 12.

⁶⁴ En nombre de Dios había ofrecido la gracia y le respondieron aplicándole la más dura violencia. Murió llamando a Dios, como miles y millones de fracasados, «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34), en gesto de profundidad abismal que aquí no hemos querido comentar, pues hemos preferido dejar en silencio la escena de la crucifixión en sí misma. Como veremos en el próximo capítulo, no sabemos ni siquiera cómo lo enterraron. Externamente hablando, el caso de Jesús había sido un acontecimiento poco significativo. Pilato tenía otros problemas más graves en aquella difícil Palestina. También los sacerdotes se enfrentaban con cuestiones quizá más complicadas y largas, en disputas dinásticas e intrigas de poder, en línea de talión, como cuenta Flavio Josefo. Solo Jesús había ofrecido una esperanza diferente: cesaba la violencia y comenzaba a expresarse ya la gracia de Dios. Además de comentarios a evangelios y de estudios directamente centrados en la historia de Jesús, cf. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*. Anagrama, Barcelona 1986, 240-275; *El misterio de nuestro mundo*. Sígueme, Salamanca 1982, 169-318. En esta perspectiva se sitúa R. SCHWAGER, *Jesús im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, IThS 29, Tyrolia, Innsbruck 1990, 109-153.

como testigo del valor de las víctimas, como garante de la verdad de los derrotados y expulsados de la historia humana. Sólo a partir de ellos, desde los asesinados de la tierra, podrán trazarse con Jesús las líneas de la verdadera antropología⁶⁵.

*1. Asesinato y gracia: viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 par)*⁶⁶.

Esta parábola se encuentra entrelazada con la vida-muerte de Jesús y ha crecido con ella, hasta tomar la forma actual. Es una gran metáfora: no quiere ofrecer informaciones neutrales sino hacemos penetrar en el abismo dolorido de la muerte de Jesús, utilizando para algunos elementos simbólicos bien conocidos del Antiguo Testamento: *Un hombre plantó una viña, la rodeó con un cercado...* (Mc 12, 1). Es clara la referencia al canto de Is 5, 1-7 y puede haber una alusión a Gen 2-3: Dios ha puesto a los hombres en el jardín del Edén, que ya una viña, para que la cultiven y consigan frutos. Pero ahora encontramos una novedad. En principio, los hombres de Gen 2-3 no eran arrendatarios, sino dueños de la tierra y como tales no tenían que dar a nadie diezmos ni rentas por lo cultivado; eran libres y precisamente para salvaguardar su libertad les dijo el Creador que no comieran del árbol de lo bueno/malo. En contra de eso, los hombres de Mc 12, 1-12 parecen aparceros, no dueños, de manera que tienen que esforzarse por pagar la renta año tras año; no son libres, sino siervos: viven sometidos a la disciplina del miedo y de la envidia; del simple «no comer del fruto del bien/mal» pasamos a la urgencia de sudar en tierra extraña, bajo la amenaza del despido, trabajando para el amo.

Pues bien, en contra de la letra externa de esta parábola, debemos afirmar que el Dios del evangelio no es amo ni los hombres sus renteros: Dios no instituye con nosotros un talión, ni quiere mantenemos sometidos, exigiendo que le demos como esclavos nuestro vino (de los frutos de la viña). Planteando así los temas, debemos afirmar que la parábola comienza situándose en un plano de ley (de arrendamiento), para desbordarlo después, como iremos viendo. Ella empieza, según eso, en el nivel de ciertos judíos (y de muchos cristianos posteriores) que entienden a Dios como un labrador potentado, que llama a cuentas a sus siervos, que son asalariados. Pero nosotros sabemos ya que el Dios de Jesús no es un potentado, ni entra en cuentas con sus siervos (pues no los tiene); éste es un Dios bueno, que hace llover sobre buenos y malos (Mt 5, 45), que no exige las deudas (Mt 5, 42; 6, 12), ni juzga a los hombres (cf. Mt 7, 1).

Algunos lectores quedan prendidos en la materialidad de nuestro texto (Mc 12, 1-12), sin advertir que su sentido va cambiando a medida que avanza. Esos lectores se consideran esclavos de un Dios de talión que ellos mismos han inventado, con su mentalidad servil (como diría Pablo en Gal 3-4), sin atreverse a dar el paso que les lleve al Dios de la gracia. El Dios arrendador que parece actuar así en el principio de la parábola tiene un parecido con el Dios de la alianza deuteronomista: ciertamente, se preocupa por los hombres, pero quiere que le entreguen los frutos de su viña y les

⁶⁵ Para situar el tema desde la perspectiva de las relaciones de los cristianos con los judíos, cf. F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeo-cristiano*, BEB 40, Sígueme, Salamanca 1983. Para descubrir, desde una clave evangélica, el poder de la violencia y encontrar la forma de superarlo, son significativas las obras de J. ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; *El retorno de Abel*, Herder, Barcelona 1999; *Una fe más allá del resentimiento*, Herder, Barcelona.

⁶⁶ Cf. J. D. CROSSAN, «La Parabole of the Husbandmen»: JBL 90 (1971) 451-465; M. HUBAUT, *La parabole des vigneronns homicides* (CahRB 16), Paris 1976; M. S.-H. LEE, *Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 11, 27-12, 12* (FB 56), Würzburg 1986; B. LINDARS, *New Testament Apologetics*, SCM, London 1973, 169-186; J. G. M. MBÀ MUNDLA, *Jesus und die Führer Israels* (NTAb 11), Münster 1984, 5-40; H. WEDER, *Metafore del Regno*, Paideia, Bescia 1991, 182-199Cf.

envía servidores (profetas) encargados de anunciar su autoridad y de recordarles así su obligación⁶⁷.

Pues bien, la parábola sigue hablando de los renteros que, indudablemente, viven bajo el imperio de la ley y la violencia, matando a los profetas, en gesto de protesta antidivina (cf. Jer 7, 25-26; Hech 9, 26), queriendo comportarse como dueños exclusivos del árbol del bien y del mal de Gen 2-3 (que es ahora la viña). Da la impresión de que el amo de la viña se mueve en ese mismo plano e insiste en su derecho, mandando tres siervos (Mc 12, 2-5a), a quienes los renteros responden cada vez con más violencia: a uno lo maltratan, a otro lo golpean en la cabeza, al último lo matan. Todo parece normal, en un plano de disputa y ley, pero alguien puede preguntar: Si estamos en un nivel de ley y la ley se defiende con la violencia legítima ¿por qué el amo-Dios no mando a sus siervos bajo la protección de unos soldados? ¿cómo los deja morir, uno tras otro, en manos de los renteros violentos? En línea de ley, la solución normal de casi todos los relatos de este tipo suele ser la de anunciar un nuevo intento, ahora eficaz, para lograr lo que se busca: el amo-Dios tendría que mandar un siervo más fuerte que todos los anteriores, dotado de grandes poderes, para conseguir lo pretendido. Pero, de pronto, descubrimos que la parábola toma un camino distinto: el amo-Dios no responde con violencia a los violentos, sino con una mayor «debilidad de amor»:

Todavía le quedaba al amo un Hijo querido; lo envió al final a ellos (a los viñadores), diciendo: respetarán a mi hijo. Pero los viñadores se dijeron entre sí: «Este es el heredero. Vamos, matémosle y será nuestra la herencia». Y tomándole le mataron y le expulsaron fuera de la viña (Mc 12, 6-8).

Esta era la última oportunidad, tanto para el dueño como para los arrendatarios. Era la última oportunidad y así vemos que cambia el mismo lenguaje del evangelista: mientras los arrendatarios han ido creciendo en violencia, el amo crece en ternura e impotencia, de tal forma que al final manda a la viña a su propio *hijo querido* (υἱ ὁ ἀγαπῶμενος), sin armas ni poderes legales. De esa forma responde a la violencia del sistema (arrendatarios) con la suprema no-violencia. De esa forma, el texto nos sitúa ante uno de los temas centrales de la tradición israelita: evoca la historia de Isaac, a quien su padre debía sacrificar, pero también remite a la figura del rey mesiánico de 2 Sam 7, 14 y Sal 2, 7 y, sobre todo, al destino del siervo «elegido» de Is 42, 1 y del asesinado de Sab 2, 13-18, de quien ya hemos hablado extensamente. Es como si el final de la historia de Israel hubiera quedado pendiente y tuviera que definirse ahora, sabiendo que el propietario (amo) arrendador ha venido a desvelarse como Padre amoroso y los renteros que cultivan la viña no son verdaderos renteros (asalariados, bajo el poder de la ley), sino amigos a quienes el Padre confía la vida de su hijo. ¿Qué harán ellos? ¿Cómo responderá el amo?⁶⁸.

Es posible que en un primer momento, la parábola hubiera terminado aquí, con estas preguntas, dejando la respuesta y solución en manos de los oyentes/actores (como sucedía en Lc 15, 32, donde ignoramos si el hermano mayor acogerá o rechazará al pródigo que ha vuelto). Entendida así, esta parábola más breve (Mc 12, 1-6) tendría pleno sentido y podría interpretarse como una expresión narrativa y simbólica de la trama de Jesús: la historia sigue abierta, el hijo viene, el desenlace pertenece a los actores (los renteros y Jesús), pues ellos son quienes deben escribir este pasaje y terminar este relato con su vida o con su muerte. Son ellos los que deben concretar el sentido de la trama, de manera que sepamos sin los renteros seguirán siendo renteros envidiosos o descubrirán que ellos son hijos con el Hijo querido del Amo.

Pero el texto puede también continuar, como lo hace en Mc 12, 7-9, anticipando un posible

⁶⁷ Cf. O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Neukirchen 1967.

⁶⁸ Cf. R. PESCH, *Marco*, Paideia, Brescia 1982, II, 329-331

desenlace. Los labradores dicen «es el heredero» y, al verle desarmado, le asesinan para convertirse de esa forma en amos y señores de la viña, por imposición, no por gracia. El tema es la Herencia (h` klhronomi , a), es decir, la *adquisición* de la viña, que hasta ahora parecía arrendada y que los renteros quieren conquistar por la fuerza, para hacerla propia, matando para ello al Heredero (o` klhrono , mo j). Quizá ha sido Jesús quien ha formulado ese final de asesinato, anticipando aquello que podría sucederle. Pero en ese caso habría ofrecido ese final como advertencia, diciendo a sus oyentes el riesgo en que se encuentran cuando quieren adueñarse de la viña por la fuerza, matando a los inocentes (al Hijo del Amo).

El Dios de la parábola aparece al fin como Padre amoroso que envía a su propio Hijo desarmado, dejándolo en manos de los viñadores. Son éstos, los viñadores, los que tienen que definirse, en gesto de amor (recibiendo al Hijo querido, compartiendo en gratuidad la viña) o en gesto de violencia posesiva (matando al Hijo y quedándose con la viña por la fuerza). Nos hallamos así ante el reto de dos antropologías: una de *imposición violenta* (las cosas se conquistan, matando a los pretendidos adversarios), otra de *gratuidad* (recibimos la vida como don del Padre y la compartimos en el Hijo). Desde ese fondo, la Iglesia ha interpretado esta parábola, formulándola ya de un modo preciso, como expresión del misterio de Dios y de la vida los hombres. Sólo desde ese fondo se puede responder a la pregunta anterior. ¿El amo-Dios era un arrendador mezquino, que exigía mucho a unos pobres renteros, o era, más bien, un amigo generoso que quería enseñarles a recibir y compartir la herencia de la viña en generosidad, de un modo gratuito, por su Hijo?

Sea como fuere, la parábola vincula la historia de Dios y de los hombres en un asesinato. Los hombres, repitiendo una historia que empieza con Adán-Eva y Caín y que se expande luego a través de los ángeles violadores (1 Henoc) y de los asesinos del justo (Sab 2), se han unido y han querido conquistar la viña a través de un asesinato. Así ha venido comportándose a lo largo de los siglos: los más fuertes han ido matando a los demás para hacerse dueños de la tierra, en un proceso de dura ley. Pues bien, desde ese fondo, podemos decir que la parábola ha contado esta muerte del Hijo-Heredero desarmado como *asesinato central* de la historia humana, crimen definitivo. Hasta ahora los hombres no se habían definido. Habían comenzado a matar, pero no habían hecho de la muerte el fundamento de su vida, esto es, el medio para conseguir la herencia. Ahora lo hacen: han matado para convertirse en dueños de la viña, es decir, de la tierra, que así aparece como torre de Babel o cárcel elevada sobre la sangre el Hijo. Es evidente que para conservar la viña que han conquistado ellos tienen que estar dispuestos a seguir matando y matando sin fin, según ley de posesión violenta.

Pues bien, la parábola supone que este *asesinato ha llegado hasta el mismo corazón de Dios*, pues los renteros (hombres de ley impositiva) han matado a su «hijo querido» (signo de gracia). Desde este fondo podemos descubrir ya que el verdadero señor de la parábola no era un arrendador codicioso, sino un Dios de gracia, pues ha entregado a su mismo Hijo en manos de los hombres. En este figura del Hijo y en la trama de muerte (y de gracia) pueden vincularse todas las diversas historias que hemos venido contando en este libro, pues ellas desembocan en este gran meta-relato del Hijo asesinado. (1) Por un lado están los *renteros*, que se sitúan en el plano de la ley y actúan con violencia, para apoderarse de la viña y volverse propietarios violentos de todo lo que existe. (2) Por otro lado se revela el *Dios de gracia* que envía a su Hijo desarmado, para que los hombres comprendan que no son arrendatarios de un Señor celoso, sino amigos del dueño de la viña. (3) Finalmente está *el Hijo querido*, que se deja matar, después de haber mostrado con su misma venida y filiación amorosa el amor del Padre (que es el dueño de la viña).

Entendida así, está parábola revela el mecanismo central de la historia. (1) Sabe, por un lado, que este mundo se edifica sobre cimientos de envidia y deseo posesivo, de violencia y

muerte. Los renteros tienen envidia de Dios y precisamente por eso son renteros. No quieren compartir lo que son, ni lo que tienen y para defenderlo están dispuestos a matar al mismo Dios. (2) Pero la parábola sabe, al mismo tiempo, que hay algo más grande que la envidia y violencia de los renteros: el sentido de la muerte del Hijo y la respuesta de Dios. Por eso, al llegar aquí (Mc 12, 8), el texto se detiene y cambia de ritmo, convirtiéndose en pregunta humana (humanamente respondida), con una cita bíblica enigmática que solo en perspectiva de Dios (de nueva creación) puede entenderse. Se trata de un texto bien estructurado que conserva, como parábola abierta que deja que los mismos oyentes (lectores) la interpreten, contestando a su pregunta. Alguien (Jesús, el redactor) pregunta: «¿Qué hará el amo de la viña?». Los diversos oyentes o lectores responden de tres formas posibles:

1. *Una respuesta se sitúa en clave de talión.* «Vendrá el amo, matará a los viñadores y dará la viña a otros» (Mc 12, 9). El paralelo de Mateo (Mt 21, 40-41) siente la dificultad de poner esa palabra en boca de Jesús y deja que sean algunos oyentes los que respondan así, condenándose a sí mismos al hacerlo (quizá sin saberlo). Sean quienes fueren, los que contestan de esa forma siguen entendiendo la parábola en clave de violencia y piensan que Dios tiene que actuar por ley, condenando por ella a los asesinos. En esa línea se sitúa la justicia punitiva del mundo, que sigue condenando a los hombres bajo el dictado de una ley de violencia infinita, porque supone que Dios es violento y, tras un tiempo de paciencia, en que ha dejado que los hombres asesinen y maten a los justos, vendrá a manifestarse en forma de vengador incontenible, como suponen muchos apocalípticos y una de las lecturas posibles del libro de la Sabiduría.

2. *La segunda se sitúa en línea de gracia escatológica.* Cambia el tono del discurso, el narrador aparece en primera persona y aduce un pasaje misterioso de la Escritura, abriendo un sentido distinto a toda la historia precedente: «La piedra que rechazaron los arquitectos se ha convertido en piedra angular, ha sido Dios quien lo ha hecho y es algo admirable a nuestros ojos» (Mc 12, 10-11, con cita de Sal 118, 22-23). Dios no es violento, no construye con métodos de talión, respondiendo a la violencia de los renteros con una violencia más alta, sino que se manifiesta en su verdad más honda, como gracia. Este es el Dios que construye en amor el edificio de la historia humana, respondiendo con su gracia a la violencia y ley del mundo. De esa forma el mismo Jesús, asesinado y expulsado de la viña aparece como pieza esencial de la nueva construcción. Frente a los que matan o expulsan viene a revelarse el Dios que construye por Jesús el edificio de la gran familia humana, a partir de los asesinados y expulsados⁶⁹.

3. *Hay una tercera respuesta, que aparece ya fuera de la parábola,* en la narración que sigue, vinculando la palabra de Jesús con el proceso de su historia: los sanedritas, que han escuchado lo anterior, se introducen en el texto e, identificándose con los renteros, deciden matar a Jesús (Mc 12, 12). Ellos quieren matar, pero lo hacen por justicia, porque es evidente que se sienten inocentes, conforme a la exigencia del talión que define su ley: no matan a Jesús para adueñarse de la herencia de Dios de forma mala, sino para impedir que un impostor como Jesús engañe a los incautos. Ellos suponen también que la interpretación profética de Sal 118, 22-23, asumida por Mc 12, 10-11, no ha sido exacta: Jesús no es piedra angular del nuevo templo de Dios sino un profeta falso, pues va contra el Templo israelita; por eso, ellos, los buenos sanedritas, tienen derecho a defenderse y, como garantes de la ley de Dios, deben juzgar a Jesús.

Esta es la historia que Jesús ha contado en el momento culminante de su controversia, introduciéndose en ella, para definir de esa manera las diversas perspectivas de la historia humana. El hombre no es un ser que ya está hecho. La antropología no se encuentra fijada todavía.

⁶⁹ En ese contexto introduce Mt 21, 43 la palabra más fuerte de condena: «Por eso os digo: se os quitará el Reino y se le dará a un pueblo que produce sus frutos...». Estrictamente hablando, esta palabra vuelve a introducir el talión, es decir, la lógica de las obras dentro de un discurso que en principio quería superar el talión. Esta es una palabra que debe estudiarse e interpretarse desde la propia lógica judía de Mt y por eso la dejamos aquí a un lado, pues para entenderla deberíamos precisar mejor la dinámica original del evangelio.

Precisamente aquí, ante la vida de Jesús, pueden definirse los caminos de la vida humana y trazarse las diversas antropología. Jesús ha entrado en Jerusalén, ha realizado su signo en el templo y de esa forma ha suscitado una fuerte disputa de familia que puede resolverse de dos formas, que reflejan las dos primeras respuestas del texto:

1. *Los sanedritas* piensan que el relato de Jesús está amañado: no cuenta la verdad sino que habla de forma partidista, pues se presenta a sí mismo como bueno (Hijo de Dios) y a ellos, sanedritas, les define como malos (renteros asesinos). Pues bien, ellos no se sienten malos, sino todo lo contrario: quieren defender el orden de Dios sobre el mundo y para ello tienen que rechazar a Jesús. Así entienden esta parábola como una trampa en la que no quieren caer. No les gusta la historia que Jesús ha contado, no les convence la forma en que se ha presentado como Hijo amoroso de Dios, mientras que a ellos, buenos trabajadores de la viña, les considera renteros envidiosos. No, ellos no tienen envidia, sino celo por la causa de Dios, expresada en la ley de Moisés, que les lleva a rechazar a ese falso Cristo de una gracia falsa.

2. *Jesús*, en cambio, afirma que *Dios* ha querido edificar y ha edificado un mundo nuevo sobre bases y cimientos de gratuidad amorosa, estando incluso dispuesto a dejar que maten a su Hijo querido, para expresar de esa manera su Vida más honda, que es amor gratuito. Por eso, en contra de las leyes del tali3n, el verdadero Dios no puede matar a los asesinos, sino que les ofrece la gracia y vida de su Hijo, para que asuman el camino de la gracia y se introduzcan en la nueva edificaci3n. Los renteros, hombres de ley, pretendían construir su humanidad (tomar la viña) asesinando al hijo querido, es decir, negando la gracia. Solo así, por ley, podían asegurar el edificio, apelando a una violencia sin fin; en esa línea se situaban los sanedritas, que defienden la casa del templo y pretenden adueñarse de la viña, utilizando a su favor una ley violenta. En contra de eso, Jesús quiere presentarse como testigo del Dios de la gracia, de manera que está dispuesto incluso a morir para que triunfe gratuitamente la gracia.

Sabemos ya que la respuesta del tali3n (la primera de las indicadas: ¡matará a los asesinos!) no es la respuesta cristiana, pues la experiencia pascual ha mostrado precisamente lo contrario: Dios no ha querido matar a los asesinos de su Hijo, sino al revés: les ha ofrecido la gracia del perd3n a través de ese mismo Hijo. El tali3n pertenece a los renteros, que quieren aplicárselo por ley al mismo Dios, como si Dios fuera un poder legal trascendente que termina haciéndonos a todos esclavos de su ley. Pues bien, en contra de eso, el Dios de Jesús es Padre de gracia, que edifica su casa para todos, de un modo gratuito, sobre el fundamento de la piedra desechada que es su Hijo, la gracia de la Vida. La vida no es tali3n, no es una renta que debemos pagar a Dios por obligaci3n, sino gracia de Dios a la que somos podemos responder gratuitamente.

Al llegar a este momento, la parábola tendría que contarse de otra forma, descubriendo y diciendo que no existen amos ni renteros, ni obligaciones que cumplir, ni deudas que pagar, sino un Padre Dios y unos hijos que pueden compartir y comparten gratuitamente los frutos de su viña (es decir, de su vida). Sólo así se entiende el hecho de que, por gracia de Dios, aquello que, según ley, no sirve para nada (la piedra desechada) venga a presentarse como cimiento del nuevo edificio de la vida humana. En el lugar de máximo pecado de los hombres (que matan a Jesús) se ha desvelado la gracia de Dios Padre, es decir, la posibilidad de una vida en gracia, allí donde el «hijo querido» viene a desvelarse como principio de una forma de vida gratuita, amorosa, más allá de las imposiciones y las obligaciones de ley, bajo las que se encuentra la ley de los renteros.

De esa forma se entrelazan y se implican, en lazo inseparable, Dios y el hombre, antropología y teología, el Dios que deja de ser amo de unos asalariados violentos, para presentarse como padre amoroso y el «hijo querido», que no responde a la violencia con violencia, sino que ofrece y presenta su vida rechazada como principio de una nueva edificaci3n de gracia. Y desde aquí podemos volver a la tercera respuesta, la respuesta «extradiagética» de los sanedritas, que se

identificaban con los renteros y decidían matar a Jesús (Mc 12, 12). De esa forma se vinculan parábola e historia, mensaje de Jesús y respuesta humana, recordándonos que todos nosotros estamos situados ante una opción, como estuvieron aquellos sanedritas.

Ciertamente, los sanedritas colaboraron en la muerte de Jesús; pero no fueron ni mejores ni peores que otros hombres y mujeres, sino representantes de una ley y de un pecado universal que el evangelio ha interpretado como ocasión para el despliegue más alto de la gracia, como veremos en el próximo capítulo. Por otra parte, los sanedritas no se pueden identificar con todos los judíos, por el simple hecho de que Jesús, a quien el texto presenta como «hijo querido» es también judío y portador de una la gracia entendida como no-violencia. Perseguir a otros (en especial a los judíos) apelando para ello a Jesús (a quien ellos habrían matado) supone pervertir el evangelio.

2. Muerte universal: la sangre de todos los asesinados (Lc 11, 47-51 par)

La parábola anterior (Mc 12, 1-12) suponía que, para hacerse propietarios de la viña, los renteros asesinos mataron al Hijo (signo de la gracia) y lo expulsaron fuera de la viña (en la línea del *chivo emisario*, expulsado al desierto de Azazel: Lev 16), para quedar ellos resguardados dentro de ella. Pero aquel mismo capítulo de la Biblia hebrea (Lev 16) nos hablaba de otro chivo, llamado *expiatorio*, al que se mata dentro de la viña y cuya sangre sirve para purificar, en nombre del Dios-Yahvé, el altar y el santuario (como vimos en cap. 2º). Estos dos caminos, uno de represión interior sacralizada (chivo expiatorio: al que se mata dentro de la propia viña) y otro de expulsión demonizada (chivo emisario: al que se expulsa y mata fuera) suelen ir unidos, de manera que muchas veces se confunden los dos chivos y las dos violencias⁷⁰.

Pues bien, distinguiendo esos chivos, para culminar este capítulo y evocar el primer tema del siguiente, partiendo de la misma experiencia judía de los primeros cristianos⁷¹, que viven de un modo natural dentro de estos símbolos, quiero presentar rápidamente el tema de aquellos que no sólo matan y olvidan (expulsan) a los asesinados, sino que utilizan su memoria (su sangre sacralizada) para seguir matando. En esa línea, Jesús ha recordado el tema de los *profetas asesinados*, de quienes había hablado la parábola de los viñadores (¡a unos los golpearon y a otros los mataron...!: Mc 12, 5), entre los que él mismo ha venido. Pero ahora introduce un dato nuevo:

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).

Sigue el tema de Mc 12, 1-12, pero hay una variante: los hijos de aquellos renteros homicidas (¡asesinos de profetas!) serían capaces de construir un sepulcro para el «Hijo», trasformando de esa forma su recuerdo en un objeto sacral (¡adoran al asesinado!), para seguir manteniendo su misma actitud y sus «conquistas». De esa forma «cambiarían todo para que todo siga igual», convirtiendo así la religión en un culto a la muerte (al muerto) que les permite seguir matando. Esta es la religión funeraria de los «sepulcros blanqueados» (Mt 23, 27), propia de aquellos que elevan tumbas hermosas a los asesinados (plano devocional) para seguir siendo asesinos. Los que edifican sepulcros suponen que están honrando la memoria de los muertos, pero

⁷⁰ He desarrollado el tema en *La violencia religiosa en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

⁷¹ Los judíos son el único pueblo que ha sabido llegar hasta el final en la experiencia de la justicia de Dios. Su testimonio sigue siendo necesario para el mensaje de la Iglesia. Cf. C. THOMA, *A Christian Theology of Judaism*, Paulist, New York 1980; F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos*. Sígueme, Salamanca 1983.

hacen algo muy distinto: en el fondo quieren enterrar mejor a los antiguos profetas, 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, cuando se dirige a los escribas y fariseos, que aparecen ahora como signo universal: «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, como queriendo 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).

Estos pasajes, leídos a la luz de Mc 12, 1-12, nos definen como *constructores de sepulcros* de profetas asesinados: primero matamos, destruimos a los otros, porque nos estorban, nos impiden triunfar y dominar sobre la tierra; pero luego les hacemos monumentos para mantener viva la memoria de nuestro triunfal asesinato. Eso significa que *necesitamos enemigos*: primero para asesinarlos primero y para cultivar después 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 cultura⁷².

Esta nueva revelación vincula a los que matan y a los que dan culto a los muertos. Si *unos* (los malos) mataran y *otros* distintos (los buenos) hicieran sepulcros, no habría problema. Sin duda, nosotros seríamos de los buenos. Para decirnos algo de ese tipo no habríamos necesitado la revelación de Jesús: podríamos haberlo descubierto por nosotros mismos. La novedad del evangelio está en que ha unido los dos gestos: matamos y después (al mismo tiempo) queremos construir nuestro edificio (nuestra leyes) sobre el cimiento-piedra de los asesinados. En contra de eso, el Dios de la gracia de Mt 12, 10-11 construye sobre la «piedra asesinada», pero no para seguir asesinando, sino para superar por gracia todos los asesinatos. Sobre ese muerto que es Jesús no podemos elevar ya un monumento pues su templo y monumento es la nueva humanidad reconciliada, sin violencia y juicio. Pues bien, en contra del auténtico recuerdo de Jesús, los asesinos según ley, siguen matando y edificando su cultura sobre los cadáveres de las víctimas, justificadas y sacralizadas. De ellos trata el siguiente pasaje donde vemos la respuesta de Dios ante esa historia de asesinatos:

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 pedirá 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. Si, en verdad os digo, se le pedirá cuentas a esta generación (Lc 11, 49-51)⁷³.

⁷² Sobre el asesinato del padre o del chivo expiatorio como principio de las leyes han hablado, entre otros, S. Freud y R. Girard, como he mostrado en *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

⁷³ Lc 11, 37-54 contiene un conjunto de *ayes* bien estructurados: tres contra los *fariseos* (11, 42.43.44) y tres contra los *escribas* (11, 46.47.52). En el centro de los tres últimos se introduce el texto citado, que rompe la armonía del conjunto (la unidad de los seis *ayes*), pero responde perfectamente a la dinámica del texto. Dentro del asesinato de los profetas, que los hijos de los asesinos siguen sacralizando, se entiende este dicho de la Sabiduría, que no habla ya sobre fariseos y escribas sino sobre todos los hombres. Sobre el sentido simbólico de la sangre, en plano antropológico, cf. J. P. ROUX, *La sangre: mitos, símbolos y realidades*, Ediciones 62, Barcelona 1990. Amplia bibliografía sobre el sentido antropológico de la sangre en el cristianismo en E. STEINHAEUER, «G. Bufalo»: *BBK*, Band XXI (2003)164-174 (edición virtual: http://www.bautz.de/bbkl/b/bufalo_g1.shtml). Desde 1981, el CENTRO STUDI SANGUIS CHRISTI viene

El sentido principal 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: estos son los se hacen guardianes y testigos del orden sacral (¡avalado por Dios!) para oprimir y expulsar con más firmeza a los hijos de Dios sobre la tierra. Estos 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»⁷⁴. Desde este fondo se distinguen, a juicio del evangelio, las dos actitudes básicas de los hombres. (1) *La violencia de una ley sacral*, representada por aquellos que, con pretexto de venerar a los mártires antiguos (edificando sus sepulcros), crean nuevos mártires. (2) *La gracia de aquellos que se unen con los antiguos profetas asesinados* y por eso mismo siguen siendo perseguidos. En nombre de estos últimos habla el evangelio, con un mensaje de martirio universal, interpretado ahora desde el Cristo, que aparece como representante de todos los mártires, unificador de todas las víctimas.

Pues bien, desde este fondo tenemos que decir que *el Dios de Jesús «pide cuentas» de la sangre derramada*, no sólo de la suya y de la de sus discípulos asesinados, sino también de la sangre de los profetas antiguos y de todos los judíos (y los hombres) sacrificados a lo largo de la historia. En ese sentido podemos añadir que Jesús pedirá cuentas a los cristianos de la sangre judía que en su nombre han derramado a lo largo de los siglos, pero no para vengarse en espiral infinita de violencia, sino para reunir a todos los hombres desde la gracia de su amor y de su vida entregada, no para castigar, sino para vincular a todos los hombres en gratuidad. El Dios del amor se expresa de esa forma como gracia en medio de la violencia de la historia.

Esta 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 (y de todos los muertos)* (cf. Ap 18, 24). Éste es un descubrimiento desolador y confortante al mismo tiempo. (1) *En plano de ley es un descubrimiento 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. Eso significa que el pecado original es obra nuestra. No lo cometieron otros por nosotros; lo cometimos nosotros, uniéndonos a los que mataron a Jesús, al participar en la violencia de la historia, en la línea de la envidia y la mamona. (2) *En*

publicando una serie de trabajos sobre *Sangre e Antropología* (en la Biblia, Teología, Espiritualidad, Liturgia), que comenzó con el valioso libro de F. VATTIONI (ed.), *Sangre e antropología bíblica*, Roma 1981

⁷⁴ Ciertamente, un *judío no cristiano* podría contestar distinguiendo dos tipos de profetas: *los antiguos* fueron buenos, por eso hay que honrarlos, haciéndoles sepulcros; pero estos pretendidos *profetas nuevos* o cristianos son engañadores: han venido para pervertir el orden siempre permanente de la ley y de la alianza. En contra de eso, los cristianos han tenido que insistir en la unidad de todos los profetas asesinados, tanto antiguos (judíos) como nuevos (seguidores de Jesús); por eso han colocado este oráculo en la boca de la Sabiduría de Dios. De esa forma entienden la *concordancia scripturarum* (unión de Antiguo y Nuevo Testamento) como *concordantia martyrum* (unión de todos los mártires y/o asesinados). Esta es la revelación suprema de la Sabiduría de Dios, que Mt 23, 34 ha puesto en boca de Jesús: «Por eso, yo os envío...». El Jesús pascual conoce el secreto del antiguo profetismo y envía a los profetas (sabios y escribas) de la nueva Iglesia, en disposición martirial muy intensa. Por otra parte, Mt ha situado el tema en contexto de sermón escatológico, interpretando así el asesinato de los profetas como final de la historia, uniendo los *ayes* contra los escribas y contra los fariseos, como discurso que se eleva contra todos los asesinos de la historia (Mt 23, 13-36.), que así aparecen como *sepulcros blanqueados*: la cultura exterior, con su hermosura y orden, está edificada sobre bases de muerte (cf. Mt 24, 47). Pero sobre esa muerte universal (en la que desemboca la envidia, la mamona y la violencia de la historia) se eleva la muerte como gracia más alta.

plano de gracia es un descubrimiento consolador: podemos sentirnos resguardados por la sangre de Jesús que ha muerto por todos, como sangre que da vida. Esta 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 haber una dirección de vida y un sentido unitario sobre el mundo.

Solo ahora, en torno al sepulcro de Jesús, formulamos el gran meta-relato que se aplica a todos los hombres. (1) *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 (Le 11, 50) o justos (Mt 23, 35), de manera que su sangre, unida a Cristo, clama a Dios y Dios escucha. Mt 6, 24 interpretaba el mal universal como *mamona*, la violencia del deseo posesivo que se expresa en el dinero. Más tarde hemos visto que el pecado de los sacerdotes podía entenderse como envidia (cf. Mc 15, 10). Ahora ese mal se ha explicitado y expresado ya en concreto en la muerte de Jesús donde culminan y se expresan todos los pecados de la historia. 2) *Pero existe también una unidad de bien, que es la revelación de la gracia*, pues en Cristo se revela el sentido supremo de la realidad, como amor gratuito y salvador, venciendo el juicio de los hombres. Sólo porque conocemos esa gracia y confiamos en ella hemos podido hablar del mal universal, trazando los rasgos fundamentales de una *antropología de la perversión*, asumida y superada en Cristo⁷⁵.

⁷⁵ Los textos aquí estudiados nos sitúan cerca de la teología de Pablo (Rom 1-5), que ha vinculado en un mismo pecado a judíos y gentiles, es decir, al conjunto de la humanidad. Escribas y fariseos (judíos) son lo mejor de la humanidad, en línea de ley y de justicia. Pues bien, allí donde ellos han llegado a la cumbre de la perfección humana viene a descubrirse mejor la fragilidad y muerte de nuestra historia. En ellos descubrimos con más claridad la fuerza del asesinato en que estamos todos sustentados.

HA RESUCITADO JESÚS EXPERIENCIA PASCUAL Y ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

Los temas de la primera parte de este libro (Gen 1-3, creación; 1 Hen, violencia apocalíptica; Sab, justicia universal) culminan para los cristianos en la pascua, donde se expresa y despliega el mensaje de Jesús y la dinámica salvadora de su muerte. En perspectiva cristiana, sólo la pascua de Jesús, entendida como despliegue de Dios, nos permite superar el terror de la violencia apocalíptica y el destino implacable de la justicia legal, que son en el fondo variantes de un mismo potencial de muerte. Sólo por ella podemos entender y actualizar el mensaje de Jesús (la vida de su reino), invirtiendo por gracia la historia sin fin de los asesinatos, que culminan y quedan superados por la muerte del mesías. En su origen, esta experiencia pascual forma parte de la identidad judía del cristianismo, pues ella sólo puede interpretarse y entenderse desde la Escritura israelita, como han dicho sin cesar los autores del Nuevo Testamento: Jesús resucitado es el mesías prometido en los profetas. Pero, al entenderse como principio de salvación universal, superando las barreras de la ley nacional, la pascua de Jesús viene a entenderse como expresión de una antropología cristiana que los judíos ya no pueden asumir. Así lo mostraremos a lo largo de este capítulo que es una consecuencia de los anteriores (culminación de todo el libro) e «introducción a la vida cristiana», entendida como experiencia universal de iglesia, es decir, de comunión universal, gratuita, por encima de las barreras confesionales que el mismo cristianismo histórico ha trazado muchas veces, en contra de la inspiración del evangelio. Aquí encontramos cimiento los cristianos: Dios ha resucitado a Jesús, venciendo así el pecado, humanamente insuperable, de sus asesinos, a quienes abre y ofrece su propia *Vida divina*, hecha de una vez y para siempre *vida humana*.

Terminaba el capítulo anterior con el signo de la «tumba», que los asesinos de Jesús podrían haber convertir en sepulcro de gloria, para así seguir asesinando. En contra de eso, en la línea de las enigmáticas palabras de Mc 12, 10 (¡la piedra desechada por los arquitectos..!), Dios no ha querido edificar su reino de violencia sobre esa tumba, sino que ha edificado un reino de gracia no violenta sobre el cuerpo y vida de Jesús, de manera que tenemos que abandonar la búsqueda de la tumba. Empezaremos exponiendo por tanto los relatos del sepulcro vacío, para desarrollar después, con la ayuda de Pablo (Rom), los rasgos principales de la identidad del hombre resucitado y para trazar, finalmente, con el Apocalipsis, las líneas básicas del «reino de la gracia» de los asesinados¹.

Los autores de esta antropología pascual (cristiana) siguen viviendo en el interior del judaísmo, aunque su experiencia está de tal forma definido por Jesús que ella desborda los límites del viejo Israel. Dentro de los diversos tipos de judaísmo de aquel tiempo (siglo I d. C.) se podía admitir la afirmación de que un hombre había resucitado, añadiendo que su sepulcro se hallaba (física o simbólicamente vacío). La dificultad empezaba cuando ese Jesús judío (muerto y resucitado) empezaba ya a entenderse como expresión definitiva de la verdad y de la vida humana.

¹ La experiencia pascual es principio supremo de la antropología, como indican, de formas convergentes algunas obras como: P. CODA, *Acontecimiento pascual. Trinidad e Historia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994; J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, DDB, Bilbao 1995, II, 17-88; F. MUSSNER, *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Sal Terrae, Santander 1981; G. THEISSEN, *Teoría de la religión cristiana primitiva*, Sígueme,

El problema básico no era el que se planteaba ya entre judíos y no judíos, ni entre cristianos y paganos, sino entre *judíos no mesiánicos* (más centrados en la propia ley) y *judíos mesiánicos*, como los discípulos de Jesús, que empezaban a abrir su judaísmo a todos los hombres y mujeres del entorno. En ese sentido, la antropología pascual sigue formando parte de la historia del judaísmo.

Y con esto hemos anunciado ya los tres apartados de este capítulo final que recoge y reelabora los temas de los tres primeros capítulos del libro, aunque cambiando su orden. (1) *El anuncio de pascua, centrado en el sepulcro vacío* (Mc 16, 1-8) me permite recuperar el texto de la creación (Gen 1-11), que interpreto como nuevo nacimiento, al servicio de un mensaje universal de vida, que comienza en Galilea. (2) *Pablo (especialmente en Rom 1-5) reelabora los temas que Sab había dejado pendientes*, formulando los principios de la universalidad cristiana: todos somos pecadores, pero todos hemos sido salvados por la gracia de Jesús que nos conduce a la unidad del amor (al amor universal), como vivientes ya reconciliados. (3) *El Apocalipsis*, al hablar del Milenio y prometer una vida de gracia (Ap 20), invierte el tema de la violencia de 1 Henc 6-36: los asesinados del mundo, recreados por (con) el Cordero Degollado, aparecen como portadores y dirigentes de una forma de existencia reconciliada, en comunicación gratuita de la vida.

Este es un capítulo que puede resultar poco equilibrado, pues se centra en el testimonio de Pablo, de manera que los textos de la tumba vacía y del Apocalipsis pueden tomarse como introducción y conclusión. Por otra parte, omite el testimonio de Juan (Jn, cartas joánicas), que resulta básico para entender el tema, sobre todo en lo referente a la nueva experiencia de vida y unidad de amor de los cristianos. Pero en su conjunto nos parece un capítulo necesario, pues recoge y culmina los temas anteriores del libro, desde la perspectiva de la pascua de Jesús.

1. SEPULCRO VACÍO. EL PODER DE LA ESPERANZA².

Sin duda, *Jesús fue enterrado* (1 Cor 15, 4), aunque no sabemos cómo. Es muy posible que le sepultaran algunos judíos, que lograron el permiso de Pilato, «para que el cadáver de los crucificados no quedara colgado en la cruz el día de pascua, llenando la tierra de impureza», como supone Juan (cf. Jn 19, 31-32). Quizá pudieron enterrarlo los romanos, a pesar de que ellos solían dejar los cadáveres pudriéndose en la cruz, como escarmiento; en este caso, Pilato no habría querido enemistarse con las autoridades judías, que no habrían podido celebrar la pascua conforme a sus ritos de pureza, si había tres cadáveres colgados, a la vista de todos, a la entrada de la ciudad. En ese

² Con este título he querido evocar dos obras importantes que, en el fondo, estudian el tema de la antropología pascual, desde la perspectiva de las mujeres: 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. Y MACDONALD, *Antiguas mujeres cristianas y opinión pagana. El poder de las mujeres históricas*, Verbo Divino, Estella 2004. Entre las obras sobre la resurrección, cf. J. D. CROSSAN, *Los orígenes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; J. BECKER, *Aufsertehung der Toten im Urchristentum*, SBS 82, Stuttgart 1976; M. DENEKEN, *La Foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Cerf, Paris 1997; M. GOURGUES, *Jesús ante su pasión y su muerte*, CB 30, Verbo Divino, Estella 1987; R. H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, London 1972; H. KESSLER, *La Resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989; X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; 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, London 1984; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994; H. SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, Desclée, Bilbao 1970; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid ²2002 (1ª ed. Cristiandad, Madrid 1982); U. WILCKENS, *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1981.

caso, Pilato habría mandado que los cadáveres fueran arrojados a una fosa común (de judíos o romanos), sin que amigos y familiares tuvieran acceso a ella. Es muy probable (casi seguro) que algunas mujeres del grupo de Jesús «miraran de lejos» hacia el lugar de la sepultura, aunque no pudieran hacer nada por apoderarse del cadáver³.

La tradición posterior, para expresar simbólicamente el sentido de la muerte de Jesús y para impedir todo culto al cadáver, ha elaborado el tema de la tumba, destacando el hecho de que ella estaba «vacía». Los cristianos no han querido demostrar que Jesús tuvo una «tumba honrosa», ni tampoco han querido decir que su cadáver se ha «desmaterializado», sino que han insistido en algo muy distinto: han dicho que su tumba (honrosa o no, particular o común) se hallaba vacía, de manera que todo intento de fundar un culto sagrado sobre su cadáver va contra el evangelio, pues el «cuerpo» de Jesús es vida pascual, abierta a todo el mundo. Quien haya seguido el argumento final del capítulo anterior (donde Jesús condenaba a los «constructores» de tumbas) comprenderá esta formulación.

El cristianismo no ha nacido como esfuerzo por ocultar el escándalo de Jesús. No ha surgido para decir que no hubo muerte, ni tumba, sino todo lo contrario, para decir que Jesús ha muerto, pero que la muerte (simbolizada por la tumba) no le ha vencido, de manera que su mensaje no puede encerrarse en ella, pues el evangelio no es una ley funeraria. Con Jesús ha fracasado para siempre el culto de los constructores de tumbas, que había comenzado con Caín y Abel (cf. Mt 23, 35 par). Eso significa que, en un plano, las mujeres que van al sepulcro de Jesús para embalsamar su cadáver y adornar su tumba estaban equivocadas. Pero, en otro plano, ellas tienen razón porque Jesús vive en el mensaje, es decir, en la experiencia de los hombres que asumen la esperanza y amor del evangelio, cuya memoria no se encuentra cerrada en un sepulcro donde podrían venir a venerarle sus mismos enemigos. Así lo mostraremos estudiando brevemente la mañana de pascua (Mc 16, 1-8) y el anuncio de la nueva creación (desde Lc, Mt y Jn).

1. Mañana de pascua: el sepulcro se vuelve evangelio (Mc 16, 1-8)⁴

La ley de la violencia desemboca en un sepulcro donde yace el cadáver de Jesús con todos los asesinados de la historia. En esa línea resulta apropiada la imagen de una fosa común, donde romanos o judíos (representantes de la ley) habrían arrojado el cadáver de Jesús, con los dos

³ En *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003, he ofrecido las opiniones básicas sobre el tema.

⁴ He analizado este pasaje en diversos lugares, especialmente en *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997, y no quiero repetir lo allí dicho. Por eso me limito a retomar de una manera general los motivos básicos del texto. Entre los comentarios a Mc, cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Evangelio según Marcos*, Verbo Divino, Estella 1988; R. J. GNILKA, *Marcos II*, Sígueme, Salamanca 1986, 394-395W. GRUNDMANN, *Das evangelium nach Markus* (THNT 2), Berlín 1977; E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1936; M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, EB, Paris 1929; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KKNT I/2), Göttingen 1967; C. S. MANN, *Mark*, Doubleday, New York 1986; J. MATEOS y F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético I-III*, Almendro, Córdoba 1993-2000; D. E. NINEHAM, *Saint Mark*, Pelikan, London 1967; R. PESCH, *Marco II*, Paideia, Brescia 1982, 787-791; J. SCHMID, *El evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1967; W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus I-II*, Mohr, Gütersloh 1979; V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980. Sobre Mc 16, 1-8. cf. T. E. BOOMERSHINE, «Mark 16, 8 and the Apostolic Commission»: *JBL* 100 (1981) 225-239; R. M. FOWLER, *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Fortress, Minneapolis 1991; A. T. LINCOLN, «The Promise and the Failure: Mark 16, 7.8»: *JBL* 108 (1989) 283-300; N. R. PETERSEN, «When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative»: *Int* 34 (1980) 15-66.

crucificados a su lado (¿por qué distinguir cadáveres?); esta es la fosa de aquellos que no podían tener tumba propia ni ser honrados con la gloria de un sepulcro tras la muerte. Desde ese fondo debemos entender la reacción de las mujeres, que quieren conseguir el cadáver de Jesús para mantener su memoria, dentro de un mundo dominado por la ley, donde ellas, representantes de la vida frágil, no tienen más función que cuidar a los muertos y lamentarse, en canto funerario sin fin. Pues bien, la experiencia pascual ha roto esa dinámica de ley y muerte a la que parecían condenadas:

Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron los aromas para venir a embalsamarlo. Y muy de madrugada, el día después del sábado, vinieron al sepulcro, cuando salía el sol. Y se decían: ¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro? Y mirando, vieron que la piedra esta corrida; era grandísima. Y entrando en el sepulcro, vieron a un joven sentado a la derecha, vestido con túnica blanca. Ellas se sobresaltaron. Él, por su parte, les dijo; ¡No os sobresaltéis! Buscáis a Jesús el nazareno, el crucificado; ha resucitado, no está aquí, mirad el lugar donde lo pusieron. Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro: «Os precede a Galilea, allí le veréis, como él os dijo». Y saliendo huyeron del sepulcro, pues el temor y el espanto se había apoderado de ellas. Y no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo (Mc 16, 1-8).

Sobre Jesús parece haberse extendido el caos informe y la tiniebla (cf. Gen 1, 2) y su cadáver se descompone con todos los muertos, de manera que se cumple la antigua sentencia de Dios: «El día en que comáis del fruto del árbol del conocimiento del bien/mal moriréis» (Gen 2, 17). Los hombres han comido y han matado a Jesús. Algunas mujeres podrán venir a lamentarse, ungiendo el cadáver, si lo encuentran, pero el conjunto de la humanidad seguirá edificando su poder sobre los sepulcros, de manera que la muerte seguirá reinando... Así tendrían que haber continuado las cosas, pero el texto supera esa visión y cuenta las cosas de manera diferente.

1. *Pasado el sábado, cuando salía el sol* (Mc 16, 1-2)... Todo ha debido detenerse en ese día sagrado, todo menos Dios, cuyo descanso es el amor creador. Las mujeres han tenido que aguardar, por exigencia de la vieja ley, a lo largo de un largo día de luto sin cadáver, pues judíos o romanos habían enterrado a los crucificados en los últimos momentos de la víspera del sábado, para que todos pudieran descansar, el día de Dios, sin cadáveres expuestos a la vera del camino (cf. Jn 19, 31). Pero ha pasado el sábado y ha salido el sol una vez más, iluminando con su vida la mañana y recordando con su luz la promesa del principio de la creación (cf. Gen 1, 3. 14-18). Pasa el sábado, que ha sido descanso semanal de una religión de muerte, y sale el sol de una mañana pascual que nunca acabará, con las mujeres corriendo al sepulcro. Es extraño este signo del sol; humanamente hablando, debería haberse escondido para siempre, como indicaba con toda precisión el texto previo, que hablaba de la oscuridad extendida sobre el mundo en la tarde de la cruz (Mc 15, 33). El sol debería seguir escondido, pues el amigo ha muerto. Pero ahora, en la mañana de pascua, sale de nuevo.

2. *Las mujeres son la verdadera humanidad* que va a llorar a la fosa del asesinado. No han podido impedir la muerte del amigo, pero pueden honrar su cadáver y llorar, como han hecho por siglos. Ellas no edifican «sepulcros de poder», pero mantienen con su recuerdo y canto la memoria de los muertos, la continuidad de la historia. Pues bien, al llegar aquí se complica la trama del relato, cuando las mujeres dicen: «¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro?». Ellas quieren ungió un cadáver al que no pueden llegar, pues la piedra que lo cubre es demasiado grande. Desde un punto

de vista puramente formal e ideológico, el texto parece contradictorio: las mujeres van a urgir un cadáver sabiendo que no pueden descorrer la piedra que lo cubre... Históricamente parece aludirse aquí al recuerdo de que ningún discípulo de Jesús pudo conseguir su cuerpo, pues estaba enterrado en una fosa o tumba común, mezclado con otros cadáveres también arrojados a la fosa, de manera que no podía distinguirse de ellos. Pero el relato no quiere destacar un hecho histórico externo, sino una experiencia de fe: la paradoja de la vida humana que ha triunfado en Jesús de la muerte.

Este deseo de ungir el cadáver resulta paradójico. Es normal que las mujeres quieran embalsamar el cuerpo de Jesús, para honrarlo y venerarlo. De esa forma se sitúan en la línea de los rituales de casi todos los pueblos, donde las mujeres ungen y lloran a los muertos. También nuestras mujeres necesitan el cadáver de Jesús; lo quieren cerca, para iniciar su religión de muerte. Pero este deseo, humanamente bueno, desconoce el misterio de la gracia: su amigo Jesús no es un «muerto» al que se debe ungir o conservar intacto en una tumba, sino el Viviente. El seguimiento de Cristo no acaba en el sepulcro, no concluye como el culto funerario, sino que se abre como mensaje y palabra de vida. Desde ese fondo se entiende la grandeza y peso de la piedra (Mc 16, 3) que han colocado sobre la tumba de Jesús y que las mujeres no pueden descorrer. Si se tratara de una «losa física» podrían juntarse algunas más o llamar a unos amigos. Pero no lo hacen, porque saben que nadie puede descorrer la piedra de la muerte.

3. *Sepultura y nuevo nacimiento: la piedra descorrida.* Pablo se limitó a decir que Jesús «fue enterrado» (1 Cor 15, 4), para destacar el hecho de que murió, pero, como estamos suponiendo, es muy probable que los cristianos no tuvieran acceso a su tumba. Pues bien, Mc 15, 46 añade, con gran profundidad simbólica, que unos amigos «judíos», con permiso de Pilato y del Sanedrín, le habían depositado en una tumba excavada en la roca, una tumba a cuyos lados, a derecha e izquierda, había como gradas que podían servir de banco y lecho para los cuerpos de los muertos. Las mujeres imaginan a Jesús de esa manera: depositado en una especie de *seno materno*, lugar donde la tierra recoge a sus durmientes para devolverlos el último día, en la resurrección final. Ellas piensan que Jesús está solo (sin los otros dos crucificados), porque así le imaginan y necesitan, con un amor que no han llegado todavía hasta el nivel de pascua, cuando Jesús venga a presentarse de forma gloriosa, iniciando un camino de resurrección universal, acompañado no sólo de los crucificados con él, sino de todos los muertos.

Pero Dios dispone las cosas de otra forma: no quiere que las mujeres sean plañideras, sino testigos de la fe pascual (cf. Mc 16, 7). Ellas no tienen que ungir y honrar a Jesús, porque *el mismo Dios le ha ungido ya*, ha realizado su obra, como supone el «pasivo divino» de Mc 16, 5: «la piedra estaba descorrida» (=Dios la había corrido). ¿Cómo? ¿cuándo? El texto no lo dice. Más tarde, Mt 28, 2 sentirá la necesidad de explicar el símbolo, aludiendo a un terremoto y añadiendo que «el ángel de Yahvé» (el mismo Señor-Dios) bajó del cielo, corrió la piedra y se sentó encima de ella. Pero Mc 16, 4 es mucho más sobrio, suponiendo sólo que Dios estaba allí, realizando la obra decisiva de su gracia, que es la *nueva creación*. Conforme al testimonio de Gen 1, Dios había creado el mundo entero en siete días de acción organizada y de descanso. Gen 2, 4b-25 indicaba con detalle los momentos de la creación de Adán-Eva... Pues bien, en la plenitud de los tiempos (cf. Gal 4, 4), Dios ha culminado su obra, descorriendo la piedra del sepulcro (de todos los sepulcros), para que se exprese y extienda la vida de su gracia en Cristo.

4. *El joven del sepulcro, sobresalto de las mujeres* (Mc 16, 56). Las mujeres *entran* en la cueva de la roca. Son ellas, no los varones, las que llegan hasta el borde de la muerte. Han seguido a

Jesús hasta el final en su experiencia de fracaso, le han visto morir. Por eso vienen hasta la tumba, pero la tumba está vacía de cadáveres y llena de Dios, es decir, del mensaje del evangelio. La ley necesita cadáveres para edificar sobre ellos los nuevos sepulcros y para seguir imponiéndose así sobre los hombres. Pero sobre el cadáver de Jesús no se puede edificar ninguna sepultura, ningún culto de muerte, como dirá el joven de la pascua, es decir, el nuevo ser humano (varón o mujer), mensajero de Dios, representante de Jesús, con vestidos blancos de gloria y plenitud de vida

El joven sentado a la derecha, como Cristo glorioso a la derecha del Padre (Hech 2, 33; 5, 31; 7, 56-57. Cf. Sal 110, 1), es signo de la gracia que triunfa sobre la ley de la muerte. Las mujeres se sobresaltaron (εὐξεγάμβη, ᾠσαν) al verle, pero él les dijo: ¡No os sobresaltéis! (mh. evkqambeí/sqe: Mc 16, 5-6). Ese término implica gozo y miedo, fascinación y temor. Gozan las mujeres al sentirse cerca del joven vestido de blanco: ¡Se les abre el cielo! Buscan a un muerto y descubren la vida de Dios donde debía hallarse su cadáver: por eso se alegran. Pero, al mismo tiempo, sienten una gran turbación: ¡Dios ha venido a revelarse ante sus ojos, de manera que ahora pueden comprenderlo todo de otra forma!. Sólo ven a un «joven» y se sobresaltan. Parece normal que un cristiano, acostumbrado al lenguaje directo de Pablo (το.ν Κυ,ριον ἠ̄μω/ν ε̄ο, ρακα: ¡He visto a nuestro Señor!, 1 Cor 9, 1; 15, 5), sienta desilusión: ¡las mujeres no ven a Jesús sino al joven! Pero Pablo se sitúa en un nivel de experiencia y testimonio directo de Jesús, mientras que Mc 16 quiere contar la experiencia pascual de una forma narrativa, introduciendo un elemento de *novedad* (joven celeste, miedo y gozo de reino) y otro de *retardo*: el encuentro con Jesús resucitado no se logra de un modo inmediato, sino que exige un camino, como indica este joven intérprete, guía de pascua. Le ven y se turban y así, turbándose, empiezan a entender.

5. *Buscáis a Jesús el nazareno, el crucificado. Ha resucitado* (Mc 16, 6). Las mujeres no buscaban a un muerto en general, sino a un hombre llamado Jesús y por eso han ido al sitio donde podían encontrarle. Externamente deseaban ungir un cadáver, pero el joven matiza ese deseo: en realidad, con su amor más hondo, ellas no buscaban un *cadáver*, sino que querían ver a un vivo: a *Jesús nazareno*. Por eso no pueden quedarse en el sepulcro para ungirle con bálsamos mortuorios, pues aquello que les atrae y trasforma es Jesús «el nazareno, el crucificado»; no buscan al muerto, sino al Viviente, al que Dios ha resucitado.

Estas palabras dan sentido a toda la historia anterior. (1) Aquí no estamos *ante un «rapto»*, como en las historias de Henoc o de Elías. A Jesús no le han sacado de la tierra y elevado sobre el cielo para que proclame desde allí palabras de sabiduría y profecía, mientras rueda el mundo viejo, sometido a una ley imparabla de violencia y venganza. (2) Tampoco estamos ante una *texto de resurrección final*, en línea apocalíptica, en la que se diría que el mundo ha terminado y que nada puede pasar sobre la tierra. (3) No estamos tampoco ante un *discurso sapiencial*, como el del libro de la Sabiduría, donde el justo se muestra inmortal por ser «pariente» de Dios. Todos esos modelos poseen un sentido, pero quedan cortos ante la nueva experiencia de estas mujeres que descubren a Jesús en el hueco del sepulcro, haciéndose palabra de gracia y misión para llevarles desde el espacio de la ley (la muerte) al plano de la gratuidad y de la vida, que es la pascua del crucificado⁵.

⁵ El esquema del rapto fue popularizado por K. BERGER, *Die Auferstehung der Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, SUNT, Gottingen 1976; cf. también A. VÖGTLE Y R. PESCH, *Wie kam es zum Österglauben?*, KBW, Dusseldorf 1975. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1983 ha retomado el tema en perspectiva de síntesis bíblico-teológica. La experiencia de Jesús trasciende los esquemas anteriores: estamos ante un «novum» radical que solo puede entenderse desde una «reconversión» de la antropología y de la teología.

La resurrección no es raptó, ni inversión escatológica, ni inmortalidad del alma, sino experiencia de amor y plenitud personal en la que culmina la verdad del evangelio. En medio de la historia, junto a la tumba donde han querido recordar al amigo asesinado, ellas escuchan la palabra pascual que instauro la gracia de Dios en el presente de la historia. (1) *Ha resucitado* (=Dios le ha resucitado), expresando así el poder de la gracia (su Vida) sobre la ley y venganza de la historia, que ha querido matarle, clavándole para siempre en la cruz. (2) *No está aquí*. Eso significa que nadie, ni amigos ni enemigos, podrá edificar una tumba sobre el cadáver de Jesús, para seguir manteniendo así la ley de la muerte. Dios ha superado en Jesús la cadena del destino («nada se crea, nada se destruye, todo se transforma») y la ley de la muerte que sacraliza a los asesinados (chivos expiatorios o emisarios) y quiere edificar sobre ellos su torre de poder. (3) *Mirad el lugar donde lo pusieron*: en la fosa común o en la tumba de roca donde había estado el cadáver de Jesús sólo vemos ahora un hueco que parece inmenso, porque es el mundo entero, abierto a la resurrección. (4) *Pero id, decid a sus discípulos...* Por eso, las mujeres (y con ellas todos los creyentes) tienen que dejar la tumba, con su ley de miedo y su eterno retorno de venganza, para retomar la historia y la tarea de Jesús, con el resto de los discípulos. De esa forma descubren que está vivo y que les lleva de nuevo a Galilea

6. *No está aquí, mirad el lugar donde lo habían puesto* (Mc 16, 6). Esta palabra invierte el proceso de la historia, que terminaba en la tumba con lo que ella significa (un tipo de religión y ley de muerte que se funda en el árbol del conocimiento del bien-mal), para iniciar el verdadero camino de Dios en el hombre, desde la perspectiva del árbol de la vida. En esa línea resulta secundaria la disputa acalorada, apasionada, que se viene manteniendo sobre el alcance físico de la *tumba vacía* y de la desaparición (desmaterialización) del cadáver de Jesús.

1. Algunos afirman que el sepulcro (fosa común o tumba individual) tuvo que estar físicamente vacío, para que sus discípulos pudieran hablar de resurrección de Jesús y pudiera nacer el cristianismo. Pero en esa línea podríamos afirmar que se vaciaron otros muchos sepulcros de hombres fieles, como parece afirmar Mt 27, 51-53, cosa que ningún exegeta moderno toma en sentido literal. (

2. Por eso, muchos exegetas responden que el mensaje de pascua se vuelve más claro allí donde se deja a un lado el tema físico del cadáver de Jesús (y de los cadáveres de los que han sido crucificados con él), pues el relato litúrgico y confesional de Mc 16, 1-18 (con sus paralelos de Mt, Lc y Jn) ha surgido como protesta contra aquellos que hubieran querido sacralizar la tumba del crucificado y no como intento de demostración física de la desaparición de un cuerpo sepultado.

3. Hay, en fin, algunos que añaden que la posible desmaterialización del cadáver de Jesús resulta secundaria e históricamente imposible de testificar, pues los datos que tenemos no permiten aventurar una hipótesis fiable. Sea cual fuere la solución que adoptemos, lo que importa no es la suerte del cadáver físico de Jesús, sino la experiencia de su «cuerpo mesiánico», que es nueva creación y presencia definitiva de Dios.

Teniendo en cuenta lo anterior, la desaparición física del cadáver de Jesús no me parece esencial ni probable. En esa línea, conforme al rot,p de este libro, puedo ofrecer tres reflexiones que ayudan a entender el tema. (1) El texto no ha dicho «no está aquí, ha resucitado» (llevándonos así de la tumba vacía a la fe pascual), sino lo contrario: «ha resucitado, no está aquí». Solo la fe pascual nos permite superar la obsesión por la tumba con todo lo que ella implica de fijación en el pasado y de posible violencia (construir tumbas sobre los muertos asesinados), para que así podamos destacar la fuerza divina de la vida que se expresa en el mensaje y camino de Jesús. (2) Al añadir «no está

aquí», el mensaje pascual *ha invertido el camino ordinario de la historia de los hombres*. La religión antigua era culto a la muerte, como había indicado Sab 14, 13-21 (hablando de los ídolos de los difuntos queridos) y como había destacado con gran fuerza la crítica de Jesús contra los constructores de tumbas (cf. Mt 23, 29-31 par). En contra de eso, el evangelio es despliegue de vida que comienza a manifestarse desde la misma tumba de aquellos que han muerto en esperanza y, especialmente, desde la vida y mensaje de Jesús a quien la tumba no ha podido encerrar bajo su inmensa losa. (3) Por eso, el signo de la tumba vacía culmina en la palabra «id y decid», viniendo a presentarse como principio de *misión pascual*. Si Cristo siguiera en el sepulcro tendríamos que volver allí para llorar su cadáver y embalsamar su cuerpo, desarrollando así una religión penitencial. Pero no está allí: su misma Vida, culminada en Dios nos hace portadores de evangelio.

7. *Pero, id, decid a sus discípulos y a Pedro* (Mc 16, 7). La muerte de Jesús ha sido tiempo de ruptura y dispersión, como hemos visto en el capítulo anterior: le han negado sus discípulos cercanos, se ha quebrado el grupo. Pues bien, superando ese nivel, la pascua es tiempo de reencuentro y envío, como muestra la misma construcción del texto: después de la palabra que dice «no está aquí, mirad...», sigue un «pero» adversativo (avlla.). El hueco que deja el cadáver de Jesús no es principio de desesperación, sino manantial de vida, como indica la palabra clave de la nueva experiencia del evangelio: «Pero id, decid...». Esta es la semilla y principio de la nueva creación. No estamos en el alba cósmica de Gen 1, ni en el paraíso de Gen 2, sino a la vera de una tumba, en el hueco de la tierra, ante una fosa común donde los hombres habían arrojado el cadáver de Jesús, con los cadáveres de millones de asesinados de la historia. Pues bien, precisamente allí, en el seno muerto de la tierra/tumba, convertida en signo del Dios-Vida, escuchamos la palabra: «Id, salid».

Tienen que dejar el sepulcro, abandonando los inútiles aromas del culto de los muertos, pues su vida empieza a ser *camino de nuevo nacimiento*. No retornan al pasado, ni exploran otra vez lo ya sabido, ni vuelven ante el árbol del juicio, sino que son portadoras de *una palabra de nueva creación*: ¡Decid! De esa forma alumbran la nueva humanidad, llevando a los hombres de este mundo viejo a la vida nueva de la gracia de Dios, a partir de los seguidores de Jesús, especialmente de Pedro, a quienes les ofrecen la posibilidad de comenzar de nuevo, después que han negado y abandonado a su maestro, como hemos visto en el capítulo anterior.

8. *Él os precede a Galilea. Allí lo veréis, como os dijo. Pero ellas, saliendo, huyeron del sepulcro...; y no dijeron nada a nadie, pues tenían miedo* (Mc 16, 7-8). Estamos en *Jerusalén*, ciudad de las profecías, cumplidas de un modo paradójico en el asesinato del Cristo. Esta es la ciudad del templo, sede de la ley que ha condenado a Jesús. Pero el proyecto del templo y la exigencia de la ley ha fracasado. Por eso, en *Jerusalén* sólo queda una tumba vacía, cuyo mensaje ha de abrirse como palabra de pascua para todos los hombres. (1) *Os precede a Galilea*. Jesús va primero. No está en Galilea solamente porque le buscamos allí, sino porque él viene a buscarnos como mesías de Dios: la pascua no es algo que nosotros alcanzamos a través de nuestro esfuerzo, sino revelación del amor de Dios que resucita a Jesús, haciéndole principio de nueva creación. (2) *Allí lo veréis*. Los discípulos quieren huir a Galilea, aplastados por el escándalo de la cruz; pero Jesús se les muestra allí mismo, superando el escándalo de la cruz y ofreciéndoles una experiencia nueva de «visión» y plenitud humana. (3) *Como os dijo*. El texto vuelve a llevarnos a la historia anterior: el Señor de la experiencia pascual es el mismo Jesús que había prometido a los discípulos que les encontraría de nuevo en Galilea. Este pasaje recoge la promesa explícita de Mc 14, 28 (os

precede a Galilea); pero en sentido extenso se refiere a todo lo que Jesús ha dicho y anunciado.

El joven pide a las mujeres que vayan, pero el texto parece suponer que «no fueron», y que si lo hicieron fue en silencio, pues «huyeron del sepulcro y no dijeron nada a nadie». Cientos de investigadores han querido y siguen queriendo resolver el enigma de este final del primitivo texto de Marcos, que termina precisamente aquí (en Mc 16, 8), pues los versos que suelen seguir en las traducciones de la Biblia son añadidos posteriores. Pues bien, después de haber sopesado las «razones» de muchas soluciones, tenemos que decir que este final sigue siendo (¡gracias a Dios!) sorprendente y enigmático, pues forma parte de la paradoja del evangelio, que supera todos los registros y funciones de una ley que quiere resolver las cosas en línea de talión. El mensaje de gracia de Jesús desborda ese nivel de coherencia de las leyes de este mundo, como hemos visto al hablar de las mujeres que traen ungüentos funerarios para embalsamar el cuerpo de su amigo, aún sabiendo que no podrán abrir la losa de la tumba.

Mc 16, 8 afirma que las mujeres callaron, quizá porque descubrieron que, en sí mismas, eran incapaces de extender este mensaje. Habían tenido un proyecto: sabían embalsamar cadáveres y lo hacían bien, pues la misma sociedad les había comisionado para ello (suponiendo que sabían hacerlo). Pero no sabían cómo anunciar algo que no puede anunciarse, un sepulcro vacío, una muerte vencida, una vida que está más allá de la ley de la muerte. Callan porque, por sí mismas no pueden lograr que otros oigan lo que ellas han oído, ni hacer que vean lo que ellas han visto. De esa forma, diciendo sin decir (¡pues el evangelio «dice» a todos sus oyentes o lectores lo que ellas han visto y no han dicho!), las mujeres ofrecen el testimonio supremo de Dios que es la pascua⁶.

2. Gracia de pascua. Un despliegue evangélico.

El joven de Mc 16, 7 pedía a las mujeres que dijeran a los discípulos y a Pedro que fueran a Galilea y que allí verían a Jesús. Partiendo quizá de esa noticia, pero elaborando también otras tradiciones pascuales, los tres restantes evangelios han contado unas «revelaciones» más concretas del Jesús pascual, presentando a través de ellas la victoria de la gracia y de la vida del resucitado, por encima de las leyes de este mundo. De esa forma se han «atrevido» a decir lo indecible, fijando en palabras y signos la vida de Dios, es decir, a la verdad del hombre nuevo.

1. *Pascua y conversión (Lc 24, 46-48)*⁷. La doble obra de Lucas ofrece una larga catequesis pascual (Lc 24 y Hech 1), que empieza por el descubrimiento de la tumba vacía (Lc 24, 1-12) y

⁶ Quienes deseen plantear mejor el tema de las mujeres que, supuestamente, no dijeron lo que el joven de pascua les había encomendado, pueden pensar en lo que ha hecho y sigue haciendo nuestra iglesia: la mayor parte de nosotros, los cristianos, seguimos encerrados en la trama de la ley, queriendo embalsamar cadáveres y edificando grandes tumbas sobre el cadáver de los asesinados, para así justificarnos. No sabemos cómo ir y decir «a los discípulos y a Pedro» que Jesús no está en la tumba, que es posible la vida como gracia, más allá de todas las leyes e imposiciones de la historia cristiana. Ellas, en cambio, salieron de la tumba y, de algún modo, iniciaron un camino de palabra y testimonio que se encuentra ratificado por el evangelio de Marcos. Por eso, aunque el texto diga que «no fueron, porque tenían miedo», es evidente que en algún sentido fueron, pues de lo contrario no se podría haber contado este evangelio.

⁷ Para una visión general: X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; Th. LORENZEN, *Resurrección y discipulado Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*, Sal Terrae, Santander 1999. Cf. además: PH. PERKINS, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, London 1984, 149-169; A. GEORGE, «The Accounts of the Appearance to the Eleven from Luke 24, 36», en D. DHANIS (ed.), *Resurrexit*, Vaticana, Roma 1974, 52-73; R. H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, London 1972, 94-130.

sigue con el relato de los fugitivos de Emaús, que ven a Jesús cuando entienden mejor la Escritura y comparten el pan (Lc 24, 13-32). Esos fugitivos vuelven a Jerusalén, donde se reúnen con el resto de los discípulos y ven otra vez a Jesús, que les ofrece su nueva catequesis pascual (cf. Lc 24, 33-45), ratificada también por la Escritura cuando dice: «que el Cristo tenía que padecer (morir), que resucitaría de los muertos al tercer día y que se proclamaría en su nombre la conversión y el perdón de los pecados a todas las gentes, empezando desde Jerusalén. Vosotros (los discípulos) sois testigos de estas cosas» (cf. Lc 24, 46-48).

En esa línea podemos decir que la pascua cristiana es experiencia de conversión y perdón. La iglesia no empieza exigiendo a los hombres la conversión, para que después reciban el perdón y vean a Jesús, sino al contrario. Al principio está la experiencia de Jesús y sólo después puede y debe hablarse de conversión. No se trata de una conversión para el juicio (ni siquiera para la pascua), sino desde la pascua: la misma gracia de la resurrección, entendida como perdón de Cristo, transforma a los creyentes, de manera que ellos pueden superar el plano de la ley (del bien y del mal), para situarse ante el árbol de la vida y de la gracia. Frente al juicio de las tradiciones apocalípticas, superando el miedo y destrucción que acompañaba a los profetas de la ira, los cristianos entendieron la victoria de Jesús sobre la muerte como gracia que les capacitaba para convertirse, es decir, para dejarse transformar por el Dios de la vida. Sólo el amor de Dios les cambia (no la ira ni venganza); sólo la vida pascual de Jesús les transforma, haciéndoles vivir en gracia y esperanza. De esta forma, el perdón pascual viene a presentarse como verdadero principio antropológico, punto de partida y base de la nueva humanidad reconciliada.

La antigua humanidad se había fundado sobre bases de equilibrio cósmico, recreado cada sábado (Gen 1), y sobre la estabilidad de una ley que nos sitúa ante el bien y el mal (Gen 2-3). Pues bien, en contra de eso, la pascua de Jesús ha introducido en el principio de la vida humana una experiencia de gracia y perdón, que nos hace capaces de vivir gratuitamente, es decir, de convertirnos. Teniendo eso en cuenta, una interpretación moralista de la pascua resulta insuficiente, equivocada. La resurrección de Jesús es mucho más que un medio en que podemos apoyarnos para realizar mejor un cambio o conversión que, en principio, podríamos haber logrado de otra forma. Ella es también mucho más que un impulso que Dios nos concede para que después podamos convertirnos por nosotros mismos, en línea moralista.

La pascua es fuente de conversión, pero en línea de nuevo nacimiento. En este contexto podemos retomar algunos elementos del principio de cap. 4, al referirnos a las diferencias entre Juan Bautista y Jesús. (1) *La conversión de Juan*, expresada en el signo de su bautismo, podía interpretarse en clave de «talión teológico»: nosotros mismos tenemos que cambiar, y producir así frutos dignos de esa conversión, para pedir a Dios que nos perdone después y nos libere de la ira (cf. Mc 1, 4 par; Lc 3, 8 par; Hech 13, 24; 19, 4). (2) En contra de eso, *la conversión de Jesús* resucitado es, ante todo, un don de Dios o, mejor dicho, es el don originario. Por eso se proclama o anuncia, en forma de kerigma, como indica el texto ya citado cuando dice que en su nombre (en nombre del Jesús pascual) «se proclamaría la conversión» (khrucqh/nai meta, noian: Lc 24, 47) en todo el mundo, como don de Dios y gracia de vida (Lc 24, 47; en esta perspectiva, cf. Lc 5, 22; 13, 3; Hech 2, 28; 3, 19; 17, 30)⁸.

⁸ En algunos momentos, Lucas reintroduce elementos de *conversión judía* (moralizante, penitencial) dentro de su esquema de *conversión mesiánica*. Pero su punto de partida es claro: conforme a Lc 24, 47, los enviados del Jesús pascual no exigen a los hombres que se conviertan moralmente, para ofrecerles después la gracia de Dios, sino que actúan de un modo inverso; les ofrecen la gracia de la "conversión de Dios" para que así puedan vivir en el perdón y transmitirlo. La *metanoia* es una conversión desde Dios, de tal manera que el mismo Dios aparece «convertido» y transformado por Jesús. No responde con violencia a la violencia de los hombres que matan a su Cristo (cf. Mc 12, 12).

2. *Nueva creación y misión (Mt 28, 18-20)*⁹. Dejando a un lado el desarrollo catequético de Lc, Mt vuelve a la sobriedad de Mc, pero quiere precisar algunos de sus elementos. Le interesa acentuar el sentido de la *tumba vacía*, introduciendo el tema de la guardia militar ante el sepulcro (Mt 27, 62-66; 28, 11-15). También acentúa el *testimonio de las mujeres* que, no solamente cumplen el mandato del joven (ángel del Señor), sino que ven personalmente a Jesús en su camino de misión apostólica y ofrecen así su testimonio en la primera iglesia (28, 1-8). Pero su novedad más significativa está en la forma de interpretar la referencia a *Galilea*, que viene a presentarse ya como lugar concreto de encuentro de los discípulos con el Señor y como punto de partida de una misión que se abre a todos los pueblos, como indica la culminación del evangelio.

Los once discípulos se fueron a Galilea, al monte donde Jesús les había ordenado. Cuando lo vieron, lo adoraron, aunque algunos dudaban. Jesús se acercó y les habló diciendo: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todas las cosas que os he mandado. Y yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28, 16-20).

Jesús ha recibido «todo poder», pero no para imponerse, a través de algún tipo de ley o violencia sobre los demás, sino para tener la capacidad (εὐχουσί, a) de ofrecerles su gracia. Jesús tiene el poder que Dios le ha dado (Ὡδο, ἢ μοί), no para conquistar y dominar, sino para regalar gratuitamente vida. Este es el poder de Dios, que Jesús ha desplegado en su camino de entrega. Precisamente allí donde ha muerto por los otros, renunciando a toda imposición, Jesús recibe la autoridad suprema de la gracia. Esta es la creación final, el triunfo del árbol de la vida. En el nivel de ley es imposible dar todo el poder y quedar siendo poderoso, porque aquello que se da se resta, de manera que el donante lo pierde. En el plano de la gracia es al contrario: sólo se tiene aquello que se da y comparte. De esa forma, Jesús puede encomendar a sus amigos su tarea, diciéndoles: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos», esto es, «ofrecedles la vida y comunión que habéis recibido», la gracia y experiencia que os he dado.

Esta es la *nueva creación*, el don que Jesús quiere regalar a todos los pueblos a través de sus amigos. Ellos han descubierto la gracia de Jesús en la montaña de la revelación pascual y pueden ofrecérsela a los demás, para compartirla con ellos. De esa forma nos situamos de nuevo ante la paradoja pascual. Jesús dice «se me ha dado todo poder...» y, normalmente, un lector atento, en clave de ley, habría esperado una continuación como esta: «Dominad el mundo entero, juzgad a los culpables y gozad ya del Poder universal que yo os ofrezco». Pues bien, en contra de eso, el poder que Jesús ha concedido a sus discípulos como autoridad total (πα/σα εὐχουσί, a), no tiene como finalidad la de imponerse sobre los demás, sino la de entregarles la propia vida, para que así surja la humanidad resucitada.

No contesta con sangre a los asesinos (cf. Mt 23, 29-36). En el mismo lugar del asesinato y de la sangre, Dios ofrece por Jesús la gracia de la vida. Esta es su *verdad*, éste es el principio y sentido de todas las posibles conversiones. Nos ha cambiado Dios en Cristo: por eso podemos cambiar nosotros y ser testigos de su gracia y perdón sobre la tierra.

⁹ Cf. J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Ev. nach Matthaus*, FB 11, Würzburg 1973, cf. W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, AB 36, FAX, Madrid 1974, 29-71; A. VÖGTLE, «Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18-20»: *StEv* 2 (1964) 266-294; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-45)*, Sígueme, Salamanca 1984, 243-257.

Esta es la *nueva creación*, más allá de los ritmos del sábado cósmico de Gen 1 y de la dialéctica de juicio de Gen 2-3 (bien/mal). Es una creación interpretada como lugar de libertad y gracia: los discípulos de Jesús ofrecen a los hombres el mismo don y riqueza de su discipulado, es decir, se ofrecen a sí mismos; no imponen nada a los demás, sino que les regalan con su vida la vida de Dios, entendida como generosidad divina. (1) *Bautizándolos en el nombre...* 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, que es 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. (2) *Enseñándoles a cumplir lo que yo os he mandado*. 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: le 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 (bautizándolos) y de compromiso (cumplid)* forma la base de la nueva creación cristiana. Nos hallamos como *implantados* en la pascua (renacidos por el bautismo) de manera que podemos 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...*¹⁰.

3. *El paraíso pascual (Jn 20, 11-18)*¹¹. El esquema de Juan concuerda en parte con el ya indicado en Lucas: Jesús se aparece en Jerusalén haciendo a sus discípulos mensajeros del perdón (Jn 20, 19-23; cf. Lc 24, 36-49). Pero Juan introduce también una aparición en Galilea, aunque la reelabora en clave de pesca misionera, desarrollando así las funciones de Pedro y del discípulo amado (Jn 21). Aquí dejo de lado esos aspectos y me fijo en la escena del encuentro de Jesús con María Magdalena, en el huerto del sepulcro (Jn 20, 11-18), pues nos permite entender mejor la antropología pascual. María está ahora sola, no con otras mujeres como en Mc 16,1-8. Ha ido al sepulcro, lo ha visto vacío y ha llevado la noticia a Pedro y al discípulo amado. Ellos corren, llegan, entran, miran el hueco y marchan (Jn 20, 1-10). Así queda llorando: han matado al amigo, ha

¹⁰ La terminología de implantación y envío está tomada de X. ZUBIRI, «En torno al problema de Dios»: *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1963, reelaborada en *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984. La aparición pascual no acaba: el Jesús que así habla en la montaña de la pascua no se va (no hay relato de ascensión) sino que expresamente queda con los suyos. En un primer momento, el texto se refiere a *los once* discípulos primeros que subieron a la montaña (Mt 28, 16); pero luego, al ampliarse el horizonte geográfico e histórico (todos los pueblos, hasta el fin de los tiempos)..., ellos se convierten en signo y expresión de la humanidad entera. Aquí no hay distinción entre varones y mujeres, clérigos y laicos, ministros sagrados y seglares. Todos los seguidores de Jesús, a lo largo y ancho de la Iglesia, se identifican con aquellos once, recibiendo el mismo don, la misma tarea y promesa. Externamente el mundo continúa como estaba: sigue Jerusalén en su lugar, con la tumba vacía del mesías rechazado; siguen los pueblos empeñados quizá en mantener sus esquemas de vida. Pero la verdad de la nueva creación ya ha comenzado.

¹¹ Cf. PH. PERKINS, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, London 1984, 169-186; S. TALAVERO, *Pasión y resurrección en el IV Evangelio*, Pontificia, Salamanca 1976, 135-146; R. E. BROWN, *Juan*, Cristiandad, Madrid 1979, 1286-1332; R. SCHNACKENBURG, *Juan III*, Herder, Barcelona 1990, 379-397; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, SCM, London 1983, 326-327.

perdido el cadáver. Pero mira hacia el sepulcro y *ve dos ángeles* (cf. Lc 14,4), que le preguntan «mujer ¿por qué lloras?». Ella responde: «Han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto» (20,13). Más que la muerte de Jesús parece dolerle la ausencia del cuerpo. Es evidente que busca y quiere el cadáver, como las mujeres de Mc 16,1 que intentaban embalsamarlo.

María sigue mirando y ve un hombre, sin advertir que es Jesús, hasta que él le pregunta: «¡Mujer! ¿Por qué lloras? ¿A quién buscas?» (Jn 20, 15). Ella es la mujer (Eva) que gime por la falta del amigo muerto. Los mitos habían recogido desde antiguo ese motivo de la diosa (Anat, Isis) que gime por el Dios muerto. Pero aquí tenemos el dolor de una mujer histórica, que llora a un hombre concreto, de forma que en su llanto puede condensarse toda la historia: una mujer (madre, esposa, amiga, hermana) sufre por un ser querido que ha muerto, una persona llora por otra. Pues bien, esta nueva Eva llora por su amigo asesinado y parece condenada a *cultivar la memoria de un cadáver*. Por eso dice: «Señor, si tú le has llevado, dime dónde le has puesto y yo lo tomaré» (20, 15).

Esta es una escena clave de la vida humana. Como representante de la humanidad que vive llorando por la muerte se eleva aquí María Magdalena, sabiendo que nadie podrá sanar su herida. Pero el hombre del jardín le dice «María» y ella responde «Rabbouni» (¡mi maestro!). Este hombre es Jesús que, que añade: «¡No me toques! Todavía no he subido a mi Padre. Vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios. Y *María Magdalena* fue para anunciar a los discípulos: ¡He visto al Señor y me ha dicho estas cosas!» (Jn 20, 16-18). María buscaba un cuerpo muerto, pero ha encontrado al hombre vivo, superando las fronteras de la muerte. *María* buscaba en el nivel de la vieja creación, queriendo quedarse con un muerto. *Jesús* le ha respondido desde el nuevo paraíso de la vida, llamándola por su nombre: «¡María!». El texto supone que se ha dado así un intenso intercambio de palabras y miradas, un contacto corporal, porque Jesús ha dicho. ¡no me toques! La pascua ha sido «tocamiento», encuentro de amor que ha de hacerse universal: «Vete a mis hermanos y diles...».

De esa forma, el huerto del llanto (lugar de sepultura de Jesús) se vuelve paraíso de amor y principio de vida. La experiencia pascual viene a presentarse así como gracia creadora: una forma distinta de ver a Jesús y tocarle, de tocar la vida y compartirla. La pascua es por tanto el primer principio antropológico: para los cristianos, la vida es don de amor que supera la muerte, es comunicación creadora: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto... lo que nuestras manos han tocado del Logos de la vida...; de eso damos testimonio, eso anunciamos» (1 Jn 1, 1). Así podemos decir en conclusión que la pascua es la experiencia fundante de la gracia de la vida que se comunica, del amor que se abre y comparte, por encima de todas las leyes de muerte de la humanidad antigua, por encima de todos los sistemas.

2. ANTROPOLOGÍA PAULINA: NUEVO ADÁN, LA GRACIA DE SER HOMBRE

En el apartado anterior he presentado la tumba de Jesús como signo y principio de nuevo nacimiento, de tal forma que, a partir de ella, podemos recrear la vida, fundar la antropología cristiana. Ahora desarro el tema partiendo del mensaje de san Pablo, que ha interpretado a Cristo como el hombre universal, concordia gratuita entre todos los hombres, superando así los límites de la ley israelita. (1) *El Adán de Gen 1-11* rompía la armonía original, dejándose llevar por el deseo de adueñarse del bien/mal, suscitando así una humanidad condenada a la muerte. (2) *Los hombres de 1 Henoc* eran víctimas de una gran violación, esclavos de los ángeles del mal, sometidos sobre el

mundo a formas siempre nuevas de opresiones. (3) *Los sabios judíos de Sab* buscaban formas de unidad humana que brotaran de la justicia de Dios, pero ellos terminaban discriminando a judíos y gentiles, a buenos y perversos. Humanamente hablando parecía imposible la unidad gozosa y gratuita, creadora y universal, entre los hombres.

En este contexto queremos plantear el tema antropológico clave de la unidad o comunión entre los hombres. Ciertamente, existen diferentes mediaciones para conseguir esa unidad, pero ellas corren el riesgo de quedar en un nivel abstracto o terminan fracasando. (1) *Nos une la razón*, es decir, el pensamiento, como han destacado filósofos y sabios a partir de la Ilustración: somos diferentes en naciones y costumbres, pero la razón es una misma y ella nos permite dialogar en igualdad. Pues bien, ella termina enfrentándonos, porque se sitúa en un nivel de ley y juicio, de oposición de intereses, como formuló Kant de un modo clásico hace más de dos siglos¹². (2). *Puede unirnos el dinero*, pues en el mundo hay sólo un capital y un mercado, como vimos al hablar del dios mamona: tenemos diferencias culturales, pero estamos unidos por el capital/empresa/mercado. Pues bien, el dios mamona unifica dividiendo: unos mandan y otros quedan sometidos; unos pueden disponer y otros carecen de todo. (3) *Ordinariamente nos une el poder*, el dios-imperio, que se ha extendido en nuestro tiempo sobre el mundo entero, y no sobre una parte, como sucedía en tiempos de Jesús. Pero el imperio une por imposición: por dictadura de un grupo dominante o de un sistema que domina sobre todos sus miembros¹³.

Esas formas de unidad (razón, dinero y poder) resultan insuficientes: no crean comunión, sino sistema; no producen paz, sino guerra, no nacen de la gracia, sino de la ley. Pues bien, superando ese nivel, retomando las bases de la experiencia cristiana, san Pablo ha elaborado la antropología más intensa de la unidad universal, partiendo de la gracia. De esa forma nos sitúa en el espacio de la nueva creación, en el lugar donde el mensaje de Jesús, formando grupos de vida compartida (iglesias), se expansiona y abre caminos de unidad y diálogo, hacia todos los hombres. Desde aquí se entienden los apartados que siguen: (1) Novedad de Pablo: antropología básica. (2) Rom 1-3: argumento central, el sentido de la vida. (3) Rom 5: antropología universal: Adán y Cristo. (4) Rom 12-13: el mandato del amor, la gracia de ser hombre. (5) 1 Cor 13: canto de amor, una vida reconciliada. Así empalmamos con los temas del capítulo primero de este libro, reescribiendo e invirtiendo en clave cristiana el pecado que estaba insinuado en Gen 2-3¹⁴.

¹² Cf. *La paz perpetua* (1895), Tecnos, Madrid 2003; *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784), Tecnos, Madrid 1987. Hay una misma razón, pero estamos enfrentados. Sobre ese fondo, algunos postmodernos dirán que ya no existe una, sino varias razones; por eso, en realidad, los hombres somos incapaces de entendernos.

¹³ He puesto de relieve la unidad y enfrentamiento que brotan de razón, dinero y poder en *Religión y violencia en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

¹⁴A. BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona 1999, ha desarrollado el tema desde una perspectiva antropológica, presentando a san Pablo como el «descubridor» de la antropología de la universalidad humana; cf. también J. TAUBES, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid 2005. Sobre la figura de Pablo: J. J. BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1997; G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1989; L. H. RIVAS, *San Pablo. Su vida, sus cartas, su teología*, Lumen, Buenos Aires 2001. Sobre su teología: G. EICHHOLZ, *El evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, BEB 17, Sígueme, Salamanca 1977; J. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Cristiandad, Madrid, 1975; L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo; La Iglesia en San Pablo; El cristiano en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1955, 1960 y 1965. Sobre la iglesia paulina: M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Pontificia, Salamanca 1978; *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, BEB 34, Sígueme, Salamanca 1982; J. HUARTE, *Evangelio y Comunidad. Estudio de teología paulina*, San Esteban, Salamanca 1983; J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1968.

1. Novedad de Pablo. La antropología cristiana¹⁵

Han dicho algunos que sido el creador del cristianismo: ha presentado a Jesús, un profeta moralista, como Señor sacral, Hijo divino, separando a los cristianos de su antigua matriz intrajudía y trasformando su movimiento mesiánico en nueva religión universal. Ciertamente, Pablo ha desarrollado temáticamente los principios de la antropología universal de Jesús, pero no ha sido el fundador del cristianismo, sino que ha empalmado con tradiciones de la Iglesia precedente, abierta ya a la misión universal¹⁶.

Todo nos permite suponer que en su nueva teología han influido los aspectos principales de su formación anterior de fariseo abierto al diálogo de la sabiduría y preocupado por la culminación apocalíptica del pueblo de Israel. Como *fariseo*, Pablo ha vivido con gran fuerza la exigencia de la ley sacral judía, fundando en ella su propia identidad. Al mismo tiempo, ha sido un hombre de cultura griega, en una línea cercana a la del libro de la Sabiduría: ha dialogado con el pensamiento del entorno, elaborando su experiencia israelita dialogando con otros pueblos y naciones. Finalmente, ha sido *apocalíptico*: sabe que la salvación debe expresarse y culminar por Israel, como el mismo Dios ratificará en su juicio.

En un momento dado, Pablo ha sentido el escándalo de los cristianos y los ha perseguido como a infieles, o mejor, como a enemigos del «cuerpo» israelita, porque proclaman mesías a un crucificado, minusvaloran la importancia de la ley y tienden a romper la línea divisoria entre judíos y gentiles. Pero Jesús se le ha «manifestado», ha cambiado su vida y le ha encargado una tarea o misión que él ha cumplido, reinterpretando y recreando sus principios anteriores (cf. Gal 1-2; Flp 3; Hech 9). (1) *Plano apocalíptico*. Pablo ya no pone en la base del mensaje la buena ley nacional judía, sino la certeza de que Dios se ha revelado definitivamente en Cristo, mesías crucificado: ha llegado el fin del tiempo y las promesas de Israel se han cumplido de manera inesperada, universal, gratuita. (2) *Plano fariseo*. Dios se ha revelado por Jesús y ya la ley no es salvadora. No es que antes hubiera sido mala, pero su tiempo ha terminado. Eso significa que los hombres no pueden alcanzar su salvación por lo que hacen en clave de pacto nacional, pues ellos han sido recreados y reconciliados por gracia, a través de Jesucristo. 3. *Culminando una línea sapiencial*, Pablo puede afirmar que Jesús crucificado es «sabiduría y justicia, santificación y redención» para todos los

¹⁵ Son muchos los que desde R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, 237-416, han pensado que la antropología constituye el centro del mensaje de Pablo, su aportación fundamental a la cultura de occidente. Así lo ha mostrado, por ejemplo, R. MARLE, *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling*, Cerf, Paris 1975, refiriéndose a uno de los grandes discípulos de Bultmann. Cf. también W. G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, 1948, Zwingli, Zürich 1948; *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, UNT 17, Leipzig 1929. Para una visión más amplia de la antropología de Pablo, 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; A. SCHWEITZER, *La mystique de l'Apôtre Paul*, Albin Michel, Paris 1962; W. D. STACEY, *The Pauline View of Man in Relation to Its Judaic and Hellenistic Background*, London 1956; W. F. Jr. TAYLOR, *The Unity of Mankind in Antiquity and in Paul*, Claremont Univ., Ann Arbor MI 1981.

¹⁶ Además de los autores citados en notas anteriores, cf. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinical Judaism*, SPCK, London 1955; F. MENA, *El texto como Caos. El contenido apocalíptico del subjuntivo "caminemos" en Rom 6, 4c*, San José de Costa Rica 2005; F. PASTOR, *La libertad 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; E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1981; F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles, A Sociological Approach*, Cambridge UP 1986.

humanos (cf. 1 Cor 1, 30); eso significa que los argumentos (antítesis) más particularistas de Sab han terminado perdiendo su sentido: ya no se puede hablar de un pueblo separado que revela en sus costumbres la sabiduría de Dios, ni se pueden oponer judíos y gentiles¹⁷.

Estas reflexiones introductorias han servido para vincular los temas anteriores de este libro con la vida y mensaje de Pablo. Pablo sabía desde el principio que Dios ha escogido al pueblo israelita como mediador de una salvación universal, pero pensaba que, para cumplir esa tarea, los judíos debían mantenerse separados. Pues bien, en un momento clave, a través de su encuentro con Jesús resucitado, Pablo ha descubierto que la misión especial y separada de Israel ya se ha cumplido, ha terminado. El judaísmo ha cumplido su tarea como pueblo separado y debe abrirse en Cristo hacia el conjunto de los pueblos, para ofrecerles su experiencia de Dios, su nueva antropología, que ya no se centra en una ley, sino en la gracia universal.

En un sentido, todo continúa igual: Pablo quiere seguir siendo israelita, pero israelita de Jesús, el mesías crucificado. Ciertamente, Pablo conocía ya la gracia de Dios, que se expresaba en la elección y en los patriarcas, en los pactos y en el éxodo del pueblo elegido, pero esa gracia debía expresarse y cumplirse en unas leyes que separaban a los judíos de los otros pueblos de la tierra, corriendo el riesgo de encerrarles dentro de los muros (valla protectora) de su identidad sagrada. Pues bien, la experiencia de Jesús ha hecho que Pablo rompa ese modelo, descubriendo que la gracia (centrada ahora en Cristo) no necesita expresarse en una ley nacional, sino que se abre y ofrece a todos los hombres, judíos y gentiles, circuncisos e incircuncisos. No está en juego un simple legalismo; no se trata de saber si los judíos «nacionales» son moralmente peores o mejores que los nuevos cristianos. Lo que está en juego es la posibilidad de una *nueva alianza* (cf. 2 Cor 3), de la gracia se abra gratuitamente, sin ley, a todos los hombres y mujeres de la tierra¹⁸.

Desde ese fondo podemos recuperar los temas de los tres primeros capítulos de este libro: (1) *Gen 2-3* sabía que el hombre quiso hacerse dueño del bien/mal y de ese modo cayó en manos de la muerte. Pretendió hacerse Dios y el evangelio sabe que acabó matando al Cristo, que es el hombre verdadero. En ese línea avanza Rom 5 afirmando que la humanidad ratifica y culmina su pecado matando a Jesús y cayendo en manos de la muerte. Pues bien, precisamente allí donde ella

¹⁷ Sobre la conversión (vocación) de Pablo y su nuevo «paradigma» teológico y religioso, cf. S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids 1982; *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origins of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids 2002. Para completar el tema, cf. A. A. DAS, *Paul, the Law, and the Covenant*, Hendrickson, Peabody 2001; J. D. G. DUNN, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, SCM, London 1991; W. L. MATTERN, *Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus*, ATANT 47, Zürich 1966; P. STUHLMACHER, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective*, InterVarsity, Downers Grove 2001; N. T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis 1991.

¹⁸ Estos rasgos definen la nueva experiencia de Pablo. (1) *La muerte del Cristo refleja la gracia universal de la vida*. En el principio no está ya la elección de los patriarcas y el éxodo de Egipto (que se condensan después en un pueblo, que cumple la Ley), sino la pascua del Cristo (=Hijo de Dios) en la que todos los hombres se descubren amados por Dios, capaces dignos de la vida. (2) *Los hombres no se unen entre sí por leyes, sino por fe*. Las leyes les sitúan en un plano de juicio, distinguiendo el bien y el mal y separando a buenos y perversos. La gracia, en cambio, muestra que todos somos pecadores, pero pecadores perdonados, agraciados, abiertos en un mismo diálogo, pues podemos creer y confiar todos en todos. (3) *Por gracia, en fe, podemos así unirnos*, siendo diferentes, pues las barreras que escindían a judíos y gentiles se sitúan en un plano inferior, de ley y de costumbres exteriores, pero la gracia les une en la raíz de su existencia. Por eso, el signo o base de unidad entre los hombres no es ya la razón, ni el capital, ni el imperio, sino la misma vida, entendida como don de Dios en Cristo. Por eso, el personaje de referencia al que podemos y debemos volver desde Cristo no es Moisés (que vale para algunos), ni siquiera Abraham (que vale para algunos más), sino Adán (Adán-Eva), entendido como el ser humano, retomando así el tema originario de Gen 1-3. Más allá del árbol del bien/mal, que acaba dividiendo a los hombres, se eleva nuevamente el árbol (gracia) de la vida que puede unir a todos.

opta por la muerte, Dios le ofrece por Jesús su propia Vida, en la que pueden vincularse por fe todos los hombres y mujeres de la tierra. (2) *1 Hen 6-36* y los apocalípticos hablaban de los ángeles violadores. Pues bien, utilizando ese mismo lenguaje, Pablo ha podido decir que esos ángeles rectores, que dominan este mundo malo a través de los poderes sociales y políticos (1 Cor 2, 8: *a:rrcontej tou/ aivw/noj*), han crucificado al Kyrios de la gloria sin saberlo, introduciendo así la muerte sobre mundo. Pero Pablo sabe que ellos han sido vencidos, destronados por el hombre Jesucristo, como desarrolla de un modo consecuente Col (obra de Pablo o de su escuela)¹⁹. (3) *Finalmente, el juicio sabio* podía situarse frente a los males del mundo diciendo «yo no, nosotros no» (cf. antítesis de Sab 10-19). Ese sabio formaba parte de la «raza» de los moralistas que tienden a excluirse cuando hablan de las culpas de los otros, pensando que su juicio es bueno y que ellos pueden distinguir entre inocentes y culpables, en la línea del árbol del bien/mal (cf. Gen 2-3). Pues bien, Pablo supera el criterio moralista, diciendo que todos somos igualmente culpables (cf. Rom 2-3), de manera que sólo si lo confesamos podremos liberarnos. Y así pasamos a Rom 1-5.

2. Rom 1-3. Entre gracia y pecado. La justicia de Dios²⁰

Rom 1, 16-3, 31 constituye uno de los textos más enigmáticos y densos, más escandalosos y atrayentes. del Nuevo Testamento (y de toda la literatura religiosa de occidente). Nunca se había evocado con más fuerza la *ira de Dios* (*ovrgh. qeou/*) que se revela desde el cielo sobre la injusticia de los hombres (Rom 1, 18); nunca se había destacado así la culpa de los hombres, llegando a decirse que *todos han pecado* sin excepción alguna (Rom 3, 9-20); pero tampoco conocemos ningún otro pasaje que destaque tanto la gracia de Dios que se revela superando los pecados de los hombres. Este es un texto que en un primer momento nos puede parecer *atormentado*, pues vuelve sobre sí y da la impresión de contradecirse varias veces, así, por ejemplo, cuando afirma que *los cumplidores de la ley serán justificados* (Rom 2, 13), para decir luego que *nadie se justifica por las obras de la ley* (Rom 3, 20). Ese y otros desajustes deben resolverse observando su ritmo de «retórica judicial»²¹ que va proponiendo unas tesis (*propositiones*), para

¹⁹ Pablo sabe que el pecado principal no es de los ángeles, sino de los mismos hombres (es decir, Adán). Ante Dios estamos, cara a cara, nosotros, los hombres, en Cristo. Ciertamente, Pablo comparte la cosmovisión de su tiempo, y así habla de poderes angélicos y satánicos. Pero en la base de su antropología ya no hay lugar para espíritus intermedios. Hombre y Dios se vinculan de un modo directo en el Cristo. Es como si la experiencia pascual hubiera barrido con su luz la gran tiniebla de seres intermedios, de terrores extrahumanos y evasiones de la apocalíptica de su entorno. De esa forma, Pablo nos invita a realizamos por nosotros mismos ante Dios, sin descargar la culpa sobre otros. Nadie en la historia de occidente había destacado de esa forma la humanidad radical de los hombres.

²⁰ He desarrollado el tema en: «Conocimiento de Dios y pecado de los hombres (Rom 1, 18-32)»: *CulBib* 33 (1976) 245-267; «Conocimiento de Dios y juicio escatológico (Introducción a Rom I, 18-3,20)»: *Quaere Paulum. Hom. L. Turrado*, Pontificia, Salamanca 1981, 119-148. Entre los comentarios a Rom: E. KÄSEMANN, *Römer*, Mohr, Tübingen 1974; O. MICHEL, *Römer*, Vandenhoeck, Göttingen 1966; H. SCHLIER, *Romani*, Paideia, Brescia 1982.; En castellano: K. BARTH, *Carta a los Romanos*, BAC 583, Madrid 1998; K. KERTELGE, *Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona 1973; O. KUSS, *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976; E. TRENCHARD, *Exposición a la epístola a los Romanos*, Literatura Bíblica, Madrid 1969; U. WILCKENS, *Carta a los Romanos I-II*, Sígueme, Salamanca 1989-92. Sobre Rom 1-3; G. BORNKAMM, «La revelación de la ira de Dios (Rom 1-3)», en *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, 9-36; R. PENNA, *L'Apostolo Paolo. Studi di esegese e teologia*, Paoline, Torino 1991, 77-149.

²¹ Sigo básicamente a J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'Épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991. Cf. también H. D. BETZ, «The Problem of Rhetoric and Theology according to the Apostle Paul», en A. VANHOYE (ed.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère*, BETL 73, Leuven 1986, 16-48; N.

exponerlas (*narratio*) y luego discutir las y probarlas (*probatio*), sacando al fin las consecuencias (*peroratio*).

a) *Principio: el poder del evangelio* (Rom 1, 16-17): salvación (justicia) universal por fe. «El evangelio es poder de Dios para salvación de todo el que cree, primero del judío, pero también del griego».

b) *Propositio: tesis* (Rom 1, 18): «La ira de Dios se ha revelado desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que con la injusticia impiden que se manifieste la verdad».

c) *Narratio: exposición* (Rom 1, 19-32). Dios se ha revelado de un modo universal, a través del mundo, de manera que los hombres no pueden excusarse (Rom 1, 19-20). El rechazo de esa revelación es pecado y caída en manos de la propia destrucción, en los tres grandes niveles de la vida: identidad personal (idolatría: Rom 1, 21-24); encuentro afectivo (autoerotismo: Rom 1, 25-27) y destrucción social (Rom 1, 28-32).

c') *Probatio: prueba* (2, 1-3, 8). Los judíos están incluidos en el pecado, aunque protesten y se crean distintos. Su misma distinción, entendida en plano de ley les condena, pues al juzgar a los demás se juzgan a sí mismos: «Por eso eres inexcusable, hombre, tú que juzgas, quienquiera que seas, porque al juzgar a otro, te condenas a ti mismo».

b') *Peroratio: ampliación de la tesis* (3, 9-20). Todos los hombres están dominados bajo el poder del pecado, de forma que nadie puede justificarse por las obras de la ley, es decir, por sus acciones: «Tanto judíos como gentiles, están bajo el pecado. Como está escrito: No hay justo, ni aun uno; no hay quien entienda, no hay quien busque a Dios».

a') *Conclusión. Revelación de la justicia* (3, 21-31), salvación universal por el evangelio. «Pero ahora, fuera 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 destituidos de la gloria de Dios, y son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús».

Partiendo de este esquema he querido destacar tres elementos: (1) *Poder del evangelio*, como expresión de la justicia de Dios que se revela en Cristo (a y a'). (2) *Alcance universal del pecado* como revelación de la ira de Dios (b, c y b'). (3) *Pecado especial del judaísmo* (c'). He presentado los temas de un modo general, sin entrar en discusiones de detalle que desbordan el nivel de este libro. En este contexto, *justicia* significa la *gracia-justificadora de Dios* (*dikaioσu, nh qeou*/: Rom 1, 17) y no un equilibrio legal en la línea del árbol del bien y el mal de Gen 2-3.

A y a'. *Gracia fundante: el poder del evangelio* (Rom 1, 16-17; 3, 21-31). Pablo sólo puede y quiere hablar del pecado después de haber destacado la experiencia primera de la gracia. Pasan a segundo plano ley y juicio: quedan en penumbra otros elementos de la historia y tradición israelita. En la base de todo se encuentra el evangelio como don universal de Dios:

ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, JSNTSup 45, Sheffield 1990; D. GIVEN, *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome*, Trinity Press International, Harrisburg, PA 2001; B. W. WINTER, *Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Cambridge UP 1997; Th. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric In Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson, Peabody MA 2004.

El evangelio es poder (δύναμις) *de Dios*, para salvación de todos los creyentes, primero judíos y (luego) griegos. Pues en él se ha revelado *la justicia* (δικαιοσύνη) *de Dios*, desde la fe y hacia la fe, como está escrito: El justo vivirá de la fe» (Rom 1, 16-17; cf. Rom 3, 21-24).

El evangelio es la *buena nueva* de la *justicia de Dios*, que crea y sustenta a los hombres por gracia, superando así el nivel de las *obras de la ley*, que son posteriores y se sitúan en un plano de «talión» o equivalencia legal (impositiva), siendo así incapaces de salvar o dar vida, pues los hombres no viven por ley, en un plano de discursos y razones, sino que sólo son viables y pueden dialogar entre sí por fe, en gracia. Eso significa que el sentido de la vida no puede argumentarse, sino sólo acogerse en fe; por eso, Pablo no demuestra nada (las demostraciones pertenecen al plano de la ley), pero quiere y puede transmitir la buena nueva de la fe del evangelio, entendido como *poder o* manifestación activa de Dios que se revela (se entrega a sí mismo) porque quiere y no porque le obliguen, pero no un modo arbitrario, matando o dando vida a capricho, sino de una manera buena y salvadora, porque es bueno.

La revelación de Dios es evangelio (buena noticia de salvación) y se sitúa más allá de todos los esquemas de la ley. Antes, en clave de pacto israelita, parecía que Dios mismo se ajustaba a nuestros ritmos sociales o sacrales, nacionales o legales, distinguiendo a las personas por sus méritos o forma de existencia. Pues bien, las antiguas divisiones han perdido su sentido, de manera que los hombres no pueden imponer o exigir a Dios ninguna cosa. Dios es justo porque quiere y no porque los hombres le obliguen y así, porque quiere, justifica (salva, eleva) de manera sorprendente a todos, judíos y gentiles, sin exigirles cosa alguna, sino solo que lo acepten y crean. Pablo nos pone de esa forma ante el Dios creador que nos abre y ofrece por Cristo un espacio gratuito de vida. No nos pide nada: no vigila nuestras obras, no separa a unos de otros, no nos clasifica por grupos económicos, sociales, culturales.

Ante el misterio de Dios todos somos iguales, no por ley, sino por gracia. Pasan a segundo plano nuestras obras, los sistemas que nosotros mismos construimos. Pierden su importancia los esquemas religiosos que judíos y gentiles fueron trazando por siglos. Sólo quedan dos principios. (1) *Dios se manifiesta, mostrándonos su gracia (siendo gracia), porque quiere*, nos quiere, sin sujetarse a más ley que su amor. (2) *Podemos creerle* y responderle en Cristo, sin necesitar mérito alguno, simplemente por fe, en gracia. No tenemos ante Dios ningún apoyo, no podemos elevar ante él ninguna justificación para obligarle a respondernos. No necesitamos nada, ninguna recomendación, ningún mérito o justicia propia. Dios nos ama porque él quiere, no porque nosotros podamos merecerlo

Esta es la clave de la antropología paulina: el hombre es ser de gracia y sólo gratuitamente (no por ley u obligación) puede vincularse de verdad con otros hombres, superando los conflictos que nacen del egoísmo personal o grupal y de las instituciones que dividen a los pueblos, en especial a los judíos y gentiles. Lo que une de verdad hombres no es la razón, ni el capital, ni el imperio, sino la gracia compartida.

Este descubrimiento permite que Pablo comprenda el carácter secundario de las demás instituciones, incluida la ley israelita, pues ellas se sitúan en un plano de enfrentamiento y lucha. Solo de manera más profunda podemos vincularnos libremente todos, por la revelación de Dios, que es la verdad del ser humano, en gracia. Sólo cuando queda claro eso puede hablarse del pecado (de la ira de Dios), como destaca la parte central del largo texto (Rom 1, 18-3, 20: de *b* a *b'*), donde se presenta el sentido y caída del hombre sin gracia. Pero antes de ocuparnos de ese tema, ratificando

las afirmaciones del principio (a: Rom 1, 16-17), evocaremos también las del final (a': Rom 3, 21-31), que sigue hablando de la revelación de la justicia de Dios:

Ahora bien, *la justicia de Dios* se ha manifestado, independiente de la ley, atestiguada por la ley y los profetas. *Es la justicia de Dios* por la fe en Jesucristo, para todos los creyentes. Pues no hay diferencia: todos han pecado y les falta la gloria de Dios y (todos) son justificados gratuitamente por la redención de Jesucristo, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe... (Rom 3, 21-24).

Este pasaje retoma los motivos anteriores, pero introduce algunos elementos nuevos que provienen del desarrollo intermedio (de b y b', de c y c'). Habla de la *ley* (Antiguo Testamento) como testimonio de la gracia (tema que desarrollará Rom 4) y presenta a Jesucristo como aquel que puede suscitar y ha suscitado en nosotros la fe, haciéndonos capaces de vivir por gracia (no por ley impositiva), para que seamos de esa forma plenamente humanos. Quiero resaltar este motivo. Todo lo que Pablo dice sobre justicia y fe, sobre pecado y gracia, se concreta en Cristo, de tal forma que en él pueden trazarse (cf. Rom 3, 21-31) los rasgos principales de su antropología: (1) *Cristo es revelación de Dios*, expresión y presencia de su gracia, siendo plenamente humano. (2) *Cristo es hombre de fe*, de forma que en él (por él) podemos superar el plano de la ley y obligación, confiando en Dios (en la Vida) y confiando unos en los otros. (3) *Cristo es hombre de gracia y así puede revelar y superar los pecados de los hombres*. En este contexto, Pablo le llama «propiciatorio» (ἱλαστήριον: 3, 25), lugar donde se muestran y destruyen los pecados, conforme al rito de una expiación (cf. Lev 16), que ahora se identifica con su misma vida de amor (4) *Cristo es hombre que une a todos los hombres*, en nivel de gracia, no de ley, pues la ley divide y distingue, mientras que la gracia vincula, propicia, reconcilia. En el próximo apartado, al hablar de Adán y Cristo, completaremos el tema. Ahora debemos hablar del pecado.

b y b'. Propositio y peroratio. Pecado universal: ira de Dios. La antropología cristiana suele ocuparse del pecado original, uniendo Rom 5 y Gen 2-3. Esa actitud es correcta, pero acaba siendo insuficiente, si ella escinde Rom 5 (que estudia la gracia y no el pecado) del contexto anterior (Rom 1-3) que ahora estamos estudiando, aludiendo ya en concreto a la *propositio* (Rom 1, 18) y *peroratio* (Rom 3, 9-20) Comenzamos con la *propositio* (b):

Se ha revelado la ira de Dios (ὀργή. θεοῦ/) desde el cielo
sobre toda impiedad e injusticia de los hombres
que oprimen la verdad (τὴν ἀλήθειαν) en injusticia (ἐν
ἀδικίᾳ) (Rom 1, 18).

Esta es la tesis general de tipo negativo, que forma como el reverso del *principio* (Rom 1, 16-17) y *conclusión* (Rom 3, 21-31) que ya hemos visto. Una mentalidad con lógica lineal hubiera preferido desplegar primero el tema positivo, colocando aquí, al inicio de la carta, aquellos fuertes y más bellos capítulos que tratan de la gracia salvadora (cf. Rom 5-8). Pero Pablo ha seguido un orden retórico distinto: ha pro-puesto ya el misterio triunfante de la gracia (Rom 1, 16-17; cf. 3, 21-31) pero antes de exponerlo en detalle (Rom 5-8), quiere responder a los contrarios contrarios y así habla del pecado (Rom 1, 18-3, 20).

La argumentación es de tipo retórico. Comienza con la *tesis*: la justicia de Dios solo se expande y triunfa de verdad donde su ira ya se ha revelado (como anunciaba Juan Bautista, según vimos al comienzo del cap 4). Dios no se limita a *cambiar de parecer*, amando lo que odiaba y pasando así de un lado al otro en sus opciones, sino que penetra hasta el fondo en *el camino de la ira*, pues sólo así ha podido expresar su hondura y su verdad de gracia en Cristo.

La *ira* se vincula a los principios del talión teológico que aparecía en Gen 2-3, donde el pecador queda en manos de la muerte que genera su pecado. Parece que el mismo Dios avala con su ley sacral ese talión: es el garante (y causa final) de ese camino de ruptura donde el hombre se va haciendo esclavo de su muerte. Pablo sabe ya que Dios se ha revelado por Cristo de una forma totalmente gratuita, sin tener que someterse a los imperativos. Eso le permite expresarse de una forma que parece despiadada (¡despiadado es el pecado!), con matices y argumentos de la retórica judía su tiempo (como vimos al ocuparnos de Sab 13-15), para destacar desde ese fondo el milagro de la gracia, totalmente gratuita, humana, salvadora²².

En paralelo con la *propositio* (b: Rom 1, 18) está la *peroratio* (b': Rom 3, 9-20), que recoge y ratifica lo dicho en la *narratio* (todos han pecado, c: Rom 1, 19-32) y la *probatio* (los judíos no pueden juzgar a los demás, c': Rom 2, 1-3, 8), de las que después trataremos. Como indica su nombre, la *peroratio* no es una demostración escolar, en plano argumentativo, sino un despliegue retórico de citas de Escritura que sirven para mostrar el pecado de todos los hombres:

Acabamos de mostrar que todos, tanto judíos como paganos, están bajo el pecado. Como dice la Escritura: «Nadie es justo, ni uno solo: no hay ningún sensato, nadie que busque a Dios; todos se extraviaron, se han echado a perder juntos; no hay quien haga el bien, no hay ni uno solo...». Sabemos que la ley habla a los que están bajo la ley: para tapar la boca a todos, para que todo el mundo aparezca como culpable ante Dios. Porque nadie puede justificarse ante él por las obras de la ley; pues por la ley solo tenemos conciencia del pecado (Rom 3, 9-20; citas de Sal 14, 1-3; 53, 1-3; Eclo 7, 20; Sal 143, 2).

Esos textos, lo mismo que el conjunto de la argumentación de Pablo, solo resultan probativos para aquellos que aceptan el punto de partida (la revelación de la justicia salvadora de la gracia que aparece en Rom 1, 16-17 y en 3, 21-31). Desde ese fondo, para poner de relieve el pecado universal, Pablo ha reinterpretado algunos datos de la tradición judía, universalizando en forma dramática unos textos que en su origen tenían una aplicación particular. Lo que podía ser una lista de pecados aislados se convierte para él en signo de un pecado que cae sobre todos los hombres. Lo que parecía pecado de gentiles es *pecado universal*. Por otra parte, la crítica y protesta que elevan los judíos se convertirá en *boomerang* en contra ellos: los que juzgan a los otros se condenan a sí mismos. Y así venimos a la *narratio* (c) y la *probatio* (c').

c. Narratio: pecado de la humanidad, desde la perspectiva de los gentiles (Rom 1, 19-32). Suele decirse que este pasaje sólo trata del *pecado de los gentiles* y en algún sentido es cierto. Pero, mirándolo en hondura, vemos que Pablo habla aquí de forma universal, incluyendo ya a los judíos. No dice aún que *todos* pecan, pero de algún modo lo supone, en argumento retórico que incluye tres momentos. (1) *Revelación previa* (Rom 1, 19-20). Pablo no dice que los hombres «pueden» conocer

²² Amplio estudio del material en G. BORNKAMM, «La revelación de la ira de Dios (Rom 1-3)»: *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, 13-28, y E. KÄSEMANN, *Römer*, Mohr, Tübingen 1974, 32-47.

desde el mundo a Dios (como suponía Sab 13, 1-9), sino que afirma que Dios se ha revelado «de hecho», en poderosa epifanía. (2) *Rechazo*. Dios se ha revelado, pero los hombres no han querido escucharle, no han aceptado su conocimiento y así han caído en pecado, repetido por tres veces como idolatría (Rom 1, 21-23.25.28a). (3) *Respuesta*. Dios entrega a los hombres en manos de su propia acción auto-aniquiladora, de manera que así surgen tres tipos idolatría que expresan las tres formas supremas de destrucción antropológica (Rom 1, 24.26.27.28b-31).

Rechazo del hombre y respuesta de Dios expresan con rigor impresionante los principios del *talión teológico*. La estructura ternaria (tres pecados y tres condenas) es normal en los esquemas retóricos del tiempo (y en las narraciones bíblicas). También son conocidos los pecados que aparecen como signo de la «ira de Dios» y de la destrucción humana. Pablo no inventa algo nuevo, sino que recoge aquello que decían los moralistas judíos, pero lo recoge y lo dice en perspectiva escatológica, diciendo así que los hombres deberían haberse destruido, en muerte sin retorno.

1. *Ruptura primera: el hombre animal* (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 (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, a lo animal (1, 25). 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», los hombres 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 sub-humanos. Este es el primer nivel de la antropología pecadora según Pablo.

2. *Ruptura interpersonal: auto-erotismo, el hombre sin dualidad* (Rom 1, 25-27). La idolatría recibe ahora un matiz algo distinto: allí donde los hombres adoran al conjunto de las criaturas y no solo 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 deshonrosa* (entendida como autoerotismo: Rom 1, 26-27). En un primer momento, a nosotros, hombres del siglo XXI, más tolerantes en plano sexual, nos cuesta compartir este juicio de Pablo, pero su visión de fondo es luminosa: cuando el hombre rechaza a Dios, tiende a romper las diferencias humanas, 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* (evn tai/j evpiqumi, aij); éste continúa diciendo que quedan en manos de sus *pasiones* (eivj pa, qh avtimi, aj). De esta forma entiende Pablo la homo-sexualidad o auto-erotismo: cerrados en un mundo que ellos divinizan, hombres y mujeres se vuelven incapaces de buscar en el amor al «otro», es decir, a un ser distinto, que pueda hablarle en nombre de Dios. De esa forma quedan fijados en sí mismos, es decir, en el mundo, de tal forma que, entendida así, la homosexualidad aparece como una forma de idolatría²³.

²³ Es evidente que este tema puede y debe plantearse hoy desde otras perspectivas antropológicas y teológicas. Pero el principio de la argumentación paulina nos sigue pareciendo valioso: allí donde hombres y mujeres se cierran en el mundo (idolatría) ellos se vuelven incapaces de amarse como distintos, de manera que no pueden abrirse al Dios, que es el Otro infinito. San Pablo condena a la homosexualidad porque piensa que ella es un amor-de-ley, la expresión de una vida que se cierra en sí misma, de manera que cada uno se busca a sí mismo en el otro, sin experiencia de gracia. Por eso, lo que Pablo presenta aquí como homosexualidad es un tipo de auto-erotismo «legal», que puede darse no sólo en las relaciones homo-sexuales, sino también en las hetero-sexuales. Sólo cuando se entiende desde su «riesgo» trascendente (de posible negación de alteridad y gracia) se puede plantear bien el tema, no sólo en plano religioso, sino también social e incluso político (en gran parte del mundo se está discutiendo la validez legal del matrimonio entre

3. *La tercera ruptura es de tipo social* (Rom 1, 28-32) y se expresa siguiendo el mismo esquema. *El sentido y ritmo del pecado sigue siendo el mismo*: los hombres no han querido mantener el conocimiento de Dios (1, 28a) y le han juzgado superfluo, pensando que se bastan a sí mismos. Desde ese fondo se entiende la condena, también muy fuerte: *Dios les ha entregado en manos de su mente pervertida*, dejando así que su pecado se explicita y triunfe 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.

homosexuales, con la posibilidad de adoptar hijos). El tema resulta complejo en plano psicológico y social, de manera que es difícil ofrecer unas respuestas que agraden a todos. Pero el intento de condenar la homosexualidad fáctica (legal) desde la antropología bíblica y en especial desde Rom 1, 25-25 (donde se asume y culmina todo el desarrollo anterior 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, en contra de la antropología paulina. Lo que Pablo está poniendo en juego, 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, sea del mismo sexo o del otro), sino apertura a la diferencia interpersonal gratuita, en un camino en el que Dios puede revelarse como el Otro, el gran Distinto. En ese sentido se puede afirmar que fácticamente muchos matrimonios homo-sexuales (en los que se mantenga y desarrolle el principio y experiencia de la alteridad gratuita) pueden ser y son más cristianos (más paulinos) que otros matrimonios hetero-sexuales en los que cada uno se busque a sí mismo en el otro. Partiendo de estos principios se podría elaborar también una antropología del celibato paulino (cf 1 Cor 7), que sólo tiene valor cristiano en la medida en que aparece como posibilidad de una mayor apertura al otro en cuanto otro y al Dios que es principio de toda alteridad amorosa.

De todas formas, el tema es complejo y ofrece unos matices que deberían precisarse con muchísimo cuidado: posiblemente, en los casos normales, las uniones homosexuales resultan más complejas y «peligrosas» pues en ellas parece más difícil el despliegue de la alteridad, sobre todo con relación al nacimiento y educación de los hijos, aunque en ciertos casos, precisamente la misma dificultad social puede hacer que los matrimonios homosexuales destaquen mejor algunos rasgos de libertad y alteridad personal. Sea como fuere, el tema es complejo y sigue abierto y aún no ha sido resuelto de manera satisfactoria, que yo sepa. Sobre el contexto greco-romano que está en el fondo de la crítica de Pablo: C. A. WILLIAMS, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford UP, 1999; K. DOVER, *Greek Homosexuality*, Harvard UP, 1989. Sobre la homosexualidad en la Biblia y especialmente en Pablo, cf. J. ALISON, *Una fe más allá del resentimiento: fragmentos católicos en clave gay*, Herder, Barcelona 2003; D. BARTLETT, «Biblical perspective on homosexuality»: *Foundations* 20 (1977): 133-147; M. BORG, «Homosexuality and the New Testament»: *Bible Review* 10 (1994): 20-54; J. DEYOUNG, «The meaning of nature in Romans 1 and its implications for Biblical proscriptions of homosexual behavior», *Journal of the Evangelical Theological Society* 31 (1988): 429-41; S. DRESNER, «Homosexuality and the order of creation»: *Judaism* 40 (1991): 309-321; D. MALICK, «The condemnation of homosexuality in Romans 1:26-27»: *Bib. Sacra* 150 (1993): 327-40; D. MARTIN, *Arsenokoites and malakos: Meanings and Consequences. Biblical Ethics and Homosexuality*, Westminster, Louisville 1996; «Heterosexism and the interpretation of Romans 1:18-32»: *BibInt* 3 (1995): 332-55; J. MILLER, «The practices of Romans 1:26: Homosexual or heterosexual»: *Novum Testamentum* 37 (1995): 1-11; R. SCROGGS, *The New Testament and Homosexuality*, Fortress Press: Philadelphia, 1983; M. SMITH, «Ancient Bisexuality and the interpretation of Romans 1:26-27», *Journal of the Am. Academy of Religion* 64 (1996): 223-256; P. M. UKLEJA, «Homosexuality and the New Testament»: *Bib. Sacra* 140 (1983): 350-58; «Homosexuality and the Old Testament»: *Bibliotheca Sacra* 140 (1983): 259-266; R. WARD, «Why unnatural? The tradition behind Romans 1:26-27», *Harvard ThR* 90 (1997): 263-284; D. WRIGHT, «Homosexuals or prostitutes?» *Vigiliae christianae* 38 (1984): 125-153. La Congregación para la doctrina de la fe ha publicado un documento un texto bastante negativo sobre el tema (*Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, del 3 de junio de 2003), recogiendo de un modo poco crítico algunas citas bíblicas: «En la Sagrada Escritura las relaciones homosexuales están condenadas como graves depravaciones... (cf. *Rm* 1, 24-27; *I Cor* 6, 10; *I Tim* 1, 10). Este juicio de la Escritura no permite concluir que todos los que padecen esta anomalía sean personalmente responsables de ella; pero atestigua que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados» (Num 4). Estas apreciaciones deberán ser matizadas desde una visión distinta de los «actos» humanos. Edición virtual [tp://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_).

El proceso argumentativo resulta normal: la retórica moralista de aquel tiempo ofrece ejemplos semejantes. Novedoso en Pablo es el esquema, pero sobre todo el trasfondo y conclusión de su discurso. Los judíos condenaban los pecados de los gentiles (cf. Sab 13-15), pero suponían que ellos (judíos) eran justos. Muchos paganos (sobre todo estoicos) pensaban también que la virtud era posible al menos para los más sabios. Pablo, en cambio, piensa que el pecado resulta universal y escatológico. (1) *Al comienzo* del texto, Pablo había dicho que Dios ha revelado de manera gratuita su justicia, para todos los hombres (Rom 1, 16-17). (2) *Al final* (Rom 3, 9-20) añade con palabras de Escritura que «todos han pecado», de manera que sólo por gracia se pueden salvar. Pablo vincula a judíos y gentiles en un mismo despliegue e historia de gracia y pecado. Humanamente hablando, por pura ley, el mundo es inviable: los hombres no son capaces de «salvarse», es decir, de encontrar su plenitud allí donde se cierran por ley y violencia en sí mismos, de manera que su historia debería haberse terminado. Pues bien, allí donde por ley debía terminarse todo, todo empieza a ser posible por gracia. Pero volvamos al tema. ¿Es verdad que todos han pecado? Muchos filósofos paganos (estoicos, pitagóricos...), modelos de virtud «moral», y muchos creyentes de otras religiones (hindúes, budistas...) podían haber protestado. Pero Pablo «prueba» que han pecado

*c'. Probatio: pecado universal, también los judíos (Rom 2, 1-3, 8)*²⁴. Estamos ante un texto complejo, aunque su sentido general parece claro: Pablo refuta a los judíos que rechazan la afirmación anterior (¡todos han pecado!) y protestan diciendo que son justos (en la línea de Sab 15, 1-6). Pues bien, Pablo les responde que también ellos son culpables: no están llenos de mérito ante Dios, no pueden exigir su gracia. Es fácil seguir el hilo general del argumento, pero es muy difícil precisar su trama interior y sus momentos. Parece que hay pasajes contradictorios (2, 6 y 3, 20) y otros muy exagerados: ¿es verdad que ellos roban, adulteran, idolatran, como supone 2, 21-24? Aquí no podemos ni queremos entrar en el detalle de la trama. Baste con citar el principio del texto:

Por eso eres inexorable, oh hombre, cualquiera que seas, si juzgas. En aquello que juzgas al otro te condenas a ti mismo, pues haces aquellas mismas cosas, tú que juzgas. Pero sabemos que el juicio de Dios condena en verdad a los que hacen esas cosas. Y tú, hombre, que juzgas a quienes las hacen, haciéndolas tú mismo ¿piensas que te escaparás del juicio de Dios? (Rom 2, 1-3).

Este pasaje se sitúa en la línea de Mt 7, 1-3 par: la gracia trasciende el ámbito de juicio de este mundo. Condenando a los gentiles y queriendo aparecer como una especie de conciencia moral universal, los judíos terminan atrapados en su propio juicio. Así quedan: presos de su lógica moralista (y mortal). Piensan superar a los demás y, al condenarles, se condenan a sí mismos. Como hemos indicado, el argumento resulta algo difícil de seguir, porque contiene preguntas y respuestas de valor desigual. Pero, en el fondo, los temas son claros. (1) *Dios no juzga*, pues su justicia salvadora (evangelio) supera el ámbito del juicio donde se situaba en general el judaísmo. Por eso, si siguen juzgando (Rom 2), los mismos judíos rechazan al Dios de la gracia (Rom 1, 16-17). (2) *Quien juzga a los otros se juzga a sí mismo*: al imponer nuestro criterio a los demás caemos en manos de ese mismo criterio, como va repitiendo Pablo en argumentación cada vez más incisiva. Ciertamente, en un plano externo sus acusaciones pueden ser poco exactas: los judíos no se portan

²⁴ Para la estructura del pasaje, cf. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'Épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991, 64.

como los gentiles en lo relacionado con el adulterio, robo e idolatría; pero al juzgar a los gentiles como pecadores, ellos acaban situándose en su mismo plano y, conforme al talión, perpetúan la violencia; al juzgar a los demás, se juzgan a sí mismos. (3) *La comunión que Dios quiere* no se puede realizar por juicio. Conforme al principio de imparcialidad, Dios no puede tener acepción de personas (Rom 2, 11), y eso sólo es posible por gracia.

En este fondo podemos condensar ya la línea principal de su argumento. Pablo no ha querido ni podido demostrar primero el alcance absoluto del pecado para ocuparse luego de la gracia. No ha sido un *moralista*, preocupado por la degradación universal de las costumbres. Tampoco un *pesimista*, angustiado por la herida insanable de la historia. Antes de haberse convertido al evangelio de Jesús, él pensaba que las cosas iban razonablemente bien y que podían mejorarse por la ley judía. Solo el descubrimiento sorprendente de la muerte y pascua del Mesías transformó su vida. (1) Pablo descubrió que *todo es gracia*: Dios nos salva porque quiere, no porque lo hayamos merecido²⁵. (2) Todos, judíos y gentiles, estábamos *inmersos en pecado, condenados a la muerte*. Sólo al confesamos salvados por el Cristo podemos descubrir nuestro pecado²⁶.

3. Nueva creación: Cristo y Adán (Rom 5).

En un primer análisis, de tipo general, podemos afirmar que Rom 5, 1-21 es un compendio y culmen de los temas anteriores. La *historia negativa*, expresada en el pecado de judíos y gentiles (Rom 1, 18-3,20), se condensa ahora en Adán, principio y signo universal del hombre. Por otra parte, la *historia positiva*, anunciada en Rom 1, 16-17 y explicitada luego en la esperanza israelita de 3, 21-4, 25, se condensa ahora en Jesús, el Cristo, creador de la humanidad nueva²⁷. Esa perspectiva tiene cierto valor y nos ayuda a entender los personajes principales del drama. Antes (Rom 1-3) hablaba más en general de justicia y pecado de los hombres. Ahora (Rom 5, 1-21) condensa el pecado en *Adán*, padre común de judíos y gentiles, cuyas diferencias pasan a segundo plano, y la gracia en *Jesucristo* que es presencia de Dios y principio de nueva humanidad. El tema central del Rom 1-3 era la gracia y pecado de los hombres; el de Rom 5-8 es la ley y la gracia:

a. *Exordium: introducción* (5, 1-11). Los creyentes pueden confiar, pues, habiendo sido ya *justificados* (cf. 1, 17) en Cristo, tienen la certeza de alcanzar la vida o *salvación* final, superando así la muerte (cf. 1, 16).

b. *Narratio: tema* (5, 12-19). Pablo apela a los orígenes, con un dato que pueden aceptar los judíos: *Adán* comenzó una historia de pecado en la que estamos todos condenados. Sobre ese fondo se entiende la nueva y más alta historia de gracia y vida en Cristo.

c. *Propositio: tesis central* (5, 20-21). La *ley* destaca la fuerza del pecado de Adán (humanidad). Los judíos conocen por ella el pecado (cosa que no hacen los gentiles), pero son incapaces de superarlo, cosa que sólo se logra por gracia en el Cristo.

²⁵ Eso significa que debemos superar los principios del árbol del bien/mal, propios de una historia de deseo y competencia, de violencia y destrucciones, para situarnos ante el árbol de la gracia de Dios por la pascua de Cristo.

²⁶ Cf. J. L. SEGUNDO, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991, 423-446; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987, 202-223.

²⁷ Remitimos de nuevo a J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'Épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991, 41-45. Cf. además E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus: Exegetisch-Religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5:21-21*, WMANT 7, Neukirchen 1962; P. LENGSELD, *Adam und Christus*, Wingren, Essen 1965.

b'. *Probatio: prueba* (6, 1-8, 30). Repite de algún modo el esquema de la *narratio* (b); pero no establece ya la oposición entre Adán y Cristo, sino entre la fuerza de la *ley* (que se vincula con Adán) y la gracia de *Cristo* (que actúa por el Espíritu).

a'. *Peroratio: conclusión* (8, 31-39). Recoge los temas del *exordium*, mostrando que la muerte de Cristo es garantía de salvación definitiva; hemos comenzado un camino de vida del que nadie ni nada puede separarnos, ni el pecado de Adán, ni el poder de la ley.

Superando la ley que mantenía al hombre sometido a un pecado insuperable, se ha revelado ahora la gracia. Pablo nos sitúa así sobre un espacio de conflicto, entre una *ley* que no consigue superar el pecado y una *gracia* que lo ha vencido ya y lo vencerá en nosotros. De eso trata el *exordium* (5, 1-11), resumido por la *peroratio* (8, 31-39): hemos sido *justificados*; por eso, una vez que hemos tomado el camino de la fe, podemos mantenernos y avanzar llenos de confianza. Ha muerto Cristo por nosotros, nos ha reconciliado con Dios, hemos iniciado una marcha llena de esperanza; así debemos mantenernos en gozo y vigilancia, superando las dificultades. Este es el tenor fundamental del discurso que Pablo dirige a personas que han iniciado ya un camino hasta entonces impensable: el camino de la gracia.

Los judíos habían esperado una *justificación-salvación* que se realizaría de manera externa, con la irrupción del poder de Dios que cambia todo y nos sitúa ya en la meta (Reino), sin necesidad de que hagamos algo. Pues bien, en contra de eso, la *justificación* de Dios en Cristo (siendo plenamente gracia) abre ante nosotros un camino exigente de gracia y entrega salvadora. Es como si, de pronto, aquello que nos había parecido meta y descanso final viniera a convertirse en principio de un más hondo camino de entrega creadora.

Aquí se sitúa y nos sitúa Pablo, reinterpreta el «retraso» de la parusía. Es evidente que todo este discurso está suponiendo una demora mesiánica: estamos justificados, pero no ha llegado aún la salvación definitiva (cf. 5, 17). Pues bien, este es un «retraso lleno de vida», que se abre ante nosotros como principio de creatividad mesiánica, de manera que, superando el riesgo de una ley que nos ata al pecado, podamos ya vivir desde la gracia. Pablo ha respondido como buen explorador que, alcanzada una meta, ha de iniciar partiendo de ella otra escalada. Los problemas con los que se enfrenta son los mismos (pecado, ley, muerte). Pero el modo de entenderlos y de superarlos, es nuevo: frente a la *marcha intrajudía*, centrada en el riesgo/exigencias de la ley, aparece aquí la *marcha judeo-cristiana*, fundada en la gracia de Jesús y abierta a la vida eterna, como muestra la *proposición* central donde se expone el centro del argumento (5, 20-21)²⁸.

Para expresar el fondo y claves de la nueva creación, Pablo tiene que volver hacia el principio, retomando el origen de la historia. Ya no puede andar con divisiones de judíos y gentiles; no le vale la figura de Moisés, ni la de Abraham (Rom 4). Tiene que fundarse en Adán, presentando desde allí la realidad del hombre nuevo en Cristo. Este es el motivo de la *narratio* (5, 12-19), que muchas veces se ha tomado como centro de la teología paulina. Pero ella no intenta probar nuevas verdades, ni introducir argumentos distintos, sino organizar en otro contexto los ya vistos. Así toma un argumento conocido y utiliza la relación entre *Adán-Cristo* para apoyar su tesis más central: el sentido (y límites) de la ley y la forma de entenderla partiendo de la gracia.

Esta *narratio* no es para Pablo objeto de disputa o prueba complicada sino todo lo contrario: en ella quiere exponer algo sabido, algo que todos los creyentes pueden aceptar sin dificultades. Por eso no explícita ni organiza de manera sistemática y completa el argumento, sino que se limita a

²⁸ Para una visión general del tema cf. J. D. G. DUNN (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.

dejarlo esbozado, como si fuera obvio y no necesitara mayores discusiones. A pesar de eso, la fuerza simbólica del tema, con su paralelismo entre Adán y Cristo, ha introducido en la reflexión cristiana un «novum», un elemento de ruptura y nueva comprensión (¿nuevo paradigma?) que ha influido de manera poderosa en todo el pensamiento posterior²⁹.

Aquí sólo podemos esbozar el tema, recordando que Pablo supone que una de las dos figuras (Adán) es conocida y no hace falta argumentar sobre ella. Así queda en el fondo, como punto de comparación para entender mejor la otra (Cristo), que antes era desconocida y que ahora aparece como principio de humanidad nueva:

Así como por medio de *un hombre*

a) entró el pecado en el mundo

b) y por el pecado la muerte

b') y así pasó la muerte a todos los hombres,

a') *pues* (εἰς τὸν κόσμον) todos pecaron... (Rom 5, 12; cf. Cor 15, 42-48).

Ese *hombre* es Adán y aparece como referencia para hablar después de Cristo. Siguiendo una exégesis ya consolidada, hemos traducido εἰς τὸν κόσμον como *pues* (y no *por el cual*, como ha hecho cierta tradición latina, suponiendo así que todos pecaron *en Adán o por Adán*)³⁰. El sentido del pasaje queda así claro. Hay una *historia* que comienza en Adán y se define por el pecado en el que todos estamos condenados a muerte. Pero esa historia ha sido asumida y superada por otra más fuerte, que es la historia de la vida en Cristo.

Lógicamente, dentro del ritmo de la comparación, Pablo debería haber invertido después los elementos fundamentales del texto, diciendo que, si *por medio de un hombre* (Adán) entró el pecado, por *medio de otro* (Cristo) entró la gracia y por la gracia la *vida* (esperanza y camino de reino). Esa imagen de fondo guía, sin duda, el proceso discursivo del texto: las figuras de Adán y Cristo aparecen contrapuestas, abriendo el camino a dos formas de humanidad; una deriva del *pecado* que lleva a la muerte, otra de la *gracia* que lleva a la *vida*. Pero, al mismo tiempo, de un modo lógico y sorprendente, Pablo acepta y rompe (trasciende) sin cesar ese argumento, de manera que *Cristo*, aunque vinculado con *Adán*, lo desborda y sobrepasa.

La figura de Adán poseía su propia entidad en la tradición anterior, de manera que no puede manejarse a capricho; pero, al situarla frente a Cristo, Pablo le ha dado un sentido e importancia que antes no tenía, pues era una figura en parte ociosa: estaba allí, al principio de la Biblia; pero no cumplía gran función, pues había otros personajes que parecían más sobresalientes (Henoc, Moisés...). Solo ahora, al situarse como anti-tipo de Cristo, Adán recibe un sentido universal y viene a interpretarse como posibilidad fundante y sentido primigenio del ser humano. Este Adán del que habla Pablo no es un «varón» (Adán masculino frente a Eva femenina) sino *el ser humano* del principio, varón y mujer; uno y múltiple al mismo tiempo. Toda disputa sobre monogenismo (si Adán era solo un individuo) o poligenismo (si Adán era un grupo o varios grupos) carece de sentido

²⁹ Cf. P. GRELOT, *Peché originel et rédemption á partir de l'Ep. aux Romains. Essai théologique*, Desclée, Paris 1983; K. KERTELGE, «Adán und Christus», en *Festschr. F. Hahn*, Vandenhoeck, Göttingen 1991, 141-153. Rom 5 sigue estando en el fondo de las antropologías teológicas. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987, 489-493; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991, 86-108, 255-260.

³⁰ La teología católica acepta en general la traducción que propone S. LYONNET en *La historia de la salvación en la Carta a los romanos*. Sígueme, Salamanca 1967 (= porque todos pecaron).

para Pablo. Adán es el ser humano del principio y del camino de la historia: aquel en el que vienen a centrarse en su raíz judíos y gentiles, todos los humanos. Pues bien, frente a (sobre) ese hombre se eleva ahora Jesucristo. Por eso, Pablo puede proyectar sobre Adán el pecado de la humanidad, que suele llamarse «pecado original», es decir, la experiencia y destino de una vida que tiende a cerrarse por sí misma en la muerte, a no ser que quede sanada, salvada, elevada en Cristo³¹.

En este contexto queremos recordar que tanto Adán (Rom 5, 12) como Cristo aparecen definidos como *anthropos* (ἀνθρώπος), como «ser humano» y no como varón (ἄνθρωπος, ἄνθρωπος), en contra de lo que el mismo Pablo o un discípulo suyo dice en otros lugares donde presenta a Jesús como varón (cf. 2 Cor 11, 2: «os he desposado con un esposo...»; Ef 5, 26-27). Esto significa que tanto Adán como Jesús aparecen en la carta a los Romanos como expresión del conjunto de la humanidad, en la que se incluyen por igual varones y mujeres. Este es un tema que aquí no podemos desarrollar, pero que tiene grandes consecuencias teológicas y pastorales³².

El símbolo no es simétrico; Adán y Cristo operan de formas distintas, pero uno determina al otro y los dos se completan. *Adán* nos permite comprender a Cristo como principio de la humanidad nueva: de esa forma, lo que parecía fin (la historia acaba) viene a convertirse en principio, pues Cristo se presenta como fuente universal de gracia, haciéndonos capaces de interpretar de un modo nuevo la figura de Adán, descubriendo el alcance universal de su pecado. Pablo no argumenta: no tiene que dar pruebas, sino que va narrando algo que supone conocido para sus lectores, familiarizados con Gen 2-3. Pero su argumento solo empieza a ser lógico y claro para aquellos que,

³¹ Esta Adán de Rom 5 puede y debe relacionarse con el «Hijo del Hombre» de la tradición sinóptica, como hemos indicado en *Este es el Hombre. Manual de Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 213-221. Sobre el trasfondo judío de Adán, cf. S. NIDITCH, «The Cosmic Adán: Man as Mediator in Rabbinic Literature»: *JJS* 34 (1983) 137-46; J. L. SHARP, «Second Adán in the Apocalypse of Moses», *CBQ* (1973) 35: 35-46. En este contexto ha desarrollado la tradición cristiana el concepto y sentido del pecado. Cf. AAVV, *XVIII semana bíblica española. Teología bíblica sobre el pecado*, CSIC, Madrid 1959; F. H. BAUDRY, *Le péché dit originel*, Beauchesne, Paris 2000; H. BLOCHER, *Original Sin: Illuminating the Riddle*, Eerdmans, Grand Rapids 1997; A. M. DUBARLE, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971; D. FERNÁNDEZ, *El pecado original. Mito o realidad*, Edicep, Valencia 1973; M. FLICK y Z. ALSZEGHY, *Los comienzos de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1965; *El hombre bajo el siglo del pecado*, Sígueme, Salamanca 1972; O. GARCÍA DE LA FUENTE, *El misterio del pecado*, CSIC, Madrid 1963; J. GARCÍA ROJO, «¿Cristianismo sin pecado original? A propósito de un libro reciente»: *Salmanticensis* 48 (2001) 149-162; P. GRELOT, *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; H. HAAG, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Fax Madrid 1970; *El problema del mal*, Herder, Barcelona 1981; L. LIGIER, *Péché d'Adam et peche du monde*, Desclée, París 1960-61; D. LIFSCHITZ, *L'inizio della storia: il peccato originale*, Dehoniane, Roma 1993; S. LYONNET, «El pecado original (Rom 5)», en *La historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Sígueme, Salamanca 1967, 65-90; B. O. MCDERMOTT, «The Theology of Original Sin: Recent Developments»: *Theol. Stud* 36 (1997) 478-512; M. MIGUENS, *El pecado que entró en el mundo. Reflexiones sobre Rom 5, 12-14*, Inst. Franciscanum, Jerusalén 1972; B. MONDIN, «Il peccato originale nella teologia contemporanea»: *Euntes docete* 30 (1977) 50-84; J. MURPHY O'CONNOR, «Péché et communauté dans le NT», *RB* 74 (1967) 161-193; K. RAHNER, «The Sin of Adam», en *Theological Investigations XI*, Crossroad, New York 1982, 247-262; P. SCHOONENBERG, *Man and Sin: A Theological View*, Notre Dame University Press, Indiana 1965; A. VILLALMONTE, *Cristianismo Sin Pecado Original*, Naturaleza y Gracia, Salamanca 1999; T. WILEY, *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary Meanings*, Paulist Press, New York 2002. Para una visión dogmática, cf. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander 2004, 208-227.

³² Baste con recordar que en el Concilio de Calcedonia, Cristo es salvador, Hijo de Dios, como *Anthropos*, ser humano, y no como varón (cf. E. DENZINGER y P. HÜNERMANN (eds), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridium Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, 300-303). Desde el momento en que Adán es para Pablo el ser humano (Adán/Eva, hombre/mujer), el pecado original no se puede entender como pecado de un individuo, sino como pecado de la humanidad, tal como estamos suponiendo a lo largo de este libro.

de alguna forma, han aceptado a Cristo como redentor universal. *El judaísmo* no ha sabido ni ha podido ver en el trasfondo de Gen 2-3 la figura de un Adán (Adán/Eva) universal responsable de todos los pecados de la historia; no lo conoce o, por lo menos, no lo acepta como evidente; por eso no ha desarrollado de manera más precisa la doctrina (o dogma) del pecado original. Solo el cristianismo, partiendo de la comparación que Pablo ha establecido entre Adán y Cristo en Rom 5, 12-19, puede aceptar un *pecado original* (primero, universal) que se refleja en todos los humanos.

No es que la lectura de Pablo sea arbitraria y se oponga texto antiguo. ¡Todo lo contrario! Conforme a nuestra exposición, Pablo ha sacado las últimas consecuencias de algo que se hallaba latente en Gen 2-3 y que luego ha venido a explicitarse por Jesús. Desde aquí se puede hablar de un *pecado universal*, un pecado cometido por hombres, no por ángeles (en contra de 1 Hen 6-36), un pecado donde se hallan implicados los mismos israelitas (en contra de Sab), porque es de Adán, del conjunto (de la historia) de la humanidad. Pues bien, ese *pecado* que empezó en Adán (Adán /Eva) ha venido a culminar en la muerte (asesinato) de Jesús. Eso significa que, al reverso de ese pecado se eleva *la gracia creadora de la pascua* (como don de Dios y humanidad salvada), llevando a plenitud el principio de la creación de Dios y haciendo así posible la comunicación de gracia entre los hombres, es decir, una iglesia universal, de amor, y no un sistema de opresión.

Al presentar las cosas de esta forma, este pasaje ha sacado las consecuencias de algo que estaba latente en la muerte de Jesús y en la raíz pascual del cristianismo. Por otra parte, lo que Pablo dice aquí (Rom 5) resume lo que antes había dicho (Rom 1-4). Todo nos permite suponer que él no ha sido creador de este simbolismo, sino que lo ha recibido de la tradición anterior. Su novedad está en su forma de entender la vida cristiana como experiencia de gracia en la que, superando la ley, los hombres se descubren renacidos por Dios en Cristo. Por eso, él no tiene que desarrollar el contraste de Adán/Cristo, sino que lo toma como algo que sus oyentes cristianos asumen sin dificultad, pues lo conocen. Volvamos al texto, destacando la *desproporción* entre pecado y gracia, entre Adán y Cristo. Pero la gracia no es como el pecado...

- a) Pues, si por el delito de uno murieron muchos (todos),
 - b) cuánto más la gracia de Dios... y el don de Jesucristo
 - c) desbordará sobre muchos (sobre todos)... (5, 15).
- a')... Como el delito de uno resultó en condena para todos los hombres
 - b') así también la justicia de uno
 - c') resultó en justicia de vida para todos (5, 18).

Adán es signo y principio de toda la humanidad: es la figura del hombre 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* y que *somos todos*: 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 (como vimos en el cap. 4º) y que ahora debería recoger lo que ha sembrado. Pues bien, superando ese nivel de Adán (ser humano pecador), *Cristo* rompe el principio del talión e introduce su vida (vida de Dios) allí donde existía solo juicio (muerte). Sobre ese fondo inicia Pablo un argumento que luego desarrolla en toda la sección central de Rom (6, 1-8, 30). Este es en esquema su argumento. (1) *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 lo domina

de algún modo, pero que no puede superarlo. De esa forma vive inmerso en un círculo de muerte. (2) *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* es el hombre de una historia universal sin Cristo, el hombre que camina en una trama de pecado hasta la muerte. Lógicamente, ese Adán está al principio, como sabe Gen 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. Pues bien, en ese fondo se sitúa *Cristo*, nuevo Adán, portador de la justificación de Dios, en plenitud de gracia. En el camino de la gracia/vida de Jesús estamos injertados, porque el mismo Dios es gracia. Esta es la sorpresa y novedad del mensaje de Pablo: allí donde la historia «natural» debía haberse concluido en muerte (la humanidad ha matado a Cristo, ha culminado su pecado), empieza la historia verdadera. Donde triunfó el pecado se expresa y desvela la gracia. El sepulcro de pascua es manantial de nacimiento.

A partir de lo anterior decimos que «el pecado de *Adán*» es el pecado de todos los que, de un modo directo a indirecto, matamos al Cristo, siempre que rechazamos y oprimimos a los hombres, sus hermanos (como sabe Mt 25, 31-46). Sólo así, porque ha venido Cristo, sabemos que ha existido y sigue existiendo un pecado universal, originario y final, que Cristo ha vencido con su resurrección, abierta a todos los hombres. Eso significa que *Adán somos todos* en la medida en que participamos de un proceso de humanización que se expande en formas de egoísmo y violencia, en camino que fatídicamente culmina en la muerte de Cristo. Los cristianos somos también pecadores, pero nos sentimos capaces de reconocerlo, reconociéndonos homicidas, es decir, cómplices de todos los asesinatos de la historia. Pero, al mismo tiempo, nos descubrimos salvados por Cristo, de forma que en él, podemos reconocer nuestro pecado. Este crimen (*todos somos asesinos*) sólo se puede confesar allí donde, en misterio de amor, hemos podido descubrir también otra verdad aún más profunda: *todos somos portadores de vida, todos somos Cristo*³³.

4. Más allá de la ley: los principios del amor (Rom 12, 9-21 y 13, 8-10)³⁴

Pasando por alto el centro de la carta (Rom 5-11), y antes de exponer con más detalle los momentos de la antropología paulina del amor (1 Cor 13), queremos evocar aquí sus principios, en línea de gratuidad. Los dos textos escogidos (Rom 12, 9-21 y 13, 8-10) encuadran y matizan unas

³³ Solo allí donde nos reconocemos salvados en Cristo (*Adán bueno*) podemos reconocer (aceptar y superar) el pecado que llevamos dentro (*el Adán malo*). Si experiencia de gracia, la visión del pecado sería insoportable.

³⁴ Estudiamos el tema del amor aquí en el apartado siguiente (dedicado a 1 Cor 13). Como dijimos en la introducción, hemos prescindido aquí de la temática de Juan. Para una introducción básica, cf. V. P. FURNISH, *The love command in the NT*, SCM, London 1973; R. B. HAYS, *The Moral Vision of the New Testament*, Harper Collins, San Francisco CA, 1996; A. NYGREN, *Erôs et agapè I-II*, Aubier, Paris 1952/62; P. PERKINS, *Love Commands in the NT*, New York 1982; G. QUELL y E. STAUFFER, *avga*, ph, TDNT, I, 21-55; K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento III*, Herder, Barcelona 1975, 167-200; R. SCHNACKENBURG, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989, 100-113; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987, 8-112; O. J. F. SEITZ, «Love Your Enemies»: NTS 16 (1970) 39-54; S. SPICQ, *Agapè en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977; *Teología moral del Nuevo Testamento*, I-II, Eunsa, Pamplona 1970/3. Desde una perspectiva más dogmática, cf. M. C. D'ARCY, *The Mind and Heart of Love*, Faber, London 1982; P. EUDOKIMOV, *El amor loco de Dios*, Narcea, Madrid 1990; H. URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca, 1990.

declaraciones muy significativas (Rom 13, 1-7) en las que Pablo expone la exigencia de un mundo donde sigue reinando *la ley del talión y la venganza*, propia de las autoridades políticas, que son también representantes de un orden o disposición de Dios (θεου/ diatagh/: Rom 13, 2):

a. *Amor cristiano.*

Sin espada ni ley coactiva. Plano de gracia.

El amor sea sin fingimiento, aborreciendo lo malo y adhiriéndoos a lo bueno... Bendecid a los que os persiguen; bendecid y no maldigáis... No devolváis a nadie mal por mal. Procurad lo bueno delante de todos los hombres. Si es posible, en cuanto dependa de vosotros, tened paz con todos los hombres... No seas vencido por el mal, sino vence el mal con el bien (cf. Rom 12, 9-21).

b. *Ley social.*

Hay un orden político (jurídico y económico) definido por la ley. Plano de coacción.

Sométase cada 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 (θεου/ diatagh)... Porque (la autoridad) es servidora de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no lleva en vano la espada; pues es un servidor de Dios, un vengador para castigo del que hace lo malo (Rom 13, 1-6).

a'. *Amor cristiano.*

Se define por el amor mutuo en gratuidad.

No debáis nada a nadie, antes bien amaos mutuamente, pues quien ama al otro ha cumplido la ley. Porque el *no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás* y cualquier otro mandamiento queda asumido (y cumplido) en el *amarás a tu prójimo como a ti mismo*. El amor al prójimo no hace ningún mal; porque el amor es la plenitud de la ley (Rom 13, 8-10).

El nivel cristiano (a y a') está definido por el *amor gratuito*. Pero los cristianos viven, al mismo tiempo, en un nivel de *ley social* (b), definido por el orden del imperio, es decir, por la espada, no por gracia. (1) Para mantener un tipo de seguridad, *la ley social* (racional) del estado/imperio (de la economía y justicia) necesita la espada del soldado y la del juez, que dirimen con violencia legal las contiendas humanas. (2) Por el contrario, *el amor cristiano* de la iglesia no necesita espada alguna, pues la iglesia resuelve todos sus problemas con amor. Ella no va en contra del imperio, ni lo quiere sustituir, ni tomar su espada, ni asumir el orden de sus impuestos, pues le basta un espacio en el que pueda vivir es gratuidad, desde el don de Dios, al interior del mundo (al que ella no condena como satánico), para crear ámbitos de convivencia amorosa sobre (no en contra) de la ley.

Pablo supone, según esto, que la gracia del evangelio no puede imponerse, ni aplicarse sobre el mundo en cuanto tal, pues el mundo, en su nivel de *ley social*, está dominado por potestades superiores (εἰς αἰὲν ὑπερέου, αἰὲν), permitidas por Dios para regular por la fuerza el orden civil. Eso significa que, en un plano, la misma creación se encuentra sometida a la violencia (cf. Rom 8, 18-30). En ese nivel, los cristianos deben obedecer a los poderes políticos, que, a su manera, responden también al plan de Dios, aunque en perspectiva de ley y no de gracia (Rom 13, 1-7). Pero, en cuanto creyentes, por gracia de Dios, ellos han superado ese nivel (cf. Rom 8, 31-39) y, sin negarlo, viven ya en una dimensión de gracia, de manera que trascienden el *plano de la imposición* y la justicia coactiva (espada).

De esa forma se vinculan y contraponen ambos planos. (1) Según ley es necesario dar a cada uno lo que se le debe (τα. ἵ οὐφείλα, ἵ: Rom 13, 7), de un modo especial a los que regulan el orden público. (2) En plano de gracia ya no hay deudas (μὴ δένη. μὴ δένη οὐφείλητε: Rom 13, 8), pues todo es amor, como suponía el Padrenuestro, «Perdona nuestra deudas, como nosotros perdonamos...» (Mt 6, 12), y el conjunto del Sermón de la Montaña (cf. cap. 4º de este libro).

Este paso del nivel de la ley-deuda, definido por la espada (donde las deudas se pagan y los

delitos se castigan), al nivel del amor-gracia (donde nada se debe ni impone) define el evangelio. Tal como lo hemos presentado, el texto ha sido cuidadosamente redactado para separar y distinguir los dos modelos. *El modelo de la espada* sigue dominando en las estructuras políticas, conforme a la visión de Rom 13, 1-7; en esa línea de ley estamos sometidos a un poder que nos domina desde arriba (o desde fuera) y que puede estructurarse en forma de sistema. Pero, en cuanto cristianos, podemos vivir ya conforme al *modelo de la gracia y del amor mutuo*, de manera que la vida no es deuda sino gracia; no es ley, sino amor, sin impuestos ni espada. Para formular ese modelo, Pablo asume los viejos mandamientos del decálogo (Ex 20, Dt 5) y los resume en la exigencia de superar el deseo (codicia), cosa que sólo puede hacerse con amor. Este es el esquema de Rom 13, 9:

Mandamientos antiguos, formulados de un modo negativo:	Todos los mandamientos se centran en una ley negativa:	Frente a los mandamientos de la ley se eleva la experiencia positiva del amor como gracia:
<ul style="list-style-type: none"> - <i>No adúlterar</i> - <i>No matar</i> - <i>No robar</i> 	<i>No desear</i> ► ◀ <i>Amar al prójimo</i>	

Tres son los principios donde se expresa la lucha de la vida, tres los pecados que dominan al hombre, como hemos podido descubrir a lo largo de este libro, partiendo del deseo de Eva (Gen 3, 6) y de los vigilantes violentos (Sab 2)³⁵. (1) *Hay un 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 dominarle. (2) *Hay un 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. (3) *Tengo, finalmente, el deseo de robar* y apoderarme de todo y no sólo de la mujer de mi prójimo, para hacerlo mío, como muestra la ley cuando me dice: *No robarás*.

En esas tres prohibiciones centrales ha recreado Pablo la tabla de los mandamientos, que nos sitúan en los campos de mayor conflicto (sexo, poder, bienes), en el lugar donde la vida debe controlarse por el mandamiento (no, no, no), en clave de antropología negativa. Quizá pudiéramos decir que esos mandatos se pueden regular por una ley de Estado: las autoridades velan por la economía, el respeto por la vida y el orden (al menos exterior) de la familia; para sancionar por ley el orden de estos mandamientos, es preciso que el Estado esté investido de la espada (como suponía Rom 13, 1-7). Pues bien, esas tres prohibiciones se condensan ahora 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* (ουκ επιθυμησει). El texto primitivo del decálogo (Ex 20, 17; Dt 5, 21) citaba unos deseos concretos (casa, mujer, siervo, criado, toro, asno...). Pablo los ha condensado en su origen, diciendo «no desearás»³⁶.

³⁵ En la misma línea de Rom 13, 8-10 pueden situarse las antítesis de Mt 5, 21-48 y las formas de codicia o deseo (επιθυμησει) de 1 Jn 2, 16.

³⁶ Aproximación general al tema del «deseo» en A. EXELER, *I dieci comandamenti*, Paoline, Roma 1985, 159-169. Sobre Rom 13, 8-10, cf. C. K. BARRET, *Romans*, Black, London 1973, 249-251; O. MICHEL, *Romer*, Vandenhoeck, Gottingen 1966, 323-327; H. SCHLIER, *Romani*, Paideia, Brescia 1982, 632-635; E. KÄSEMANN, *Romer*, HNT 8a, Mohr, Tübingen 1974, 344-348; U. WICKENS, *Romanos II*, Sígueme, Salamanca 1992, 407-415.

Como buen rabino, Pablo ha resumido la ley israelita en este último mandato negativo: «no desearás». Pero él sabe que esa barrera resulta insuficiente. Por eso invierte el tema y lo plantea en 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 sólo puede culminar en forma negativa, «no desearás», viene a desvelarse un «mandamiento de gracia», que no es ya mandamiento, sino revelación de amor y que traduce en forma antropológica universal la exigencia teológica del *shema* 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 exigencia 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 han de ser en Dios, como invitación y tarea de gracia. En este contexto ha proclamado Pablo la palabra decisiva de la antropología del Nuevo Testamento, que hemos visto ya en el centro de la tradición sinóptica: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (VAgaph, sei j to.n plhsi, on sou w`j seauto, n: Rom 13, 9; 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 ya 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 está inmerso en el despliegue amoroso de la creación, como si el camino de la vida humana, la antropología total, se condensara en la segunda tabla de los mandamientos, en aquella que nos relaciona con el prójimo.

Según lo dicho, hay tres mandamientos «negativos» (no adulterar, no matar, no robar), que se condensan en uno (no desear). Pues bien, todos ellos quedan asumidos, superados y cumplidos, por la única gracia y mandamiento positivo del «agape»: amar al prójimo como a uno mismo, descubrir que el prójimo es mi vida y así amarla, amándome a mi mismo. De esa forma, el amor al prójimo viene a presentarse como expresión de la presencia de Dios. Eso significa que el hombre y la mujer han de querer a sí mismos, pues sólo queriéndose aceptan el don de la vida y pueden querer a los demás, de manera que la identidad (el yo) y la alteridad (el otro) se vinculan en un mismo despliegue de amor. Este es el culmen de la antropología del Nuevo Testamento, que Pablo ha situado, de un modo significativo en el contexto de una vida político/social donde los hombres no pueden ser amor, sino obediencia y deuda, en un mundo donde las cosas se cumplen por el miedo de la espada (cf. Rom 13, 1-7) ³⁷.

1. *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

³⁷ Sobre el «mandamiento del amor», K. BERGER, *Die Gesetzesauslegung Jesu I*, BibS, Neukirchen 1972, 56-257; G. BORNKAMM, «El doble mandamiento del amor»: *Estudios sobre el NT*, Sígueme, Salamanca 1983, 171-180; Ch. BURCHARD, «Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Ueberlieferung», en *Fests. J. Jeremias*, Vandenhoeck, Göttingen 1970, 409-432; R. H. FULLER, «Das Doppelgebot der Liebe», en *Fests. H. Conzelmann*, Mohr, Tübingen 1975, 317-329; W. GRUNDMANN, «Das Doppelgebot der Liebe»: *ZZ* 11 (1957) 449-455; W. KLASSEN, *Love (NT and Early Judaism)*, ABD IV, 381-396; H. MERKLEIN, *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Würzburg 1981, 100-104; H. MONTEFIORE, «Thou Shalt Love Thy Neighbor as Thyself»: *NovT* 5 (1961) 157-70; P. CODA, *El Agape como Gracia y Libertad. En la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Ciudad Nueva, Madrid 1996; E. JÜNGEL, *Dios, misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984.

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. Esto es lo que Pablo había sentido como paradoja y tragedia de una vida dominada por la ley, que sirve para mostrar el deseo y prohibir su cumplimiento, en un plano jurídico. En este nivel resultaba necesaria un tipo de antropología y/o religión política, que sigue estando representada por el *sometimiento* (u`potasse, sqw: Rom 13, 1.5) y la *espada* (ma, cairan: Rom 13, 4). Pablo nos sitúa así ante la ley universal de sumisión, propia del imperio, que puede tener y tiene también su justicia, para «bien» de los hombres, en un plano de ley, no de amor (cf. Rom 13, 3). Este es el tema clave de Rom 13, 1-7, donde Pablo desarrolla su antropología *imperial*, es decir, de sumisión económica y política, dentro de un sistema que tiene carácter «divino», pero no es Dios³⁸.

2. *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 la gracia: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. De esa forma universaliza y concretiza el «mandato» supra-legal del *shema* (Dt 6, 4-5), presentando a los hombres como signo de Dios, como seres capaces de vivir en gratuidad, por encima de la ley del sometimiento y de la espada. En ese plano no existe ya necesidad someterse, ni pagar las deudas por obligación, ni miedo a la espada, sino amor gratuito: compartir la vida en libertad y fraternidad, en igualdad y enriquecimiento mutuo, desde los más pobres. Este no es un ideal que se pueda imponer por medios políticos, a través de ninguna demo-cracia (poder del pueblo), sino una experiencia y camino que brota del amor de la Vida que es Dios. 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 gratuidad suprallegal, por encima del deseo que me encerraba dentro de mí mismo, en búsqueda insaciable y pecadora (que debe ser regulada por ley). El amor me abre hacia el otro: me descubre el valor del prójimo, haciéndome capaz de compartir con él la vida. Solo así, al transformarse en amor, el deseo queda liberado y redimido, haciéndose bueno. Quizá pudiéramos añadir que el mismo amor a los demás, don quienes me uno de un modo gratuito, sabiendo que son distintos, es ya Dios. Aún podemos decir más: quien ama a los demás de esa manera no necesita amar en especial a Dios, como si el amor a Dios fuera algo diferente, pues le ama al amar a los hombres.

De esa forma se vinculan la *conversión para la gratuidad* (el descubrimiento de un amor creador por encima de la ley del juicio) y la *conversión para el prójimo* (la aceptación del otro como distinto y absoluto). Vivo por tanto en dos niveles, como Pablo supone también en Rom 7, 5-25. (1) *En el nivel de los deseos conflictivos* sigo estando dominado por la ley y el juicio: quiero ser yo mismo, quiero hacerme, conquistando mi existencia; de esa forma intento definirme por aquello que realizo (por mis obras), por aquello que consigo saber o disfrutar en egoísmo repetido donde todo parece depender (depende) de aquello que he logrado (yo, yo, yo), aunque sepa que para vivir debo «pactar» con los demás. (2) *En un nivel más alto ya no soy deseo conflictivo*, sino gracia creadora, lo mismo que Dios, de manera que vivo para el otro (le quiero como a mí mismo, saliendo de esa forma de mi yo). Ese es el nivel propio de Dios, que ya había destacado el *shema* israelita: no amo como Dios, sino que soy Dios mismo cuando amo (cf. 1 Jn 4, 7: «Dios es amor»), de tal forma que no vivo en el nivel del pacto-contrato sino del pacto-alianza y así porque quiero ser (busco mi

³⁸ Por mucho que la revolución francesa y los ideales de la ilustración hayan querido que el hombre sea libre en un plano de política, Pablo supone que a ese plano la libertad total es imposible, como ha recordado J. HABERMAS, *Crítica de la acción comunicativa* I-II, Taurus, Madrid 1987. En el nivel del sistema (economía, organización social), los hombres y mujeres no tienen más remedio que «someterse» a un orden que puede estar en gran parte pactado, pero que en su esencia más honda sigue apelando a la espada. En este nivel se sitúa la *religión política* que Roma puso en la base de su experiencia antropológica, como aquí supone y acepta Pablo.

bien), no para dominar a los demás, sino para regalarles mejor mi propia vida³⁹.

La ley de los deseos me ha encerrado, haciéndome a la vez solitario (nadie logra llenarme de verdad) e impaciente (busco fuera de mí mismo aquello que me falta). Moviéndome en la línea de esa ley corro el riesgo de buscarme sólo a mí mismo en aquello que encuentro (que veo y anhelo) en mi entorno, haciendo a los otros mis esclavos. Por eso, para atajar ese camino de esclavizamiento, la ley tiene que poner un límite (no desearás) y aplicarlo con violencia (con la espada). Pues bien, al llegar a ese límite y descubrir que por ese camino no logro realizarse (ser amor), puedo invertir por la gracia de Dios la dirección del movimiento, porque «Alguien», el gran Amor, me asume y me invierte, de manera que puedo descubrirle, fuera de mí mismo, descubriendo en Él a los demás, valiosos en sí mismos, amándoles así, pero no por la ley de deseo, sino por el mismo deseo de amor que brota de la gracia.

Esta inversión, o mejor, *conversión del deseo* me pone en manos de la gracia. Más que lo que busco y anhelo importa aquello que pueden ofrecerme los demás y lo que yo puedo ofrecerles, en estos dos momentos. (1) *Uno de acogida gratuita*: solo podemos superar de verdad el puro deseo si alguien nos ama, enriqueciéndonos por dentro, en gesto de gratuidad. Este es Dios. La experiencia de su amor, tal como Jesús la formula en su mensaje de Reino, es principio de transformación del deseo. (2) *Otro de apertura gratuita*. Más allá del deseo está el amor, como ofrenda de vida que regalo a los demás, sin juzgarles, en gesto de perdón y creatividad evangélica. Hay algo mayor que mi deseo: la vida y amor de los otros.

Si vivo solo en mí no puedo superar mis deseos, sino sólo regularlos a través de mandamientos, en clave de disputa y juicio. Pero Jesús nos ha mostrado algo más alto: el amor gratuito de Dios y la vida de los otros. Solo de esa forma, en gesto de *amor recibido* (me dejo perdonar y recrear por Dios) y *de amor ofrecido* (veo al otro como amable y así deseo amarle, de un modo gratuito), puedo superar la esclavitud de la ley de mis deseos, para recrearlos y transformarlos, en ámbito de gracia, pasando del plano político (regido por el sometimiento, el tributo y la espada) al plano de la gratuidad (donde sólo importa ya el amor al prójimo). No es que los deseos mueran. Ellos siguen estando en el fondo de nuestra realidad, como tendencias que buscan su sentido (su plenitud) en el camino de la vida. Pues bien, ahora, esos deseos quedan trascendidos y fundamentados (recreados) desde el don de Dios que nos ama por gracia (no podemos exigirle nada) y gratuitamente nos capacita para descubrir y amar a los demás, sabiendo que podemos encontrar nuestra alegría en ayudarles⁴⁰.

³⁹ De esta forma planteamos un tema que está en el fondo de la tradición mística, como, en relación con el Islam, ha señalado, A. AYA, «Amor a Al-lâh: el falso horizonte de la mística islámica» (edición virtual: www.webislam.com/numeros/2003/200/temas/amor_allah_%20mistica_islamica.htm) que ha suscitado una fuerte polémica entre los colaboradores de Webislam. Cf. M. R. ROLLÁN, *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de San Juan de la Cruz*, Diputación, Ávila, 1991 He planteado el tema desde otra perspectiva en *Amor de hombre, Dios enamorado*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, comentando los últimos versos del «Cántico Espiritual» y los motivos centrales de «Llama». He analizado las repercusiones teológicas de esta visión, comentando algunos textos principales de la mística trinitaria (de Eckhart y Taulero, de Juan de la Cruz y Teresa de Lisieux...), en *Enquiridion Trinitatis*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 449-496.

⁴⁰ De esa forma convertimos y trascendemos nuestros deseos. Encerrados en nuestro interior nunca habríamos logrado hacerlo. Ellos eran un signo de nuestra propia contradicción. Pues bien, ahora, por gracia de Jesús, descubrimos que nuestra vida es más que unos deseos siempre insatisfechos. En el lugar donde se decía *no codiciarás* escuchamos la palabra más profunda: *ama*, descubre en el otro un signo de la Gracia y ofrécele tu gracia. En esta pascua o camino que va del *no-desearás* al *ama al otro* viene a condensarse todo el evangelio. Este es el tránsito del *no juzgues*, como negatividad, al *ama y vive gratuitamente para el otro*. Este es el paso de un esquema negativo (más propio, quizá, del

Esta es la frontera de Dios. La *ley* culmina en el no-desearás: no puede ir más allá. La *gracia*, en cambio, empieza allí donde uno recibe la capacidad de amar a Dios con todo el corazón, de manera que puede amar al prójimo como a uno mismo (incluso al enemigo), reconociéndole distinto y regalándole la propia vida. Este es el descubrimiento supremo y la experiencia más honda de la *antropología bíblica cristiana*. No somos un simple ramillete de deseos, sino que hemos nacido de un amor gratuito y gratuitamente podemos regalar nuestra existencia. No tenemos que salvarnos a través de nuestro esfuerzo: no estamos condenados a vencer con sudor nuestro futuro, porque Dios mismo nos ama y nos ofrece su futuro, de un modo gratuito. Liberados de esa forma de la angustia y la ansiedad de los deseos posesivos, podemos ya ofrecer la vida como gracia por lo otros, deseando que ellos mismos sean⁴¹.

5. 1 Cor 13. La antropología del amor, un comienzo de vida⁴²

Pablo ha formulado en Rom 12-13 los principios de su antropología del amor, pero lo ha hecho de un modo general, en un discurso de principios, dirigido a una iglesia que no conocía. Por eso, resulta conveniente completar su visión, partiendo de un texto más ceñido, que él ha enviado a una comunidad que conocía muy bien y que se hallaba amenazada por el riesgo de una fuerte ruptura de amor (1 Cor 13). Los enviados de Corinto le han preguntado *sobre los dones del Espíritu* (περί . de . tw/n pneumatikw/n), que están relacionados con el orden y vida de la comunidad (1 Cor 12, 1). A partir de esa pregunta, ha iniciado Pablo una gran exposición, en forma de tríptico, cuyos capítulos extremos (primero y último: 1 Cor 12 y 1 Cor 14) están dedicados a los ministerios y servicios de la comunidad, mientras que el central (1 Cor 13) es el canto al amor que ahora queremos comentar.

El esquema de conjunto es claro. Los extremos del tríptico intentan resolver unos problemas concretos de la vida de la comunidad, en el nivel de la palabra (oración extática, profecía) y del pan compartido (celebración, administración, ayuda social). Pues bien, esos problemas sólo puede entenderse y resolverse desde el capítulo central, en el que Pablo expone la experiencia del amor. A lo largo del primer capítulo (1 Cor 12), Pablo había venido desarrollando un argumento de retórica moral, al servicio de la unión de la comunidad. Pues bien, en un momento dado, para entender y

budismo) al gesto positivo del amor como *deseo de que el otro sea*. A este plano, el deseo ya no es malo, ni siquiera es un principio de egoísmo que debe controlarse, sino imitación de Dios: dejarme amar para amar mejor al otro.

⁴¹ En el fondo del mandato israelita (¡amarás...!) hay una palabra anterior, una experiencia de vocación o llamada: «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios...». Antes del *hacer* (amor positivo) está el *escuchar o acoger* (en amor receptivo) la voz de la gracia. Por eso, el texto empieza diciendo *escucha* (hebreo *shema*, griego *akoue*: Dt 6, 4-5; Mc 12, 28-34 par), es decir, no te cierres, no hagas de tu vida un espacio clausurado donde sólo se escuchan tus voces y las voces de tu mundo. El auténtico *Israel* (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento) lo forman las personas que se mantienen atentas, escuchando y acogiendo la palabra del amor que les permite amar gratuitamente a los demás. *La palabra israelita* («amarás al Señor, tu Dios...»:Dt 6, 4-5) manda aquello que no puede mandarse, pues no puede ser objeto de ningún imperativo, sino expresión de un descubrimiento gratuito de amor. Por su parte, *la palabra cristiana* («amarás a tu prójimo...»: Rom 13, 9) abre un camino que el hombre por sí mismo (por pura ley) no puede recorrer. Esta es la trascendencia del hombre que se sobrepasa por gracia, pudiendo ser (hacerse) aquello que no puede por sí mismo.

⁴² Al comienzo del apartado anterior hemos ofrecido una bibliografía básica sobre el amor en el Nuevo Testamento y en Pablo. Para situar el tema de 1 Cor 13, cf. I. FOULKES, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*, DEI, San José de Costa Rica 1999; J. M. DÍAZ RODELAS, *1 Corintios*, Verbo Divino, Estella 2003. Cf. además: T. SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA 26), Münster 1995; O. WISCHMEYER, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1 Korintherbriefes* (StNT 13), Gütersloh 1981.

situar mejor lo que aún debe decir en la tercera parte de su discurso (en 1 Cor 14), Pablo cambia de ritmo y lenguaje, desarrollando un gran *canto al amor*, que recoge elementos tradicionales de la predicación cristiana y de la filosofía moral del entorno judeo-helenista

Ese canto (1 Cor 13) constituye el eclesial de antropología paulina y consta también de tres partes (es un tríptico), con una introducción y una conclusión. *La introducción* (1 Cor 12, 31) empalma el canto con los temas anteriores de la iglesia (1) *13, 1-3. Entorno*. El amor es lo único valioso. (2) *13, 4-7. Centro: cualidades* del amor, personificado como poder divino. (3) *13, 8-12. Permanencia* del amor, victoria sobre el tiempo. *La conclusión* (13, 13-14), abre un nuevo camino, aplicando los temas del amor a la vida de la iglesia.

Introducción

– Estimad los dones (carismas) más importantes
Y aún os voy a mostrar el camino por excelencia (12, 31)

1. Entorno.

Sitúa el amor en los tres campos principales de la vida eclesial: oración, profecía y entrega de la vida personal.

a. Si hablara las lenguas de los hombres y los ángeles,
si no tengo amor, sería como metal que resuena o címbalo que retiñe.
b. Y si tuviera profecía y viera todos los misterios y (tuviera) toda la gnosis
y si tuviera toda la fe, hasta para trasladar montañas,
si no tengo amor, nada soy.
c. Y si repartiera todos mis bienes
y entregara mi cuerpo para ser quemado,
si no tengo amor, nada sirve (13, 1-3)

2. Cualidades.

No ofrece una definición, sino una descripción de las notas básicas del amor, que aparece como un poder divino que habita en los hombres.

1. El amor tiene gran ánimo, el amor es bondadoso;
2. no tiene envidia, no se jacta, no se engríe,
3. no se porta indecorosamente, no busca su propio provecho,
4. no se irrita, no piensa en el mal;
5. no se alegra de la injusticia, sino que se alegra con la verdad;
6. todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera,
7. siempre permanece (13, 4-7)

3. Permanencia

El amor aparece como la realidad definitiva, es decir, escatológica, en plano eclesial y sobre todo personal. El amor es la madurez humana en Dios.

El amor nunca cae.
a. 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.
b. Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño.
Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño.
c'. Ahora vemos como en un espejo, en enigma (borrosamente);
entonces, en cambio, veremos cara a cara.
ahora conozco sólo parcialmente,
pero entonces conoceré como he sido conocido (por Dios).

Conclusión

Permanecen, pues, la fe, la esperanza y el amor, estas tres realidades,
pero la más importante de todas es el amor.
Buscad el amor, estimad los dones más importantes (14, 1a)

Esta es la *revelación del amor*, que no se identifica ya con una tarea más, sino que es el alma y sentido de todas las experiencias cristianas. Significativamente, este canto no cita a Dios ni a Cristo (en contra de lo que sucede en otros textos que hablan del amor de Dios o de Cristo: cf. Rom 5, 5.8; 8, 35.39; 2 Cor 5, 14); es como si Pablo quisiera dialogar aquí con el ancho mundo de la

experiencia religiosa y de la gracia, por encima de las diferencias confesionales, hablando así del amor humano. Pero, a la luz de todo lo que venimos diciendo, este es un canto al hombre del hombre que vive en Dios, tal como los cristianos lo descubren en su iglesia, en una experiencia que ellos quieren abrir al mundo entero.

En ese sentido decimos que el amor del habla Pablo es una *antropofanía* (revelación del hombre) siendo *teofanía* o revelación de Dios que penetra por Cristo en la intimidad de los hombres, para que dialoguen y vivan en gratuidad. Este es un canto antropológico: expresa el sentido del hombre, como ser que se funda en la gracia de Dios y supera el nivel de la lucha sobre el mundo. Ante este amor se vuelven secundarios los carismas de aquellos que quieren sobresalir por su don de lenguas (los que dicen conocer todo misterio o trasladar montañas) o por sus ministerios, por el don de la palabra o de la administración eclesial. Pablo no quiere una iglesia de héroes en religión y en experiencia carismática. No busca virtuosos de la ascética o mística, sino personas capaces de amar en gratuidad. Desde este fondo podemos estudiar ya en concreto cada una de sus partes del canto.

1. *1 Cor 13, 1-3. Entorno y riesgos del amor: mística, profecía, martirio.* Los psicólogos suelen distinguir cinco tipos de amor (paterno-materno, filial, erótico-matrimonial, de amistad y fraternidad). Puede haber también otros tipos: amor de camaradas, compañeros, compatriotas etc. Se puede hablar también de los distintos contextos culturales y religiosos del amor, en línea de compasión (budismo), de identidad cósmica (tao), de identificación mística (hinduismo), de misericordia (judaísmo e Islam) etc. Todo eso puede proyectarse en el texto, lo mismo que los problemas de los cristianos de Corinto a los que Pablo está respondiendo. Pero su respuesta, expresada en forma de canto, desborda los niveles particulares, para trazar una visión universal del amor, que puede y debe aplicarse en todos los contextos eclesiales y sociales, religiosos y culturales. Pablo no apela aquí a ninguna palabra confesional (no dice nada específico sobre Dios o sobre Cristo). Todo su discurso es simplemente humana: es el canto a un amor universal, que puede aplicarse a todas las religiones, en todas las ocasiones de la vida, en todas las formas concretas de amor (amistad, matrimonio, fraternidad...).

Algunos cristianos de Corinto habían pensado que la aportación fundamental de la antropología cristiana consistía la experiencia extática (*hablar en lenguas*); de esa forma se sentían superiores a otros fieles, que no lograban orar como ellos y hablar en palabras que son propias «del mundo de los ángeles». Otros, en cambio, valoraban más la profecía y la colocaban en el centro de la vida de la iglesia, como expresión de plenitud y perfección más alta. De esa forma, unos se enfrentan con los otros, corriendo el riesgo de convertir la comunidad en campo de disputa en torno a la perfección suprema. Había, finalmente, otros que pensaban que lo más importante es la entrega externa de los bienes y la vida. Estos también convertían la antropología en una especie de carrera por la perfección. Pues bien, Pablo descubre que todos ellos corren el riesgo de perder lo más importante: la experiencia del amor, entendido como vinculación universal y gratuita.

Al destacar esos riesgos, Pablo nos sitúa ante *las tres grandes falacias* de un amor aparente, que toma en la iglesia «formas de bondad» para engañar mejor a los hombres. De esa forma realiza un ejercicio fuerte de *sospecha* (nos enseña a descubrir lo malo que se esconde en aquello que parece bueno). No combate así el mal de los malos, aquello que se ve a primera vista como perverso, sino *el mal de los buenos*, el riesgo de hipocresía ideológica de aquellos que aprovechan

unas formas exteriores que parecen buenas para elevarse sobre los demás. Pablo no le tiene miedo al pecado, pues quiere que la iglesia sea lugar donde se acoge (como hacía Cristo) a los pecadores y excluidos, sino al engaño del amor, que se disfraza de obra buena, para destruir a los creyentes. Desde este fondo podemos volver ya a nuestro texto, para evocar más en concreto sus tres unidades principales, entendida ya como expresión de un amor universal que puede aplicarse en todas las culturas religiosas y sociales⁴³.

1. *Si yo hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles (13, 1)*. La primera ideología o falsedad del amor está vinculada a una perfección mística, que se auto-declara importante, pero que es sólo una 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). Estos son los que todo lo hablan, dominando los lenguajes, con apariencia de verdad y superioridad, para sentirse a sí mismos perfectos, para imponerse de esa forma a los demás, pobres hombres de la baja tierra, que se sienten incapaces subir a esas alturas. Estos *hablantes de lenguas* son hombres y mujeres poderosos, en línea individual o social. Pablo no niega ni discute sus capacidades, pero nos diría que ellas pueden alcanzarse con medios psicológicos, parapsicológicos (de penetración mental), e incluso demoníacos (de posesión diabólica). Estos expertos en lenguas escuchan y hablan de un modo altivo, llegando incluso a creerse lo que dicen (son 'creídos' en el sentido radical de la palabra). En nuestro tiempo se podría afirmar que controlan las redes informáticas, los grandes canales de la 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 suena en todo el mundo. Pero esa es palabra de pura propaganda, al servicio de sí mismos. En realidad están vacíos, no tienen nada que decir, 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)⁴⁴.

2. *Y si yo tuviera profecía...* (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 (1Cor 14). Pero Pablo, o la fuente que él emplea, ha ensanchado el sentido del tema, construyendo desde aquí un espléndido retablo de virtudes o poderes superiores (profecía, gnosis, fe) que se pueden convertir en vicios y vacío (son nada, me hacen nada) si es que en ellas falta el amor. (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, acabará diciendo el texto: el que tiene profecía y no ama está vacío, es una simple voz ambulante, pura máscara sin interioridad⁴⁵. (2) *Y si yo viera todos los misterios y toda la gnosis...* La profecía,

⁴³ Las tres están construidas de la misma forma. Comienzan con una *frase concesiva* de carácter aparentemente positivo (si hablara lenguas, si tuviera profecía, si diera mis bienes...), para afirmar después que, si falta el amor, todo eso nada. Este descubrimiento del mal que se enmascara en formas buenas, para así engañar a los ingenuos y a los pobres se llama *hipocresía*, y ha sido el pecado que Jesús más ha combatido (cf. Lc 12, 1; Mt 23,) no solo al enfrentarse con un tipo de «judaísmo de apariencias», que parecía triunfar en el entorno, sino al condenar una *iglesia del engaño*, presente de aquellos que dicen *¡Señor, Señor!* para hacer así lo malo, como había destacado Mt 7, 21-23. Pablo analiza esos riesgos hablando en *primera persona*, de manera que todo su discurso aparece como encarnado en su propia vida: si 'yo' hablara, si 'yo' tuviera, si 'yo' diera... Este *yo de Pablo* es, evidentemente, un *yo literario y eclesial*, como el de Rom 7, 9.20: «yo vivía fuera de la ley...; yo no hago lo que quiero, sino aquello que no quiero...».

⁴⁴ Este es un peligro que Pablo ha condenado no sólo en la sociedad civil, sino, y sobre todo, dentro de su misma iglesia. Es claro que en la iglesia hay otros pecados, que Pablo ha puesto de relieve a lo largo de sus cartas, pero aquí ha destacado *el pecado de los buenos*, es decir, de los mejores: de aquellos que dominan y dirigen la palabra, queriendo controlar la iglesia desde su oración más honda. Este es el peligro de *la falsa mística*, propia de aquellos que se creen superiores porque dicen palabras más altas, pero sin haber entrado en la dinámica del amor, que es encarnación, entrega mutua, diálogo humilde de personas.

⁴⁵ Es evidente que los verdaderos profetas (como Jeremías, Juan Bautista o Pablo, por no hablar de Jesús) habrían protestado, diciendo que no se puede separar entrega profética y vida: para todos ellos, la profecía era amor hecho

especialmente en los apocalípticos (como los autores de los libros de Daniel o Henoc apócrifo) está llena de *revelaciones*, de tal forma que, en tiempos de Jesús, los profetas eran considerados *videntes* que penetraban en los *misterios* (que expresan lo que ha de ser al fin de los tiempos) y en la *gnosis* (que es, en el fondo, el conocimiento del Dios escondido). Pues bien, Pablo dice no sólo que ha visto a Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15, 3-7), sino que ha sido raptado al tercer cielo donde ha contemplado y escuchado cosas indecibles (2 Cor 2, 1-11), conforme a una estrategia de ascenso celeste que el judaísmo posterior ha desarrollado de un modo abundante. Pero, al mismo tiempo, sabe que una visión sin amor es nada o menos que nada, es mentira⁴⁶. (3) *Si yo tuviera fe hasta para trasladar montañas...* Pasamos de nuevo del ver (misterios, gnosis) al *tener*, aplicado ahora a la fe. Estrictamente hablando, este lenguaje no parece propio de Pablo, que no concibe la fe como algo que «se tiene» (posesión de la que uno puede estar orgulloso), sino como algo que «se es», en gratuidad y donación de vida. Pero aquí, lo mismo que en 1 Cor 12, 9, Pablo habla de fe (*pistis*) como de un don especial, propio de algunos que pueden hacer cosas milagrosas, en el sentido de aquella *fe que mueve montañas*, de la que trató el mismo Jesús (Mt 17, 20 par). Pues bien, esa fe puede vaciarse de sí misma, convirtiéndose en pura máscara externa sin amor, como sabe el mismo evangelio (cf. Mt 7, 22)⁴⁷.

3. *Y si yo repartiera todos mis bienes...* De las lenguas (mística) y de la profecía (visiones) 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 saben también los textos anteriores: hay que dar como Jesús (cf. Mc 10, 17-22), iniciando un camino que lleva no sólo a la mesa común sino a la acogida de los extranjeros y a la liberación de los encarcelados (Mt 25, 31-45). En el fondo del relato de las tentaciones parece expresarse un diablo comerciante y político, capaz de convertir las piedras en pan y de organizar el mundo según ley (sistema), pero en contra del amor, con el fin de tener a todos mejor sometidos (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 una forma de imposición sobre los otros. Este 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 así imponerse por encima de los otros⁴⁸.

persona. Pero Pablo sabe también que puede haber, y hay con frecuencia, una profecía separada de la vida, una hecha negocio sin amor, como supone el evangelio al condenar a los falsos profetas (cf. Mc 13, 22; Lc 6, 26; Mt 7, 15 etc.).

⁴⁶ Pablo admite la posibilidad de conocimientos arcanos (visiones, revelaciones), pero afirma que sin amor son engaño, pura destrucción, de manera que convierten al vidente en nada (nada soy: οὐνε, ν εἰνμι). Para situar el tema de las revelaciones y conocimientos arcanos en el judaísmo antiguo, cf. R. ELIOR, *The Three Temples. On The Emergence of Jewish Mysticism*, Littman, Oxford 2003; I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Brill, Leiden 1980; D. J. HALPERIN, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16), Tübingen 1988.

⁴⁷ Los hombres tienen hoy técnicas, poderes, que antes no podían ni imaginar. La misma iglesia ha sabido crear medios, instituciones poderosas, pero todo eso es nada (οὐνε, ν) y menos que nada, si no es signo de amor.

⁴⁸ Aquí podemos hablar de una «patología de la generosidad»: *si repartiera todos mis bienes...* Pablo evoca el gesto de entrega de las propias posesiones (τα. ὑ`πα, ρcontα,) para alimentar a los necesitados, quedando así sin nada, en pobreza absoluta. Es evidente que ese gesto es bueno y resulta necesario, hoy como en tiempo de Pablo. Pero en su fondo puede esconderse una trampa (un deseo de dominio más refinado, un egoísmo), si es que uno da lo que tiene para así mostrarse mejor que los otros. En contra de eso, Pablo sabe que el dar verdadero, en un nivel de humanidad mesiánica, sólo tiene sentido cuando es gratuito, sin más finalidad que el dar y compartir y dialogar, en igualdad y amor. En esa línea puede hablarse también de una «patología martirial»: *y si entregara mi cuerpo para ser quemado...* Al formular así los temas, Pablo ha realizado uno de los análisis más poderosos de las patologías del amor. Se ha dicho desde antiguo que el martirio es la prueba suprema de fidelidad: «Nadie tiene más amor que el que da la propia vida por sus amigos» (Jn 15, 13) y aún más «por sus enemigos» (cf. Rom 5, 10; 8, 32). Pero en el fondo de ese don de la vida puede haber y hay a veces un engaño más alto, allí donde alguien se sacrifica con el fin de mostrar su propia razón o su superioridad, no por el bien de los demás, en amor gozoso. Esta patología martirial es más común de lo que se cree y puede aparecer en los ascetas que se buscan a sí mismos en su penitencia o en aquellos familiares-funcionarios que

2. *1 Cor 13, 4-7. Cualidades del amor. Un canto emocionado.* Dentro de un esquema argumentativo, hubiera sido lógico que Pablo volviera a tratar de las tres cuestiones anteriores, pero de manera positiva, presentando las condiciones y efectos del amor en el contexto de la mística, la profecía y la entrega de la vida, para aplicarlas luego a la disputa eclesial entre los partidarios de las lenguas y la profecía. Pero no lo ha hecho, sino que ha venido a situarse en otro plano (como hemos visto en Rom 11, 33-36), elevando una especie de canto universal al amor. Conforme a lo indicado, Pablo no apela aquí a Dios ni a Cristo, ni elabora un discurso confesional (como parecería lógico), sino que se sitúa en un plano antropológico abierto, que puede aplicarse a todas las religiones o culturas, a todas las condiciones familiares o sociales, expresando para todas ellas el sentido del amor como *ágape*⁴⁹.

Este es un *canto al agapê*, al amor que se abre a los de fuera (a los enemigos), siendo, al mismo tiempo, un gesto de vinculación muy cercana, dirigido a los amigos creyentes. Este es un amor siempre gratuito (como se muestra en la entrega de Jesús), siendo, al mismo tiempo, capaz de unificar a los diversos miembros de un grupo (de una iglesia) y de vincular a los antes enemigos. Pablo no está hablando aquí de una pura emoción sentimental, ni de un principio de unidad erótico-filosófico (como Platón en su *Banquete*); tampoco habla de la vinculación legal de un grupo de personas (como en cierto judaísmo), sino del amor que es más cercano y gratuito, siendo, al mismo tiempo, principio de unidad social de unos creyentes que desbordan por dentro los límites confesionales (eclesiales) para abrirse a todos los hombres. Estos son sus rasgos:

1. *El amor tiene gran ánimo, el amor es bondadoso.* He querido mantener el sentido más preciso del primer verbo, relacionado con la palabra griega *makro-thymía* (μακροθυμία, a |), que significa de gran *thymos* o ánimo; en castellano podríamos decir que el amor es muy animoso, long-ánime, aunque muchas traducciones ponen *paciente*, en el sentido de capaz de aguantar y mantenerse. Ambos sentidos, 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 se mantienen allí donde todas las restantes cualidades fallan o se acaban. En ese sentido decimos que es *bondadoso* (ερhsteu, etai), con el matiz de *útil*: aquello que siempre sirve y siempre vale.

2. *No tiene envidia, no se jacta, no es engríe.* De las notas positivas (es animoso, bondadoso) pasamos a las negativas, que nos irán acompañando a lo largo de todo el encomio, pues del amor decimos mejor lo que no es que lo es. La primera dificultad que el amor debe superar es la *envidia*, de la que hemos hablando al comentar la muerte de Jesús, aunque allí se empleaba la palabra *phthonos* (Mc 15, 10: φθo, no j) y aquí *dsêlos* (1 Cor 13: zh / lo j); pero ambas tienen un sentido semejante. La envidia es aquella actitud o vicio

viven de manera austera y entregada, pero luego pasan factura por aquello que han hecho, humillando a los receptores de sus beneficios... Hay personas que son capaces de dejarse quemar, para así mostrarse superiores: para ganar el propio cielo e para imponerse mejor sobre los otros. Desde este fondo pueden entenderse algunos «falsos mártires», no sólo de fuera, sino de dentro de la iglesia, que es donde los está mirando Pablo (sin hablar de algunos suicidas asesinos, a favor de su pretendida causa).

⁴⁹ Para los griegos y romanos el amor tenía otros nombres y rasgos. Era *philia* (filia, a: unión entre amigos), *erôs* (erw: amor de atracción) y *adelphotes* o *philadelphia* (filadelfi, a: hermandad...). Pues bien, los cristianos, partiendo de la experiencia de Jesús, han acudido a una palabra que había sido menos utilizada en el griego antiguo (*ágape*: avga, ph), pero que algunos autores de Biblia griega, sobre todo Sab (cf. 3, 9; 6, 17-18) habían empleado en algunas ocasiones. Pues bien, Pablo emplea esta palabra en 1 Cor 13 para expresar por ella la riqueza y amplitud de un amor universal, que se expresa en forma de comunión personal, frente al *eros* (más sexuado), la *philia* (más elitista) y a la *adelphotes* más grupal.

que me lleva a enfrentarme a los otros para destruirles (pues siento que me impiden ser yo mismo) o para utilizarles, poniéndoles bajo mi dominio. Frente a la envidia está el descubrimiento gozoso del otro en cuanto distinto, y el gozo de que 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 ante los demás, en gesto 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 a los demás.

3. *No se porta indecorosamente, no busca su propio provecho.* Portarse indecorosamente se dice en griego *a-skhêmonein* (αυσχμονεῖ/ν) romper el esquema o la forma apropiado de existencia, en otras palabras, quebrar el equilibrio de la vida, romper una armonía que nos permite convivir. En sentido positivo, 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 lugar parece decoroso (que las mujeres vayan veladas en la calle o que no asuman trabajos público) 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». Esta es la melodía firme, esta es la base del amor: que cada busque el bien de los otros, no el propio, que piense, sin cesar, en lo que al otro le conviene, no según mi esquema, sino según el suyo. 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.

4. *No se irrita* (οὐκ ἠρέσκει, *netai*), *no piensa en el mal.* En el caso anterior se suponía que hay un orden o decoro, que se expresa allí donde se busca el bien ajeno. Ahora se supone que la vida de los hombres se encuentra amenazada por una gran irritación o paroxismo (παροξυσμός) de violencia. Los apocalípticos eran expertos en descubrir los cauces y meandros de una ira, irritación y rabia que parecía amenazar la existencia de los hombres sobre el mundo. Pues bien, Pablo sabe que contra la irritación sólo existe un remedio: el amor que se expresa y mantiene en forma de concordia, como ha mostrado al hablar de los frutos del Espíritu (amor, gozo, 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 que no respondamos al mal con lo malo, sino que perdonemos 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) y que renuncia a responder a la violencia con violencia. El hombre que ama recupera de algún modo la inocencia primera del paraíso: ni siquiera piensa en el mal, porque es como si no fuera; piensa sólo en lo bueno y así goza, haciendo gozar a los otros

5. *No se alegra de la injusticia, sino que se alegra con la verdad.* Frente a la envidia, contra la falta de decoro y la irritación anterior, se eleva ahora la *injusticia*, como riesgo básico de un mundo amenazado por la mentira y lucha de todos contra todos. *Injusticia* (a-dikia: ἀδικία, *a|*) es aquello que va en contra de la *dikaiosyne*, tanto en el sentido griego más extenso (orden social), como en el bíblico más hondo, que Pablo ha puesto de relieve: la acción salvadora y gratuita de Dios. Es evidente que la injusticia existe y se extiende, como sabía Rom 1, 18 cuando hablaba del pecado de los hombres que, por su injusticia, han impedido que la verdad (ἀληθεία, *a|*) de Dios se manifieste. Aquí tenemos las mismas palabras. *Alegrarse en la injusticia* significa asumir la maldad de los hombres y aprovecharse de ella, para provecho propio. Frente a esa alegría del mal, que extiende y ratifica sobre el mundo la violencia, se eleva aquí, ya en forma positiva, *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 que consiste en vivir en transparencia.

6. *Todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera.* Se ha solido decir «todo lo soporta» y la traducción es buena, pero he querido mantener el matiz de 'cubrir', vinculado al sentido originario de la palabra *stegê*

(ste, gh: cubierta, tejado), de la que proviene el verbo que se emplea aquí (stegei: ste, gei). 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 del todo 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* (recordemos que la fe tiene aquí sentido distinto del que tenía en 1 13, 2, donde significaba un poder externo de hacer milagros). 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. El texto ha repetido tres veces una palabra esencial (panta: pa, nta), que hemos traducido por *todo*, pero que, en sentido estricto, significa también *siempre*⁵⁰.

7. *Siempre permanece*. Aquí se repite una vez más *panta*, que antes significaba todo y ahora *siempre*, para indicar que el amor nunca acaba, como realidad primera y final, que se identifica con Dios y que se expresa en forma de camino duradero y plenitud para los hombres. Al decir que permanece (hypomenei: u`pome, nei) 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 a la palabra *panta*). Quizá pudiéramos añadir que el mismo amor es esa *paciencia creadora*, dando a esa palabra el sentido que recibe el nombre de la misma raíz (hypomonê: u`pomonh/ |) en el Apocalipsis (cf. 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, sino de amor universal, abierto a todos los hombres, un amor que siempre permanece. Todas las realidades del mundo cambian, todas se acaban y muere. 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 de los hombres (es decir, del mismo ser divino).

3. *1 Cor 13, 8-13. El amor nunca cae. Exilio y patria*. El canto anterior 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 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* (ouvde, pote pi, ptei). Las realidades de este mundo se derrumban, todas caen con el tiempo (por ser tiempo), como sabe la tradición apocalíptica cuando alude a la catástrofe del fin del mundo (Mc 13, 25: «los astros del cielo caerán...»). Esta experiencia de la fragilidad de las cosas que se derrumban y caen angustiaba al hombre antiguo, lo mismo que al moderno. Da la impresión de que, para no morir, queremos resguardarnos a través de las cosas que hacemos, de las guerras que emprendemos, de las riquezas que ganamos... Pero todas pasan y caen. Sólo el amor permanece sin derrumbarse⁵¹.

Mueren las viejas culturas de pueblos milenarios, grandes partes del mundo se desangran en

⁵⁰ Cf. J. MEIBNER, «Die Liebe Glaubt Alles? Adverbiell Gebrauchtes panta bei Paulus»: *Filología Neotestamentaria* 12 (1999) 55-78. Así podíamos haber dicho que el amor cubre siempre, cree siempre, espera siempre, vinculando el aspecto más temporal (siempre) y el más espacial (todo) del amor interpretado como realidad total, creadora y liberadora. Hay un *todo dictatorial*, que impide la libertad de las personas. Pero hay también un todo liberador, que es el amor en que se funda y recibe sentido la vida de cada uno de los hombres y mujeres.

⁵¹ La sensación del tiempo que pasa, del mundo que acaba y se muere, se ha hecho especialmente dolorosa en esta edad moderna, en la que estamos obsesionados por la permanencia, de tal forma que queremos tapar y borrar lo que pueda recordar la muerte. Moramos sin duda en un mundo que acaba: la caída de las Torres Gemelas (11, IX, 2001), unida a los muros que construimos por doquier para que no vengan a nuestra tierra «los otros» nos ha hecho sentir con más fuerza aquello que ya sabíamos y temíamos: nuestra época se derrumba y no hay nada ni nadie en el mundo que pueda evitarlo, sino es el amor gratuito.

hambres y guerras visibles o escondidas, los estados modernos de occidente están perdiendo su justificación, avanza la marea de nuevas violencias pero, sobre todo, avanza y crece el *huracán de globalización* que parece arrasarlo todo con su opresión y su muerte, empezando por matar a los más pobres. Muchos piensan que la misma iglesia milenaria, en sus formas actuales, se encuentra herida de muerte, lo mismo que el tipo actual de religión musulmana o cristiana. Pues bien, en este contexto de trance y gran acabamiento en el que muchos (una mayoría) repiten las palabras viejas de «comamos y bebamos que mañana moriremos» (1 Cor 15, 32), se eleva nuestro texto y dice: *el amor nunca cae*. Esta permanencia del amor define la *antropología escatológica*, que Pablo expondrá de manera temática en 1 Cor 15. Aquí aparece expresada en cuatro partes. Las tres primeras están relacionadas en forma de tríptico (a, b, a'), en torno a la figura del niño que crece y se hace hombre «perfecto». La última ofrece una especie de resumen de lo anterior, a partir de las tres virtudes teologales (fe, esperanza, amor).

1. *De la profecía imperfecta al conocimiento pleno* (1 Cor 13, 8-10). El capítulo anterior (1 Cor 12) y el que sigue (1 Cor 14) gira en torno a la profecía y al don de lenguas, como sabemos ya. Ambos dones han aparecido antes ambiguos, pues podían desligarse del amor y convertirse en apariencia y nada (13, 1-3). Pues bien, ahora vienen a presentarse como imperfectos en un sentido histórico: «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». Don de lenguas, gnosis y profecía expresan un *conocimiento inicial y parcial*, son signo de un mundo tanteante que busca la plenitud, que aquí aparece como perfección (lo que es teleion: τ ο . τ ε , λ ε ι ο ν). Pues bien, esa perfección, a la que aspira el cosmos (cf. Rom 8), se identifica en el fondo con el amor; por eso, cuando el amor llegue pleno cesará todo lo restante.

2. *Ejemplo del niño que se hace mayor* (13, 11). Los evangelios sinópticos han dado al niño un sentido y estatuto religioso, haciéndolo signo del Reino de Dios, con todos los pequeños de la tierra (cf. Mc 9 33-37; 10, 13-16). Pablo, en cambio, ha empleado el tema en otro sentido: 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). La misma experiencia subyace en nuestro texto: «Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño. Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño». Profecía, don de lenguas y gnosis son experiencia y tanteo de niños que aún no han crecido y que viven a medias, bajo la ilusión de su conocimiento parcial, bajo el dominio de los mayores. El amor, en cambio, se interpreta como *mayoría de edad*, descubrimiento y cultivo de la libertad al servicio de la vida⁵².

3. *Vemos como en un espejo. Conocimiento pleno* (13, 12-13). Este pasaje vuelve al tema del conocimiento parcial (de ahora) y perfecto (del final) que destacaba el texto anterior, pero lo hace de manera más explícita y teológica, como culmen de esta sección y de todo el capítulo (1 Cor 13): «*Ahora* vemos por un espejo, en enigma, *entonces*, en cambio, cara a cara. *Ahora* conozco parcialmente, *entonces* conoceré como he sido conocido». 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*

⁵² Pablo utiliza aquí un lenguaje que después se ha hecho común en la filosofía de la ilustración: los hombres de otros tiempos eran como niños, incapaces de amar y de vivir en libertad; por eso se hallaban sometidos a los poderes políticos y sacrales que les protegían y dirigían; Jesús, en cambio, significa el descubrimiento del amor adulto, la mayoría de edad para los hombres que antes vivían sometidos a un tipo de leyes infantiles (propias del judaísmo). Pablo sabe que vivimos ya en un *tiempo de amor maduro*, tiempo de Jesús, que nos ha liberado de la ley. Pero, en otro sentido, sabe también que el amor completo y la adultez definitiva pertenecen al futuro. Por eso vuelve a insistir en la esperanza escatológica.

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 estar como adivinando la verdad más honda. Parecemos así condenados a un conocimiento parcial, como niños que quieren 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 el 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* significa que encontraremos a Dios en amor, conforme a la imagen de bodas finales que ha desarrollado Ap 21-22. *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. Ciertamente, aquí se está aludiendo a Dios que nos conoce y a quien conoceremos, en transparencia afectiva. Pero el texto no lo cita, sino que sigue situándose en un plano de universalidad de amor (de manera que en lugar de «Dios» podemos poner también la Vida, la Realidad fundante).

4. *1 Cor 13, 13; 1 Cor 14. Síntesis y conclusión. Un amor para el diálogo en comunidad.* Así llegamos a la síntesis final. Pablo ha dicho lo que tenía que decir. Solo le queda retomar el argumento y resumirlo, desde la perspectiva de las tres virtudes teologales, que definen la vida del cristiano: «Permanecen, pues, la fe, la esperanza y el amor, estas tres realidades, pero la más importante de todas es el amor» (13, 13). Permanecen significa «son»: importan y definen la vida del creyente y del hombre en cuanto ser de comunión. Ellas nos sitúan ante la totalidad del mensaje de Pablo y de la tarea cristiana. Por eso, si quisiéramos comprenderlas en plenitud, deberíamos estudiarlas en concreto y por extenso, desde el conjunto de la obra de Pablo. Pero al hacerlo desbordaríamos los límites de nuestra antropología.

Hemos querido estudiar el amor en 1Cor 13 y lo hemos hecho y, a manera de conclusión, nos basta con decir, como Pablo, que «la más importante es el amor», pues en amor y por amor se entiende toda la vida de los hombres, sin necesidad de que se nombre, en este plano, a Dios ni a Cristo. Con las últimas palabras de su texto, Pablo ha llegado a un *fortísimo*, a la nota más alta de la antropología personal y social. Este es el *climax*, la cumbre de todo lo que puede sentirse y decirse, de manera que después parece que no hay nada.

Pero la vida sigue, la historia de los problemas continúa. Por eso, como bajando de su éxtasis de amor, Pablo tiene que volver a las tareas de la organización concreta de la iglesia de Corinto, que ha dejado esbozados y pendientes al final de 1 Cor 12. Nuestro canto (1 Cor 13) ha sido como un paréntesis de profundización, el centro de un tríptico que le ha servido para fundar mejor la experiencia y vida de una comunidad concreta. Ahora, desde la profundidad así lograda, puede volver a los temas particulares de la iglesia de Corinto, que siguen siendo las disputas entre los especialistas en las lenguas (don extático, oración contemplativa) y los partidarios de la profecía.

De esta manera, al comenzar 1 Cor 14, Pablo baja de nuevo a la arena de las tareas diarios, después de haber celebrado las «bodas del amor completo». La gran contemplación antropológica (1 Cor 13) ha sido necesaria, pues sin ella corremos el riesgo de confundirlo todo y perdernos en disputas de barrio, de grupo pequeño. Pero luego, estando clara la teoría, siguen siendo importantes esas pequeñas discusiones entre místicos y profetas, pues ellas pertenecen a la tarea y camino de la antropología de la vida diaria de las comunidades humanas.

Esto ha distinguido a Pablo de otros posibles teóricos, que han elevado un canto al amor, pero luego han sido incapaces de organizarlo y aplicarlo a la vida diaria. Pablo lo ha hecho; más que

teórico (¡cosa en sí fácil!) ha sido un promotor de amor, un hombre empeñado en crear comunidades de amantes, de hombres y mujeres que se unen por la gracia de la vida, superando el nivel de las disputas confesionales, nacionales o raciales. Es evidente que los problemas de aquel tiempo eran distintos de los nuestros, pues el lenguaje y condiciones de vida han cambiado. Pero, si miramos con más detenimiento, podremos descubrir que sigue habiendo entre nosotros grupos de grupos de personas como aquellas con las que Pablo ha dialogado: los místicos de las lenguas y los profetas de la transformación social.

Los *místicos de las lenguas* quieren resolver los temas del mundo con palabras de sabiduría inspirada desde arriba. Algunos se sienten capaces de imponer su mística más alta sobre las disputas de la iglesia (o de otros grupos humanos), pero en el fondo tienden a imponerse ellos mismos, como poder sacral, por encima de las comunidades, olvidando sus problemas reales de los hombres y dictando sus propias respuestas desde fuera (para su provecho). Los *profetas de la transformación social* serían, en cambio, aquellos que intentan transformar el mundo sólo con acciones y servicios exteriores. Ciertamente, parecen capaces de ofrecer a los demás sus bienes e incluso su vida, pero lo hacen sin amor y de esa forma pueden terminar cayendo (igual que los místicos) en manos del puro sistema que parece dominar de manera universal sobre la tierra.

Pablo tuvo que situarse ante una comunidad que se hallaba amenazada por la disputa entre las diversas tendencias antropológicas (místicas, proféticas, organizativas...). Pues bien, él quiso ofrecer, por encima de esas disputas, un principio más alto de comunicación, de manera que los grupos existentes (judíos, griegos, romanos, bárbaros...) y de la iglesia (profetas extáticos, ascetas...) pudieran vincularse en un mismo amor, entendido como principio antropológico universal, fuente de reconciliación humana. Así quiso hacerlo, así lo hizo, moderando a unos, encauzando a otros, dirigiendo a todos al lugar donde es posible la comunicación y la confianza, en los barrios duros del puerto de Corinto, lleno de traficantes y prostitutas, trabajadores y parados. Precisamente allí, en la periferia de la gran ciudad de cruce, griega y romana, oriental y occidental, llena de judíos y excluidos sociales, quiso crear Pablo una comunidad de amor que ha sido y sigue siendo ejemplo para las iglesias posteriores⁵³.

2. APOCALIPSIS DE JUAN: EL REINO DE LOS ASESINADOS

Después de tratar de los relatos pascuales y de la teología de Pablo, queremos evocar, de manera conclusiva y esquemática, la posibilidad de una transformación o conversión cristiana de la apocalíptica, que nos permita superar la venganza y caminar unidos hacia un mundo reconciliado, más allá de la lucha y violencia del momento actual. Así recuperamos e invertimos los temas principales de 1 Hen 6-36, de los que trataba el capítulo 2º de este libro, donde nos hemos ocupado

⁵³ Posiblemente pocos habitantes no cristianos de la «gran ciudad» pudieron advertir la novedad del proyecto antropológico de Pablo, de forma que Corinto siguió en manos de armadores y soldados, políticos y curiosos, maleantes y excluidos sociales. Así lo muestra Apuleyo cuando escribió, algunos decenios más tarde, su libro de magia y religión (*Asno de Oro o Metamorfosis*), presentando a Corinto como un infierno de amores falsos, de mentira judicial, de asesinato y prostitución. No advirtió que Pablo había pasado por allí, creando una comunidad de amor, abierta a todos los hombres, en gratuidad. En el estercolero de Corinto, lugar donde llegaban y se estancaban todas las olas de malicia y muerte de un imperio que empezaba a perder su rumbo, había plantado Pablo la semilla de Jesús, en una comunidad llamada a comprenderse en amor, condensando en un texto como el nuestro (1 Cor 13) el más hondo misterio de la vida, los principios de la antropología cristiana. He desarrollado el tema de la perversión de Corinto, según Apuleyo, en *Hombre y Mujer en las Religiones*, EVD, Estella 1997.

del origen del mal (invasión angélica) y de la meta de la historia (juicio final). Los cristianos han podido aceptar aquel esquema de 1 Hen, pero han debido recrearlo en función de su experiencia de Jesús, como muestra el Apocalipsis (Ap), uno de los textos más fuertes y hermosos, más duros y tiernos de la historia. Estas son, a mi entender, sus novedades principales, esta es la culminación de la antropología bíblica cristiana⁵⁴.

1. *No hay mito de invasión angélica* (en contra de 1 Hen). Es evidente que Ap ha utilizado con mucha libertad la figura de Satán, el gran dragón, que acecha a la mujer (humanidad) desde el principio. Pero este Satán no es un ángel físico, violador de mujeres, sino aquella *serpiente simbólica antigua* (Ap 12, 9, con alusión a Gen 3) que viene engañando a los hombres desde el principio sin quitarles su libertad; es el mismo egoísmo y envidia de la humanidad que se corrompe, queriendo comer del árbol del bien y del mal, para vivir de muerte. Por eso, en el fondo (lo mismo que en Rom), el pecado es pecado de hombres, que corren el riesgo de destruirse a sí mismos (no de diablos que destruyen a los hombres desde fuera).

2. *El salvador es el Cordero sacrificado*, es decir, un hombre que muere por los demás (Ap 5, 6) y no unos ángeles super-humanos o un sabio celeste como Henoc que viene de arriba para anunciar la libertad a los violados y oprimidos. La historia de los hombres ha corrido el riesgo de cerrarse bajo el poder de la envidia que se vuelve violencia y opresión, mentira y perversiones. Solo el Cordero, que muere por los otros en pura impotencia, puede abrir los sellos de esa historia, acompañando a los pequeños de la tierra y ofreciéndoles el signo y garantía de su gracia (cf. Ap 5-7). Pues bien, la acción propia de Dios no será matar a los perversos con su fuerza destructora (en talión de venganza), sino redimirles en gesto de gratitud amorosa, por medio del Cordero sacrificado, para que los hombres puedan ser humanos, redimiéndose y amando también de esa manera.

3. *En el momento actual, la historia de los hombres es batalla paradójica*: parece que triunfan los poderes del dragón, serpiente antigua, que se expresa y actúa por las bestias (poderes políticos) y la prostituta (sistema económico de imposición), que poseen y manejan los resortes la violencia (legítima). Esos poderes dominan el mundo por «ley» (como suponía Rom 13, 1-7), pero lo hacen de tal forma que tienden a destruir toda la vida que brota de Dios, que es vida en gracia. Tomado en sí mismo, el imperio de la pura ley política se ha vuelto patológicamente destructivo, de tal forma que podemos aquí hablar de una *antropología de la pura destrucción*. Es como si el hombre, por sí mismo, sólo supiera matarse, haciéndose simplemente Diablo. Pero en gesto de inversión muy poderosa el libro irá mostrando que, por encima de esa capa de mal, el hombre tiene una hondura divina de gracia donde se expresa la victoria del Cordero y de sus fieles (cf. Ap

⁵⁴ He desarrollado el tema en, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999. Entre los comentarios: R. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Gabalda, París 1971; O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, I-II, Clark, Edimburgo 1971 (1ª ed. 1920); J. M. FORD, *Revelation*, Doubleday, Nueva York 1975 E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT, Tübingen 1953; P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Labor et Fides, Ginebra 1981; H. B. SWETE, *The Apocalypse of Saint John*, Londres 1909. En castellano: 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; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Apocalipsis de Juan. El libro del Testamento*, Cristiandad, Madrid 1987; P. RICHARD, *Apocalipsis. Reestructuración de la esperanza*, CB 65, Quito 1995. Estudios básicos: X. ALEGRE, «El Apocalipsis de Juan», en J.-O. TUÑÍ y X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Editorial Verbo Divino, Estella 1995, 313-386; J. COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona 1969; F. CONTRERAS, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Sec. Trinitario 1987; *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, BEB 76, Sígueme, Salamanca 1991; *Estoy a la puerta y llamo (Ap 3, 20). Estudio temático*, Sígueme, Salamanca 1994; *La nueva Jerusalén, esperanza de la iglesia*, BEB 101, Sígueme, Salamanca 1998; 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.

12, 11). Este es el argumento de Ap: la muerte y pascua de Jesús se expresa y triunfa, de un modo gratuito, en medio de una tierra que parece dominada por los adversarios.

4. *Reino de los justos, el milenio.* Después de la gran lucha que se extiende a lo largo del centro del libro, que recoge toda la historia anterior de los hombres (cf. Ap 12-19), el Apocalipsis despliega la imagen de *los mil años de paz futura*, es decir, la visión quiliástica o milenarista de un reino de los justos, que son asesinados dentro de la misma historia (en este mundo, no en el otro). Esa imagen, silenciada muchas veces o interpretada en forma espiritualizante, constituye una aportación básica de la experiencia y utopía de la antropología bíblica: es posible un triunfo de la gracia sobre el mundo, no por ley, sino por regalo de vida de Dios. Esto significa que el amor-gratuidad del que hablaba Rom 12, 9-21 y 13, 8-10 puede convertirse en principio de organización política, superando así el nivel de la deuda-espada, donde nos situaba Rom 13, 1-7.

5. *El libro acaba en matrimonio:* de la presentación del Cordero sacrificado (Ap 5, 6) a sus bodas finales (Ap 19, 7; cf. 21-22) va un camino recto que define y explicita el argumento de todas sus visiones. Más allá de las imágenes de violencia viene a desvelarse así la gran ternura del amor, contenido y desbordado en el encuentro final de Dios y de los hombres, es decir, de la humanidad reconciliada. Los ángeles de 1 Hen eran violadores de los hombres. Cristo les lleva a la plenitud de unas bodas de amor, de manera que se cumplen y culminan los rasgos principales de la antropología nupcial que define la plenitud del ser humano.

Desde este fondo queremos reinterpretar el argumento y temas de Ap. Resultará conveniente poner como transfundo las imágenes antiguas de 1 Henoc (y el realismo político de Rom 13, 1-7) para entender así la novedad del texto, destacando después su mensaje básico de gracia (su antropología utópica), que viene a expresarse a través de unas imágenes que, con frecuencia, resultan muy violentas, aunque al fin, todas ellas, están al servicio de la gracia.

1. Apocalipsis: el hombre como drama

Los judíos rabínicos siguen esperando el futuro de juicio y salvación. Los cristianos han puesto su centro de atención en el presente que está ya desde ahora lleno de Jesús y de su Reino: aquello que vendrá (gracia de Dios) se encuentra expresado y de alguna forma realizado en la pascua cristiana. En esa línea, es lógico que algunas tendencias eclesiales muy valiosas (en la escuela de Pablo y Juan) hayan ido dejando en la sombra el futuro apocalíptico: más que aquello que vendrá interesa aquello que tenemos y vivimos desde ahora, en la experiencia de Jesús, el Cristo, Señor del cielo, Vida hecha Palabra de amor para los hombres (pero en un plano de intimismo personal y eclesial, sin apertura a lo político). Pues bien, el movimiento de Jesús ha conservado también con mucha fuerza la esperanza apocalíptica, latente en gran parte del judaísmo del siglo I d. C., con su deseo de transformación político-social. Sólo desde el siglo II, tras el gran desastre de las guerras del 76-80 y 132-135 d. C., los judíos rabínicos fueron dejando a un lado la experiencia apocalíptica (para centrarse en sus sinagogas, cerradas en el cultivo de la Ley), lo mismo que hicieron, en otro sentido, algunos cristianos (para cerrarse en unas iglesias organizadas en forma de poder sacral, pero sin transformar el mundo por gracia).

Pero dentro de la Iglesia primitiva hubo diversos grupos que siguieron cultivado la tensión apocalíptica: la tradición sinóptica (cf. Mc 13 y par), Pablo y algunos de sus continuadores (1 y 2 Tes), el Apocalipsis de Juan (Ap). Este Apocalipsis se vincula con la experiencia escatológica judía, reflejada por ejemplo en el libro de Daniel y en otros apócrifos del Antiguo Testamento, pero, al mismo tiempo ha recreado los principios de la vida y pascua de Jesús, a quien venera como centro

de la historia. Jesús no es ya sólo un salvador esperado de futuro, sino un hombre que ha vivido y ha muerto por los demás, definiendo así el sentido de la humanidad y, de un modo especial, la vida de la iglesia, conforme a los siete elementos que indicaremos⁵⁵.

1. *Ap (=el Apocalipsis) es revelación de Cristo* (Ap 1, 1), entendido como expresión definitiva del sentido del hombre. (1) Cristo empieza siendo *Hijo del Hombre*, aquel en quien, conforme a Dan. 7, 1 Hen 37-71 y 4 Es 13, viene a cumplirse la historia israelita (cf. Ap 1, 5-20), aquel que sostiene a los creyentes de la Iglesia (Ap 2-3). (2) *Es el hombre que ha vencido a la muerte con su muerte* y así aparece en forma de *Cordero* sacrificado (Ap 5, 6-8), para presentarse después como *Jinete* del caballo blanco que triunfa por su palabra sobre todas las fuerzas opresoras (cf. Ap 19, 11-16). (3) El Cristo-Cordero se vuelve finalmente *Esposo* de las bodas, de manera que la batalla de la historia humana tiene un fin hermoso y acaba como debe acabar, en matrimonio abierto a todos los que quieren entrar en la Ciudad de las puertas abiertas (Ap 21-22). Entendida así, la antropología del Apocalipsis tiene un carácter nupcial y culmina en las bodas del Cordero, es decir, en la reconciliación amorosa de todos los hombres y mujeres, que se entregan mutuamente en amor, de un modo transparente, iluminado, sin miedos ni envidias.

2. *Ap es un libro de antropología eclesial*. Por eso, el drama de sus grandes visiones y batallas (Ap 4-22) ha de interpretarse desde el fondo de las siete cartas de consuelo y exigencia que el autor ha escrito a las comunidades más famosas de su entorno (Efeso, Esmirna, Pérgamo, etc.; cf. Ap 2-3), trazando el tema y contenido de conjunto de la obra: Juan, hermano perseguido y confinado en la isla de Patmos (Ap 1, 5), transmite su experiencia de Dios a los restantes perseguidos, con duras visiones y advertencias, pero ofreciéndoles, al mismo tiempo, la más honda palabra de esperanza, una gozosa liturgia de alabanza. Todo el libro puede interpretarse como un directorio de canto para los cristianos: las visiones que explicitan el camino de Dios sobre la historia se vuelven himno de gozo y de gloria. Alumbrados por Cristo, en medio del drama de la historia, los pobres creyentes perseguidos van mirando las escenas del proceso escatológico y responden con un canto jubiloso (cf. 7, 11-12; 16, 18-19, etc.); son testigos y representantes de una antropología eclesial de alegría compartida, que ofrece sobre el mundo su testimonio de resurrección.

3. *Ap ofrece una antropología teológica, fundada en el Dios que se expresa por Cristo y por su Espíritu*. En ese sentido podemos decir que es un libro trinitario donde aparecen vinculados *Dios* (el que es, era y será), *Jesucristo* (testigo fiel de Dios, resucitado de los muertos) y *el Espíritu santo* (siete espíritus que animan la existencia de la Iglesia) (cf. Ap 1, 4-5; 4, 3-11). De manera lógica, al principio de las visiones aparece el trono del poder de Dios y como formando la aureola de su gracia y señorío le acompañan y rodean 24 ancianos (Iglesia celestial), 7 espíritus (Iglesia en la historia) y 4 vivientes (este cosmos) que cantan la gloria de su vida (cf. Ap 4). El resto del libro es un despliegue de ese Dios que se revela por el «Libro de los siete sellos» de la historia (Ap 5, 1), que sólo el Cordero degollado (que es la gracia del amor) puede abrir y desvelar, para que así los hombres canten. Este es el centro del relato. El Libro de Dios está cerrado. Lloran todos: la historia no tiene sentido: parece que ni Dios puede ofrecer su gracia y así deja ya que los hombres se destruyan sin fin en estallido asesino de violencia. Pero suena la Voz y descubrimos que ¡hay uno que puede abrir los sellos, resolviendo la trama de la historia!. Es Jesús, Cordero asesinado y León triunfante de la tribu de Judá (Ap 5, 4-7). Se acerca, toma el libro de Dios y de la historia entre sus manos y lo abre, desplegando así el misterio de la vida de Dios. Él es el hombre verdadero, la gracia de Dios hecha vida.

4. *El Ap nos permite conocer en Cristo los personajes centrales de la historia humana, desarrollando en especial una antropología de violencia*. Dejamos a un lado los menos importantes (ángeles, profetas, reyes...) y destacamos los centrales. (1) En el origen humano del gran drama, a modo de contrapunto de Gen 2-3, aparece la *mujer*, humanidad mesiánica, de carácter positivo, signo de la vida de Dios, y con ella el *dragón*, serpiente mortal, violencia primigenia (Ap 12). Antes parecía vencer la serpiente.

⁵⁵ Sobre el Ap en clave literaria, cf. U. VANNI, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Morcelliana, Napoli 1980; en clave más teológica Id., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, EDB, Bologna 1988.

Ahora se invierte aquella historia y el dragón-satán no logra vencer a la mujer, de quien ha nacido el Salvador escatológico (2) Como emisarias de Satán emergen en un segundo momento las figuras de la tríada diabólica: la primera bestia, que es el imperio militar; la segunda, que es la falsa profecía o perversa; y la prostituta, la ciudad de Roma, enemiga de Dios (cf. Ap 13; 16-17). La descendencia de la mujer-madre es Jesús, Hijo primogénito, con el resto de los fieles, sus hermanos, es decir, con los creyentes de la Iglesia que resisten en la lucha. Para alumbrarles en su búsqueda de Dios y así ayudarles ha escrito el vidente sus visiones. Si no se revelara la verdad del hombre nuevo en Cristo, la visión del Dragón y de sus bestias hubiera sido insoportable. El Apocalipsis nos permite no sólo «soportar» la insoportable violencia del mundo, sino también vivir con gozo en medio de su gran violencia.

5. *Ap es libro de antropología escatológica.* Los temas se cruzan y entrecruzan, de tal forma que resulta difícil saber donde acaban y comienzan. Las primeras visiones (Ap 6-9) suponen que ha sido Dios quien ha empezado la batalla, dando a su Cristo el poder sobre los sellos y haciendo que resuenen las trompetas del fin de nuestra historia. Pero luego, en desarrollo que parece repetir los temas anteriores (cf. Ap 13-20), descubrimos que la lucha la iniciaron Satán (la gran serpiente) y los poderes perversos (bestias, prostituta), de manera que Dios interviene después para impedir que ellos triunfen y para ofrecernos su gracia salvadora en el camino y meta de la historia, por medio de Jesús, Cordero asesinado y Esposo final de las bodas. Pues bien, mirada desde Dios la gran batalla no se puede entender como violencia sino todo lo contrario, como plena antiviolencia: por medio de Jesús sacrificado, la gracia de Dios triunfa sobre la violencia de la tierra (del dragón y de sus bestias). Unidos a Jesús, los pobres-perseguidos vencen sin lucha a los violentos y así viene a revelarse el sentido de la antropología de la gracia.

6. *Ap despliega una intensa antropología de la condena,* que se expresa en la derrota y destrucción de los poderes que oprimen a los hombres (Ap 18-20). Esa derrota ha sido precedida y anunciada por las señales anteriores que se van cumpliendo a medida que se abren los sellos del gran libro, cuando suenan las trompetas de llamada escatológica y los ángeles derraman las copas de su ira (cf. Ap 6, 7-11; 15-16). Pero, luego, esa derrota se condensa en tres momentos principales. (1) La caída de la prostituta (Roma) a quien atacan y aniquilan los mismos poderes de la historia, en paroxismo de violencia fratricida que destruye a los violentos (Ap 16, 17-19, 10). (2) La victoria del jinete del caballo blanco (Palabra de Dios), que vence y aprisiona sin armas, ni poderes de violencia externa a las bestias ya indicadas (Ap 19, 11-21). (3) La acción final de Dios, que envía fuego del cielo para herir y cautivar por siempre a Satanás, serpiente primigenia (Ap 20, 7-10). Estos son los actos centrales del drama que, en sentido estricto, pueden entenderse como aspectos o momentos de una misma historia de violencia que se destruye a sí misma, de manera que así puede revelarse desde Dios el tiempo final de la gracia de los hombres.

Al principio parece que estamos ante una batalla impresionante: los signos de amenaza se amontonan en series convergentes con siete fases o momentos principales (de sellos, trompetas y copas). Pero luego, al fin, la destrucción de los poderes adversarios (prostituta, bestias y Satán) se cuenta brevemente, en concisión admirable, indicando cada vez de manera más clara que la violencia se destruye a sí misma, sin que la gracia se vuelva violencia. En este contexto, debemos recordar que el Apocalipsis habla de la destrucción de los «poderes» perversos (bestias, prostituta), no de los hombres en cuanto tales. Más que la posible condena personal de algunos hombres (que irían al infierno), le interesa la aniquilación de los poderes antihumanos que han dirigido la historia. En ese sentido, el Ap es un libro de optimismo antropológico, pues no habla de infierno o destrucción para los hombres, sino para los poderes adversarios.

7. *Ap desarrolla una antropología de la esperanza,* que se expresa en dos momentos. (1) *En el milenio* de la culminación no violenta de la historia (Ap 20, 1-6). (2) *En las bodas finales del Cordero,* más allá de esta historia (Ap 21-22). El libro sabe que hay Dios y que Dios se muestra como bueno y creador para los hombres, de manera que «vence sin violencia a los violentos», abriendo un camino de gracia que empieza en este mundo (milenio) y desemboca en el cielo nuevo y en la tierra nueva (Bodas del Cordero). Por eso, al fin, cuando la historia torturada de violencia y de mentira acaba, destruyéndose a sí misma, viene a

desplegarse la nueva y verdadera realidad humana, con signos de gracia y ternura. Emergen así y triunfan para siempre los símbolos más hondos y gozosos de la espera: Dios acabará su creación al suscitar un cielo nuevo y una tierra nueva; habrá triunfado ya la historia salvadora con la Jerusalén nueva que baja de lo alto como esposa preparada para el gozo de las bodas; el Cristo de Dios habrá cumplido su misión total, derramando su sangre (Cordero sacrificado) y venciendo su guerra sin armas (es el Jinete de la Palabra), de manera que puede presentarse como Esposo enamorado y victorioso de una humanidad en bodas (Ap 21-22). Este es el final. Como muchos viejos mitos, la prueba de los hombres termina y la batalla de la vida acaba en matrimonio: Jesús ha realizado su tarea: ha superado a los poderes que intentaban imponer la ley de muerte sobre el mundo. Con Jesús vencen también los pobres de la tierra.

2. Una antropología milenarista: el Reino de los justos

El vencedor de la «lucha» mesiánica del Apocalipsis es el Jinete del caballo blanco, «fiel y verdadero», esposo triunfante (cf. Sal 45, 5), que «cabalga en la verdad y la justicia», llevando su vestido tinto en sangre, pues ha muerto por los hombres (es el mismo Cordero sacrificado de Ap 5, 6; 19, 13). Este el Logos de Dios que triunfa en la batalla de la historia, sin más armas que la «espada de discernimiento y de promesa» que sale de su boca (Ap 19, 14-15), es decir, con la Palabra. No es un guerrero militar; no es portador de una violencia armada, sino el poder de la paz que vence a la guerra, que se destruye a sí misma. En esa línea se dice que los poderes de violencia del mundo han luchado entre sí y han destruido (quemado y comido) a la prostituta del sistema económico que rige este mundo con su ley de muerte (cf. Ap 17, 15-17). Al fin sólo quedan ellos, los dos poderes bestiales de Ap 13 (imperio militar, ideología opresora), como expresión de la violencia pura; pues bien, el Cordero-Jinete les vence sin guerra, simplemente con su palabra.

Este caballero vencedor de la lucha final aparece, al mismo tiempo, como imagen y palabra de Dios (cf. Ap 19, 1-21). Externamente parece un guerrero, como muestran las imágenes del texto. Pero, si miramos mejor, advertimos que sólo «combate» con la palabra. Le ha perseguido el dragón (Ap 12, 3), le han matado los hombres (cf. Ap 5, 6.12; 13, 8), han querido silenciarle todos los poderes del mundo, para imponer su violencia total sobre la tierra. Pero Dios ha invertido ese proceso, de manera que la misma sangre de su derrota (ha sido «degollado»: cf. Ap 19, 13) viene a presentarse como palabra salvadora. Por eso añade el texto que los fieles «limpian» su existencia y «vencen» en la sangre del Cordero, siendo capaces de morir con él (por él), mientras todos los males del mundo se destruyen (Ap 12, 11). Así ha triunfado el Cristo dialogal, el Logos.

Dialogar significa dejarse matar: hablar a los demás sin imponerles nada con violencia: escuchar y acoger lo que dicen sin venganza. Aquí está la novedad del *Apocalipsis de Jesucristo* (cf. Ap 1, 1) respecto a la mayoría de los restantes libros de apocalíptica del tiempo. En el centro de su revelación, como imagen fundante y meta de la historia, está el Cordero de Dios sacrificado, que se ha dejado expulsar y ha sido asesinado por los hombres, manteniendo su palabra y ofrenda de amor. Así dialoga, nos da vida y se encarna Dios en nuestra historia, dejándose matar. Habla allí donde la matan; comunica su mensaje donde acallan su voz. Solo un Cordero sacrificado que ha muerto rechazado, pero sin vengarse, puede abrir y dirigir el libro de la historia (Ap 5).

En ese contexto se entiende la lucha de los reyes de este mundo en contra de la prostituta (Roma), de la que primero se han servido para dominar el mundo y a la que después, en un momento de durísima conjura, arrasan, derriban, queman, matan y devoran (Ap 17, 15-18). Esta escena pavorosa muestra cómo la violencia devora a sus hijos o, mejor aún, ataca y asesina a su

madre pervertida, que aparece también como prostituta vieja, odiada por aquellos que antes fueron sus amantes. Dios y su Cordero no han tenido que matar a la ciudad perversa; ella misma se ha perdido alimentando la violencia de los pueblos que tenía sometidos. Expandiendo esta experiencia (quien a hierro mata a hierro muere: Mt, 26, 52), pudiéramos decir que Ap no expone la ira de Dios sino tan solo la ira y la violencia de los hombres que, habiendo matado al Cordero, expulsando del mundo la gracia, acaban cautivos del propio poder de violencia y combaten hasta destruirse entre sí, mientras la gracia sigue siendo salvadora⁵⁶.

En un determinado nivel, toda la violencia y destrucción es obra de los hombres. Dios deja que ellos se maten, dejando de esa forma que sean humanos y exploren sus posibilidades de destrucción; pero lo hace de tal forma que el mismo Dios viene a presentarse como salvador a través de la violencia, ofreciendo su vida de amor allí donde los hombres se destruyen a sí mismos. Esta es su «inversión», la inversión del amor que triunfa de la muerte, de la gracia que vence sin violencia a la violencia. En este contexto, tras la victoria de Palabra de Dios, emerge la escena sorprendente del jubileo de la gracia, con su antropología milenarista:

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. Esta 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 manera, de tal forma que reinarán para siempre los justos (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 no-violencia, por encima de la violencia anterior de la historia.

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. Pablo parecía mucho más comedido y de esa forma presentaba al mismo tiempo los dos planos: el nivel de las autoridades políticos-sociales, que se sitúan en el plano del talión (plano de la imposición y de la espada: Rom 13, 1-7) y el nivel de gratuidad de los cristianos, que viven ya en gesto de gracia (Rom 12, 9-21; 13, 8-12). En contra de eso, el Apocalipsis supone que, tras un tiempo 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 proferia israelita, pero

⁵⁶ Hemos venido citando, en clave de estudio de la violencia, las obras de R. GIRARD, *La violencia de lo sagrado*. Anagrama, Barcelona 1982; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982. Desde un fondo histórico: S. GIET, *El Apocalipsis y la historia*, Taurus, Madrid 1960. En clave de signos: cf. A. FERRER, *A Rebirth of Images*, Beacon, Boston 1949.

introduce una novedad cristiana: dice que este reino de paz ha estado y seguirá estando dirigido por los que habían sido «degollados», es decir por los mártires y las víctimas (como el Cristo).

Este será el reino de los sacrificados y encarcelados de la historia anterior, que no se elevan 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), 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 las cárceles: 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 gozoso⁵⁷.

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 en el mundo, la victoria sin violencia de los antes violentados, el reino de las víctimas que triunfan sin imponerse, que crean un mundo sin violencia ni dominio, recreando de esa forma el paraíso originario, la antropología triunfante de la gracia. 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. Ese milenio se ha interpretado de dos formas básicas.

1. *La interpretación 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 de vida del tiempo 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?). Estas y otras muchas preguntas se pueden hacer y se han hecho, dentro de los grupos que buscan la liberación de los oprimidos y esperan el cumplimiento social de esta promesa. Pero hay una cosa clara para: 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 alcanzara al fin su tiempo de gracia.

2. *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 que parece más cercana a la de Pablo en Rom 13, 1-7 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, el tiempo del milenio. Así podrán sentirse internamente redimidos, en gracia de Dios, mientras en el mundo externo sigue reinando la violencia. De todas formas, muchos que han leído el milenio en esa línea lo han vinculado después al triunfo exterior (cesaropapista) de la misma iglesia.

3. *Las dos interpretaciones pueden y deben completarse*, pero de una forma que no puede fijarse de antemano, con ningún tipo de teoría, pues el futuro del milenio depende también del compromiso creyente de

⁵⁷ He desarrollado el tema en *Dios preso. Teología y pastoral penitenciaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005 y de un modo especial en *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999. Cf. también E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985, II, 663-691. Sobre el Milenio en Ap y en la tradición cristiana: E. SCHÜSSLER, «Die tausendjährige errschaft der Auferstandenen (Apk 20, 4-6)»: *BibLeb* 13 (1972) 102-124; J. A. HUGHES, «Rev 20, 4-6 and the question of the Millenium»: *WestTJ* 35 (1972/3) 281-302; Ch. BRÜTSCH., *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Ginebra 1966, 320-335, Visión de textos paralelos en C. NARDI, *El Millenarismo. Testi dei Secoli I-II*, Nardini, Fiesole 1995

los fieles, es decir, de su capacidad de martirio (dejarse matar por el Reino), y también de la forma en que puedan y quieran desplegarse las iglesias, entendidas como instituciones de gracia. De esa forma debemos superar toda «gnosis» evasiva, una visión puramente intimista del milenio, pues ello iría en contra de la antropología básica del evangelio, que quiere encarnarse en el amor mutuo de los creyentes, abierto a todos los hombres. Pero debemos superar también una visión impositiva del milenio, como si fuera algo que puede implantarse por la fuerza sacral (a través del poder de una iglesia) o por un tipo de fuerza política (un dictado militar o social), como han querido muchos colectivos (como el nazismo y algunas formas de fundamentalismo capitalista).

Y con esto queremos terminar, de forma abierta, nuestro libro de *Antropología Bíblica*, en este tiempo y lugar en el que resulta imprescindible el diálogo ecuménico y la transformación de las iglesias. Es un lugar inquieto y discutido, desde los tiempos de Joaquín de Fiore y sus seguidores (siglo XIII), pasando por los grupos apocalípticos que surgieron en el entorno del primer protestantismo (Th. Müntzer, anabautistas de Münster) y por los diversos movimientos evangélicos del siglo XIX, hasta el impulso de la teología de la liberación en el siglo XX⁵⁸. Este es uno de los campos más conflictivos y ricos de la historia cristiana, una historia que sigue estando llamada a expresar en el mundo las utopías y principios de gracia del milenio, traduciendo la sangre de los mártires en principio de una vida reconciliada, más allá de toda imposición sacral, pero en fuerte libertad creadora. Este es un buen lugar para seguir planteando los temas anteriores de la *Antropología Bíblica*, desde la perspectiva judía y cristiana, en línea de esperanza individual y social, eclesiástica y civil.

Habíamos dicho al principio de este libro que queríamos que fuera *interactivo*, de manera que los mismos lectores tuvieran que asumir las preguntas y temas de su desarrollo. Pues bien, todas esas preguntas y temas se condensan ahora y se vuelven a plantear desde la gracia y tarea del «milenio antropológico», es decir, desde el don y la exigencia de la reconciliación final. Podemos hablar de la verdad del hombre nuevo en la medida en que lo aceptemos como don y lo busquemos con esfuerzo, en intenso compromiso de creatividad social y personal. Aquí estamos, al comienzo del tercer milenio, mientras seguimos esperando la salvación total de las Bodas del Cordero y de la Nueva Jerusalén que promete Ap 20-21.

Esperamos el milenio de las bodas de lo humano, en la línea del Apocalipsis. Será un milenio en que los hombres y mujeres puedan compartir la Vida en gracia, comunicándose la propia vida, sin violencia opresora y sin muros de separación como los que actualmente se están edificando en muchas partes del mundo (desde Palestina a Ceuta, en las puertas de Europa). Será un milenio en que todos los hombres puedan vincularse en amor sobre la gran plaza de la ciudad de puertas siempre abiertas (cf. Ap 21, 25), para que vengan y se curen y compartan Vida, a la luz de Dios, todos los hombres y mujeres de la tierra.

⁵⁸ Para una visión menos «optimista» del tema, cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid 1967 (=Encuentro, Madrid 1997); *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 1998.

NOTAS FINALES

BREVE DICCIONARIO DE ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

Más que una conclusión, que me obligaría a retomar los temas anteriores, para plantearlos de una forma sistemática, he querido ofrecer unas breves notas finales, en forma de diccionario de antropología bíblica, que me sirven para indicar que el libro sigue abierto, pues abiertos permanecen sus temas principales. Éste ha sido un libro de ensayo y aproximación participativa, más que de reflexión sistemática, porque, según los cristianos, las edades y tiempos de la gracia siguen abiertos por Cristo.

Como el lector habrá podido observar, he querido mantenerme en un nivel respetuoso de estudio de la Biblia, desde una perspectiva cristiana, pero en línea de búsqueda compartida con el judaísmo y de diálogo con las grandes religiones de la tierra, desde la atalaya (y prisión) de la modernidad occidental en que me encuentro, en un momento en que todas las visiones religiosas y culturales de humanidad pueden encontrarse, para dialogar o para luchar entre ellas.

Desde esa situación quiero ofrecer un breve diccionario antropológico, un índice temático con dos finalidades. (1) Recoge y sistematiza los temas de conjunto del libro, de manera que puede servir como resumen y guía de lo dicho. (2) Evoca algunos temas nuevos, que sólo han podido aparecer en el libro de pasada, pero que permiten abrir el horizonte antropológico, de forma que el lector pueda tener una visión de conjunto de los grandes temas de la Biblia, desde la perspectiva del hombre. En los casos más importantes, he señalado con una → otras palabras de sentido cercano que aparecen también en el diccionario y que ayudan a entender el tema.

1. *Adán/Eva*. Aparecen en Gen 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 como expresión del «ser humano», varón y mujer, de manera que su sentido se va expandiendo y definiendo a lo largo de la historia de la humanidad. En el judaísmo tardío y en el Nuevo Testamento, Adán aparece de manera abarcadora, incluyendo las funciones de Adán-Eva. Su figura ha sido reinterpretada ya en el judaísmo (libro de la Sabiduría) y sobre todo en el Nuevo Testamento, donde Jesús se encuentra vinculado al → Hijo del Hombre (la humanidad escatológica) y Pablo habla del nuevo Adán, que es Cristo, en Rom 5.

2. *Alegría, gozo*. La antropología bíblica es básicamente gozosa, pues valora la vida humana como don de Dios, ya desde el principio de su relato: para la Biblia, la existencia humana es «tob», algo bueno y valioso, desde su principio (Gen 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 para-bíblica (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 vida. En ese sentido podemos afirmar que la Biblia es el libro del gozo de Dios en los hombres.

3. *Alianza*. Gran parte de la antropología bíblica puede entenderse a partir del cambio que lleva del plano de la solidaridad «natural» (de un pueblo, de un grupo) a la

vinculación personal, en forma de «alianza», es decir, de vinculación personal y no como simple pacto de conveniencias. El mismo Dios aparece como garante de esa alianza. En el Nuevo Testamento se mantienen las leyes y normas de la alianza israelita, pero ellas tienden a entenderse de forma supra-legal, de manera que pueden abrirse a todos los hombres y mujeres. Esta es la experiencia que está en el fondo de la eucaristía, que no hemos estudiado en este libro.

4. *Alma, almas de los muertos.* 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. Pero desde tiempo antiguo (por lo menos desde los apocalípticos, como 1 Hen, y los sapienciales como Sab) los autores bíblicos entienden al hombre como un tipo de unidad dual, representada por el alma, que está abierta a Dios (por el → Espíritu) y por el → cuerpo, que está vinculada, como sabe el relato de la creación (Gen 2). Hemos podido estudiar en 1 Hen el tema de las almas que esperan en diversos lugares la llegada del juicio de Dios.

5. *Amor.* Aparece de diversas formas en la Biblia israelita, especialmente 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 y abierto al amor entre los hombres habla de manera expresa 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 único, a los enemigos. Así lo hemos visto al desarrollar el mensaje de Jesús y lo hemos precisado de un modo más sistemático al ocuparnos de la antropología de Pablo (Rom 12-14 y 1 Cor 13).

6. *Ángeles.* Están vinculados a la dimensión espiritual del hombre y, en un momento dado, pueden aparecer como independientes, como seres personales, que actúan al servicio del hombre. En ese contexto, algunos libros parabíblicos (como 1 Henoc) han desarrollado una fuerte antropología angélica, presentando a los grandes ángeles (arcángeles) como enemigos de los → espíritus perversos (satánicos) y como portadores de la salvación de Dios. En sentido radical, el ángel salvador de Dios para los hombres es Jesús, de manera que la angelología queda asumida en la antropología (en la cristología).

7. *Animales, zoolatría.* La antropología bíblica resulta inseparable de la visión de los animales, como entorno vital y compañía (aunque insuficiente) para los hombres. Conforme a Gen 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 Gen 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, por los que ellos son ofrecidos a Dios. En esa línea, algunos pueblos como los egipcios han llegado a la adoración de los animales, considerados como revelación de Dios (zoolatría), cosa que el libro de la Sabiduría ha condenado de un modo especial, defendiendo así la singularidad del hombre.

8. *Apocalíptica.* Gran parte de la antropología de la Biblia se sitúa en un nivel apocalíptico, de revelación de las cosas escondidas, como hemos podido observar, sobre todo, en el libro de Daniel y 1 Henoc (teología israelita) y en el Apocalipsis (Nuevo Testamento). De todas formas, la apocalíptica de la Biblia está al servicio de la revelación → escatológica o definitiva del hombre como → amor, es decir, al servicio

de la gratuidad. Quizá podamos decir que el mayor apocalíptico del Nuevo Testamento, que nosotros conocemos personalmente, ha sido → Pablo (que nos habla de su rapto al cielo: 2 Cor 12, 2-5); su mensaje la revelación de las cosas finales (¡de la ira de Dios!) ha venido a presentarse como reverso de la revelación de la → gracia salvadora.

9. *Árbol, antropología vital.* Los árboles y plantas forman un entorno básico de la → vida de los hombres, como aparece ya en el principio, en el relato del paraíso (Gen 2-3) con el árbol de la vida y del → conocimiento del bien/mal. 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. De todas formas, el centro de la Biblia ha superado ese nivel de antropología vinculada al mundo exterior: no habla de un árbol cósmico (como en ciertas tradiciones budistas), ni interpreta el árbol de la cruz como signo de salvación universal, como harán muchos textos cristianos posteriores, a partir de la patrística.

10. *Asesinato.* El pecado que aparece con más fuerza a lo largo de la Biblia es el homicidio, que empieza con la muerte de Abel (Gen 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. Hemos dedicado a este tema todo el capítulo 5º de este libro, ofreciendo una antropología dramática del asesinato, que hemos relacionado con poder del → dinero (mamona), para interpretarlo después como pecado original y central de la humanidad, vinculando con Jesús a todos los asesinados de la historia.

11. *Astros, antropología planetaria.* La vinculación del hombre con los astros se expresa ya en Gen 1, donde sol, luna y planetas marcan los ritmos sagrados de su vida. Pero sólo en 1 Hen encontramos una antropología astral desarrollada, donde los → ángeles-astros caídos determinan la vida de los hombres. Sab condena la adoración de los astros, aunque la considera como la forma más perfecta de idolatría. Los poderes astrales aparecen en diversos pasajes del Nuevo Testamento, pero sin 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, aunque ofrece muchos elementos de ella, que aparecen, sobre todo, en los apócrifos (1 Hen, Jub) y en algunos textos parabíblicos (como los de Qumrán).

12. *Bautismo, Juan Bautista.* En el Antiguo Testamento el rito de entrada en el pueblo de la → alianza era la circuncisión; pero en tiempos de Jesús existían numerosos ritos bautismales de purificación, que marcaban de un modo más inmediato la piedad de los creyentes. El más importante para el cristianismo ha sido el rito de Juan Bautista, que bautizaba a sus discípulos «para que se liberaran de la → ira escatológica, de la destrucción final». Los cristianos han asumido el bautismo de Juan, pero le han dado un sentido distinto, de comunicación con Cristo, es decir, de inmersión en su vida mesiánica pascual (bautizados en la muerte de Cristo).

13. *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 por cristianos (Antiguo Testamento hebreo, con los deuterocanónicos griegos de los LXX, más el Nuevo Testamento). En este ensayo hemos estudiado la antropología del conjunto de la Biblia, aunque nos hemos detenido también en algunos libros apócrifos para-bíblicos (=del entorno de la Biblia) y, de un modo especial, en 1 Henoc. Hemos ofrecido, por tanto, la antropología propia de unos escribas o escritores

(judíos y cristianos) que reflejan la fe «canónica» de sus comunidades (a no ser en el caso de 1 Hen, que no forma parte de la Biblia); más que las comunidades realmente creían o vivían hemos estudiado lo que ellas debían creer y vivir, según sus biblias.

14. *Cantar de los cantares*. Libro de la Biblia hebrea que recoge una serie de canciones de → amor, dirigidas de un hombre a una mujer y viceversa. A veces, esas canciones se han entendido de manera espiritualista (amor de Dios hacia los hombres), pero la mayoría de los exegetas piensan que ellas deben interpretarse en sentido 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. A pesar de ello, no hemos querido estudiarla de una forma expresa en este libro, pues no se sitúa en la trama de los tiempos de gracia que aquí hemos querido estudiar más en concreto; de todas maneras, ella está en el fondo de la visión antropológica de este libro.

15. *Castigo*. Uno de los motivos fuertes de la antropología bíblica es el tema de «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: Gen 2, 17». Del castigo de los vigilantes violadores trata 1 Hen y Sab se ocupa también de castigo (y del retardo de castigo) de los egipcios y los cananeos. En un nivel, ese tema del castigo 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 ya 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 puede destruirse, incluso volviéndose → infierno. Pero la Biblia sabe que por encima de ese castigo humano sigue estando siempre la creación bondadosa de Dios.

16. *Cielo*. En las religiones tradicionales el cielo es la altura, la bóveda celeste con su sol y con luna, con sus → astros, entendidos como sede de la divinidad y de la vida perdurable. También en la Biblia se conserva esa experiencia, de manera que los hombres aparecen vinculados a un tipo de vivencia uránica. Pero el conjunto de la antropología bíblica, y de un modo especial el mensaje cristiano, ha superado esa manera de entender la realidad, de forma que identifica al cielo con Dios. En esa línea, el «reino de los cielos» y «reino de Dios» son lo mismo. Eso significa que para los cristianos, la esperanza del cielo es la esperanza de la culminación de todas las cosas y, en especial, de los hombres, en la → Vida de Dios.

17. *Conocimiento*. Para 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). Por otra parte, Gen 2-3 ha colocado al hombre del principio ante el árbol del conocimiento del → bien/mal, es decir, de la → moralidad y de la decisión; en esa línea, se puede recordar que para la Biblia el conocimiento primordial del hombre está vinculado al sexo y a la generación: «el varón conoce a la mujer... y viceversa». En sentido más extenso, el conocimiento, tal como ha sido desarrollado en el libro de la Sabiduría, está al servicio de la vida, pero puede corromperse, poniéndose al servicio de la prepotencia o de la imposición de los poderosos. En el Nuevo Testamento, el conocimiento verdadero está vinculado a la → revelación del Reino de Dios y al mismo Jesús, entendido como → Sabiduría de Dios.

18. *Conversión, retorno*. 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 han pecado. En ese sentido, Israel puede definirse como «pueblo de la conversión», pueblo que vuelve a su Dios, un Dios que se entiende también como alguien que se vuelve y acoge a su pueblo después del → pecado. En el Nuevo Testamento, la conversión está más vinculada a llegada del Reino de Dios (o a la pascua de Jesús), que aparecen 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.

19. *Creación*. La antropología bíblica está centrada en la experiencia de la acción de Dios (que es dador de vida y no juez) y en la exigencia de la acción del hombre, que aparece como dueño de sí mismo y capaz de trazar el camino de su propia vida, esto es, de actuar de manera creadora. 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 del hombre 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.

20. *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). Desde su perspectiva mesiánica, la antropología cristiana se inscribe dentro de la judía, aunque introduce en ella unos elementos distintivos, que terminan haciéndola autónoma, a partir de la experiencia de Jesús, a quien los cristianos concibe el → hijo del hombre, → revelación suprema de Dios. El cristianismo es más que una antropología (tiene elementos teológicos, dogmáticos...), pero puede expresarse y se expresa, como hacemos aquí, en una forma antropológica.

21. *Cristo/cristología*. Hemos desarrollado una antropología bíblica de tipo «cristiano», esto es, centrada en Jesús, a quien hemos considerado como «mesías de Dios», tal como destacamos de un modo especial en los tres capítulos finales de este libro. No hemos tenido que acudir a las definiciones formales del concilio de Calcedonia (año 451), donde la Iglesia cristiana ha presentado a Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre. Pero hemos identificado a Jesús con la «humanidad de Dios», y así hemos venido suponiendo que el encuentro con Jesús es encuentro con Dios. En un sentido, podemos afirmar que la antropología forma parte de la cristología (de la revelación mesiánica de Dios), pero sin que la humanidad quede anulada en Cristo, sino todo lo contrario: ella encuentra su plenitud en Cristo.

22. *Cuerpo*. La Biblia no ha desarrollado una antropología dualista, distinguiendo el cuerpo y el → alma o el → 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 como el pecado. Pero la corporalidad radical pertenece al ser del hombre, forma parte de su → historia (de sus relaciones con los otros hombres) y queda asumida en la → resurrección.

23. *Cultura*. Una parte considerable de la exégesis bíblica de los últimos decenios se ha venido moviendo en un nivel de análisis cultural, desarrollando así lo que se ha venido llamando «antropología cultural», utilizando para ello un amplio material comparativo, sobre todo desde la perspectiva de la «antropología del Mediterráneo».

Hemos tenido en cuenta ese nivel, de tal forma que gran parte de nuestro libro puede y debe interpretarse en ese nivel de cultura. Pero más que la comparación con las culturas del entorno me ha interesado la comprensión de los datos y experiencias de la Biblia en cuanto tal. Eso significa que he movido básicamente en un plano de → filosofía y → teología bíblica.

24. *Chivo expiatorio, chivo emisario.* Uno de los símbolos más poderosos de la antropología bíblica es el ofrecen los chivos de Lev 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). Entendido así, el mecanismo del chivo emisario/expiatorio 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) de todos los hombres. En ese sentido, podemos decir que Jesús asume e invierte (supera) la figura del chivo expiatorio-emisario.

25. *Deseo.* El hombre aparece desde el principio como animal de deseo como indica Gen 2, 23 cuando alude al deseo de Adán hacia Eva. En esa línea, todo el Cantar de los Cantares es un despliegue de deseos gozosos y mutuos que tienden a la satisfacción de los amantes. Hay también en la Biblia otros deseos, como el de la mujer que vio el fruto del árbol del → conocimiento, que era «bueno para comer, agradable a los ojos y deseable para alcanzar la sabiduría» (Gen 3, 7). En los vigilantes violadores de 1 Hen el deseo tomaba formas de apetito sexual y de dominio patriarcalista de tipo violento. Por su parte, Sab destacaba el poder del deseo como búsqueda de gozo ilimitado y como envidia. A pesar de esos riesgos, conforme a la visión de Pablo en Rom 12-13, Jesús no ha venido a negar el deseo (aunque los mandamientos se condensan en uno que dice «no desearás»), sino a convertir el deseo en → amor activo al prójimo.

26. *Diablo/demonios.* En su conjunto, la antropología bíblica trata radicalmente del hombre en su relación de gracia o pecado con Dios y con los otros hombres. Pero los apocalípticos como 1 Henoc han destacado la importancia de unos seres superiores, de tipo destructor, que debían haber actuado como vigilantes (→ ángeles guardianes) de los hombres, pero que querido pervertirlos, invadiendo su territorio y violándoles. La antropología del Nuevo Testamento guarda un recuerdo de esa experiencia al presentar la vida y misión de Jesús como lucha para liberar a los hombres de los poderes demoníacos que les esclavizan. Así lo ratifica el Apocalipsis. En su conjunto, Biblia distingue entre el *Diablo* (Satán, Azazel...), a quien concibe como jefe supremo, y los *demonios*, que forman su ejército y cumplen sus órdenes.

27. *Diluvio.* Es un símbolo de la posibilidad que el hombre tiene de destruirse a sí mismo a través de una vida de injusticia. El tema aparece esbozado en Gen 6-9, pero sólo se ha desarrollado como trasfondo temático en 1 Henoc: 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 acabarán destruyéndose todos. El tema 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 mensaje de Juan Bautista, que amenaza a los hombres con el fuego y huracán, en vez de hacerlo con el agua.

28. *Dinero, capital.* La antropología bíblica ha dado gran importancia a las mediaciones económica, que deberían entenderse como una forma de comunicación

gratuita entre los hombres. 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 línea se sitúa Pablo en Rom 13. Pues bien, el dinero convertido en Mamona o poder supremo constituye el objeto central de la idolatría, lo contrario a Dios y así aparece unido al → asesinato de Jesús, a quien Judas entrega precisamente por dinero. De todas formas, el Nuevo Testamento no ha satanizado el dinero sino que quiere «convertirlo», presentándolo como medio de relación humana y de ayuda a los → pobres.

29. *Dios*. Es el protagonista latente de la antropología bíblica. No actúa de un modo externo, como si fuera un agente distinto, sino a través de la → historia humana, como creador y guía (Génesis), como juez liberador (1 Henoc) y como sabiduría universal (Sab). Para los → cristianos, su revelación definitiva se identifica con el mensaje, muerte y resurrección de Jesús. Frente a los riesgos de posible → dualismo (englobaría los rasgos del bien y del mal), el Dios bíblico es básicamente bueno: creador, amigo y salvador de los hombres. Creer en Dios significa saber que provenimos de una presencia creadora y que nos dirigimos hacia una meta de plena creación. En un sentido, la antropología forma parte de la teología (de la revelación de Dios) y en otro la teología forma parte de la antropología (vemos a Dios como expresión y hondura del sentido del hombre).

30. *Dualismo*. Doctrina que pone de relieve la existencia de dos principios o polos que marcan y definen la existencia humana. Hay en la Biblia un dualismo moral que aparece destacado desde el principio, cuando ella nos pone ante el árbol del bien y del mal. Avanzando en esa línea, una apocalíptica como la de 1 Henoc puede desembocar en un dualismo casi ontológico, con la división de → ángeles buenos y perversos (de → salvados y condenados, e incluso de un Dios bueno y Dios malo), que tiene un carácter casi maniqueo. Pero el conjunto de la Biblia y de un modo especial el Nuevo Testamento no es dualista, sino monoteísta en sentido positivo: sólo hay un Dios que es bueno y sólo existe una meta de vida para los hombres, el Reino de Dios.

31. *Elección*. La antropología bíblica está centrada en el tema de la elección. Según la Biblia hebrea, el valor de los hombres (=israelitas) se encuentra fundado en el hecho de que ellos han sido escogidos o «llamados» (convocados) por Dios, de una forma personal, a partir de los patriarcas. Siguiendo en esa línea, podemos decir que la iglesia es la asamblea de los convocados, es decir, de aquellos a los que el mismo Dios llama a través de la llamada de otros hombres (enviados o → misioneros del Cristo). Una antropología de la elección supone que los hombres se definen y distinguen porque se descubren llamados porque Dios y porque pueden así relacionarse entre ellos.

32. *Enfermedad*. El hombre bíblico es un ser marcado por la debilidad desde el principio de la historia (cf. Gen 2-3). El discurso o reflexión más importante de la Biblia sobre la enfermedad aparece en el libro de Job, que no hemos comentado, aunque sigue ofreciendo el testimonio básico de la cultura de occidente sobre el tema. En el evangelio resulta fundamental la actitud de Jesús, que ha venido a visitar y curar a los enfermos, conforme a una esperanza profética (¡los ciegos ven, los cojos anda...!: Mt 11, 5). Sin negar el testimonio del libro de Job (la enfermedad no depende del pecado: cf. Jn 9, 2-3), el Nuevo Testamento con toda la Biblia sostiene que la gracia de Dios es principio de salud para los hombres.

33. *Envidia*. Aparece en el fondo del relato del «pecado» de Adán-Eva (Gen 2-3) y en el gesto homicida de Caín (Gen 4), al principio de la Biblia. La tradición de Sab identifica al Diablo con la envidia y teniendo eso en cuenta se podría añadir que el pecado de los ángeles violadores de 1 Hen ha sido también la envidia: han querido tener algo que tienen los hombres (sexo, violencia) y que ellos como → espíritus no tienen. Por otra parte, la envidia puede estar vinculada en algunos casos con el → resentimiento, que acentúa su función agresiva. En esa línea, al presentar las razones de la muerte de Jesús, los evangelios de Mc y Mt han apelado a la envidia de los sacerdotes, vinculando así el relato de la pasión mesiánica con el pecado original.

34. *Envío, misión*. 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, dando testimonio de la → resurrección de Jesús. Esa misión o tarea de los hombres se identifica con su misma vida, que se entiende así como tarea personal y no como un tipo de esencia ontológica.

35. *Escatología*. Significa «tratado de las cosas últimas», es decir, de aquello en la tradición cristiana se han llamado «los novísimos» (→ muerte, juicio, infierno y gloria). 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. La escatología bíblica suele tomar a menudo formas → apocalípticas. Pero ella puede tener un sentido más amplio: significa que el ser humano está abierto en → esperanza hacia aquel → futuro que constituye un elemento de su propia realidad, como ser que se despliega en la historia.

36. *Esperanza*. Define la existencia del hombre, como ser que está abierto a su propio → futuro, en el que puede realizarse plenamente, alcanzando su identidad. Atraviesa todos los estratos de la Biblia y se encuentra especialmente vinculada con la «promesa» de Dios, que abre para los hombres una culminación gloriosa (la plena creación). Para Jesús la esperanza de los hombres está vinculada a la llegada del → Reino de Dios y para los cristianos ella resulta inseparable de la historia del mismo Jesús, llamado el Cristo, cuya → resurrección sigue abriendo para los hombres un camino de → salvación.

37. *Espíritu, espíritus*. Conforme a Gen 2, el hombre es barro de la → tierra y «aliento» (→ espíritu) de Dios. Mirado así, el espíritu no es una «parte» separable del hombre, sino toda su humanidad, entendida y desplegada en su relación con Dios, en su apertura hacia la Vida. La Biblia, y de un modo especial los libros para-bíblicos (como 1 Henoc), habla de espíritus impuros (→ satánicos), poniendo de relieve la posibilidad de una perversión fuerte de esta dimensión humana. Pero hay un Espíritu de Dios, que es principio de vida y que se expresa, de un modo especial, en el mensaje y en pascua de Jesús. Así podemos decir que la historia de los hombres forma parte del despliegue positivo del Espíritu Santo (que es contrario a los espíritus impuros o pecadores).

38. *Estado, sociedad civil*. 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 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 del libro de la Sab se interpreta 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, 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 el Nuevo Testamento ofrece una antropología política (=social), pero no estatal.

39. *Eterno retorno, eternidad.* Los pueblos del entorno bíblico 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. Desde ese fondo hay que hablar de Dios como eternidad, más allá del eterno retorno de un tiempo que vuelve sin fin. Eso significa que Dios es → infinito y con Dios son infinitos los hombres, de manera que desbordan el nivel del cosmos.

40. *Éxodo.* Constituye un elemento básico de la experiencia antropológica de los israelitas y ofrece un esquema de salvación que se mantiene y repite a lo largo de la historia, tal como lo ha interpretado el libro de la Sabiduría al recrear desde su perspectiva siete (de las diez) plagas de Egipto. Para los cristianos, el éxodo está vinculado al mensaje de la → pascua (muerte y resurrección de Jesús), con su exigencia de ruptura respecto a un orden o religioso de imposición y de muerte.

41. *Familia.* Gran parte de la antropología del Antiguo Testamento tiende a mantener los «valores familiares»: el ser humano (sobre todos 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 Sab) y especialmente el evangelio de Jesús han superado esa visión «orgánica» del ser humano, introduciendo en ella dos correctivos básicos: (1) Cada ser humano vale por sí mismo y no sólo por su vinculación familiar; más aún, los huérfanos-viudas-extranjeros, que no tienen familia, han de ser privilegiados ante Dios. (2) 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).

42. *Filosofía.* Los temas de este libro son básicamente religiosos y están tomados del campo de la Biblia judeo-cristiana; pero tienen una gran densidad filosófica, de manera que han estado y siguen estando en el fondo de la filosofía de occidente que ha desarrollado muchos de ellos (→ alma y cuerpo, vida y muerte, responsabilidad y alianza, Dios e historia...) en un nivel reflexivo. Sin esta visión bíblica del hombre hubiera sido imposible el pensamiento de occidente.

43. *Futuro.* La Biblia supone, de principio a fin, que el hombre es un ser que se halla abierto hacia un orden nuevo, que no es entiendo como algo externo (como un tiempo objetivo), sino como expresión de la misma realidad del hombre, definido de manera esencial por su → creatividad y su esperanza. 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 ha comenzado ya en la resurrección de Cristo.

44. *Gloria, honor.* 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. 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 (→ cielo). En ese sentido, lo contrario a la gloria (al → cielo) no sería una → condena entendida en términos de sufrimiento, sino un tipo de deshonor o vergüenza.

45. *Gracia.* Se opone a la imposición y al legalismo. La hemos interpretado como principio de la revelación de Dios y de toda la antropología bíblica. Ciertamente, en algunos momentos, la gratuidad de Dios y de la vida humana puede quedar amenazada, dentro de la Biblia, por un tipo de legalismo, que pone a los hombres en manos de una ley por la que ellos se definen, en plano → talión judicial, por lo que hacen. 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 gratuito de → vida, en línea de amor.

46. *Guerra, violencia sagrada.* 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 en entendiendo en forma «sobrenatural», como lucha de los grandes → ángeles en contra de los demonios invasores. Jesús ha renunciado a la guerra (a la espada) para defenderse, 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.

47. *Helenismo, antropología griega.* La antropología bíblica 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 desde el tiempo de los → apocalípticos y → sapienciales, su referencia 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 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 dualidad (distinción y conexión) de cultura bíblica y griega ha marcado toda la historia de occidente, hasta el día de hoy.

48. *Henoc.* 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. En este libro hemos estudiado la antropología de 1 Henoc, pero existen otros desarrollos de esa figura, que están vinculados no sólo con otros temas del judaísmo de aquel tiempo, sino también con las experiencias visionarias posteriores de la cábala judía.

49. *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...) y de esa forma tiene un nombre. En sentido más estricto, «el hijo de hombre» viene a presentarse como figura → escatológica de la humanidad, no sólo en 1 Hen, sino de un modo especial en la tradición de los evangelios, donde el mismo Jesús aparece vinculado a la figura del «hijo del hombre», entendido como humanidad escatológica. Pablo ha desarrollado esa temática desde la perspectiva de → Adán y Cristo.

50. *Historia*. En la introducción de este trabajo he comenzado presentando la Biblia como libro de la «historia de la gracia», es decir, de la → revelación de Dios y del despliegue de la vida humana, situando mi postura entre la perspectiva de O. Cullmann (historia de la salvación) y la de R. Bultmann (historicidad existencial). En esa línea quiero añadir que los tiempos de gracia de los hombres forman parte de la historia de Dios que existe y es divino dándose a si mismo, en despliegue de libertad amorosa.

51. *Homosexualidad*. Hemos recogido la visión de Pablo en Rom 1, situándola dentro del contexto de su tiempo, e interpretándola desde la experiencia de → gratuidad y alteridad personal más propia de Pablo. Eso nos ha permitido superar las visiones condenatorias que han sido normales en la tradición cristiana. Desde una perspectiva bíblica, el riesgo de la homosexualidad se encuentra en el auto-erotismo, es decir, en el riesgo de la pérdida de dualidad y de trascendencia en la vinculación de → amor entre los hombres.

52. *Idolatría*. El riesgo mayor del hombre bíblico consiste en 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 en el libro de la Sab (que condena la idolatría de los cananeos y egipcios), pero solo ha recibido su desarrollo total en el Nuevo Testamento, allí donde Jesús interpreta y presenta la mamona (capital → dinero) como el ídolo supremo. El riesgo del hombre bíblico no es el ateísmo, entendido como negación de Dios, sino la idolatría que consiste en absolutizar algo que no es Dios.

53. *Iglesia-comunidad*. No existe en la Biblia una antropología puramente individual, pues el hombre-mujer forma parte de un grupo social y de una → historia. En ese sentido, la antropología bíblica se expresa en la experiencia del → pueblo de Israel (judaísmo histórico) o de la Iglesia cristiana, entendida como espacio de creatividad y de encuentro personal de aquellos que se acogen y se aman en Jesús. La → salvación no se realiza en forma individual, sino como plenitud del pueblo mesiánico, es decir, de la iglesia como vinculación gratuita y creadora entre los hombres.

54. *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. 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.

55. *Infierno, condena*. 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 ponen al hombre en manos de su propia → libertad (como el judaísmo y cristianismo) pueden hablar de un infierno o condena definitiva, interpretada como → castigo de Dios. Pero en el Nuevo Testamento ese posible infierno ha de entenderse desde la gracia de Dios en Cristo, que es más fuerte que todas las posibles condenas de los hombres.

56. *Infinito*. La tradición bíblica concibe a Dios como aquel a quien ninguna norma o realidad del mundo puede definirle; por eso decimos también que es → eterno e → inmortal. Pero más que la infinitud absoluta 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 supera todos los sistemas y no puede interpretarse como parte de un todo, sino como un momento personal de la infinitud de Dios.

57. *Inmortalidad*. Gen 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. Los últimos libros de la tradición israelita antigua (en nuestro caso, 1 Henoc y Sab) han supuesto que los hombres pueden ser inmortales, por providencia o → gracia, es decir, porque participan del Dios inmortal. En esa línea se sitúa 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, como saben los discípulos de Jesús.

58. *Instituciones*. La antropología de la Biblia está muy vinculada a las Instituciones familiares y sociales que se encuentran en su fondo (tal como he mostrado en un trabajo titulado: *Sistema, liberad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001). Pero en este libro no he querido estudiar directamente las instituciones (las que existen de hecho o las que se quieren crear), aunque he debido tenerlas en cuenta, sobre todo en lo que se refiere a la → familia y a la → iglesia. Me han interesado más los temas vinculados a la identidad personal de los creyentes, relacionados con las «últimas preguntas» de la vida.

59. *Ira*. Los apocalípticos suponen que la humanidad se encuentra en manos de la «ira de Dios», entendida como gran irritación o enojo que se expande como amenaza para el conjunto de una humanidad que no le ha obedecido. Como pregonero de esa ira de Dios elevó su palabra Juan Bautista. También Pablo ha retomado en Rom 1-3 el tema de la ira 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.

60. *Jerusalén*. Desde el comienzo de la Biblia (Gen 4, 17; 11, 4-8), la cultura de los hombres está vinculada a construcción y riesgo de las ciudades. En el centro del judaísmo histórico ha estado Jerusalén con su → templo, como expresión de una presencia divina y de reconciliación para los hombres. En el Nuevo Testamento, Jerusalén aparece como ciudad ambigua, definida por una antropología del poder y de la envidia, donde están los sacerdotes y gobernadores que matan a Jesús, Los discípulos de Jesús tienen que salir de allí para anunciar la buena noticia de la resurrección a todos los pueblos.

61. *Juan, evangelio de*. Es, junto a → Pablo, el mayor antropológico del Nuevo Testamento. Teológicamente se suele destacar su → «cristología alta» (presenta a Jesús como Hijo de Dios y ser divino preexistente). Pero también es muy importante su «antropología alta», es decir, su visión 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. Esa antropología de Juan ha estado en el fondo de todo mi libro, pero no la he desarrollado expresamente. Ella muestra fuertes conexiones con la del libro de la → Sabiduría.

62. *Judaísmo rabínico*. La antropología del Antiguo Testamento puede culminar y culmina, de un modo especial, en el judaísmo rabínico, tal como se ha desarrollado a partir del siglo II d. C. y como ha sido codificado en la Misná y el Talmud. La antropología judía asume la experiencia bíblica, pero la interpreta en forma nacional: insiste en la necesidad de mantener la → alianza de Dios a través del cumplimiento de la Torah, mientras llega la plenitud mesiánica. Para los judíos no se ha cumplido todavía el tiempo mesiánico de la → libertad total y del → amor universal. Es necesaria la → resistencia frente al mal, es decir, frente a los enemigos del Dios israelita.

63. *Juicio, superación del juicio*. La antropología bíblica se define en torno al → «árbol del juicio» (Gen 2-3), es decir, del → conocimiento y distinción del bien y el mal. Por encima de ese nivel está la creatividad de la gracia, es decir, el mismo Dios como don de la vida. La antropología del Nuevo Testamento asume la exigencia de «no juzgar» (Mt 7, 1), de manera que los hombres y mujeres han de situarse en el plano de la gracia de Dios, según Cristo. Por eso, en sentido estricto, conforme al mensaje más hondo de la Biblia cristiana no existe un «juicio final» de carácter judicial y vindicativo, como parecen suponer muchos pasajes de la Biblia, pues el «juicio de Dios según Cristo» consiste en la superación del juicio, es decir, en el despliegue final y poderoso de la gracia.

64. *Justicia*. Ha venido mostrando a lo largo del libro dos sentidos. (1) Por un lado, ella expresa el orden de Dios, que busca la igualdad y dignidad entre los hombres; por eso, la injusticia y el → asesinato son pecado, como se sabe el conjunto de la Biblia, desde Gen 4 (muerte de Abel), pasando por la opresión de los vigilantes (1 Hen), hasta culminar en el riesgo de pecado de injusticia universal que Pablo ha condenado en Rom 1-3. (2) Pero, en otro sentido, la justicia por sí misma no basta para superar la violencia de la historia humana; por eso, Jesús apela a la → gracia (perdón y no violencia, amor al enemigo) y así lo ha ratificado todo el Nuevo Testamento, tal como culmina en la experiencia pascual y el mensaje de Pablo.

65. *Ley*. 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 Sab 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 la → misericordia.

66. *Libertad, liberación*. En el principio de la antropología bíblica está la libertad moral, entendida en forma de elección entre el → bien y el mal. Pero esa libertad moral

resulta insuficiente y termina encerrando al hombre en la → violencia y en la → muerte, a no ser que surja una libertad más alta, que supera el plano moral y que se define como inmersión gratuita del hombre en lo divino y como exigencia de liberación humana (creación de unos espacios de convivencia liberada entre los creyentes). Esta es la libertad mesiánica de Jesús, tal como se expresa y realiza en su experiencia pascual.

67. *Mandamiento, ley*. En el principio de la antropología bíblica hay un mandamiento de Dios («no comerás...»: Gen 2-3), que define al hombre como aquel que puede escuchar la → palabra y responder. Conforme al Nuevo Testamento (que sigue en la línea del judaísmo), todos los mandamientos se condensan y cumplen a través del → amor gratuito al prójimo, de manera que podemos y debemos pasar del plano del deber al de la creatividad generosa, que se expresa en el encuentro personal entre lo hombres.

68. *Matrimonio, antropología esponsal*. En el principio de las relaciones humanas ha colocado la Biblia la unión del hombre y la mujer (Gen 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 (sin necesidad de matrimonio expreso) recorre y define gran parte de la antropología bíblica, desde el Cantar de los Cantares (no desarrollado en este libro), pasando por Sab, hasta el Apocalipsis. El tema de fondo es la unión afectiva entre personas, de manera que en ese contexto se puede entender incluso un tipo de → homosexualidad, condenada en otro sentido por Pablo en Rom 1.

69. *Mérito*. En un nivel, la Biblia es el «libro de los méritos» y así podemos entenderla como un documento donde se recogen los merecimientos de las obras de los hombres, para que ellos sean 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 por los agricultores de la parábola de Mc 12 que tienen que pagar la renta al amo), para situarse y situarnos de esa forma ante la → gracia. Ciertamente, en un plano, los hombres dependen de lo que hacen (¡con el juicio con que juzguéis seréis juzgados!), pero en otro más alto ellos están en manos de la gracia universal de Dios, que se revela en Cristo como posibilidad de nueva comunicación y relación humana.

70. *Mesianismo*. Podemos identificarlo con la tensión de esperanza que hace que los hombres de la Biblia se abran a un futuro que les desborda. En 1 Henoc el mesianismo se encuentra vinculada a la acción de los → ángeles guerreros, que vencerán a los vigilantes pervertidos. Para Sab, el mesianismo es la esperanza de conjunto del pueblo israelita, abierto a la nueva humanidad (a la justicia de Dios). Pero el tema mesiánico sólo ha sido central en el mensaje de Jesús (anuncio del Reino de Dios) y en la experiencia de los primeros cristianos, que le han identificado con el Mesías muerto y resucitado, que se abre, en forma salvadora, al conjunto de la humanidad.

71. *Miedo*. En el centro 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 la opresión general de la humanidad. En esa línea se puede hablar también del terror sagrado de Henoc en su teofanía (1 Hen 14) y de las mujeres ante la tumba vacía (Mc 16). La revelación pascual se expresa como superación del miedo, de manera que la antropología bíblica puede encontrarse y se encuentra centrada en el mensaje de alegría de la → resurrección.

72. *Milagros, experiencias «sobrenaturales»*. 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 el → Reino de Dios. Desde ese fondo se entienden los milagros de Jesús, como signo de la fe en el Reino.

73. *Milenio*. Forma parte de la esperanza mesiánica de la Biblia israelita y cristiana. En principio, se identifica con las representaciones de un mundo final, pacificado, en el que los buenos israelitas recibirán el premio que Dios les ofrece. Pero, en sentido estricto, al menos para los cristianos, ese tema ha recibido su forma clásica en Ap 20, donde se habla de un tiempo final (milenio) de triunfo de los justos (de los → asesinados) que reinarán de un modo gratuito sobre el conjunto de la tierra, hasta que llegue, al final del final, el Reino de Dios (cielo nuevo y tierra nueva: Ap 21-22).

74. *Misericordia*. El hombre bíblico tiende a situarse en un plano de ley, en el que domina la → justicia. Pero la Biblia sabe también, desde el principio, que los hombres viven por misericordia, pues lógicamente, conforme a la opción de Gen 2-3, ellos deberían haber muerto para siempre. A la misericordia de Dios apela también en el fondo (al menos para los justos) la → apocalíptica, aunque no hace de un modo tan fuerte como el libro de la Sabiduría, que desarrolla la experiencia de la misericordia de Dios como principio y garantía de vida para los hombres. Ese «principio misericordia» constituye el centro del mensaje y vida de Jesús y en esa línea su evangelio podría interpretarse como una antropología de la misericordia interhumana.

75. *Mito, magia*. En el origen de la antropología bíblica hallamos algunos grandes mitos de la cultura occidental (→ paraíso y caída del hombre, diluvio e invasión angélica, lucha final y fin del mundo...). Pero esos mitos han perdido su valor independiente (objetivo) y han venido a convertirse en símbolos de la identidad y tarea de la vida humana. Más aún, en el fondo de esos símbolos viene a destacarse la singularidad histórica del ser humano, vinculada a su origen (→ creación) y a la → revelación salvadora de Jesús. Por otro lado, la antropología bíblica está centrada en la experiencia de la libertad creadora (y destructora) de los hombres.

76. *Moral, moralidad*. Desde el principio de la creación (Gen 2-3) el hombre está situado ante el → árbol del bien y del mal, apareciendo así como un ser → «responsable», de decir, dueño de sí mismo, a través de la → libertad. En este libro no he desarrollado la cuestión de la moralidad en los profetas de Israel, aunque ella está en el fondo de todo el mensaje de la Biblia, sino que me he detenido en la «moral de Jesús», entendida en línea de → perdón y → gratuidad. De manera consecuente, la moral cristiana (bíblica) desborda el nivel de la pura → ley y justicia del mundo, para expresarse en forma de gratuidad, más allá de los principios del → talión.

77. *Muerte*. En Gen 2-3, ella aparece vinculada no sólo a la condición del hombre (que brota del polvo y al polvo ha de volver), sino, y sobre todo, a su propia opción moral. Al comienzo de la Biblia cristiana hay una muerte por → asesinato (Caín-Abel: Gen 4) y en su centro hay otro asesinato, entendido como → pecado original y central de la historia humana. Allí donde los hombres superan esta → violencia del asesinato ellos pueden abrirse a un tipo de vida que está más allá de la muerte. Desde ese fondo se

puede y debe distinguir la muerte física (del hombre como naturaleza) y la muerte humana, vinculada al pecado.

78. *Mujer/feminismo*. En el comienzo de la Biblia aparece el signo de la mujer (Génesis: Eva), retomado al final (Apocalipsis: Novia). Pero en el centro de la Biblia parece dominar un → patriarcalismo, de manera que la mujer resulta subordinada. Pues bien, son muchos los exegetas que están estudiando y reinterpretando esa visión bíblica, desde una perspectiva antropología de género. En este libro, no he querido entrar de manera expresa en ese tema, a pesar de la importancia que ha tomado en los estudios de los últimos decenios, tanto en línea judía como cristiana. Por eso, sus temas deben completarse en línea de género, poniendo así de relieve los rasgos y exigencias de una antropología feminista. De todas formas, a lo largo de ese libro ha quedado clara la igualdad básica del varón y la mujer ante los grandes temas de la Biblia; por eso, todo lo que hemos ido diciendo sobre el hombre ha de aplicarse en principio a varones y mujeres.

79. *Nacimiento*. El hombre es un ser que nace, es decir, que proviene de otros hombres, proviniendo, al mismo tiempo, de Dios. La antropología bíblica tiene un sentido *natal*, es decir, está vinculada al hecho de que con cada ser humano brota desde dentro de la → historia, de tal manera que ella se vuelve posible la irrupción un nuevo despliegue «divino», tal como han puesto de relieve los relatos del nacimiento de Jesús (concebido por el Espíritu Santo, es decir, en el interior de la → Vida de Dios). Pero más que el primer nacimiento, la antropología bíblica, especialmente la cristiana, ha desarrollado la experiencia del segundo nacimiento, vinculado con la experiencia pascual.

80. *Narración, antropología narrativa*. La Biblia en su conjunto ha desarrollado una antropología narrativa (no esencialista u ontológica) y lo ha hecho contando la historia de los hombres, desde la perspectiva de su encuentro con Dios. De esa forma se mueve más en la línea de un relato artístico y sapiencial que de un tratado → filosófico. La narración bíblica sobre el hombre constituye un tipo de meta-relato abarcador, pero de tipo abierto, pues las respuestas no se encuentran fijadas de antemano, sino que son los mismos lectores (creyentes) quienes las deben ir trazando. Eso significa que los hombres y mujeres pueden introducir su experiencia en la vida y muerte de Jesús, descubriendo así el sentido de sus propias vidas.

81. *Negación*. En el fondo de la antropología bíblica destaca la afirmación de la vida y la fidelidad, interpretada como compromiso a favor de los hombres. Pero la Biblia aparece, al mismo tiempo, como el libro de las negaciones de los hombre, 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 (Gen 4). En la meta se encuentra la serie de negaciones vinculadas a la muerte de Jesús, entre las que destaca, en línea cristiana, la de Pedro, que niega a Jesús en el juicio, quizá por → miedo personal, quizá por influjo del sistema religioso que rechaza a Jesús y le condena muerte.

82. *Nombre*. 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» (Hashem), es decir, como aquel que estando por encima de todo nombre (¡Soy el que soy!: Ex 3, 14), es fuente y sentido de todos los nombres. Entendido así, el nombre bíblico

constituye siempre un elemento relacional: no está en la línea del auto-pensamiento solitario (¡pienso luego soy!), sino de la vinculación social; cada uno tiene (es) el nombre que le han dado y con el que se relaciono con los otros.

83. *Oración*. No hemos tratado en este ensayo de las grandes experiencias antropológicas del hombre orante (tal como se expresa, sobre todo, en el libro de los Salmos), pero hemos entendido la Biblia como libro de oración, es decir, de diálogo de los hombres con Dios. Con 1 Cor 13 hemos puesto de relieve el riesgo de un tipo de oración extática (¡centrada en el don de lenguas!), en la medida en que ella puede separarse del amor y de la gratuidad. Una oración de ese tipo puede convertirse para → Pablo en expresión de una mentira.

84. *Pablo*. Ha desarrollado la antropología más consistente y extensa del Nuevo Testamento. Está vinculado con la → apocalíptica y con el cultivo de la → Ley judía, aunque la interpreta de otra forma, desde la → gracia pascual de Jesús. Ha desarrollado una visión unitaria del hombre (→ Adán) en relación con Cristo y ha puesto de relieve la prioridad del → amor, como experiencia mesiánica de vinculación entre todos los hombres. Su antropología, fundada en la capacidad vinculadora de la gracia, que hace posible la unión entre todos los hombres, ha definido toda la historia de occidente.

85. *Padre/patriarcalismo*. 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 patriarcalita del entorno, pero ya en muchos pasajes del Antiguo Testamento y de un modo especial en la Biblia Cristiana encontramos los principios de una superación del patriarcalismo. Ciertamente, Jesús llama a Dios Padre, pero lo hace en un sentido no patriarcal. Por su parte, Jesús no es un padre ejemplar, sino simplemente 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 dirá Gal 3, 28).

86. *Palabra*. Jn 1, 1-2 ha definido a Dios como Palabra, es decir, como principio de toda comunicación. Pues bien, en esa línea, el hombre aparece también como palabra, pues es capaz de escucharla y responder. Desde ese fondo podríamos definir la antropología bíblica no sólo como una historia de la gracia, como hemos hecho, sino también como una → *historia de la palabra*, es decir, del diálogo de los hombres con Dios, dialogando entre ellos mismos. En ese sentido tendríamos que haber desarrollado el argumento implícito en Jn 1, 14 donde se dice que *la palabra se hizo carne*. Palabra encarnada en Cristo y desde Cristo. Eso es el hombre.

87. *Paraíso*. La Biblia comienza diciendo que Dios ha querido «plantar» 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 en forma de experiencia de resurrección: para los cristianos el verdadero paraíso es Jesús resucitado, la vida que desborda el nivel de la muerte, la culminación de la esperanza.

88. *Pascua*. La antropología cristiana es de carácter «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 por el libro de la → Sabiduría. En ese sentido, los cristianos entienden su vida como una experiencia de

muerte y de resurrección, que se integra en el misterio de un Dios a quien se le vincula con la pascua de Jesús. Así podemos afirmar que el hombre forma parte del «paso» o despliegue de Dios, es decir, del despliegue de la vida.

89. *Paz*. El mundo bíblico concibe la vida del hombre como tentación y riesgo de violencia y pone como meta de la vida la paz, entendida como plenitud (shalom), como equilibrio y despliegue total de la vida, conforme a la palabra y promesa de Dios. 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 11, 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.

90. *Pecado*. En este trabajo no hemos analizado el vocabulario bíblico (hebreo y griego) del pecado, ni hemos querido distinguir con precisión lo que en Gen 2-3 puede haber de experiencia de finitud y de pecado estricto. Sea como fuere, la Biblia Hebrea es un recordatorio de pecados, propios de los ángeles (1 Hen) o de los hombres pervertidos (Sab). El Nuevo Testamento identifica el pecado con el rechazo de la gratuidad y, de alguna forma, lo condensa en al → asesinato de Jesús. Esta idea podría precisarse diciendo que el pecado es la caída bajo el poder de la mamona (imposición del sistema económico), tal como ha culminado y se ha expresado en la muerte de Jesús. Pero, al mismo tiempo, revelando de una forma intensa el poder del pecado, el Nuevo Testamento ha ofrecido un mensaje más alto de → perdón de los pecados. Aquí culmina la antropología bíblica.

91. *Perdón*. El perdón de Dios está vinculado a la «conversión», entendida como retorno de los hombres a Dios (o nueva relación con Dios). Pues bien, en el fondo de esa experiencia está la certeza de que Dios se vuelve hacia los hombres. Conforme a 1 Henoc hay un pecado imperdonable: el de los ángeles violadores, que parece expresarse en los hombres y mujeres que les siguen. En contra de eso, Jesús ha radicalizado y universalizado la experiencia bíblica del perdón (que había aparecido ya en Sab, en contra de 1 Hen), pidiendo a los hombres que se perdonen entre sí; además, la experiencia pascual es una experiencia de perdón radical y nuevo nacimiento. Frente a la ley del sistema, donde sigue rigiendo el talión (¡a cada uno según su merecido!), el mensaje cristiano pone a los hombres ante el don y tarea del perdón, que supera todo legalismo y toda imposición.

92. *Persecución*. Uno de los elementos que mejor definen la antropología bíblica es que en su fondo hay una experiencia de persecución, que aparece ya en los apocalípticos (hombres perseguidos por espíritus perversos) y en los sapienciales (justo perseguido), para culminar en Jesús (perseguido y asesinado). La Biblia no es, por tanto, un manual de vencedores, sino todo lo contrario: una guía para perseguidos y excluidos de la gran vida social. Precisamente en ellos, en los perseguidos, se revela la justicia y el futuro de Dios, como sabe el Apocalipsis.

93. *Persona*. El concepto «persona» (elaborado por lo 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 o sociales. Más aún, la Biblia en su conjunto ha destacado el valor y la importancia de los pobres y excluidos de la sociedad, a quienes Jesús prometió el → Reino.

94. *Placer*. El hombre bíblico no ha sido creado sólo para la → alegría, sino también para el placer, como aparece ya en el canto de Adán: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gen 2, 23). En esa línea se sitúa la antropología del Cantar de los cantares, que no hemos estudiado en este libro, y también el tema de las comidas amistosas y del placer escatológico, que tampoco hemos puesto de relieve, pero que se encuentra en el fondo de toda la Biblia. Por eso, el cumplimiento y plenitud de la vida humana se presenta como bodas de amor, placer de la vida realizada: Ap 21-22.

95. *Pobreza*. Para la Biblia existe una riqueza que es don de Dios, tal como suponen Gen 1 y Gen 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 al hombre, 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. De manera consecuente, la pobreza forma parte de una experiencia de amor y ha de entenderse como algo que está al servicio de la gratuidad y de la vida.

96. *Política*. La antropología bíblica es esencialmente política, es decir, ella se expresa en forma de comunicación social, de manera que culmina en el → Reino de los cielos. Pero esta es una política que 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 hombres. 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 desinteresado.

97. *Profecía/profeta*. La antropología bíblica tiene un carácter «profético» en el sentido más hondo de la palabra. En este trabajo no hemos tratado de un modo expreso de los profetas de Israel, pero queremos recordar aquí que la visión del Antiguo Testamento profética antes que apocalíptica o sapiencial (aunque sus últimos estratos sean sapienciales y apocalípticos). Al ocuparnos del Nuevo Testamento hemos presentado a Jesús como profeta mesiánico, después de haber destacado las visiones de Juan, profeta apocalíptico. I Cor 13 ha puesto de relieve el riesgo de una profecía extática separa del → amor gratuito de la vida.

98. *Pueblo*. En el comienzo de la historia de Israel, los hebreos formas 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. En ese sentido decimos que la antropología israelita se define por el *am*, esto es, por el pueblo al que Dios ha vinculado a través de una genealogía, de una Ley común, de un culto sagrado (templo) y de una Tierra (Palestina). Tras la destrucción del templo y la expulsión de los judíos de Palestina (entre el final del siglo 1 y el comienzo del 2 d. C.), los judíos han destacado su identidad como pueblo nacional, de manera que se podrá decir que judío es el que nace de judía, en la línea de una antropología con fuertes rasgos genéticos o de raza socio-religiosa.

99. *Pureza*. La distinción básica de la antropología bíblica es la que existe entre el bien y el mal, con la tendencia a la superación de esa dualidad (la gracia se sitúa más allá del juicio que separa el bien y el mal). En ese sentido, Gen 1 afirma que «todas las cosas son tob», es decir, son buenos y/o puras. De todas maneras, en amplios estratos del Antiguo Testamento se ha desarrollado una antropología de lo puro y de lo impuro (y no de lo bueno/malo), que nos sitúa en una línea más → sacerdotal que → profética. Para el Nuevo Testamento la pureza básica del hombre se identifica con la gracia que «justifica» (purifica en sentido total) a los pecadores.

100. *Purgatorio/purificación*. El símbolo del purgatorio 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 Hen 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. 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.

101. *Razón, racionalidad*. La antropología 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 singularidad, de la comunicación social (→ paz) y del destino del hombre, en diálogo con el Infinito. En ese sentido, se puede decir que, mientras los griegos buscan sabiduría, los hombres y mujeres de la Biblia quieren «obras»: les interesa más la acción moral, la comunicación, la transformación social (cf. 1 Cor 1 18-25). De todas formas, los rasgos básicos del hombre bíblico ha 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 hubiera sido difícil el surgimiento de la cultura de occidente.

102. *Reino de los cielos*. Conforme a la ideología común del Oriente antiguo, Dios aparece como rey y el mundo entero es su reino, tal como aparece en los salmos reales. Pero, de un modo especial, el reino de Dios se identifica con su presencia y acción de entre los hombres. Lo contrario a ese Reino es el «pecado», es decir, una situación en la que hombres y mujeres se alejen de la voluntad de Dios y cierren en sí mismos, creando unas condiciones de vida que conducen a la muerte y que se destruyen con ella. 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

103. *Religión*. Hemos estudiado la Biblia como libro religioso y, en ese sentido, podríamos haber comparado su antropología con la de otras grandes religiones, como dijimos en la introducción. En un segundo momentos las aportaciones religiosas de la antropología bíblica han podido separarse de ese origen religioso y se han desarrollado en un campo filosófico o científico. A lo largo de este trabajo hemos querido permanecer básicamente en un campo religioso, abierto, desde la presencia del Dios del Israel (del Padre de Jesús) a la experiencia personal y comunitaria de los creyentes.

104. *Resentimiento*. Desde Nietzsche, se ha hecho común interpretar la antropología bíblica desde la perspectiva del resentimiento de los derrotados y pequeños, que, no pudiendo imponer su poder o justicia, han proyectan su odio y venganza imaginaria sobre los vencedores, partiendo de un gesto de → envidia. Ciertamente, en la literatura apocalíptica, sobre todo en los apócrifos, puede haber 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 hay lugar para el resentimiento, 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).

105. *Resistencia*. Tanto Pablo (1 Cor 13) como el Apocalipsis han destacado la necesidad de la resistencia, entendida en forma de paciencia activa: este 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 en medio de las persecuciones. En otra perspectiva, el Sermón de la Montaña ha puesto de relieve, paradójicamente, la exigencia de *no resistir al mal* (o al Malo, que es el Diabolo), es decir, de no oponerse a su fuerza con armas y métodos del mal. Desde ese fondo ha de entenderse su llamada a la no-violencia activa.

106. *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 gratuidad, 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.

107. *Resurrección*. Aparece en los escritos tardíos del Antiguo Testamento (por ejemplo en Dan 12) y expresa la experiencia de triunfo y retorno a la vida de aquellos que han sido sacrificados y rechazados por los demás. 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. El Nuevo Testamento confiesa el triunfo y vida de Jesús resucitado; ese testimonio ha venido a convertirse para los cristianos en principio y centro de su antropología.

108. *Retórica, antropología retórica*. La antropología bíblica es de tipo → narrativo, pero ella ofrece también un poderoso elemento de retórica: ella se entiende como expresión de una forma de hablar, para convencer a los demás. Esta retórica está presente en todos los estratos y temas que hemos estudiados en este libro, pero nos hemos fijado de un modo preferente en la presentación de Pablo (carta a los Romanos), donde ella resulta quizá más significativa para entender las partes y sentido del texto. Es evidente, que retórica no significa engaño, sino un modo de narrar para convencer. La Biblia no es literatura de evasión, ni de juego estético, sino que está al servicio de la comprensión y transformación del hombre.

109. *Revelación*. En contra de lo que puede suponer cierta antropología racionalista, el → conocimiento no es pura acción del hombre, sino expresión de Dios o de la realidad, que se manifiesta desde 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, de manera que podemos definirle como «oyente de la → Palabra». 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. Este es el sentido que tiene la palabra «apocalíptica» que podemos traducir por des-velamiento (en inglés revelation).

110. *Sabiduría, libro de la Sabiduría*. Se vincula con el conocimiento de Dios y de los hombres, pero no en un sentido racionalista (argumentativo, científico), sino de participación vital: sabio es aquel que vive inmerso en el saber de la vida de Dios, tal como se → revela en el orden cósmico y de un modo especial en la → historia del pueblo israelita. La antropología sapiencial, presente en libros como los Proverbios y el Eclesiástico, se ha expresado de un modo especial a través del libro de la Sabiduría (que forma parte de la Biblia griega de los LXX, pero que el judaísmo rabínico no ha aceptado en su canon). Para los cristianos, la sabiduría de Dios se ha encarnado y realizado en Cristo, a quien veneran no sólo como Sabiduría (cf. 1 Cor 1, 30), sino también como → Palabra de Dios (cf. Jn 1, 14). El evangelio de → Juan desarrolla su antropología en esta línea.

111. *Sacerdotes*. Son los especialistas en la creación de espacios de sacralidad, los expertos y carismático de la institución religiosa. Hay en ciertas tradiciones del Antiguo Testamento (sobre todo en el Levítico) una antropología sacerdotal, centrada en la → pureza ritual, que los fariseos del tiempo de Jesús han querido extender a todo el pueblo. Pero en su conjunto la antropología del Antiguo Testamento no es sacerdotal, sino de tipo → moral, profético y sapiencial, con una fuerte dosis de → apocalíptica. En el Nuevo Testamento los sacerdotes de Jerusalén, a quienes se les caracteriza como → envidiosos, se muestran contrarios a la visión antropológica de Jesús y de sus primeros seguidores. A diferencia de eso, podemos decir que la antropología cristiana es → pascual, no sacerdotal.

112. *Sacrificios*. 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 se han destacado dentro de la Biblia los sacrificios de reparación y expiación, que sirven para que los hombres muestran su sumisión a Dios y limpien sus → pecados. Conforme al Nuevo Testamento, no existe más sacrificio que 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.

113. *Salvación*. Estrictamente hablando, la antropología bíblica no está centrada en está centrada en el tema salvación de Dios, como puede suceder en las religiones gnósticas, en la 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. En ese sentido debemos añadir que la salvación del

hombre se identifica con su plenitud como ser humano, es decir, con el despliegue de la creación.

114. *Serpiente, satán.* En el principio de la Biblia (Gen 2-3), la serpiente forma parte de la identidad del hombre/mujer, como ser que puede situarse frente al mandato de Dios y dudar o rebelarse. Peo, 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 Hen. 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. En sentido estricto, ni la serpiente ni Satán han de entenderse en el conjunto de la Biblia como seres personales, ontológicamente autónomos.

115. *Sexo, erotismo.* El tema del sexo no aparece en el centro de la antropología bíblica, aunque resulta importante para comprenderla. Puede haber unas conexiones sexuales en el «pecado» de Eva (Gen 2-3), pero no han sido desarrolladas. Aparece en cambio como malo y destructor el gesto de los «hijos de Dios» que violan a las hijas de los hombres (Gen 6) y sobre todo el despliegue de los → ángeles-violadores de 1 Henoc, entendido como pecado supremo. En contra de eso, el Cantar de los Cantares presente el erotismo-sexo como experiencia de plenitud del hombre 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 constituyen el centro de la revelación cristiana. En el «pecado» del asesinato de Jesús está ausente este motivo sexual.

116. *Sistema, imperios.* Uno de los elementos básicos de la antropología bíblica, desde el relato de la Torre de Babel (Gen 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 anti-imperialista: 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).

117. *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 ese contexto corporativo. Pero en los últimos estratos del Antiguo Testamento (ya a partir de Ezequiel), 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 el 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 ese fondo se puede y debe hablar de la redención universal de Cristo o del inserción de todos los pobres en el Hijo del Hombre.

118. *Sufrimiento.* Forma parte de la condición actual del hombre, como indica ya Gen 3, 19: «con sudor comerás hasta que mueras...». En esta antropología no hemos comentado el libro básico del sufrimiento humano (Job), pero sus temas han estado presentes en la visión de 1 Hen (hombres violados), en Sab (justo sufriente) y sobre todo en la historia de la pasión de Jesús, a la que hemos dedicado todo el cap. 5º de este libro. 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 y comunicación personal, en la línea de la historia de Jesús.

119. *Talión*. Expresa de un modo judicial el dualismo antropológico (hay buenos y malos) y entiende la conducta humana en forma de «retribución simétrica» (amar a los amigos, odiar a los enemigos). En contra de eso, la experiencia del carácter creador de la vida humana y de la prioridad del → amor han hecho que la Biblia (y de un modo especial el mensaje y pascua de Jesús) superen la experiencia y simetría del talión, que deja al hombre en manos de su propia violencia. Sobre el talión viene a revelarse la gracia de la vida, que se expresa en el perdón que Dios ofrece a todos (que los hombres se ofrecen entre sí).

120. *Templo*. El hombre del Antiguo Testamento ha estado muy vinculado a un Templo de → Jerusalén en el que ha descubierto y cultivado la presencia de Dios; pero, a causa de la elección de los textos que hemos elegido como base de nuestro trabajo, en este libro apenas hemos desarrollado esa faceta. Debemos añadir, sin embargo, que, conforme al tema del capítulo 5º, el templo ha venido a situarse en el centro del juicio y condena de Jesús. Los → sacerdotes de Jerusalén han tenido que escoger entre la fidelidad a un templo, que ellos entienden de forma nacional y sacral, y la fidelidad a un mensaje de Jesús, donde el Reino de Dios ocupa el lugar del templo.

121. *Tentación*. 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 de la elección de los hombres. La Biblia ha presentado el tema de invasión y violación angélica (que aparece en 1 Henoc) y que se sitúa en el nivel de la necesidad o del destino, que se imponen sobre los hombres por la fuerza. Por el contrario, la tentación, vinculada a la serpiente de Gen 2-3, no es invasión ni violación, sino un tipo de voz interna que impulsa y conduce a una elección equivocada, pero sin obligarle, de manera que el hombre puede superarla (tal como puede verse en los relatos de las tentaciones de Jesús: Mt 4 y Lc 4). Sin esa tentación (es decir, sin ese riesgo histórico del hombre) no existiría libertad ni autonomía dentro de las condiciones de nuestra historia.

122. *Teofanía, visión de Dios*. 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, en 1 Henoc tenemos elementos de ascenso del alma a lo divino. En esa línea podemos encontrar también otros testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento (como en Ap 4 y en el mismo Pablo: 2 Cor 12, 2). La → visión de Jesús resucitado rompe esa dinámica de teofanía por ascenso y sitúa el encuentro del hombre con la divinidad en el plano de la experiencia de la vida y encuentro interhumano.

123. *Teología*. Este manual de antropología puede interpretarse como un ensayo de teología bíblica, esto es, como una reflexión unitaria (casi sistemáticas) sobre unos datos que han sido ya tematizados por los autores bíblicos. Tanto el Génesis, como los libros de 1 Henoc, de Sab o Pablo son libros teológicos, pues exponen una reflexión sobre la experiencia religiosa del pueblo. Sobre esas teologías parciales de los autores bíblicos hemos querido elaborar una antropología teológica de conjunto, pero en el nivel de la reflexión inmediata, sin dialogar de un modo sistemático con el pensamiento y la → filosofía de la actualidad.

124. *Tiempo*. He titulado este libro «los tiempos de la gracia». 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 → gracia de Dios en el tiempo). Pues bien, en este libro hemos supuesto que la Biblia es el libro de los tiempos de la → revelación de Dios (→ salvación humana), que lleva del primer paraíso (Adán) al paraíso final (cielo). Pero dentro de ese despliegue lineal hemos querido destacar sus momentos principales y por eso hemos hablado de los tiempos o edades de la gracia.

125. *Tierra*. 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. Toda la antropología bíblica está vinculada a la experiencia de la tierra como lugar de vida y plenitud de los hombres (dentro de un mundo también creado por Dios). En esa línea, Ap 21–22 hablará de un cielo nuevo y una nueva tierra.

126. *Traición, engaño*. Dentro de la antropología 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 bien del grupo.

127. *Trama, una antropología dramática*. La Biblia concibe la vida de los hombres en el mundo como tejido de intereses, dentro de un sistema dominado por el → dinero (mamona) y la → violencia. No hay una esencia humana independiente de esa trama, del conflicto de intereses de los varios personajes que van actuando, desde el Génesis al Apocalipsis. En esa trama se sitúa la muerte de Jesús, el dato antropológico central de la Biblia cristiana. Pero hay algo más grande, que define al hombre y le concede su sentido: la → gracia de Dios (la pascua de Jesús) que rompe esa trama y permite que el hombre pueda vivir en libertad, en gratuidad.

128. *Tumba vacía*. 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 y donde su vida se irradia, como expresión de una esperanza final de resurrección. En contra de eso, los cristianos han rechazado el culto de la tumba de Jesús, diciendo que ella está vacía: 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.

129. *Universalidad*. La Biblia supone desde el principio que sólo existe una humanidad, que desciende de Adán (Adán-Eva: el ser humano). La división y lucha entre los hombres aparece por tanto como una consecuencia de pecado. Por eso, ella busca la comunicación entre los pueblos y postula, para el tiempo final, la concordia y → paz entre todos los hombres. En esa línea, reinterpreta el mensaje de Jesús sobre el → Reino de Dios, los cristianos afirman que Jesús ha vivido y ha muerto a favor de todos los hombres, 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.

130. *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 pertenece al «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 nivel 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. Se sigue conservando, sin embargo, un tipo de venganza, vinculada al \rightarrow talión Sólo el perdón y el amor al enemigo, que aparece ya en algunos estratos del Antiguo Testamento, pero que sólo se despliega de un modo consecuente en el Nuevo Testamento, nos permite superar el nivel de la \rightarrow ley con su venganza legítima.

131. *Víctima, victimismo*. 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 (\rightarrow sacrificios de \rightarrow 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 \rightarrow 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 (\rightarrow asesinadas) por los hombres a lo largo de la historia y como perdón de Dios por todas ellas.

132. *Vida*. Hay una vida cósmica, que se expresa de un modo especial en las plantas y animales, y en el hombre en cuanto viviente del cosmos. Pero la Biblia ha puesto de relieve otro tipo de vida específicamente humana (divina) que se interpreta como \rightarrow «gracia», como expresión de una creatividad personal y de un encuentro amoroso con los demás. La antropología bíblica está vinculada desde el principio al tema de la Vida, simbolizado en Gen 2-3 por el \rightarrow «Árbol del centro del paraíso». Quizá pudiéramos decir que el tema central de la antropología bíblica es la búsqueda de la vida, tal como aparece ya 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 \rightarrow 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 se expresa como fe en la vida. Sólo en este contexto se puede hablar de vida eterna.

133. *Videntes (chamanes)*. En la antropología religiosa de muchos pueblos se pone de relieve la figura de videntes-chamanes, que son capaces de ascender hasta el trono o lugar de Dios. En esa línea se puede interpretar la \rightarrow visión de 1 Hen 14 (y en algún sentido las de Is 6 y Ez 1). Pero en su conjunto, tanto la antropología del Antiguo como la del Nuevo Testamento no son visionarias, de manera que ni el autor de Sab ni Jesús son en sí mismos «videntes», sino \rightarrow profetas, hombres o mujeres que descubren la presencia de Dios en su misma vida y la traducen en un compromiso ético de \rightarrow justicia y/o en una tensión superior de \rightarrow gratuidad.

134. *Violencia*. La Biblia empieza presentando a Dios como principio de armonía (Gen 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; en ese sentido, ella puede entenderse como libro de «enfrentamiento y combates», que aparecen narrados de un modo certero y despiadado, como expresión de una \rightarrow 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).

135. *Visión, visiones.* La Biblia contiene muchas experiencias visionarias, que reflejan la capacidad que el hombre tiene de descubrir o intuir realidades que parecen trascenderle (→ videntes). Así lo muestra, de un modo especial, el relato de la gran teofanía de 1 Henoc. Pero, en sentido estricto, la única visión fundante de la Biblia judeocristiana es la de la tumba vacía, que se expresa en el encuentro personal con Jesús resucitado, en la experiencia pascual. Pues bien, esa «visión» de Jesús no puede interpretarse en plano visionario, como una experiencia que pudiera separarse de la → vida. En ese sentido, Pablo afirma en 1 Cor 13 que el centro de la vida creyente está en el amor que se expresa en la pascua de Cristo, no en posibles experiencias visionarias sobrenaturales.

BIBLIOGRAFÍA

Tanto la bibliografía antropológica como la bíblica resultan inabarcables, como puede ver en *International bibliography of anthropology (Bibliographie internationale d'anthropologie)* Routledge, London-New York 1999- y *Elenchus Bibliographicus Biblicus*, Instituto Bíblico, Roma 1968-). Aquí recojo algunas obras de consulta e investigación que se sitúan en la línea de mi trabajo; ellas pueden servir de referencia y estímulo para un estudio posterior de los temas. Gran parte de ellas han sido citadas o evocadas a lo largo del libro.

1. DICCIONARIOS

Para una aproximación son útiles los diccionarios, que divido, lo mismo que la bibliografía general, en tres secciones (Biblia, antropología-filosofía y teología), siguiendo el orden alfabético de sus editores o compiladores.

1. Bíblicos.

Sirven, sobre todo, para el estudio de los términos antropológicos fundamentales, en plano más analítico que sistemático.

1. BALZ, H. y G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I-II, Sígueme, Salamanca 1998.
2. BAUER, J. B., *Diccionario de teología bíblica*, Herder Barcelona, 1985
3. BOGAERT, P. M., *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993
4. BOTTERWECK, G. J. y H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament I-XIII*, Eerdmans, Grand Rapids 1977ss (versión castellana del primer volumen: *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978)
5. COENEN, L., E BEYEREUTHER y BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, I-IV, Sígueme, Salamanca 1984
6. FREEDMAN, D. N., *Anchor Bible Dictionary I-VI*, Doubleday New York 1992 ss
7. HAAG, H y V. D. BORN, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1963
8. JENNI, E. y C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985
9. KITTEL, G. y G. FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament I-II*, Eerdmans, Grand Rapids 1964-76
10. LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985
11. ROSSANO, P. y G. RAVASSI, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990

2. Antropología general, historia de las religiones y filosofía

Sirven para situar los temas de la antropología bíblica dentro de su contexto filosófico y religioso. Entre los más significativos o más conocidos en nuestro entorno.

1. ABBAGNANO, N., *Diccionario de filosofía*, FCE, México 1986
2. AGUIRRE BAZTÁN, A., *Diccionario temático de antropología*, Macombo, Barcelona 1993
3. BARFIELD, Th., *Diccionario de antropología*, Siglo XXI, México 2000 (= *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell, Cambridge Mass 1997)

4. BARNARD, A. y J. SPENCER *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Routledge, London 1996
5. BLACKBURN, S., *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford UP, 1996
6. BONNEFOI, Y., *Dictionnaire des mythologies et des religions* I-II, Paris 1983
7. BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas* I-II, Cristiandad, Madrid 1975
8. BRUGGER, W., *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 2000
9. DAVID E. y Ph WHITTEN, *Encyclopedia of anthropology*, Harper & Row, New York 1976
10. DI NOLA, A. M., *Encyclopaedia delle religioni* I-VI, Firenze 1970/76
11. ELIADE, M., *The Encyclopedia of Religions* I-XVI, Macmillan, New York 1977ss
12. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, I-IV, Alianza, Madrid 1982
13. INGOLD, T., *Companion encyclopedia of anthropology*, Routledge, London 1994
14. IZARD, M. y P. BONTÉ, *Diccionario de Etnología y Antropología*, Akal, Madrid 1996
(=*Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'anthropologie*, PUF Paris 1991)
15. LEVINSON, D., *Encyclopedia of cultural anthropology*, Henry, New York 1996
16. POUPARD, C., *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987

3. Diccionarios de teología

Sitúan los temas antropológicos dentro de una visión creyente. Entre los más significativos para nuestro tema están los de espiritualidad y teología fundamental.

1. ANCILLI, A., *Diccionario de espiritualidad* I-III, Herder, Barcelona 1983
2. BEINERT, W., *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990
3. DE FIORES, S., T. GOFFI y A. GUERRA, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, Paulinas 1985
4. KASPER, W., *Lexikon für Theologie und Kirche* I-X (3ª ed.), Herder, Freiburg 1995ss
5. LATOURELLE, R. y R. FISICHELLA, *Diccionario de teología fundamental*, Paulinas, Madrid 1992
6. RAHNER, K., *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, Herder, Barcelona, 1977
7. SCHIELE, F. M., *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft* I-VI, Tübingen 1956-1962
8. YUSTA, J., *Diccionario de antropología creyente*, Monte Carmelo, Burgos 2004

2. ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

Forma parte de la teología bíblica. Por eso, los mejores tratados sobre el tema siguen siendo las grandes teologías bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento, de las que citaremos algunos ejemplos. Hay estudios antropológicos muy significativos en los comentarios a varios libros bíblicos (Gen, Job, Sab, Jn, Rom...), pero, dado el nivel de nuestro estudio, hemos renunciado a presentarlos (algunos aparecen citados en las notas a pie de página, al comienzo de cada tema). Tampoco citamos los libros sobre Jesús. Dividimos los libros en cuatro apartados: Antiguo Testamento, judaísmo, Nuevo Testamento, teología bíblica en general.

a. Antiguo Testamento

- AAVV, *La création dan l'Orient ancien*, Cerf, Paris 1987
- ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento I-II*, Trotta, Madrid 1999
- ALONSO SCHÖKEL, L., *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro de Génesis*, Verbo Divino Estella 1990
- ASENSIO, F. M., *Misericordia et Veritas. El Hesed y 'Emet divino, su influjo religioso-social en la historia de Israel*, AnGreg 48, Roma 1949
- ASURMENDI, J. M., *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001
- AUZOU, G., *En el principio Dios creó el mundo*, Verbo Divino, Estella 1982
- BAL, M., *Femmes imaginaires. L'AT au risque d'une narratologie critique*, Nizet, Paris 1986
- BEAUCHAMP, P., *Création et séparation: étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, Cerf, Paris 1969
- BLOCHER, H., *Révélation des origines. Le debut de la Genèse*, P. Bibliques, Lausanne 1979
- CLARK, G. R., *The Word Hesed in the Hebrew Bible*, JSOT SuppSer 157, Sheffield 1993
- CROATTO, J. S., *El hombre en el mundo. Creación y designio (Gen 1:1-2:3)*, Aurora, Buenos Aires, 1974; *Crear y amar en libertad (Gen 2:4-3:24)*, Aurora, 1986; *Exilio y sobrevivencia, Comentario de Gen 4-11*, Lumen, Buenos Aires 1997
- DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985
- DREWERMANN, E., *Strukturen des Bösen I-III*, Schönningh, Paderborn 1977
- EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Cristiandad, Madrid 1975
- ELLUL, J., *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989
- ERRANDONEA, J., *Edén y paraíso. Fondo cultural mesopotamio en el relato bíblico de la creación*, Marova, Madrid 1966
- GILBERT, M., *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg. 13-15)*, bíblico, Roma 1973; ID., (ed.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETL Louvain 1979
- GIRARD, R., *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982
- GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), *Relectura de Génesis En clave de mujer*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997
- GONZÁLEZ, A., *Adán y Eva. El hombre y su porvenir*, Paulinas, Madrid 1990
- GOTTWALD, N. K., *The Tribes of Yahweh*, SCM, London 1980
- JERWELL, J., *Imago Dei. Gen 1. 26f im Spätjudentum, in der gnosis und in den paulinischen Briefen*, FRLANT 76, Vandenhoeck, Göttingen 1960
- KELLENFERGER, E., *Hesed waemet als Alsdruck einer Glaubenserfahrung*, ATANT 69, Zürich 1982
- LACOQUE, A., *Subversives ou un Pentateque de femmes*, Cerf, Paris 1992
- LARCHER, C., *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomón*, I-III, EB 5, Gabalda 1985; *Etudes; sur le livre de la sagesse*, Gabalda, Paris 1969

- LEÓN AZCÁRATE, J. L., *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*, Deusto, Bilbao 2003
- LYS, D., *Rûach*, PUF, Paris 1962; *Néphesh*, PUF, Paris 1959
- MOMIGLIANO, A., *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, FCE, México 1988; *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México 1992
- MOWINCKEL, S., *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, FAX, Madrid 1975
- MURPHY, R. E., *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, The Anchor Bible Reference Library, New York, 1990
- NARDONI, E., *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Estudios 14, Verbo Divino, Estella 1997
- NAVARRO, M., *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gen 2-3*, Paulinas, Madrid 1993
- PONS, J., *La Oppression dans l'ancien Testament*, Letouzey et Ané, Paris 1981
- PREUSS, D., *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999
- SAKENFELD, K. D., *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, HSM 17, Missoula MO 1978
- SCHMITHALS, W., *La apocalíptica: introducción e interpretación*, Ega, Bilbao 1995
- SICRE, J. L., *Los Dioses Olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979; *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992
- TRIBLE, PH., *God and the rhetoric of sexuality (Overtures to Biblical Theology)*, Fortress, Philadelphia 1978
- TSCHERIKOVER, V. A., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish PubSo, Philadelphia 1959
- VAN IMSCHOOT, P., *Teología del Antiguo Testamento*, AB 12, Fax, Madrid 1969
- VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Sígueme, Salamanca 1986
- WOLFF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 197

2. Judaísmo

- ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 255-262
- BAECK, L., *La esencia del judaísmo*, Paidós, Buenos Aires 1964
- BOUSSET, W., *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tübingen 1966
- BUBER, M., *Yo y tú*, Galatea, Buenos Aires, 1956; *¿Qué es el hombre?* Méjico, FCE, 1990
- COHEN, H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1978
- GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Filósofos griegos, videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000
- HENGEL, M., *Judaism and Hellenism*, SCM, London 1981
- HESCHEL, A. J., *El Shabat y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires 1964; *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, Noonday Press, New York 1996; *Los profetas I-III*, Paidós, Buenos Aires 1973
- JACOBS, L., *A Jewish Theology*, Darton, London 1973; *The Jewish religion: a companion*, Oxford Univ. Press, 1995
- JANKÉLÉVITCH, V., *El Perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999
- LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002
- LEVY, B. H., *El testamento de Dios*, Cid, Buenos Aires 1980
- NEHER, A., *La Esencia del Profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975
- NICKELSBURG G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HTS 26, Harvard UP., Cambridge MA 1972
- PUECH, É., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancienne*, I-II, EB 22, Paris 1993
- ROSENSZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997
- ROWLAND, Ch., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity*, Crossroad, New York 1982
- RUSSEL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, London 1971

SACCHI, P., *Historia del judaísmo*, Trotta, Madrid 2004
 SCHOLEM, G., *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid 1998; *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; *Los orígenes de la Cábala I-II*, Paidós, Barcelona 2001

b. Nuevo Testamento

- BARTON, S. C., *Discipleship and family ties in Mark and Matthew* (SNTS Mon. Ser 80), Cambridge UP 1994
 BRANDENBURGER, E., *Adam und Christus: Exegetisch-Religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5:21-21*, WMANT 7, Neukirchen 1962
 BRAUN, H., *Spatjüdisch-hüretischer und frühchristlicher Radikalismus I-II*, BHT 24, Tübingen 1957
 BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Sígueme, Salamanca 1981
 CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1955; *La Iglesia en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1960; *El cristiano en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1965
 CROSSAN, J. D., *Los orígenes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002
 DAVIES, W. D., *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975
 EICHHOLZ, G., *El evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, BEB 17, Sígueme, Salamanca 1977
 ESTÉVEZ, E., *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
 GIL ARBIOL, C. J., *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.
 GUIJARRO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Pontificia, Salamanca 1998
 GUTBROD, W., *Die paulinische Anthropologie*, BWANT 4/15, Stuttgart 1934
 JEWETT, R., *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, AGJU 10, Leiden 1971
 KIM, S., *The Origin of Pauls Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids 1982; *Paul and the New Perspective*, Eerdmans, Grand Rapids 2002
 KÜMMEL, W. G., *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, 1948, Zwingli V., Zürich 1948; *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, UNT 17, Leipzig 1929
 LAMBRECHT, J., *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5-7; Lc 6, 20-49)*, Sígueme, Salamanca 1994
 LEGIDO, M., *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Pontificia, Salamanca 1978; *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Sígueme, Salamanca 1982
 LOHFINK, G., *El sermón de la montaña ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1989, 237-247
 MALINA, J. B., *El mundo del Nuevo Testamento*, Ágora 1, Verbo Divino. Estella, 1995; *El mundo social de Jesús y los evangelios. Perspectivas desde la antropología cultural*, Sal Terrae, Santander, 2002
 MERKLEIN, H., *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, FB 34, Würzburg 1981
 NAVARRO, M., *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999
 PASTOR, F., *La libertad la Carta a los Gálatas*, Comillas, Madrid 1977
 ROBINSON, J. A. T., *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1968.
 SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London 1981
 SAWICKI, M., *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994
 SCHEKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento*, I-IV, Herder, Barcelona 1975

- SCHNACKENBURG, R., *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970; *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989
- SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; *La senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Lumen, Buenos Aires 2003; *Los caminos de la Sabiduría. Una interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004
- SCHWEITZER, A., *La mystique de l'Apôtre Paul*, Albin Michel, Paris 1962
- SEGUNDO, J. L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1991
- STUHLMACHER, P., *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective*, InterVarsity, Downers Grove 2001
- TAYLOR, W. F. Jr., *The Unity of Mankind in Antiquity and in Paul*, Claremont Univ. Ann Arbor MI 1981
- TROCMÉ, A., *Jésus-Christ et la Révolution non violente*, Labor et Fides, Genève 1961
- VOUGA, F., *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2003
- WRIGHT, N. T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis 1991

c. La Biblia en su conjunto, temas generales

- ALISON, J., *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*, Herder, Barcelona 1991; *Una fe más allá del resentimiento: fragmentos católicos en clave gay*, Herder, Barcelona 2003
- AUNE, D., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983
- BULTMANN, R., *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1987
- CASCIARO, J. M. y MONFORTE J. M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986
- CASCIARO, J. M^a (ed.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica*, Eunsa, Pamplona, 1996
- CAVALLIN, C. H., *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum*, ANRW 19, 1, Berlín 1979
- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Studium, Madrid 1970
- DIEZ MACHO, A., *Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977
- DUBARLE, A. M., *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971
- DUSSEL, E., *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y de otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969; *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires 1974
- ELORDUY, E., *El pecado original*, BAC 389, Madrid 1977
- GRELOT, P., *Hombre ¿quién eres?*, Verbo Divino, Estella 1982; *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris 1994
- GRELOT, P., *Peché originel et rédemption*, Desclée, Paris 1973
- HARRIS, J. G., *Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly*, Fortress, Philadelphia 1987
- HILL, E., *Being Human. A Biblical Perspective*, Chapman, London 1984
- KAISER, O. y E. LOHSE, *Tod und Leben*, KTBK 101, Kohlhammer, Stuttgart 1977
- LORENTZ, O., *Die Gottebenbindlichkeit des Menschen*, Kosel, München 1967
- MALDAMÉ, M., *Le scandale du mal, une question posée à Dieu*, Cerf, Paris 2000
- MARCONCINI, B. (ed.), *Angeli e demoni. Il drama della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bologna 1992
- MIRANDA, P., *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca 1972
- MORK, W., *Sentido bíblico del hombre*, Marova, Madrid 1970

- NYGREN, A. *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations I-II*, Aubier, París 1962 (trad. castellana: *Eros y Agape*, Sagitario, Barcelona, 1969)
- PASTOR, F., *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Estella 1995
- PRIMAVESI, A., *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1994
- RAURELL, F., *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale M. 1986
- RUETHER, R., *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993
- THEISSEN, G., *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002
- VATTIONI, F., (ed.), *Sangue e antropología bíblica*, Centro Studi Sanguis Christi, Roma 1981
- YODER, J. H. (ed.), *Comunidad, no-violencia y liberación. Perspectivas bíblicas*, Dabar, México DF 1991

3. FILOSOFÍA Y CIENCIAS ANTROPOLÓGICA

Introducimos en esta sección libros de antropología filosófica, de fenomenología religiosa y de diversas ciencias antropológicas. Esos temas han estado en el fondo del libro, aunque nos los hayamos desarrollado.

1. Antropología filosófica

- ADAMS, W. Y., *Las raíces filosóficas de la antropología*, Trotta, Madrid, 2003
- BEORLEGUI, C., *Antropología Filosófica*, Universidad de Navarra 1999
- CABADA, M., *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, BAC 372, Madrid 1975
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, FCE, México, 1983
- CENCILLO, L., *El hombre noción científica*, Pirámide, Madrid. 1978
- CHOZA, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Madrid, Rialp, 1988; *Antropología filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991
- CORETH, E., *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona, 1985.
- FABRO, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid 1977
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1985
- FROMM, E., *Seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires 1976
- GARCÍA BACCA, J. D. *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1997
- GEERTZ, C. (ed), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1991; *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002
- GEHLEN, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1987; *Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 1993
- GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 2005
- HABERMAS, J., *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1994; *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2002; *Crítica de la acción comunicativa I-II*, Taurus, Madrid 1988
- HAEFFNER, G., *Antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1986
- KUPCZAK, J., *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla/John Paul II*, Catholic University of America, Washington 2000
- LAÍN E., P., *Idea del hombre*, Círculo de lectores, Madrid 1995
- LÓPEZ Q., A., *Hacia un estilo integral de pensar. I. Estética. II. Metodología, antropología*, Nacional, Madrid 1967
- LORITE MENA, J., *El animal paradójico: Fundamentos de Antropología Filosófica*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998; *La filosofía del hombre*, Pamplona, EVD, 1990
- LÖWITH, K., *Origen y sentido de la historia*, Espasa, Madrid 1956
- LUCAS, J. de S. (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1983; *Nuevas antropologías del siglo XX*, SA, Sígueme, 1994; *Las dimensiones del hombre*, Salamanca, Sígueme 1996
- LUCAS, R., *El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre*, Sígueme, Salamanca 2003;
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Rev. De Occidente, Madrid 1970; *El tema del hombre*, Austral, Madrid 1996; *Persona*, Alianza, Madrid 1996
- MATE, R., *Memoria de occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona 1997; *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona 1998.
- MORENO V., M. *El hombre como persona*, Madrid, Caparrós, 1995

- MUGA, J. y M. CABADA (ed.), *Antropología filosófica: Planteamientos*, Madrid, Luna Ediciones, 1984
- PARÍS, C., *El animal cultural*, Crítica, Barcelona, 1994.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969; *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1993
- SAN MARTÍN, J., *El sentido de la filosofía del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1989; *Antropología y filosofía*, Verbo Divino, Estella 1995; *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999; *Fenomenología y Antropología*, UNED, Madrid, 2005
- SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1980
- SCHMITZ, K. *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II*, Catholic University of America, Washington: Press, 1993
- SLOTERDIJK, P., *En el mismo barco*, Siruela, Madrid 1994; *El parque humano*, Siruela, Madrid 1999; *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000
- STEVENSON, L., *Siete teorías de la naturaleza humana*, Cátedra, Madrid 1983
- TEILHARD DE CHARDIN, P., *La aparición del hombre*, Taurus, Madrid 1967; *La energía humana*, Taurus, Madrid 1967; *El fenómeno humano*, Orbis, Barcelona 1985.
- VATTIMO, G., *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona 1992

b. Antropología y fenomenología de la religión:

- BADIOU, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona 1999
- BLOCH, E., *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid 1983; Id., *El Principio Esperanza*, Aguilar, Madrid 1975
- ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1989; *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967; *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981; *Historia de las creencias e ideas religiosas I-III*, Cristiandad 1978s;
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982
- GODELIER, M., *El enigma del don*, Paidós, Barcelona 1998
- HENRY, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2001; *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2000; *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca 2004
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995; *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2000
- JUNG, C. G., *Respuesta a Job*, FCE, México 1964; *Simbología del espíritu*, FCE, México 1962
- MARTÍN V., J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976;
- ORTIZ OSÉS, A., *La Diosa Madre: interpretación desde la mitología vasca*, Trotta, Madrid 1996; *Mitología cultural y memorias antropológicas*, Anthropos, Barcelona 1987
- PARRINDER, G., *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993
- PIKAZA, X., *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1996
- RADHAKRISHNAN, S. (ed.), *El concepto del hombre*, FCE, México 1977
- RAHNER, K., *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967; *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963
- RIES J., (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado I-III*, Trotta, Madrid 1995
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1984; *Sobre el hombre*, Alianza 1986

c. Ciencias antropológicas y temas históricos

- ARREGUI, J. V. y J. CHOZA, J., *Filosofía del Hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1991
- AZCONA, J., *Para comprender la Antropología. I. La historia. II. La cultura*, Verbo Divino, Estella 1987

- BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, Tecnos, Madrid 1995
- BORDIEU, P. y L. WACQUANT, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris 1992
- DELGADO, M., *El animal público*, Anagrama, Barcelona 1999
- ECCLES, J. C. y H. ZEIER, *El cerebro y la mente*, Kairós, Barcelona 1984
- EMBER, C. R. y M. EMBER, *Antropología Cultural*, Prentice Hall 1997
- ESLIN, J. C., *Dieu et le Pouvoir. Théologie et Politique en Occident*, Seuil, Paris 1999
- ESPINA, A., *Manual de Antropología cultural*, Amarú, Salamanca 2003
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Ensayos de antropología social*, Siglo XXI, Madrid 1974
- FERRY, L., *El hombre-Dios o El sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona 1997; *El nuevo orden ecológico, el árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona 1994
- GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1997
- HARRIS, M., *Antropología cultural*, Alianza, Madrid 1980; *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid 1991 *Nuestra especie*, Alianza, Madrid, 1996
- LE BRETON, D., *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Payot, Paris 2004; *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris 2003.
- LEFRANC, S., *Políticas del perdón*, Cátedra, Madrid 2004
- LORENZ, K., *La otra cara del espejo*, Plaza y Janés, Barcelona 1985
- LÖWITH, K., *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973
- MASÍA, J., *El animal vulnerable*, Comillas, Madrid 1997
- MATURANA H. y F. VARELA, *El árbol del conocimiento*, Universitaria, Santiago de Chile 1984
- MONOD, J., *El Azar y la Necesidad*, Barcelona 1989
- MONTAGU, A., *La naturaleza de la agresividad humana*, Alianza, Madrid 1983
- PITT-RIVERS, J., *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, Alianza, Madrid 1989
- VÁZQUEZ, A., *Freud y Jung. Dos modelos antropológicos*, Sígueme, Salamanca 1981

4. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

Este es un libro de *antropología bíblica*, pero sus temas de fondo son estrictamente teológicos. Por eso resulta conveniente situarlos dentro de un contexto más amplio de *antropología teológica cristiana*. Presento primero algunos libros de texto, que suelen emplearse en las facultades de teología católica. Después cito, como ejemplo, otros libros significativos para una visión cristiana del hombre dentro de la inmensa bibliografía que existe sobre el tema.

1. Libros de texto

- ARMENDÁRIZ, L., *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad, Madrid 2000
 CLÉMENT, O., *Sobre el hombre*, Encuentro, Madrid, 1983
 COLZANI, G., *Antropología teológica: el hombre, paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001
 FLICK, M. y Z. ALSZEGHY. Y *Antropología teológica*, Sígueme, Salamanca 1970; *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original*, Sígueme, Salamanca 1972
 GELABERT, M., *Jesucristo, revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban, Salamanca 2000
 GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987; *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998
 LADARIA, L., *Antropología teológica*, Comillas, Madrid 1987; *Introducción a la antropología teológica*, Verbo Divino, Estella 1993; *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993
 LUCAS, J. DE S., *El hombre ¿quién es? Antropología cristiana*, Atenas, Madrid 1988
 MARTÍNEZ S., A., *Antropología Teológica fundamental*, BAC, Madrid. 2002.
 MOLTMANN, J., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Sígueme, Salamanca 1973; *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1988
 PANNENBERG, W., *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1981; *El problema del hombre, Barcelona*, Herder, 1976; *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca, Sígueme, 1993
 RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991; *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988
 THIELICKE, H., *Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana*, Herder, Barcelona 1985

b. Obras generales

- AFARO J., *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid, 1973; *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1984
 BAUMGÄRTNER, Ch., *El pecado original*, Herder, Barcelona 1971
 BERZOSA, R., *Para comprender la creación en clave cristiana*, Verbo Divino, Estella 1999
 BONHÖFER, D., *Ética*, Estela, Barcelona 1968; *El precio de la gracia*, Sígueme, Salamanca 1986; *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 1983; «Creación y caída», en *¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, Ariel, Barcelona 1971
 BÜHLER, P. (ed.), *Humain à l'image de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1989
 ELIZONDO, F., «La antropología teológica en el pensamiento actual», *Revista Española de Teología* 53 (1993) 204-224

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La Entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997
- GONZÁLEZ, A., *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1997; *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Sal Terrae, Santander, 2003
- HINKELAMMERT, F., *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de CR, 1995; Id., (ed.), *El desafío de la globalización*, DEI, Costa Rica 1999
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*. Sígueme, Salamanca 1984
- KARAKUNNEL, G., *The Christian Vision of Man: A Study of the Theological Anthropology in "Gaudium et Spes" of Vatican II*, Asian Trading Association, Bangalore: 1984
- LAFONT, G., *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991
- LORENZEN, Th., *Resurrección y discipulado Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*, Presencia Teológica 97, Sal Terrae, Santander 1999
- MARTELET, G., *Libre réponse à un scandale. La faute originel, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris 1992
- MCFAGGE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1987
- MOINGT, J. *El hombre que venía de Dios I-II*, DDB, Bilbao 1995,
- MOREL, G., *Dios: ¿alienación o problema del hombre?*, Marova, Madrid 1970
- PIKAZA, X., *Dios como Espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*, STrin, Salamanca 1989
- ROCCHETA, C., *Teología de la Ternura*, Sec. Trinitario, Salamanca 2001
- SCHILLEBEEKX, E., *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1971; *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994
- SCHWAGER, R., *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kösel, München 1978
- TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Verbo Divino, Estella 1999; *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003
- VERGÉS, S., *La dimensión trascendente de la persona*, Herder, Barcelona 1987

ÍNDICE

PRESENTACIÓN Y CONTENIDO	4
1. Qué es el hombre. Un libro con historia	4
2. Los aspectos de la antropología. El contexto de la gracia	7
3. El hombre bíblico. Las grandes preguntas	10
4. Edades y formas de la gracia. Un libro en seis capítulos	12
1. ANTE EL ÁRBOL DEL BIEN Y DEL MAL (Gen 1-11) HOMBRE Y MUJER. EL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD	16
1. GEN 1, 1-2, 4a: GRACIA CÓSMICA. HOMBRE SIN LEY NI MUERTE HUMANA	17
1. Espacio y tiempo. Estructura de conjunto	17
2. El hombre, imagen de Elohim	20
3. 3. Hombre y sábado. No hay ley, no hay muerte humana	22
2. GEN 2, 4b-3, 24: GRACIA ARRIESGADA. LIBERTAD Y MUERTE	26
1. Trama. División del texto	27
2. El hombre como ser moral: el árbol del juicio	30
3. Moralidad y gracia. El hombre, ser responsable	36
4. Genealogía y notas del pecado. Síntesis antropológica	39
5. Conclusión. Una historia humana	43
3. GEN 4-11: HISTORIA DE VIOLENCIA, MUNDO DE MUERTE	48
1. De Caín a Lamek, cultura de violencia (Gen 4)	50
2. Diluvio (Gen 6-9). El riesgo universal	52
3. Torre de Babel, conclusiones (Gen 11)	56
2. EL HOMBRE APOCALÍPTICO (1 Hen 6-36) ENTRE ÁNGELES Y DIABLOS. EL JUICIO DE LAS ALMAS	61
1. HISTORIA Y SENTIDO DE LA APOCALÍPTICA. TRADICIÓN DE HENOC	63
1. Una hipótesis sobre el origen. El contexto histórico	64
2. El hombre bajo poderes superiores. Ángeles y demonios	67
3. Henoc. Revelador celeste	70
2. 1 HENOC: DRAMA APOCALÍPTICO, INVASIÓN ANGÉLICA	72
1. Hombres sometidos. La invasión de los Vigilantes (1 Hen 6-11)	73
2. Visiones de Henoc, escriba celeste (1 Hen 12-16)	78
3. Viaje al país de las almas. Vida tras la muerte (1 Hen 17-36)	85
3. AMPLIACIÓN: EL HOMBRE APOCALÍPTICO	90
3 ISRAEL, JUSTICIA EN LA HISTORIA (Sab) EL CAMINO DE LOS SABIOS	101
1. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA. ORIGEN Y TEMÁTICA	102
2. SAB 1-5. LA UNIDAD DE LOS HOMBRES: EL JUSTO PERSEGUIDO	106
1. Antropología y creación. Sabiduría e inmortalidad	106
2. El hombre como víctima. El justo asesinado (Sab 2)	108
3. Sentido del hombre. Pequeña antropología	115

3. SAB 6-9. SABIDURÍA DIVINA Y HUMANA: GRACIA Y JUSTICIA	117
4. SAB 10-19. MEMORIA DE DIOS. ANTROPOLOGÍA ISRAELITA	124
5. DOS EXCURSUS. MISERICORDIA E IDOLATRÍA	130
1. Misericordia de Dios, principio antropológico (Sab 11, 15-12, 25)	130
2. Idolatría: negación de Dios, perversión antropológica (Sab 13-15)	134
4. ¡HA LLEGADO EL REINO!	
ANTROPOLOGÍA DE JESÚS, UN AMOR GRATUITO	142
1. LA GRACIA DEL MUNDO. JESÚS, PROFETA MESIÁNICO	146
1. Juan Bautista, antropología judicial	146
2. Confianza básica. Cuervos y lirios (Lc 12, 22-32 par)	151
3. Llueve para todos. Amor universal (Mt 5, 45 par)	155
4. En un mundo frágil. Torres que caen, soldados que matan (Lc 13, 1-5)	158
2. ¡NO JUZGUÉIS! MÁS ALLÁ DEL BIEN Y EL MAL, REINO DE GRACIA	160
1. Introducción. Juicio y superación del juicio	160
2. Más allá del juicio. Antropología de la creatividad	161
3. Antropología supra-judicial: humanismo mesiánico	165
3. CREATIVIDAD MESIÁNICA. AMOR AL ENEMIGO	167
1. Lc 6, 27-36. Amor al enemigo: su poder y eficacia	168
2. Mt 5, 38-48. Más allá de la ley: mesianismo y paternidad de Dios	170
4. SER HOMBRE, TAREA DE REINO. ENTRE DIOS Y LA MAMONA	173
1. Pecado original (mamona) y gracia de Dios (Mt 6, 24)	173
2. Idolatría perdurable. ¿Puede convertirse el dinero? (Mc 12, 17; Lc 16,13)	178
5. ASESINATO DE JESÚS, PECADO UNIVERSAL	
ANTROPOLOGÍA DE LA ENVIDIA Y DE LA MUERTE	183
1. PUNTO DE PARTIDA: LA PROVOCACIÓN DE LA GRACIA	184
1. Gracia mesiánica. Una reflexión introductoria	184
2. Provocación mesiánica. Motivos principales	186
2. ENVIDIA Y MIEDO. LAS RAZONES DEL GRUPO	192
1. Le han matado los hombres. Envidia de los sacerdotes	193
2. Judas. La traición sagrada, treinta dineros	196
3. Pedro y los Doce: la ley del miedo	201
3. ORDEN Y JUSTICIA. EL JUICIO DE PILATO	205
1. Mc 15, 1-15 par. Pilato, el juez. Juzgado	205
2. Jn 18, 28-19, 16. Justicia injusta, la impotencia de Pilato	208
3. Violencia final: tortura y muerte	211
4. MUERTE DE JESÚS, NUEVA ANTROPOLOGÍA	214
1. Asesinato y gracia: viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 par)	215
2. Muerte universal: la sangre de todos los asesinados (Lc 11, 47-51 par)	220
6. HA RESUCITADO JESÚS	
EXPERIENCIA PASCUAL Y ANTROPOLOGÍA CRISTIANA	224
1. SEPULCRO VACÍO. EL PODER DE LA ESPERANZA	225
1. Mañana de pascua: el sepulcro se vuelve evangelio (Mc 16, 1-8)	226

2. Gracia de pascua. Un despliegue evangélico	232
2. ANTROPOLOGÍA PAULINA: NUEVO ADÁN, LA GRACIA DE SER HOMBRE	236
1. Novedad de Pablo. La antropología cristiana	238
2. Rom 1-3. Entre gracia y pecado. La justicia de Dios	240
3. Nueva creación: Cristo y Adán (Rom 5).	248
4. Más allá de la ley: los principios del amor (Rom 12, 9-21 y 13, 8-10)	253
5. 1 Cor 13. La antropología del amor, un comienzo de vida	259
2. APOCALIPSIS DE JUAN: EL REINO DE LOS ASESINADOS	269
1. Apocalipsis: el hombre como drama	271
2. Una antropología milenarista: el Reino de los justos	274
 NOTAS FINALES	
BREVE DICCIONARIO DE ANTROPOLOGÍA BÍBLICA	278
 BIBLIOGRAFÍA	305
1. Diccionarios	305
2. Antropología bíblica	307
3. Filosofía y ciencias antropológicas	312
4. Antropología teológica	315

ÍNDICE

PRESENTACIÓN Y CONTENIDO	4
1. Qué es el hombre. Un libro con historia	4
2. Los aspectos de la antropología. El contexto de la gracia	7
3. El hombre bíblico. Las grandes preguntas	10
4. Edades y formas de la gracia. Un libro en seis capítulos	12
1. ANTE EL ÁRBOL DEL BIEN Y DEL MAL (Gen 1-11)	
HOMBRE Y MUJER. EL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD	16
1. GEN 1, 1-2, 4a: GRACIA CÓSMICA. HOMBRE SIN LEY NI MUERTE HUMANA	17
1. Espacio y tiempo. Estructura de conjunto	17
2. El hombre, imagen de Elohim	20
3. 3. Hombre y sábado. No hay ley, no hay muerte humana	22
2. GEN 2, 4b-3, 24: GRACIA ARRIESGADA. LIBERTAD Y MUERTE	26
1. Trama. División del texto	27
2. El hombre como ser moral: el árbol del juicio	30
3. Moralidad y gracia. El hombre, ser responsable	36
4. Genealogía y notas del pecado. Síntesis antropológica	39
5. Conclusión. Una historia humana	43
3. GEN 4-11: HISTORIA DE VIOLENCIA, MUNDO DE MUERTE	48
1. De Caín a Lamek, cultura de violencia (Gen 4)	50
2. Diluvio (Gen 6-9). El riesgo universal	52
3. Torre de Babel, conclusiones (Gen 11)	56
2. EL HOMBRE APOCALÍPTICO (1 Hen 6-36)	
ENTRE ÁNGELES Y DIABLOS. EL JUICIO DE LAS ALMAS	61
1. HISTORIA Y SENTIDO DE LA APOCALÍPTICA. TRADICIÓN DE HENOC	63
1. Una hipótesis sobre el origen. El contexto histórico	64
2. El hombre bajo poderes superiores. Ángeles y demonios	67
3. Henoc. Revelador celeste	70
2. 1 HENOC: DRAMA APOCALÍPTICO, INVASIÓN ANGÉLICA	72
1. Hombres sometidos. La invasión de los Vigilantes (1 Hen 6-11)	73
2. Visiones de Henoc, escriba celeste (1 Hen 12-16)	78
3. Viaje al país de las almas. Vida tras la muerte (1 Hen 17-36)	85
3. AMPLIACIÓN: EL HOMBRE APOCALÍPTICO	90
3 ISRAEL, JUSTICIA EN LA HISTORIA (Sab)	
EL CAMINO DE LOS SABIOS	101
1. EL LIBRO DE LA SABIDURÍA. ORIGEN Y TEMÁTICA	102
2. SAB 1-5. LA UNIDAD DE LOS HOMBRES: EL JUSTO PERSEGUIDO	106
1. Antropología y creación. Sabiduría e inmortalidad	106
2. El hombre como víctima. El justo asesinado (Sab 2)	108

3. Sentido del hombre. Pequeña antropología	115
3. SAB 6-9. SABIDURÍA DIVINA Y HUMANA: GRACIA Y JUSTICIA	117
4. SAB 10-19. MEMORIA DE DIOS. ANTROPOLOGÍA ISRAELITA	124
5. DOS EXCURSUS. MISERICORDIA E IDOLATRÍA	130
1. Misericordia de Dios, principio antropológico (Sab 11, 15-12, 25)	130
2. Idolatría: negación de Dios, perversión antropológica (Sab 13-15)	134
4. ¡HA LLEGADO EL REINO!	
ANTROPOLOGÍA DE JESÚS, UN AMOR GRATUITO	142
1. LA GRACIA DEL MUNDO. JESÚS, PROFETA MESIÁNICO	146
1. Juan Bautista, antropología judicial	146
2. Confianza básica. Cuervos y lirios (Lc 12, 22-32 par)	151
3. Llueve para todos. Amor universal (Mt 5, 45 par)	155
4. En un mundo frágil. Torres que caen, soldados que matan (Lc 13, 1-5)	158
2. ¡NO JUZGUÉIS!. MÁS ALLÁ DEL BIEN Y EL MAL, REINO DE GRACIA	160
1. Introducción. Juicio y superación del juicio	160
2. Más allá del juicio. Antropología de la creatividad	161
3. Antropología supra-judicial: humanismo mesiánico	165
3. CREATIVIDAD MESIÁNICA. AMOR AL ENEMIGO	167
1. Lc 6, 27-36. Amor al enemigo: su poder y eficacia	168
2. Mt 5, 38-48. Más allá de la ley: mesianismo y paternidad de Dios	170
4. SER HOMBRE, TAREA DE REINO. ENTRE DIOS Y LA MAMONA	173
1. Pecado original (mamona) y gracia de Dios (Mt 6, 24)	173
2. Idolatría perdurable. ¿Puede convertirse el dinero? (Mc 12, 17; Lc 16,13)	178
5. ASESINATO DE JESÚS, PECADO UNIVERSAL	
ANTROPOLOGÍA DE LA ENVIDIA Y DE LA MUERTE	183
1. PUNTO DE PARTIDA: LA PROVOCACIÓN DE LA GRACIA	184
1. Gracia mesiánica. Una reflexión introductoria	

184

2. Provocación mesiánica. Motivos principales

186

2. ENVIDIA Y MIEDO. LAS RAZONES DEL GRUPO	192
1. Le han matado los hombres. Envidia de los sacerdotes	193
2. Judas. La traición sagrada, treinta dineros	196
3. Pedro y los Doce: la ley del miedo	201
3. ORDEN Y JUSTICIA. EL JUICIO DE PILATO	205
1. Mc 15, 1-15 par. Pilato, el juez. Juzgado	205
2. Jn 18, 28-19, 16. Justicia injusta, la impotencia de Pilato	208
3. Violencia final: tortura y muerte	211
4. MUERTE DE JESÚS, NUEVA ANTROPOLOGÍA	214
1. Asesinato y gracia: viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 par)	215
2. Muerte universal: la sangre de todos los asesinados (Lc 11, 47-51 par)	220

6. HA RESUCITADO JESÚS	
EXPERIENCIA PASCUAL Y ANTROPOLOGÍA CRISTIANA	224
1. SEPULCRO VACÍO. EL PODER DE LA ESPERANZA	225
1. Mañana de pascua: el sepulcro se vuelve evangelio (Mc 16, 1-8)	226
2. Gracia de pascua. Un despliegue evangélico	232
2. ANTROPOLOGÍA PAULINA: NUEVO ADÁN, LA GRACIA DE SER HOMBRE	236
1. Novedad de Pablo. La antropología cristiana	238
2. Rom 1-3. Entre gracia y pecado. La justicia de Dios	240
3. Nueva creación: Cristo y Adán (Rom 5).	248
4. Más allá de la ley: los principios del amor (Rom 12, 9-21 y 13, 8-10)	253
5. 1 Cor 13. La antropología del amor, un comienzo de vida	259
2. APOCALIPSIS DE JUAN: EL REINO DE LOS ASESINADOS	269
1. Apocalipsis: el hombre como drama	271
2. Una antropología milenarista: el Reino de los justos	274
NOTAS FINALES	
BREVE DICCIONARIO DE ANTROPOLOGÍA BÍBLICA	278
BIBLIOGRAFÍA	305
1. Diccionarios	305
2. Antropología bíblica	307
3. Filosofía y ciencias antropológicas	312
4. Antropología teológica	315