

XABIER PIKAZA

DICCIONARIO DE LA **BIBLIA**

HISTORIA Y PALABRA



verba divina

Ir a sigui

DICCIONARIO
DE LA BIBLIA

XABIER PIKAZA

DICCIONARIO
DE LA **BIBLIA**

HISTORIA Y PALABRA

evd
verbo divino

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

Diseño de cubierta: Francesc Sala

1.ª edición
2.ª reimpresión (2008)

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

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).

Impreso en España - *Printed in Spain.*

Depósito legal: NA. 3.765-2008.

ISBN: 978-84-8169-726-1

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

A mis hermanos,

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

*Por su generosidad
he podido concluir
este diccionario.*

Abreviaturas bíblicas

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

Prólogo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Xabier Pikaza

Bloques temáticos y esquema de lectura

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

1. LA BIBLIA COMO LIBRO

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

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

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

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

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

2. ENTORNO BÍBLICO

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

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

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

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

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

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

3. ANTIGUO TESTAMENTO

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

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

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

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

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

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

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

4. JUDAÍSMO

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

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

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

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

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

5. NUEVO TESTAMENTO

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

5.1. Lugares. Es importante poner de relieve los lugares donde se ha desarrollado la historia y tradición del Nuevo Testamento: \rightarrow *Antioquía, Atenas, Caná, Efeso, Ematús, Galilea, Jerusalén, Patmos, Roma, Samaria.*

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

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

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

6. DIOS

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

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

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

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

7. JESUCRISTO

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

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

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

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

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

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

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

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

8. ESPÍRITU SANTO

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

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

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

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

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

9. IGLESIA

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

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

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

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

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

10. ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL

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

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

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

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

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

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

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

11. ANTROPOLOGÍA SOCIAL

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

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

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

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

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

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

12. VIDA CREYENTE

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

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

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

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

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

13. ESCATOLOGÍA, FIN DE LOS TIEMPOS

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

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

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

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

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

A

AARÓN

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

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

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

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

(3) *Aarón es el hombre del sistema sacral israelita*. Así aparece en el «Himno a los padres o antepasados» de Eclo 44-50, donde se venera la memoria de los grandes personajes (Henoc y Noé, Abrahán, Moisés, los jueces...) y de los sacerdotes de Israel: Aarón el fundador (Eclo 45,6-22). Finés el celoso (Eclo 45,23-26) y Simón el Gran liturgo de tiempos del autor del libro (en torno al 200 a.C.). Aquí citamos algunos pasajes sobre Aarón: «Consagró a Aarón, de la tribu de Leví. Estableció con él un pacto eterno y le dio el sacerdocio del pueblo. Le hizo feliz con espléndido adorno (*eukosmia*) y le ciñó de vestidura de gloria. Le vistió con magnificencia perfecta (*syntelean*) y le fortaleció con insignias de fuerza: calzón, túnica y manto. Le rodeó de granadas y de muchas campanillas de oro en torno, para que sonasen caminando y se escuchase su sonido... Le consagró Moisés y le ungió con aceite santo; se le dio una alianza eterna y a sus descendientes para siempre, para servir a Dios como sacerdote, y bendecir en su nombre al pueblo. Le escogió entre todos, para presentar los frutos del Señor, incienso y aroma, en memorial, para expiar por su pueblo» (Eclo 45,6-9,15-17).

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

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

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

ABBA

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

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

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

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

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

(3) *Camino de Padre. Descenso y ascenso.* Partiendo de esa base, Jesús ha podido trazar eso que pudiéramos llamar el camino del padre, que ahora presentamos de manera descendente y ascendente. Éste es un camino que viene de Dios, descendiendo del gran Padre, fundando en su don nuestra vida. Pero es, al mismo tiempo, un camino que sube hacia Dios, que nos permite buscarle y hallarle, a partir de la vida y personas del mundo. (a) *Dirección descendente.* El Dios de Jesús es Abba, Padre, porque alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida a los niños y, con ellos, a todos los hombres. Este es un Padre materno, que alienta la vida de los hombres que corrían el riesgo de hallarse perdidos en el mundo. Filón², el más sabio judío, contemporáneo de Jesús, interpretaba a Dios como Padre cósmico, creador y ordenador de cielo

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

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

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

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

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

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

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

ABBADÓN

(↗ *Sheol, Diablo, abismo, infierno*). Palabra hebrea que significa «destrucción, lugar de corrupción o pudridero» (cf. Job 26,6; 28,22; 1QH 3,16.19) y que se emplea varias veces en el Antiguo Testamento, en paralelo con el Sheol o mundo inferior de los muertos, es decir, abismo. Así aparece en Prov 15,11; 27,20; Job 26,6. En principio, Abbadón tiene un sentido genérico y significa el estado o situación de los muertos. Pero Job 28,26 vincula y personifica a Abbadón y a la Muerte, presentándolos como poderes que pueden hablar. En esa línea, *1 Hen* 20,2 puede referirse al Abbadón como encarnación del poder de la muerte, una especie de ser maligno opuesto a Dios. El texto bíblico más significativo es Ap 9,11, que presenta a Abbadón como una estrella caída (cf. Dragón² de Ap 12,3.9) que se vuelve Ángel del Abismo, como el mismo Satán, rey del ejército infernal, que reside en el gran pozo inferior del que sube el humo del Abismo, para destruir a los hombres. Abbadón es rey del Abismo,

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

ABEL, LA PRIMERA VÍCTIMA

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

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

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

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

gión, pero de una religión que, al menos para Caín, se encuentra pervertida: no elevan sus productos para dar gracias y alegrarse uno del otro y con el otro (como Pablo supone en Rom 11,21), sino para compararse y enfrentarse, de manera que la misma ofrenda religiosa se vuelve para Caín fuente de envidia y violencia. Lo que podía ser motivo de comunicación enriquecedora se ha mostrado para él principio de muerte. Ellos expresan así la primera división de la vida social, como ha destacado Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, viendo aquí el principio de la división de la humanidad en señores y siervos, amos y esclavos. Hegel supone que la lucha es fuente de todo lo que existe: en enfrentamiento nacemos, con enfrentamiento maduramos, pero en general ya no empezamos matando a los otros como hizo Caín, sino que los esclavizamos, posponiendo su muerte, para así ponerlos a nuestro servicio. La misma religión parece convertirse en principio de enfrentamiento, a partir de la distinción de las comidas-ofrendas sagradas. En un sentido, conforme al principio del Génesis (Gn 1-3), donde los hombres eran vegetarianos², parece preferible el sacrificio de Caín, que ofrece a Dios los frutos del campo y así vive sin matar a otros vivientes. Pero el Dios de este relato, sin que se sepa la razón, prefiere los sacrificios² animales y así se goza en la ofrenda de Abel, el pastor, quizá porque ha desahogado su violencia al matar animales, mientras que Caín², que no los mata ni derrama la sangre de otros seres vivientes, no ha podido canalizar su violencia, sino que la descarga sobre el hermano, derramando su sangre². Quizá se pueda decir que Abel sacrificaba animales y estaba apaciguado, mientras Caín, que ofrecía plantas, quiso apaciguarse matando a su hermano.

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

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

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

ABISMO

(\rightarrow *dualismo, infierno*). En algunos mitos tiene sentido positivo: puede ser signo de Dios, expresión del aspecto materno de la realidad originaria, fondo del que todas las cosas han brotado (cf. Gn 1,2-49,25; Dt 33,13). Pero en el conjunto de la Biblia (cf. Is 51,10; Ez 26,19; 31,15) y especialmente en el Apocalipsis adquiere sentido negativo: es la hondura de la nada y de la muerte, lugar de destrucción del que brota Abbadón², su rey (Ap 9,11), lo mismo que la Bestia asesina (Ap 11,7; 17,9). El abismo se hallaba cerrado, pero en la gran lucha del final de los tiempos lo abrirá el Astro (ángel) caído, de manera que saldrán de su hondura todos los males, para amenazar a los vivientes del mundo (Ap 9,1). Tras la victoria del Cordero² (Ap 20,3), el abismo volverá a quedar cerrado, con el Dragón² dentro, pero ya para siempre. El abismo aparece de esa forma como una especie de infierno: un estanque de fuego y azufre, lugar de muerte perdurable, donde serán expulsadas para siempre las Bestias (19,20) con Satán (20,10) y aquellos que no están escritos en el Libro de la Vida del Cordero (2,14).

ABRAHÁN

1. Historia y pervivencia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ABRAHÁN

2. Sacrificio del hijo

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

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

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

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

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

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

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

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

ABSTINENCIA

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

(1) *En la corte de Nabucodonosor*. Ciertamente, existieron en el Israel antiguo algunos grupos, como los recabitas² y nazareos², que se abstienen especialmente de vino. Pues bien, en este contexto se pueden añadir otros abstinentes y abstemios, como aquellos que se pusieron al servicio del rey Nabuco-

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

(2) *La sabiduría de la abstinencia*. «Estos cuatro jóvenes recibieron de Dios ciencia e inteligencia en toda clase de letras y sabiduría. Particularmente Daniel poseía el discernimiento de visiones y sueños» (Dn 1,5-17). El texto ha mezclado dos temas: la pureza en las comidas y la abstinencia de vino y carne. Son impuros los manjares que están contaminados, por ser prohibidos (cerdo...) o porque han sido sacrificados a los ídolos o están mal preparados. Todos los buenos israelitas están obligados a prescindir de ellos. Pero Daniel y sus amigos hacen más: deciden abstenerse de carne y vino, iniciando de esa forma un ayuno sapiencial, al servicio de una más alta contemplación, de un conocimiento superior. Según eso, el conjunto de los israelitas ha comido y bebido, alabando a Dios. Pero han existido en Israel algunos abstemios y abstinentes especiales como los nazareos (no beben vino) y los terapeutas² (no toman ni vino ni carne). Entre estos últimos hemos encontrado a Daniel y sus amigos, abstinentes sapien-

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

ABULAFIA, A.

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

ACOGER

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

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

para los niños. La palabra que aquí se emplea no es la que utilizará el evangelio de Juan, al decir que el discípulo recibió (*elaben*) a la madre de Jesús (en gesto de acogida eclesial: Jn 19,27), sino una palabra que indica más bien la acogida y servicio social (con *dexétai*): acoger es ofrecer casa y familia, no sólo a los huérfanos² de la tradición del Antiguo Testamento, sino a todos los niños en cuanto necesitados. Esta exigencia de la acogida eclesial o cristiana de los niños está en la base de la identidad cristiana, tal como lo han destacado Mc 9,37, Lc 9,48 y Mt 18,5. Los niños y los necesitados vienen a presentarse de esa forma como los más importantes en la Iglesia.

(2) *Fui extranjero y no me acogisteis* (Mt 25,25). Esta palabra nos sigue situando en la línea de la tradición de la acogida a los huérfanos², viudas² y extranjeros², que remite al principio de la Ley israelita, expresada del modo más fuerte en Dt 10,19: «amaréis a los forasteros, porque forasteros fuisteis en Egipto». Todos los forasteros, sin patria, vienen a presentarse ahora como signo de Jesús, presencia de Dios en el mundo. En ese contexto se emplea la palabra más fuerte de acogida: *synégete* (Mt 25,25.28), que está vinculada con la palabra *sinagoga*², entendida como asamblea o comunidad. En el lugar programático donde habla del fundamento de la comunidad de creyentes, Mt 16,16 (lo mismo que 18,17) empleará la palabra *Iglesia*, que se ha hecho luego casi normativa para hablar de la reunión de los cristianos. Pues bien, en este contexto de juicio final, asumiendo una palabra también clásica de la tradición judía y cristiana, Mateo supone que los creyentes deben acoger en su *synagoga* o comunidad a los pobres y excluidos, a los que no tienen casa o referencia social, por ser extranjeros.

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

etc.). Un ejemplo especial de acogida que funda la Iglesia es el que ofrecen Marta² y María, que reciben a Jesús en su casa, ofreciéndole su servicio y escucha (cf. Lc 10,38-42). En esa línea, se ha dicho que el tema principal de la 1ª de Pedro² consiste en ofrecer casa a los que no tienen casa.

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

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

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

ACUSAR

(\rightarrow *envidia, Diablo, Satán*). Uno de los fenómenos básicos de la vida humana es la tendencia de acusarse unos a otros, descargando las propias culpas en los demás, como indica el mecanismo del chivo² expiatorio y emisario. El tema aparece expresado de forma clásica en el Génesis, cuando Adán y Eva responden a Dios por lo que han hecho: «Adán le respondió: La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí. Entonces Yahvé Dios dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho? Ella respondió: La serpiente me engañó, y comí» (Gn 3,12-13). El varón echa la culpa a la mujer y la mujer a la serpiente. Por salvarse a sí mismo, el varón es capaz de sacrificar a la mujer. Ella, en cambio, no sacrifica al varón, sino que descarga la violencia en la serpiente, superando de esa forma el plano de las relaciones puramente legales. En un caso (Adán), el juego de las acusaciones se cierra en la disputa humana, de manera que él puede descargar su culpa en Eva, que parece más débil. En el otro (Eva), la acusación se dirige en el fondo en contra del mismo Dios, a quien se hace responsable de la serpiente. Ambos, tanto Adán como Eva, buscan fuera de sí mismos la raíz de su pecado, iniciando una historia llena de disputas sociales y religiosas. En esa línea, el Acusador por excelencia será el mismo diablo, como ha puesto de relieve Ap 12,10: «Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque ha sido expulsado el Acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche». La dinámica de las acusaciones sitúa a los hombres en el nivel del juicio², en el que se destruyen los unos a los otros. Más allá de ese nivel de acusaciones está la gracia².

ADÁN

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

lo largo de la Biblia como expresión del «ser humano», varón y mujer, de tal manera que su sentido se va expandiendo y definiendo a lo largo de la historia de la humanidad. Por eso, el verdadero Adán de la Biblia no es el que aparece y cumple su función en Gn 1-3, sino aquel cuya identidad se va expresando a lo largo de la historia. La figura de Adán ha sido reinterpretada sobriamente en el libro de la Sabiduría², pero también, con mucha más fuerza, en una serie de textos apocalípticos, sapienciales y gnósticos que hablan de un Adán-Cósmico, Adán-Kadmón, en el que se incluyen de algún modo todos los seres humanos, en su elevación y en su caída. Desde una perspectiva cristiana, la figura de Adán ha sido recreada en la línea de las visiones del Hijo³ del Hombre y, sobre todo, en las especulaciones de Pablo sobre el pecado de la humanidad y sobre el surgimiento del Segundo Hombre que es Cristo.

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

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

(2) *Jesús, humanidad verdadera.* Jesús es para Pablo el último Adán. No es la humanidad prediferenciada (antes de la escisión del varón/mujer); tampoco es un Adán varón que se opone a Eva como si él fuera lo masculino y ella lo femenino; tampoco es un simple Mesías de Israel. Jesús es el hombre nuevo, que viene de Dios, un hombre concreto, siendo la humanidad total: Logos o Palabra de Dios, humanidad definitiva: «Adán, el primer hombre, fue alma viviente; el último Adán es espíritu vivificante. Pero lo primero no es lo espiritual, sino lo animal; luego lo espiritual. El primer hombre es de la tierra, terreno; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo» (1 Cor 15,46-47). Conforme a la experiencia histórica de la vida de Jesús (Encarnación²) y a la intuición teológica de Pablo, este nuevo hombre que es Jesús no ha surgido de la tierra por obra de un Dios, que sopla sobre el barro (como el Adán primero de Gn 2,7), sino que proviene del cielo (de Dios), siendo totalmente divino, aunque naciendo al mismo tiempo de la historia humana, reflejada y concretada en el deseo materno de la mujer-madre (que se expresa en Eva, madre de todos los vivientes) (cf. Gn 3,20), tal como vie-

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

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

ADÚLTERA, JESÚS Y LA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

AGOBIO: NO OS PREOCUPÉIS

(↗ *deseo, miedo, gracia, perdón*). En el centro de la vida humana, más allá del nivel de la ley y obligación, del miedo y juicio, donde se sitúa incluso el mensaje de Juan² Bautista (cf. Mt 3,2-12 par), ha elevado Jesús una experiencia de gratuidad universal.

(1) *El don de ser hombre, hijo de Dios*: «No os agobiéis por la vida, qué comeréis, ni por el cuerpo, cómo os vestiréis. Pues la vida es más que la comida y el cuerpo más que el vestido. Mirad a los cuervos: no siembran ni siegan; no tienen despensa ni granero; y sin embargo Dios los alimenta. ¿Cuánto más valéis vosotros que esas aves! ¿Quién de vosotros podrá alargar una hora al tiempo de su vida a fuerza de agobiarse? Si no podéis hacer lo que es más simple, ¿cómo os preocupáis por otras cosas? Mirad a los lirios: cómo crecen. No hilan ni tejen y os digo que ni siquiera Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si Dios viste así a la hierba que hoy florece y mañana se quema, ¿cuánto más hará por vosotros, hombres de poca fe! Y vosotros no os preocupáis buscando qué comeréis o qué beberéis; por todas estas cosas se preocupan los gentiles, pero vuestro Padre sabe lo que necesitáis; buscad, pues, su Reino y todo esto se os dará por añadidura» (Lc 12,22-31; cf. Mt 6,25-32). Apoyándose en la página inicial de su Biblia, Jesús experimenta este mundo como bueno y en esa experiencia funda su tarea mesiánica. Dios no se ha escondido en un oscuro y difícil más allá, abandonando el mundo actual bajo poderes adversos, como suponía 1 *Heb* 6-36 (apocalíptica², dualismo²). No ha dejado que triunfen los violentos y lo manchen to-

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

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

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

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

AGUA

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

(1) *Las diversas aguas*. Entre los testimonios más significativos de la Biblia sobre el agua están los siguientes. (a) *Aguas de la creación*. Conforme a Gn 1, Dios ha creado el mundo sobre un caos de aguas, que él ha separado, poniendo una especie de cubierta o firmamento, para separar las aguas de arriba y las de abajo; ese mismo Dios ha separado las aguas del mar y la tierra firme, haciendo así posible el surgimiento de seres terrestres (cf. Gn 1,6-9). En este contexto puede citarse la lucha y victoria de Yahvé contra los monstruos de las aguas, como Tehom² y Leviatán. (b) *Aguas del diluvio* (Gn 6-8). Ellas son como un signo de la vuelta al caos; allí donde los hombres se pervierten Dios deja que se rompan las compuertas que separan a las aguas superiores e inferiores, de manera que el mundo corre el riesgo de que-

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

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

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

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

sús como fuente de agua de vida, en Siqum (junto al pozo de Jacob) y en el templo de Jerusalén en el entorno de las aguas de Siloé (cf. Jn 4,7-15 y 7,38). (c) *Pablo:* la roca de agua. Retomando quizá una interpretación israelita antigua, Pablo dirá que la roca de Dios, de la que brotaba el agua, iba acompañando a los hijos de Israel por el desierto, precisando después que ella se identificaba con Cristo: «Todos nuestros padres bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de la roca espiritual que les seguía. Esa roca era el Cristo» (1 Cor 10,4-5). (d) *Apocalipsis:* presenta el agua en dos formas (en fuentes-ríos y en mares), formando con tierra y cielo los cuatro elementos cósmicos, amenazados por el juicio (cf. Ap 8,10; 14,7; 16,4). El Dragón antiguo es dueño del agua destructora (de muerte) con la que pretende ahogar a la Mujer (cf. Ap 12,5); en esa línea, el cauce sin agua del río puede convertirse en signo de condena, paso abierto para los poderes de la muerte (cf. 16,2), y las muchas aguas son un signo de los pueblos, multitud de gentes amenazadoras de la tierra (17,1.15). Pero, en otra perspectiva, el rumor de grandes aguas aparece como sonido y signo de la multitud de los salvados (cf. 1,15; 14,2.19.6); en esa línea ha de entenderse el símbolo final del Agua de vida que brota del trono de Dios y el Cordero, en la Ciudad salvada de la Nueva Jerusalén (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17; cf. Ez 47,1-12 y Zac 14,8).

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

ÁGUILA

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

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

AKSAH

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

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

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

ALEGRÍA

(↗ *gozo, placer, Zacarías*). La antropología bíblica es básicamente gozosa, pues valora la vida como don de Dios, ya desde la primera página de su relato: para la Biblia, la existencia humana es *tob*, algo bueno y valioso, desde su principio (Gn 1) hasta su meta (Ap 21-22). Esa alegría (vinculada al *placer*²), que puede estar velada por la dura historia de muerte que domina en gran parte de la literatura bíblica y parabíblica (como en *1 Henoc*), nunca desaparece del camino de los creyentes y culmina, para los cristianos, en el mensaje de Jesús, que anuncia la llegada del reino de Dios, y de un modo especial en la experiencia pascual, que se entiende y despliega básicamente como mensaje de felicidad. En ese sentido podemos afirmar que la Biblia es el libro del gozo de Dios en los hombres. En el Antiguo Testamento, la alegría está vinculada a la victoria militar (1 Sm 18,6) y al culto divino (1 Cr 15,16). De un modo especial se pone de relieve la alegría en la celebración de las fiestas, en las que todo israelita debe alegrarse, comiendo, bebiendo, celebrando la vida (cf. Dt 12,18; 14,16; 16,11,15). En este contexto puede recordarse la alegría mesiánica de la Hija-Sión, a la que el profeta le dice: «Alégrate mucho, Hija-Sión, da voces de júbilo, hija de Jerusalén» (Zac 2,10; 9,9). Ésta es la alegría que el ángel de la anunciación ofrece en su saludo a la madre de Jesús, cuando le dice *khaire*, alégrate (Lc 1,28); es la alegría que la madre de Jesús expresa en su Magnificat²: «Se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador».

ALFA Y OMEGA

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

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

ALIANZA

(↗ *pacto, mandamientos, eucaristía*). Gran parte de la teología bíblica puede entenderse a partir del paso o camino que ha llevado a los israelitas desde el plano de la solidaridad «natural» en que vivían (como pueblo o grupo sociológico) a la vinculación voluntaria y personal, que se expresa en forma de alianza. Aquí evocamos el tema de la alianza desde una perspectiva israelita. La visión cristiana está más vinculada con la eucaristía².

(1) *Dios y pueblo en alianza*. La alianza es una institución social que está en el principio de la historia israelita, pues ella es la base de la federación² de tribus. Especial importancia tiene la alianza con Dios, en la que se definen tanto Dios como el pueblo israelita. (a) *El Dios de la alianza*. Los israelitas no se llaman sólo hijos o pueblo de Dios porque han nacido de los doce Patriarcas, sino porque han nacido de la esclavitud de Egipto, recibiendo de Dios y estableciendo con él un pacto de fidelidad perpetua sobre el monte Sinaí, por mano de Moisés. El Dios de la alianza de Moisés sigue vinculado al Dios² de los padres, de manera que empieza diciendo: «Yo soy el Dios de tu padre, de Abrahán, Isaac y Jacob» (Ex 3,6), pero después añade «Soy el que Soy» (soy Yahvé: Ex 3,14), el Dios que hace un pacto con vosotros, para que seáis testimonio o ejemplo de mi vida y de mi gracia en medio de los pueblos. En este contexto podemos afirmar que los judíos son el pueblo que ha pactado con Dios y que sabe que sólo por pacto o alianza se puede vivir sobre el mundo (cf. Ex 19,4-5). (b) *Israel, pueblo de la alianza*. La religión de la Biblia es religión de alianza, es decir, de pacto o compromiso de solidaridad. Con cada israelita nace de nuevo el pueblo y se establece de nuevo el pacto. Cada israelita escucha y asume como propia la antigua palabra: «Si oís mi voz y guardáis mi

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

(2) *Sinai, la alianza básica*. Puede hablarse de la alianza de Dios con Noé (Gn 9) y con Abraham (Gn 15), pero la fundamental, la que define a Israel, es la del Sinai, que constituye (tras el éxodo² o paso por el mar Rojo) el momento fundante de nacimiento del pueblo. Éste es el esquema de conjunto y éstos los elementos del texto donde se inscribe la celebración: (a) *Teofanía*. La alianza es posible porque Dios se manifiesta al pueblo a través de una serie de signos tomados simbólicamente de los fenómenos cósmicos: «Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad. Y todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar. Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios... Todo el Sinai humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en forma de fuego. Subía el humo como de un horno y todo el monte retemblaba con violencia. El so-

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

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

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

(4) *Sacrificio y sangre de la alianza*. «Moisés puso por escrito todas las palabras de Yahvé, madrugó y levantó un altar en la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel. Mandó a algunos jóvenes israelitas que ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificio de comunión para Yahvé. Entonces puso la mitad de la sangre en vasijas y la otra mitad la derramó sobre el altar. Después tomó el libro de la alianza y lo leyó en alto al pueblo, que respondió: ¡Haremos todo lo que manda Yahvé y le obedeceremos! Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: Ésta es la sangre de la alianza que Yahvé establece con nosotros por medio de todos estos mandatos» (Ex 24,4-8). Ésta es la fiesta de la constitución del pueblo, el sacrificio de la alianza, donde se ratifica y culmina la pascua. Es una alianza llena de violencia, simbolizada en la sangre² de los animales sacrificados, que se derrama sobre el altar. Sólo el animal sacrificado garantiza la fidelidad y unión de aquellos que celebran la alianza. De esa forma, la más honda experiencia de la religión israelita viene a quedar ratificada en el signo de la sangre, que así viene a mostrarse como elemento cen-

tral de la experiencia religiosa. Ésta es, sin duda, una experiencia hermosa: la experiencia de un pueblo que se sabe vinculado a Dios por una ley² que se expresa a través de unos mandamientos² concretos que Dios mismo ha revelado al pueblo para que viva en libertad. Es como si una misma sangre, potencial de vida, pasara por las venas de Dios y de su pueblo. Por eso se elevan en la falda del monte doce estelas, recordando que el pacto de Dios vincula por encima de las vicisitudes históricas a las doce tribus del viejo Israel histórico cuyos herederos serán, con matices distintos, judíos y cristianos. Para completar el gesto, ofreciendo en nombre de todos su palabra autorizada, Moisés sube al monte con Aarón, sus hijos sacerdotes (representantes de eso que pudiéramos llamar poder sacral) y los setenta dirigentes (*zeqenim* o ancianos) que forman el Consejo legal/ejecutivo (= Senado, Sanedrín) del pueblo israelita (24,9-10). Todos aceptan el pacto de sangre de la alianza y así lo ratifican los representantes legales (sacerdotes y ancianos). Queda así constituido el pueblo israelita con valor y responsabilidad jurídica ante Dios.

(5) *Ruptura y renovación de la alianza*. En la base de la alianza sigue estando la sangre², como signo de sacralidad originaria, que hallamos también en otros pueblos (en casi todas las religiones de la tierra). Pues bien, a pesar del compromiso de la sangre de ellos, el Pentateuco afirma que los israelitas han roto la alianza, de manera que cuando Moisés desciende de la montaña con las tablas de la ley, que ratifican y recuerdan la alianza, tiene que romperlas, porque encuentra a los israelitas bailando ante el becerro de oro (cf. Ex 32,1-20). Ellos han roto la alianza, pero Dios la renueva, en gesto de misericordia (cf. Ex 34). Varios profetas han condenado a Israel, porque ha negado la alianza (no ha respondido a Dios), pero anuncian una nueva: «He aquí que vienen días, dice Yahvé, en los cuales haré nueva alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como la alianza que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos invalidaron mi pacto, aunque yo fui un marido para ellos, dice Yahvé. Pero éste es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días: infundi-

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

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

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

ALIMENTOS

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

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

(1) *Lo puro y lo impuro.* En el principio, según la Biblia hebrea, todos los alimentos son puros, como suponen tanto Gn 1 como Gn 2. Pero poco después, tras el gran riesgo del diluvio que significa la ruptura del orden anterior, la misma Biblia nos habla de animales puros e impuros (Gn 7,2.8; 8,20), estableciendo de esa forma una distinción que ha sido detallada por Lv 11 y Dt 14,1-21. Como animales puros, es decir, comestibles, se toman aquellos que parecen responder a una lógica unitaria, de manera que su naturaleza es clara y definida (son sólo terrestres o acuáticos...). Entre los impuros se citan aquellos que parecen tener dos naturalezas, como si fueran mezclados. Sea como fuere, se pueden comer los que ruman y tienen pezuña hendida, pero no los que tienen sólo uno de estos rasgos; de los peces sólo se pueden comer los que tienen aletas y escamas... De todas formas, la división de los animales puros e impuros no responde a unos motivos biológicos, sino simbólicos y religiosos que hoy nos resultan difíciles de precisar. El más importante de los animales impuros es el cerdo, quizá por haber sido sacrificado a los dioses. Más que por su materialidad, entendida en forma de proteínas o calorías, en un plano religioso, los alimentos resultan importantes porque son un signo de Dios y sirven para distinguir la realidad, de un modo simbólico, dividiéndola entre aquello que es puro e impuro. Esta distinción se aplica en todos los campos de la realidad, entendida de un modo dual, desde el mismo principio de la Biblia, tal como muestra el árbol del conocimiento «del bien y del mal» (cf. Gn 2-3). En esa misma línea se sitúan los dos chivos², el expiatorio y el emisario. La *halaká* o normativa legal sobre alimentos puros e impuros constituye uno de los elementos distintivos del judaísmo del tiempo de Jesús, como indica la disputa de Mc 7, donde Jesús afirma

que, en sí mismos, todos los alimentos son puros (Mc 7,21). Así lo ha destacado también Pablo, en su polémica con los judeocristianos, aunque aquí el tema no es tanto la distinción de alimentos puros e impuros, sino la de alimentos sacrificados a los ídolos o no sacrificados (idololitos²; cf. Rom 14,2-4,21; 1 Cor 8,1-13; Ap 2,14,20).

(2) *Carne y sangre* (sacrificios²). Según el Génesis, los hombres del principio eran vegetarianos²: dominaban sobre los animales, pero sin matarlos (cf. Gn 1,28-30 y 2,19-22). Tras el diluvio, ellos se convierten, por ley de Dios, en dictadores o depredadores de animales, matándolos para alimentarse de ellos. Esa nueva actitud había aparecido ya en el gesto de Abel, que ofrece para Dios los primogénitos y la grasa de los sacrificios (Gn 4,4), pero sólo se confirma y ratifica con el sacrificio² de Noé, que sacrifica a Dios tras el diluvio los primogénitos de los animales puros (cf. Gn 8,20). Dios y el hombre se vinculan por tanto sobre el fundamento de los animales sacrificados, en gesto cultural y alimenticio (cf. Gn 9,2-3). A Dios mismo le agrada el sacrificio de animales y en esa misma línea él concede a los hombres el poder para comerlos, instaurando así una nueva ley de alimentación, que sustituye a la vegetariana (paradisíaca) de Gn 1-2. «Vuestro miedo y terror se impondrá sobre todo animal de la tierra, y sobre toda ave de los cielos... Todo lo que se mueve y vive os servirá de alimento; yo os lo concedo, lo mismo que las legumbres y plantas verdes. Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis... El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios ha sido hecho el hombre» (Gn 9,2-6). (a) *Esta es una ley de dominio*. El hombre ha dejado de ser rey pacífico y se convierte en señor-dominador de los animales, a los que Dios mismo pone bajo su poder, es decir, bajo el dominio de sus manos y su boca, de manera que los puede consumir. (b) *Es una ley de terror*. Los animales vivían antes en idilio de paz bajo el señorío de hombres, compartiendo el mismo suelo, comiendo los mismos frutos, enriqueciéndose con la misma riqueza de su vida. Pues bien, ahora ha surgido la ruptura, de manera que los animales tendrán miedo y terror (*mora, jat*) de los hombres. El señor bueno y protec-

tor de las fieras (en la línea de la *potnia therón*, protectora de animales según el mito griego) se ha convertido en destructor, depredador y enemigo de los animales. (c) *Ésta es una ley de alimentación*. El texto supone que hay algo irregular en nuestra historia: el nuevo pacto de vida de Dios (expresado por el arco iris², amenazante y gozoso, que brilla en la tormenta de las nubes) es signo de la nueva humanidad violenta, dominada por varones que viven matando animales. Por eso, en este contexto, se introduce la ley de la sangre², en su doble nivel: no comer sangre animal, no derramar sangre humana.

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

ALMAS DE LOS MUERTOS

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

(1) *El alma, lo más débil*. En el principio, el alma no es lo más fuerte, la sustancia superior y poderosa que logra dominar el cuerpo y dirigirlo, sino lo más débil: es como una sombra, lo que queda del cuerpo que ha muerto, al menos por un tiempo, hasta que se pierda su memoria. Por eso, se puede decir que las almas son el recuerdo de los muertos. Dentro de la tradición israelita antigua, las almas o espíritus de los muertos están en el Sheol², campo de sombra (sin futuro ni evasión), donde todos los hombres y mujeres desembozan sin remedio, pues no se piensa que haya verdadera vida tras la muerte. Por eso, y sobre todo por el descubrimiento de la trascendencia de Yahvé, como Dios único, el Antiguo Testamento ha prohibido el culto de los muertos, es decir, la veneración de las almas de los muertos como realidades divinas (cf. Lv 20,27; Dt 18,11; 26,14; 1 Sm 28,3-9). Pero el mismo hecho de que se prohíba la veneración, culto y evocación de los

muestran que ha habido en el fondo de Israel un tipo de creencia en el carácter espiritual y superior de las almas, una creencia que el yahvismo no ha logrado erradicar nunca del todo. Pues bien, por una inversión normal, al prohibir el culto de los muertos como tales, es decir, al negar a las almas un carácter sagrado o divino por sí mismas, el culto israelita ha podido poner de relieve un tipo de relación distinta de las almas con Dios. En esa línea, al final del Antiguo Testamento se empieza a creer que los muertos (sus almas) pueden estar esperando la llegada del juicio o culminación (cf. Dn 12,1-3). El texto que más desarrolla el tema es *1 Henoc*², donde se habla del lugar de los muertos, divididos en tres o cuatro compartimentos, que aparecen como cavidades lisas y profundas: «Son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos. Para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres. Estos lugares han sido hechos para que las almas de los muertos permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta que llegue su plazo... Y vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose» (*1 Hen* 22,3-5).

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

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

(3) *Pervivencia de las almas, resurrección de los muertos*. Estrictamente hablando, el pasaje de *1 Henoc* no ha desarrollado la idea de una resurrección² interpretada como nueva creación que ratifica (e invierte) la marcha anterior de la historia, en la línea de Dn 12,1-3; pero tampoco defiende una inmortalidad² espiritual de tipo ontológico, propia de Platón o de aquellas religiones y filosofías que sostienen que las almas son en sí divinas y trascienden los límites del tiempo y el espacio, separándose del cuerpo por la muerte y pasando así a vivir en su nivel de eternidad afortunada, superado ya el tiempo de condena de la historia. Este pasaje, que ofrece uno de los testimonios más antiguos del valor trascendente de la vida humana, pone de relieve la importancia de la relación positiva, o negativa, de los hombres con Dios, a quien conciben como fuente y sentido de la existencia. Dn 12,2 afirmaba que «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados o se levantarán, unos para vida eterna, otros para vergüenza y confusión perpetua», poniendo así de relieve el aspecto más futuro de la culminación escatológica, entendida como nueva obra de Dios, en continuidad con la antigua. A diferencia de eso, *1 Hen* 6-36 (sin negar el aspecto futuro) ha destacado ya el carácter actual de la salvación o condena de las «almas», suponiendo que la pervivencia de los muertos depende de la relación especial que hayan tenido y tengan con Dios, en dimensión de gracia (o de rechazo de la gracia). Al afirmar que las almas están esperando el juicio en las cavidades del extremo de la tierra, *1 Hen* 6-36 supone que ellas se en-

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

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

ALTAR

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

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

(1) *Un altar para el templo de Jerusalén. La era de Arauna*. El altar del templo de Jerusalén ha terminado siendo para los judíos de la comunidad del templo el único lugar donde podían ofrecerse sacrificios a Dios y así constituía, con el propiciatorio² del Santo de los Santos, el centro de la geografía sacral israelita. El sentido y origen de ese altar quedó fijado en un texto etiológico donde se vincula el motivo de la peste y la era de un jebuseo llamado Arauna: «El ángel de Yahvé estaba junto a la era de Arauna, el jebuseo. Cuando David vio al ángel que castigaba al pueblo, dijo a Yahvé: "Yo pequé, yo hice lo malo. ¿Qué hicieron estas ovejas? Te ruego que tu mano se vuelva contra mí y contra la casa de mi padre". Vino Gad adonde estaba David aquel día, y le dijo: Sube y levanta un altar a Yahvé en la era de Arauna, el jebuseo» (2 Sm 24,16-18). El ángel de la peste se ha detenido ante la era de Arauna y ha cesado su trilla de muerte. Dios revela así, en la vieja ciudad jebusea, sobre la roca del trigo, su misericordia salvadora. Eso significa que la vida del mundo recobra su sentido y, a pesar de los pecados del reino (censo de David), hay un lugar donde los hombres pueden recordar y celebrar la gracia del perdón: la era o roca de Arauna, el jebuseo, convertida en altar para implorar la gracia de Dios y celebrar sus sacrificios. Las eras formaban, y han seguido formando, un lugar de reunión, a las afueras de la ciudad. Las eras de Jerusalén estaban sobre la roca, piedra dura donde se limpia el grano, lugar donde se celebra la fiesta de la Cosecha con sus sacrificios. Este dato ha suscitado muchas suposiciones. Puede pensarse que todo el texto es una leyenda cultural jebusita, cananea, aceptada en un momento posterior por los israelitas. Otros añaden que Arauna era el rey/sacerdote de la religión pagana, antes de la conquista de la ciudad por David, que integró su culto en el culto judío...

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

(3) *Altar de bronce.* Con la unificación del culto, el altar central de Jerusalén vino a convertirse en símbolo de identificación nacional. Era el gran altar de los holocaustos², colocado delante del santuario. Se llamaba altar de bronce, por el material de su construcción. Tenía evidentemente una gran oquedad para el fuego y por encima una parrilla o enrejado de bronce sobre el cual se colocaban las carnes de las víctimas que debían quemarse (cf. Ex 38,1-7; 39,39; 2 Re 16,14-15). Éste fue, de alguna forma, el símbolo supremo de la sacralidad israelita, el lugar del fuego sagrado, donde se quemaban las víctimas. En este contexto se entiende que para Daniel el hecho de que los reyes sirios y/o los sacerdotes helenizados de Jerusalén quisieran poner sobre el altar de Yahvé un segundo altar, donde se pudiera sacrificar a Zeus u otros dioses, constituyera la abominación de la desolación (cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11). Simbólicamente, este altar judío del templo es el

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

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

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

AMISTAD

(↗ *amor, autoridad, Espíritu Santo*). La tradición del discípulo² amado ha vinculado la experiencia del Espíritu Santo con la amistad entre los creyentes. Allí donde actúa el Paráclito, que es Consuelo y Abogado, los demás poderes o principios reguladores de la vida

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

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

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

(2) *Amigos. Comunicación transparente.* En Jesús (y en la Iglesia) no puede existir más poder que el poder o autoridad² de la amistad (de la verdad), que se expresa en forma de comunicación y encuentro directo, de persona a persona. Ésta es una autoridad y comunión transparente, que hace a los hombres *philoí* (amigos): «Os he llamado amigos, porque os he dicho (= os he dado) todo lo que yo he recibido (= he escuchado) del Padre» (Jn 15,15). Jesús comparte con los suyos (les dice) lo que ha oído de su Padre. La misma contemplación se vuelve fuente y sentido de la comunicación, como autoridad comunitaria de amigos que se dicen lo que son y lo que saben. Éste es el sentido de la autoridad cristiana, que supera los secretos del esquema amo-siervo y se despliega como encuentro de personas. La dictadura sacral se funda en la superioridad jerárquica de algunos, que se apoderan en secreto de un poder o saber y de esa forma manejan a los otros (afirmando a veces que lo hacen por su bien). En contra de eso, el Evangelio ha desplegado el poder de la amistad, como transparencia comunicativa, en línea de encuentro personal. Allí donde la autoridad del amor se pone al servicio de otra cosa (poder administrativo o sistema económico-social), el amor se pervierte. Jn sabe que ha llegado el fin de los tiempos, que hemos recibido el Espíritu de Jesús, la Autoridad del amor, que es magisterio interior, testimonio personal y transparencia comunicativa: «Para que todos sean Uno, como nosotros somos Uno: tú, Padre, en mí y yo en ti; para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). No hay autoridad de uno sobre otro, sino comunión de todos. Esa misma comunión es la autoridad, presencia del Espíritu Santo. Las mediaciones ministeriales son por tanto secundarias. Pueden cambiar las formas de organización eclesial, las acciones concretas de la comunidad. Pero debe permanecer y permanece la verdad como libertad y la autoridad como amor mutuo que vincula a los creyentes.

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

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

AMOR 1. Antiguo Testamento

(*gracia, amistad, gratuidad, shemá, confesión*). Aparece de diversas formas en la Biblia israelita, especialmente en los profetas del amor (como Oseas) y en el Cantar² de los Cantares, que ha desarrollado la antropología erótica más importante de la historia de Occidente. Del amor de Dios, entendido como misericordia² universal, que se expresa y expande en el amor entre los hombres, hablan de manera intensa algunos libros del Antiguo Testamento y de un modo muy intenso el libro de la Sabiduría². Pero sólo el Nuevo Testamento ha desarrollado de un modo consecuente esa experiencia y exigencia creadora del amor (ágape), dirigido de un modo preferente, aunque no exclusivo, a los enemigos, como muestra el mensaje de Jesús y la teología de Pablo (Rom 12-14 y 1 Cor 13), que estudiaremos de un modo especial.

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

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

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

(2) *Dios, un amor: Amarás a Yahvé tu Dios...* Una religión como la del Antiguo Testamento consta de muchos elementos sacrificiales y sociales, legales y festivos. En el centro de la fe israelita está la confesión² del *shemá*, que ha seguido marcando hasta hoy la religión de los judíos y de los cristianos. Éstas son las palabras centrales de la Biblia israelita: «Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es Yahvé (Dios) Único. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Estas palabras que yo te mando estarán en tu corazón. Las repetirás a tus hijos y las dirás sentado en casa o haciendo camino, cuando te acuestes y cuando te levantes...» (Dt 6,4-7). Israel ha sido un pueblo de leyes que han ido fijando su identidad, desde el decálogo³ de Siquem (en torno al siglo IX a.C.) hasta la Misná⁴ (siglos II-III d.C.). Pues bien, en el fondo de todas ellas emerge esta ley del *shemá*, como la más importante. Más que ley coactiva, ésta es una experiencia gozosa de llamada (¡escucha!) y de invitación al amor (¡amarás!). El Dios que aparece en este mandamiento originario no necesita nombres o adjetivos especiales (padre o madre, hijo o esposo...), sino que se presenta simplemente como Yahvé, manifestándose como Amor total que llama (escoge) de un modo gratuito y de esa forma suscita y fundamenta la vida de los hombres. Ciertamente, ese Dios sigue siendo el misterioso Señor de la experiencia de la zarza ardiente (El que Es: Ex 3,14), pero aquí aparece más bien como el que ama y pide amor. Este Yahvé Amor, a quien Israel ha descubierto y reconocido sobre todas las cosas, es Unidad suprema, fuente de vida que se expresa y expande en el corazón (afecto), en la mente (pensamiento) y en la acción (vida entera) de sus fieles, por encima de todas las restantes distinciones nacionales o sociales. Éste es el Dios de la experiencia liberadora, que se expresa a través de los restantes mandamientos: «Yo soy Yahvé, que te saqué de Egipto» (cf. Ex 20,2; Dt 5,6), pero en el fondo de todos ellos se expresa y despliega como amor. Así lo ha sabido y ratificado Jesús, judío entre judíos (cf. Mc 12,28-34). Éste es el Dios

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

(3) *Dios y el prójimo: dos amores* (confesión de fe²). Cuando le preguntan por el mandamiento más importante de la Ley, Jesús, con buena parte de la tradición judía, cita el *shemá*², pero añade el mandato de Lv 19,18: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mc 12,28-34). La novedad de Jesús está en su insistencia en el término común *amarás* (en griego *agapèseis*, en hebreo *'ahabta*) de Dt 6,5 y Lv 19,18, uniendo los dos mandamientos (amores) y diciendo que no hay otro mayor que ellos. Los dos forman un solo mandamiento: son aquello que el escriba llamaba el primero de todos (*prôte pantòn* de Mc 12,28). Quizá pudiéramos decir que en el principio está la dualidad: la relación con Dios se vuelve relación con el prójimo, es decir, de persona con persona. Se vinculan de modo profundo mi yo y el yo del otro, de modo que no pueden separarse. Éste es el lugar de la genealogía radical de la existencia humana: Dios mismo suscita el yo del hombre, como ser capaz de amarle; pero, al lado de Dios y con Dios, emerge el otro (el prójimo), de manera que la dimensión vertical del amor recibido (¡escucha!) se vuelve relación horizontal del amor compartido. En el lugar donde estaba el amor previo de Dios, y para confirmarlo, viene ahora a expresarse el amor al otro, es decir, al hombre concreto, hombre o mujer, que está a nuestro lado. En el Levítico, ese prójimo es el hermano o miembro del propio pueblo israelita; pero, en un sentido más extenso, es también el pobre y extranjero, es decir, el que rompe las fronteras resguardadas de la propia comunidad (cf. Lv 19,10 y en especial Dt 10,19), como verá el Jesús de Lucas cuando cuenta en ese contexto la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37). Entre el amor a Dios y al prójimo hay una relación que todo el Nuevo Testamento se esforzará por explicitar, desde el anuncio del Reino de Jesús y la experiencia eclesial de la pascua.

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

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

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

AMOR 2. Pablo: 1 Cor 13

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

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

trucción humana (diabólica). En nuestro tiempo se podría decir que esos hombres que todo lo hablan controlan las redes informáticas y los grandes canales de propaganda, como si fueran dueños de la palabra universal, y en algún sentido lo son: la voz de sus falsas campanas parece la única que tañe en el mundo. Pero en realidad están vacíos, son como metal que suena sin contenido humano, o con el contenido de la violencia dominadora (del bronce de campana hecho cañón para la guerra). (b) *Y si yo tuviera profecía...* (1 Cor 13,2). Posiblemente, esta segunda unidad trataba, en principio, sólo de la profecía, pues de ella y de las lenguas en la Iglesia se ocupa todo el capítulo siguiente de la carta (1 Cor 14), pero el texto actual distingue y vincula profecía, gnosis y fe posesiva. (1) «Si yo tuviera profecía...». En sentido externo, la profecía es algo que se tiene, como cualidad que se posee, sin que ella se identifique con la propia persona. Por eso, se puede afirmar que aquellos que tienen profecía y no aman están vacíos, son como una simple voz ambulante, pura máscara sin interioridad. (2) «Y si yo viera todos los misterios y toda la gnosis...». La profecía, especialmente en los apocalípticos (como en los libros de Daniel² o Henoc), está llena de visiones y revelaciones, de tal forma que, en tiempos de Jesús, se tomaba a los profetas como videntes que penetraban en los misterios (del fin de los tiempos) y en la gnosis (conocimiento del Dios escondido). Pues bien, Pablo se considera vidente y gnóstico, pues ha visto a Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15,3-7) y ha sido raptado al tercer cielo, donde ha contemplado y escuchado cosas indecibles (2 Cor 2,1-11). Pero, al mismo tiempo, sabe que una visión sin amor es nada o menos que nada, es mentira. (3) «Si yo tuviera fe hasta para trasladar montañas...». Esta fe que «se tiene» y de la que uno puede estar orgulloso (cf. también 1 Cor 12,9), entendida como capacidad de hacer cosas milagrosas (mover montañas: cf. Mt 17,20 par), puede vaciarse de sí misma, convirtiéndose en máscara externa sin amor, como sabe el mismo Evangelio (cf. Mt 7,22); la verdadera fe como experiencia de gratuidad en el amor es para Pablo una cosa distinta (cf. Rom 1,17; 5,1; Gal 2,16). (c) *Y si yo repartiera todos mis bienes...* (1 Cor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ANA, CÁNTICO DE

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

más allá de los valores impositivos de este mundo, de manera que los cobardes vengan, los pobres se enriquezcan y se asegure el despliegue de la justicia de Dios en la historia israelita. Frente al tema de la guerra² injusta (opresión cananea) emerge y se sitúa en primer plano la experiencia y esperanza de una guerra justa en la que triunfen precisamente aquellos que se encuentran en el margen de la sociedad, es decir, los oprimidos, los pobres y los poco numerosos. Ana, madre antes estéril, mujer antes despreciada, ha sabido proclamar la esperanza de los oprimidos y los pobres, abriendo un camino real de transformación donde el cambio militar (inversión revolucionaria y creadora) se inscribe dentro de un cambio total del ser humano, que comienza por la economía (supresión de la riqueza injusta) y culmina en la demografía (abundancia de vida). En la línea de su canto se inscribe no sólo el programa de Jesús, tal como aparece en el canto de su madre (cf. Lc 1,46-55), sino el anhelo de la humanidad que busca la justicia, aunque, desde la gran tradición profética de la paz y desde el Nuevo Testamento, ese anhelo ha de expresarse en forma de no violencia activa.

ANALEPSIS Y PROLEPSIS

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

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

ANANÍAS Y SAFIRA

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

ANARQUISMO

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

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

ANCIANO DE DÍAS

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

minan en una cuarta que, conforme a lo que luego dirá Dn 7,25, se ha elevado contra Dios y ha blasfemado. Se puede pensar que esa bestia va a triunfar para siempre, dominando sin piedad sobre el conjunto de los hombres, pero el vidente descubre a Dios que viene, para responder a la Bestia y realizar el juicio de la historia: «Estuve mirando hasta que fueron puestos unos tronos y se sentó un Anciano de Días. Su vestido era blanco como la nieve; el cabello de su cabeza, como lana limpia; su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo. Un río de fuego procedía y salía de delante de él; miles de miles lo servían, y millones de millones estaban delante de él. El Juez se sentó y los libros fueron abiertos» (Dn 7,9-10). Es evidente que Dios no está solo; hay otros que se sientan y actúan a su lado, en compañía de juicio. Queda velada su faceta creadora, su gesto de amor apasionado hacia los hombres, y aparece su rasgo de anciano que parece haber dejado la historia en manos de la perversión de los violentos. Pero ahora cuando el pecado alcanza el límite de lo intolerable, cuando la blasfemia del «cuerno insolente» (Dn 7,8) lo exige, viene a desvelarse en gesto de gran juicio: es Anciano de Días, conforme a una expresión cercana a viejos textos de Ugarit donde Dios se mostraba como rey antiguo, «padre de años». Éste es sin duda el Dios originario que existe desde el mismo principio de los tiempos. No emerge de improviso: estaba allí por siempre, velaba al origen y allí sigue velando. Por eso le vemos con albo cabello, vestido de blanco. Nada se dice de su rostro y de su cuerpo, aunque es evidente, por su forma de sentarse sobre un trono, que tiene un cuerpo. Ez 1,26-27 le presentaba como «semejanza de ser humano». Nuestro texto ha preferido dejarle sin rostro, para aplicárselo luego al «como Hijo» de Hombre» (Dn 7,13). En la línea de Is 6, Ez 1 y 1 Hen 14, nuestro pasaje ha destacado la esencia incandescente de Dios. En el principio era el fuego², pudiéramos decir con todos esos textos. Culminando una tradición milenaria, que aparece sobre todo en los salmos, el signo principal de Dios es un trono. Pero aquí no es trono para reinar, sino para juzgar. Se abre la sesión suprema del Supremo Tribunal; se han sentado

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

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

ANCIANOS

(→ *presbíteros*). El tema de los ancianos está vinculado con los «presbíteros», que la Iglesia católica ha tomado como jerarquía básica (junto a los obispos). Pero aquí hemos preferido separarlos, tratando ahora del consejo israelita de ancianos y de los ancianos «honorarios» del Apocalipsis. En otra entrada nos ocupamos de los presbíteros² en cuanto institución jerárquica cristiana.

(1) *Israel. Institución directiva y judicial.* Los padres de familia y jefes de clanes más extensos, llamados en general ancianos, tendían a ser primera autoridad de Israel, sobre todo en el tiempo de la federación² de tribus. Ciertamente, Gn 2-4 conserva la memoria de un primitivo poder matriarcal, de mujeres, dadoras de vida (Eva²). Pero luego esa memoria se ha borrado, de manera que las mujeres ya no aparecen como institución central del pueblo, ni en las genealogías oficiales de tribus, clanes y familias. En esa línea, la primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos, que han adorado a los antepasados), pero sí muy importantes, pues constituyen un recuerdo de la elección y de las promesas de Dios: ellos (Abrahán², Isaac, Jacob y los Doce) definen el Génesis del pueblo; sólo después viene el Éxodo o nuevo nacimiento marcado por Moisés (legislador, garante de la Ley) y los caudillos militares (Jueces). Esta división (ancianos, legisladores, jueces) no destruye el poder de los an-

cianos, sino que lo ratifica, de manera que los patriarcas masculinos, jefes de familia ampliada, con siervos y parientes, constituyen la autoridad primera del pueblo. De esa forma, el poder de los patriarcas antiguos pasa al consejo de ancianos (*zeqenim*), que son la autoridad más alta (y casi única) en la federación de tribus: son representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo (cf. Ex 3,16-18; Nm 11,6-24; Dt 5,23; 19,12). Ellos han seguido siendo la institución judicial básica, desde la monarquía (1 Re 21,8-11) hasta el tiempo de Jesús (como indica la historia quizá simbólica de Jn 8,1-11, donde los ancianos son los que tienen el poder de condenar a la adúltera). En esa línea, cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como representante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En este contexto debemos incluir otras instituciones derivadas: matrimonio, hijos e, incluso, esclavos. En tiempo de Jesús, los ancianos forman, con sacerdotes y escribas, el Sanedrín o Consejo (Parlamento y Tribunal) del pueblo (cf. Mc 8,31 par) y dirigen de forma colegiada la comunidad israelita. Representan la tradición, que es signo de Dios y garantía de continuidad: son poder establecido de forma engendradora (masculina), orden genealógico. Jesús, en cambio, interpreta y presenta a los hombres y mujeres como hermanos, de manera que sólo Dios es Padre/Anciano para todos (cf. Mc 3,31-35; 10,28-30 y Mt 23,1-12). Los primeros ministros de la Iglesia no serán ancianos, sino servidores comunitarios.

(2) *Apocalipsis. Institución honoraria* (→ *vivientes, trono*). El Apocalipsis no alude directamente a los ancianos o presbíteros⁵ como dirigentes de las comunidades cristianas (en la tierra), pero lo presenta en el cielo, como autoridad colegiada de alabanza, liturgos de gloria, junto al trono de Dios. «Alrededor del trono había veinticuatro tronos; y vi sentados en los tronos a veinticuatro ancianos, vestidos de ropas blancas, con coronas de oro en sus cabezas» (Ap 4,4). Los tronos simbolizan el poder compartido (como en Dn 7,9) y los ancianos representan el Consejo divino; son testigos y consejeros de su autoridad. Son veinticuatro (dos por

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

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

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

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

ANGELES

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

(1) *Israel. [I] El Ángel de Yahvé*. Dentro de la religión israelita, tenemos que distinguir entre el ángel y los ángeles. *El Ángel de Yahvé*. Aparece desde un tiempo bastante antiguo como personificación o presencia de Yahvé, Dios trascendente. En el momento en que Yahvé⁶ se separa del mundo y actúa como autónomo e invisible, Dios en sí mismo, puede hablarse y se habla del *Malak Yahvé*, es decir, del *Angelos Ky-*

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

(2) *Israel. [II] Los ángeles*. Se distinguen del Ángel de Yahvé porque son muchos y porque no se identifican con Dios, sino que son sus servidores y así expresan su presencia y cantan su alabanza. Suele decirse que, en principio, estos ángeles eran más bien «hijos de Dios», seres divinos o dioses inferiores; pero que al ponerse de relieve el monoteísmo y trascendencia de Yahvé ellos aparecen más bien como una corte celestial, un consejo de alabanza. Ellos aparecen sobre todo en los textos más tardíos del Antiguo Testamento. Así se puede hablar de los ángeles de Dios que marcan su presencia en Betel⁷; son espíritus poderosos, que bendicen a Dios y cumplen su voluntad (Sal 103,20). Así podemos presentarlos como hijos de Dios poderosos en Sal 29,1 o como servidores cuya función es simplemente la alabanza a Dios (Sal 148,2). Son miles y millones de servidores de Dios (Dn 7,10), envueltos en un río de fuego. La tradición posterior ha identificado a todos los seres sagrados que rodean a Dios con los ángeles:

así ha hecho con los serafines² de Is 6 y con los querubines² de Ez 1. De éstos habla la carta a los Hebreos y los presenta como espíritus de Dios, llamas de fuego (Heb 1,5-7).

(3) *Ángeles y demonios*. Quizá el rasgo más distintivo del Antiguo Testamento en este campo sea la dualización de los ángeles, que se dividen en buenos (los que aceptan a Dios y cumplen sus órdenes) y en malos (los que rechazan a Dios y se vuelven perversos). Entre los ángeles buenos pueden citarse los arcángeles², que actúan como protectores y guardianes de los hombres. Entre los perversos está Satán² (Azazel). De ellos se ocupa el estudio del dualismo² bíblico. Sobre esa base, algunos libros parabíblicos (como *1 Henoc*²) han desarrollado una fuerte antropología angélica, presentando a los grandes ángeles buenos (arcángeles) como enemigos de los ángeles² o espíritus perversos (satánicos) y como portadores de la salvación de Dios.

(4) *Nuevo Testamento. Anunciación y pascua*. No hay en el Nuevo Testamento una doctrina elaborada de los ángeles, aunque ellos aparecen con cierta frecuencia, sobre todo en los relatos del nacimiento de Jesús (anunciación²) y en los relatos de su victoria sobre la muerte (resurrección²). En la anunciación de Lucas (Lc 1,26-38) interviene Gabriel², que es signo del Dios poderoso. En la de Mateo (Mt 1,18-25) y en todos los relatos posteriores de Mt 2 actúa el Ángel² de Yahvé, que va iluminando a José y guiando la historia del niño. El Jesús de los evangelios comparte la visión que tienen los judíos de su tiempo y así puede hablar no sólo de los ángeles de Dios, sino también de los ángeles del Hijo del Hombre (cf. Mt 13,39; 25,31) y de un modo especial de la escatología (cf. 13,27 par). El más significativo de los pasajes evangélicos es aquel que habla de los ángeles de Dios que protegen a los niños y pequeños (cf. Mt 18,10). Más compleja resulta la presencia e influjo del ángel en las historias de pascua. El evangelio de Marcos habla de un joven sentado a la derecha del sepulcro vacío de Jesús; evidentemente se trata de un ángel intérprete o guía, que muestra la tumba vacía y dirige a los discípulos hacia Galilea, pero sin que se diga expresamente que es un

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

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

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

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

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

(8) *Ancianos y vivientes* pueden ser también seres angélicos. En torno al trono se sientan veinticuatro ancianos² (Ap 4,4.10; 5,5; etc.), como representantes de la Iglesia que ha culminado su camino: son la plenitud (el doble) de las doce tribus de Israel, son quizá los ángeles de la totalidad de la historia. Alrededor del trono hay cuatro vivientes (animales, *dsoa*; cf. Ap 4,6.7.8; etc.) que representan las fuerzas del cosmos divino, el mundo original y escatológico de la presencia de Dios. Dentro de una tradición cosmológica, reflejada no sólo en el Antiguo Testamento, sino en otros pueblos del oriente, los poderes del cosmos se encuentran personificados de una forma angélica.

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

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

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

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

(12) *Ángeles del juicio*. Pueden identificarse con los arcángeles de la tradición judía (Ap 8,2.6; 17,1) y con los ángeles de la presencia, que hemos citado al principio de este tema. Ellos definen y despliegan el juicio: llevan y tocan las siete trompetas (Ap 8,7-13; 9,1.13-14; 10,7; 11,15); llevan y derraman las siete copas (15,1-8; 16,1; 17,1; 21,9). Los ángeles de las trompetas² realizan su función cuando se abre el séptimo sello: ellos desatan las potencias de la tierra destructora, del granizo, de la peste, del terremoto y del desquiciamiento cósmico (Ap 8,6ss); son también los ángeles de las siete grandes plagas de Dios sobre la tierra (Ap 15,1; 16,1ss), ejerciendo su acción devastadora sobre el mundo que se opone al Evangelio y tiende a endiosarse; son el signo de un orden social que al absolutizarse a sí mismo se destruye; por eso, indican la trascendencia del Dios, que, siendo gracia, se desvela como fuerza destructora sobre todo el Mal del cosmos. Los ángeles del juicio dirigen y realizan también el gran signo de la siega y vendimia finales (14,6-20); uno anuncia la caída de Babel (18,1), otro encierra a Satán en el abismo (20,1). Pero el portador final de la victoria de Dios contra los males del mundo no es un ángel, ni un grupo de ángeles, sino el mismo Cordero sacrificado que lleva los signos de Dios y que en su muerte, es decir, en su debilidad radical, transforma y redime la violencia de la tierra. Por eso puede abrir el libro y desatar los sellos, por eso marca el ritmo de la historia (Ap 5,6ss). Con la séptima trompeta del séptimo sello se descorren sobre el mundo las puertas de los cielos: aparecen el Dragón y la mujer que da a luz al

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

(13) *Ángeles caídos y Bestias*. El Dragón parece un (el) ángel expulsado del cielo (Ap 12,1-18): podemos identificarle con el Astro que cae de la altura y abre la puerta del abismo, subiendo a la tierra como Rey Abbadón², Exterminador (9,1-11). Con ese ángel caído (Satán o Dragón) se vinculan los cuatro ángeles perversos, atados junto al río del oriente (9,14) y soltados para la batalla final, como los ángeles soldados del ejército del Dragón, que luchan contra Miguel (12,7). Pero más que los ángeles caídos le importan al Apocalipsis las bestias. La primera Bestia es encarnación y signo del Dragón sobre la humanidad (13,1-10); no es un ángel pervertido ni un demonio, sino un imperio político. La segunda brota de la tierra (Ap 13,11ss); tampoco es un ángel ni un demonio, sino los poderes satánicos de una cultura que quiere endiosarse y se pone al servicio de la primera Bestia. Eso significa que al Apocalipsis no le interesa directamente la demonología en sí, sino el poder y riesgo de las bestias sociales, que actúan en la historia.

(14) *Ángeles de la Nueva Jerusalén*². Juan sabe (como Lc 12,8 par) que Dios se encuentra rodeado de ángeles y que Cristo intercede por sus fieles ante ellos (Ap 3,5). Pero ese tema resulta al fin secundario: en la intimidad de la Nueva Jerusalén (Ap 21,1-22,5) ya no

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

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

ANIMALES

(→ *sacrificios, comida, vegetarianos, ecología, vivientes*). La teología bíblica resulta inseparable de la visión de los animales, como entorno vital y compañía (aunque insuficiente) para los hombres. Conforme a Gn 1-3, el hombre es «señor» de los animales, pero no los puede matar, sino que debe guiarlos y dirigirlos. Signo especial del carácter ambiguo de algunos animales es la serpiente² de Gn 2, que simboliza la tentación y que más tarde se convierte en expresión del Diablo. El carácter «sagrado» de los animales se pone de relieve en los sacrificios, que, de algún modo, suponen que ellos tienen un rasgo superior, que están relacionados con la divinidad. En esa línea, algunos pueblos como los egipcios han tomado a los animales como revelación de Dios (zoolatría). Por su parte, el libro de Job

ofrece una visión numinosa de algunos animales de gran poder como Levitán² y Behemot (que puede identificarse con el cocodrilo y el hipopótamo). De todas formas, el conjunto de la Biblia sabe que los animales son criaturas al servicio del hombre. El libro de la Sabiduría ha condenado de un modo especial la zoolatría², defendiendo así la singularidad del hombre.

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

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

(2) *El hombre, rey de los vivientes.* Hombres y animales comparten un mismo nicho ecológico, presidido por el hombre. Un tipo de biología científica puede afirmar que los hombres son un accidente, seres fortuitos, que han surgido en el despliegue muy complejo del azar y necesidad de la vida, dominando por un tiempo sobre los restantes animales, pero que terminarán un día, cuando las condiciones cósmicas se vuelvan diferentes. La Biblia, en cambio, se sitúa en una perspectiva antropológica o antrópica y supone que el proceso de la creación ha culminado en los hombres, concebidos como señores de la creación, que durarán para siempre. Los hombres son señores, pero no déspotas que pueden utilizar a su capricho la vida de los animales; son delegados de Dios que deben cuidar su creación, para que pueda existir en armonía, siendo cada uno lo que es. En este momento primero, la Biblia supone que el hombre, rey pacífico, organiza y vincula bien a los animales, incluso a los reptiles. No parece que con esto se quiera aludir a los métodos y ejemplos de domesticación de serpientes, que se conocían ya por entonces en oriente, sino al hecho del dominio general del hombre sobre la naturaleza. Una visión semejante se expresa en otras culturas del entorno, como Grecia, con Artemisa, *Potnia Therôn*, Señora de los animales, y con Orfeo, que les amansa con su lira. El hombre es así rey: se eleva sobre los animales, en cuyo espacio habita, no para destruirlos, sino para organizarlos en armonía. En esa línea, varios pueblos del entorno (cananeos y egipcios...) han divinizado algunos animales (toro, cocodrilo...), para mostrar su parentesco con los dioses (zoolatría²). En contra de eso, la Bi-

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

(3) *Bestiario.* El conjunto de la Biblia, y de un modo especial el Apocalipsis, incluyen un amplio bestiario, en el que figuran animales reales (águila², serpiente², cordero², toro², caballo²) y simbólicos (dragón, serpientes voladoras, monstruos marinos). Fijándonos de un modo especial en el bestiario del Apocalipsis, podemos destacar algunos de sus signos. (a) *Vivientes o tetramorfo* (Ap 4,7; figuras tomadas de Ez 1,5-1). Representan la vida originaria que brota de Dios y le alaba. Son león, toro, humano y águila, que la tradición relaciona con el Cordero e identifica con los cuatro evangelistas. (b) *Escorpión.* Vinculado a la cola destructora de las langostas (Ap 9,3.5.10). Lleva veneno de muerte. (c) *Langosta* (Ap 9,3,7; cf. Jl 1-2). Poder del abismo que destruye toda vida sobre el mundo. (d) *León.* Animal poderoso, peligroso, pavoroso (Ap 9,8.17), vinculado a la Bestia (13,2). Pero, al mismo tiempo, aparece en sentido positivo: es uno de los Vivientes, signo de la fuerza original de Dios (4,7), y título de Cristo (León de Judá, rey de los animales: Ap 5,5). Como león que ruge, así es la voz del ángel del Libro (10,3; cf. Am 1,2). (e) *Pájaros.* Aves nocturnas, vinculadas a los espíritus impuros, a las ciudades muertas, signo de Babel (18,2). Realizan también función de carroñeras, devoradoras de los cadáveres de hombres y animales: celebran su fiesta tras la batalla y destrucción del ejército de las bestias (Ap 19,17.21). (f) *Ranas.* Son en muchos pueblos signo positivo de lluvia y/o resurrección. En Ap 16,13 representan en cambio la impureza y perversión.

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

ANTEPASADOS DE ISRAEL

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

estructuras sociales y administrativas unificadas, en torno a un rey sagrado. Eran pueblos sin gran importancia militar, pero de gran cultura, pues estaban en el cruce de caminos entre Egipto y Babilonia. Pues bien, en ese tiempo, como aparece en el libro de los Jueces², los israelitas siguieron siendo una federación² de doce tribus, asociadas en el ámbito social y religioso, pero no unificadas de un modo político estricto. Ellas estaban vinculadas por la fe en el mismo Dios, con un proyecto religioso compartido, más que por un rey o una estructura nacional de tipo político y administrativo. De esa forma conservaron (o crearon) una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad: cada casa, clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni plan social unificado. Esta federación se formó a partir de diversos grupos raciales y sociales, vinculados desde su marginación.

(1) *Pastores trashumantes* (a veces nómadas) de la estepa oriental, de más allá del Jordán, que conservaban tradiciones de antepasados (patriarcas), que habrían sido ya adoradores de un Dios personal, vinculado a sus familias (cf. Gn 24,27.42; 31,42.53; etc.). Su historia se cuenta sobre todo en el libro llamado Génesis (Gn 12-36), que es el primer libro de la Biblia. Esas historias de los patriarcas (Abrahán², Isaac² y Jacob²), que no eran todavía israelitas estrictos, sino padres de los israelitas, constituyen la prehistoria del judaísmo.

(2) *Fugitivos de Egipto: Exodo y libertad*. Siendo descendientes de los viejos patriarcas, los judíos se sienten herederos de los hebreos, trabajadores extranjeros que huyeron de Egipto, donde habían sido esclavizados. La historia de esa huida, interpretada como liberación, se cuenta de un modo ejemplar en el Exodo, donde se dice que los hebreos atravesaron el mar Rojo con la ayuda del Dios Yahvé², que se les apareció sobre el monte Sinaí, dándoles los Diez Mandamientos y todas las leyes básicas de su vida social y religiosa.

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

ya en Canaán. El libro de Josué afirma que los judíos que vinieron de Egipto conquistaron la tierra con violencia, matando a los habitantes anteriores. Pero otros libros de la Biblia (de Jueces a 1 Reyes) suponen que los judíos pactaron de diversas formas con muchos habitantes de Canaán, que se integraron en su «federación de tribus». Esos tres grupos (pastores trashumantes, fugitivos de Egipto y habitantes pobres de la tierra) consiguieron el milagro de crear una alianza o federación² igualitaria de familias libres, sin un Estado superior de tipo sagrado, sin unos reyes divinizados, como los que existían en las fuertes ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin milicia permanente (todos los varones en edad militar eran soldados en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les juntaba la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social. Éstos fueron los antepasados de los israelitas, cuya historia se cuenta, desde perspectivas convergentes, en los primeros libros de la Biblia. Los israelitas no han divinizado a los antepasados, como han hecho otros pueblos, desde China al África central; pero les han dado una gran importancia en su estructura social y religiosa.

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

ANTIFEMINISMO

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

tura social del mundo helenista, siendo criticadas por ello. Pues bien, tomando el nombre y autoridad de Pablo, algunos cristianos han querido hacer que las iglesias respeten el modelo social del entorno. Esa fue posiblemente una reacción que se fundaba en la «prudencia»: los «buenos» obispos y/o presbíteros patriarcales que fueron tomando la dirección de las comunidades tuvieron quizá miedo de la libertad de las mujeres y quisieron oponerse a sus pretensiones (cf. 2 Tim 3,6-7). En ese contexto surgió una palabra que ha tenido un gran influjo en toda la historia cristiana: «Las mujeres callen en la Iglesia» (1 Tim 2,11-15; cf. 1 Cor 14,25). Ellas aparecen como sexo débil y pecador: han pervertido a Adán; por eso están condenadas al silencio comunitario, sometiéndose a sus maridos, que aparecen como portadores de la palabra de Dios para ellas. En esta línea se sitúa la glosa de 1 Cor 14,23-36. A pesar de ello, las cartas pastorales reconocen la existencia de un orden de viudas² que sirven en la Iglesia, aunque reaccionan ante ellas a la defensiva: han de ser mayores de sesenta años, bien probadas; las más jóvenes han de casarse de nuevo, para no dar escándalo en la Iglesia y fuera de ella (1 Tim 5,3-16).

ANTIOQUÍA

(↗ *comer juntos, Concilio de Jerusalén*). Una de las mayores ciudades helenistas de oriente. Había sido capital de los reyes sirios en la época de los macabeos². En tiempos del Nuevo Testamento tenía una gran comunidad judía. De allí provenía Nicolás, «prosélito de Antioquía» (Hch 6,5), uno de los siete helenistas² impulsores de la apertura de la Iglesia a los gentiles. Fueron precisamente los helenistas los que implantaron el cristianismo en Antioquía y lo hicieron con tal éxito que fue allí donde los seguidores de Jesús empezaron a verse como grupo separado del judaísmo, recibiendo el nombre de «cristianos», es decir, «los del Cristo» (cf. Hch 11,19-27). En ese sentido, podemos decir que en Antioquía surgió la primera Iglesia cristiana en el sentido posterior de la palabra: una comunidad mixta, con creyentes de origen israelita y gentil, separada de la matriz más estrictamente judía de Jerusalén, aunque

en contacto con ella (Hch 11,27). En el despliegue de esa Iglesia influyeron, sin duda, Bernabé y Pablo² (Hch 11,25), quienes aparecen, junto a Simeón, Lucio y Manahén, como dirigentes de la comunidad. Éstos son los acontecimientos básicos de la comunidad de Antioquía para el Nuevo Testamento.

(1) *Antioquía y el Concilio de Jerusalén*. Fue allí donde se planteó el primer gran conflicto de la Iglesia, vinculado al tema de comer² juntos, que Pablo ha desarrollado desde su perspectiva en Gal 2 y Lucas desde la suya en Hch 15. El llamado Concilio² de Jerusalén, convocado para resolver ese conflicto (Hch 15,1-29), reconoce la validez y legitimidad de la incorporación eclesial de los paganos por la fe en Jesucristo, sin tener que asumir la circuncisión judía, pidiéndoles sólo el cumplimiento de unas normas generales de pureza, vinculadas a la tradición de Noé (Gn 9,1-7): abstenerse «de la contaminación de los ídolos, de la fornicación [prostitución²], de la carne ahogada [no bien sangrada] y de la sangre²» (cf. Hch 15,20,29). En ese contexto, Pablo recuerda que los líderes de las iglesias judías (Santiago², Cefas-Pedro², Juan²) no exigieron nada a los cristianos de origen gentil, sino sólo que «no olvidaran a los pobres», es decir, a los cristianos de Jerusalén (Gal 2,9-10), manteniendo con ellos una solidaridad económica (colecta²) y creyente. Pues bien, ese llamado concilio solucionaba el tema de las comunidades separadas, pero no los conflictos que podían surgir cuando se juntaban cristianos de un origen y de otro, especialmente en las comidas². La crisis estalló con la llegada de Pedro a Antioquía.

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

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

(3) *Consecuencias*. Todo nos permite suponer que la actitud de Pedro fue la que se impuso, de manera que Pablo tuvo que abandonar la comunidad de Antioquía, donde quedó incluso su compañero Bernabé², que optó por la postura de Pedro (cf. Gal 2,13), como puede verse también leyendo entre líneas la información de Hch 15,36-41 (donde se dice que, en un plano externo, Bernabé y Pablo se separaron por causa de Marcos). Se trazaron así dos caminos eclesiales, ambos abiertos a la misión universal, pero con ritmos distintos. Pedro quedó en Antioquía y parece haber sido inspirador de la vida y

despliegue de esa Iglesia, al menos por un tiempo. La herencia de Pedro quedó fijada y sancionada en el evangelio de Mateo². Por el contrario, el evangelio de Marcos² está más cerca de Pablo. Ambos caminos siguieron en contacto y se encontraron en la historia posterior de la Iglesia.

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

ANTÍTESIS

(*↗ ley, gracia, juicio, éxodo, sabiduría, Magnificat*). El tema de la antítesis o de las diversas suertes de los hombres constituye el motivo central de los grandes cantos del Antiguo Testamento (el de Ana², Débora² y Moisés²). También está en el centro del Magnificat² y ha sido desarrollado en la trama de Ester², que los judíos siguen recordando en la fiesta de los Purim². Aquí destacamos, por su importancia teológica, las antítesis del libro de la Sabiduría y las del Sermón de la Montaña, según san Mateo.

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

cios fueron perseguidos por tábanos y langostas, que consumían su cosecha. A los hebreos, sin embargo, no pudieron destruirlos ni siquiera las serpientes venenosas, porque Dios les ayudó con la serpiente de bronce en el desierto. (d) Sab 16,5-19. Pedrisco y maná (cf. Ex 9,13-35; 16,1-36). La naturaleza descargó su tormenta de agua y fuego, nieve y lluvia, contra los egipcios. Los hebreos, en cambio, descubrieron y acogieron la lluvia providente del maná en el desierto. (e) Sab 17,1-18,4. Tinieblas y luz (cf. Ex 10,21-29; 13,21-22). Los egipcios, que perseguían a los hebreos, acabaron encerrándose en un tipo de cárcel angustiosa de tiniebla. Los hebreos, en cambio, descubrieron la luz de Dios que alienta y guía en la noche a sus amigos. (f) Sab 18,5-23. Primogénitos muertos, pascua liberadora (cf. Ex 12-13; Nm 17,6-15). Una misma noche fue tiempo de muerte para los primogénitos de Egipto y de nuevo nacimiento (pascua) para los hebreos. La Sabiduría de Dios aparece aquí como palabra todopoderosa, realizando su tarea divisora (de muerte y salvación) sobre la tierra. (g) Sab 19,1-12. Juicio del mar Rojo (cf. Ex 14-15). Las aguas del mar fueron tumba para los egipcios perseguidores y cuna de vida para los hebreos. Estas son la siete antítesis de Sab, en las que se recogen siete recuerdos de la liberación de Egipto, reelaborados en forma de *midrás*² del Éxodo; ellas trazan el sentido de la acción de Dios y ponen de relieve la salvación de los pobres-perseguidos y la destrucción de los perversos, sea de forma histórica (la justicia de Dios triunfa en este mundo), sea de forma escatológica (esa justicia triunfará al fin de los tiempos).

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

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

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

de la perspectiva del esposo (porque a la mujer se le considera propiedad del varón), no por la posible maldad del placer erótico, sino para asegurar la procedencia paterna de los hijos. Pues bien, por encima de eso, Jesús quiere que sea posible un amor personal, permanente, entre el esposo y la esposa. De esa forma, Jesús niega, al mismo tiempo, la superioridad o dominio del esposo sobre su esposa. Dicho eso, debemos añadir que para Jesús la maldad del divorcio no empieza en el hecho externo, sino en el mal deseo del corazón, en un nivel en el que varones y mujeres son iguales. (c) Mt 5,31-32. *Ley de divorcio*. Va en la misma línea de la anterior. La ley en cuanto tal sirve para restringir el derecho absoluto del varón, que no puede actuar por capricho, sino que debe extender un documento legal a la mujer a la que despidе. Pues bien, Jesús va en contra de esa ley, para situar el matrimonio en el plano del compromiso definitivo de amor de un hombre y de una mujer; en este contexto introduce Mateo la cláusula restrictiva «a no ser en caso de fornicación [*porneia*, prostitución²]», que puede entenderse de diversas formas, pero que sirve para destacar el valor de la unión matrimonial por encima de una norma legal; el matrimonio en sí es indisoluble, pero en el caso de que esté roto por *porneia* no es obligatorio mantenerlo. (d) Mt 5,33-37. *No perjurarás*. La ley exige mantener el juramento como acto religioso (pues Dios mismo es quien avala los juramentos). La prohibición de Jesús (¡no jurarás!), matizada por el mismo Mateo en otro contexto (Mt 23,16-22), tiene un sentido básicamente religioso: Dios no está ahí para avalar los juramentos, sino que tiene valor en sí mismo, por encima de ese tipo de palabras sagradas. La verdad religiosa del hombre se sitúa en el plano de la vida profana, sin necesidad de introducir una palabra religiosa (de juramento) para ratificar por ella las relaciones humanas. (e) Mt 5,38-42. *Talión* (guerra). La Ley se sitúa en un plano de oposición, suponiendo que para vencer el mal hay que aplicar otro mal (ojo por ojo). De esa forma, ella se sitúa en la línea del juicio, con la violencia que ello implica. En contra de eso, Jesús quiere que la vida de los hombres sea experiencia y expresión de gratuidad, renunciando

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

(4) *El alcance de las antítesis*. En sentido estricto, Jesús no va en contra de la ley, ni discute sus exigencias, matizando sus implicaciones (como hará la tradición rabínica de la Misná³), sino que se sitúa por encima de ella: busca y ofrece un principio de gratuidad creadora, que va más allá de la ley, en la línea de un mesianismo de la gratuidad. Ciertamente, ha existido en Israel un mesianismo militar, vinculado a la figura del Hijo⁴ de David guerrero, como muestran los *Salmos de Salomón*. Pero Jesús propone otro tipo de mesianismo, fundado en la fidelidad personal y el amor gratuito. Las antítesis pueden entenderse en un plano personal y social (eclesial), pero normalmente los cristianos sólo las han entendido y aplicado en un plano personal, suponiendo que las instituciones (incluso la Iglesia) sólo pueden subsistir aplicando la ley. En esa línea se encontraría ya la interpretación de Pablo en Rom 13,1-10, cuando distingue la justicia (plano social) y el amor (plano cristiano). Pero Pablo ha querido aplicar y ha aplicado los principios del amor a la vida eclesial, cosa que a veces las instituciones sociales de la Iglesia posterior no han hecho.

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

ANTROPOLOGÍA 1. Apocalíptica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ANTROPOLOGÍA

2. Temática actual

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

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

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

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

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

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

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

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

ANUNCIACIÓN 1. Zacarías

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

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

edad avanzada. Aconteció que ejerciendo Zacarías el sacerdocio delante de Dios, según el orden de su clase, le tocó en suerte entrar, conforme a la costumbre del sacerdocio, en el santuario del Señor para ofrecer el incienso» (Lc 1,5-9). Zacarías, sacerdote estéril, oficia sobre el santuario. Le ha tocado el turno (pertenecer a la clase sacerdotal de Abías, la octava de las veinticuatro: cf. 1 Cr 24,10) y en nombre de los restantes sacerdotes de Israel, signo del pueblo entero, como liturgo de una humanidad que alaba a Dios, debe officiar con el incensario dentro del templo. No penetra en el Santo de los Santos, donde sólo el Sumo Sacerdote puede introducirse una vez al año, intercediendo de un modo oficial por los pecados del pueblo entero (cf. Lv 16), sino en el *naos* o Santo, el espacio de alabanza y plegaria cotidiana de los sacerdotes. La gente queda fuera. Participa del culto en aquello que el culto tiene de visible para los israelitas varones que pueden acercarse al patio de los sacrificios. Todos contribuyen en el culto diario, pero sólo el sacerdote con vestidos sagrados penetra en el Santo, *naos* de Dios, con el incensario de la gloria y perfume, del fuego sacral, balanceándose en sus manos. Allí entra Zacarías y allí le espera el ángel² de Dios, rostro visible del mismo ser divino, que se abre hacia los hombres para comunicarles su misterio. Zacarías sabe que Dios habita en ese espacio sacral, pero no ha esperado a su ángel de esa forma. Por eso teme. Desde el lugar de Dios habla su ángel. Es como si todo el Antiguo Testamento viniera a culminar en su palabra.

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

pación de Zacarías era no tener descendencia. Si todos los sacerdotes de Israel (con sus esposas) resultaran estériles, el mundo sacral acabaría: no podrían elevarse sacrificios sobre el templo; cesaría la liturgia, el mismo pueblo israelita vendría a terminarse. Por eso se destaca desde antiguo la promesa de la descendencia sacerdotal en los levitas y en los hijos de Aarón. De esa forma puede mantenerse, también a través de Zacarías y su hijo (por supuesto, un varón), la alianza eterna de Dios con Leví, con Aarón, con los sacerdotes (cf. Nm 3; 1 Cr 6,9). La escena resultaba hasta ahora transparente: es como si el mismo Dios ratificara la esperanza sacral de su pueblo. La promesa del ángel podría haber terminado aquí. Todo habría recibido así pleno sentido, dentro de la estructura sacral israelita. Pero el ángel continúa con palabra sorprendente.

(3) *Un nazareo², hijo profeta.* «Y será alegría y gozo y muchos se alegrarán en su nacimiento, pues será grande delante del Señor, y no beberá vino ni sidra, y le llenará el Espíritu Santo desde el vientre de su madre; y convertirá a muchos israelitas al Señor su Dios; y él mismo irá delante del Señor, con el espíritu y fuerza de Elías, para hacer que los hijos tengan el corazón de los padres y los rebeldes la sensatez de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,14-17). El hijo esperado del buen sacerdote no será ya sacerdote, no destacará por sus rasgos sacrales. Desaparece la función del templo, no se habla ya de sacrificios ni de incienso. El hijo del anciano sacerdote será nazareo y profeta. (a) Nazareo, consagrado, es alguien que renuncia por ascesis fuerte al vino y la bebida fermentada (= sidra); se aparta de la vida ordinaria del pueblo, no asiste a los banquetes, no crea comunión de amor con otros fieles (cf. Nm 6,2-21). El hijo del sacerdote será nazareo, duro asceta que prepara con su misma vida la llegada de Dios sobre la tierra: vivirá al servicio de la transformación del pueblo entero, comprometido incluso a participar en lo que suele llamarse guerra santa o combate en favor de Yahvé y de sus principios religiosos. (b) Profeta es quien habla y actúa al servicio de la causa de Dios. El hijo del sacerdote será profeta como Elías (cf. 1 Re 17-19; 2 Re 1-2), portador de conversión y fue-

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

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

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

ANUNCIACIÓN 2. María

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

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

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

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

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

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

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

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

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

APOCALIPSIS

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

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

(1) *Finalidad*. En ese contexto, el autor del Apocalipsis eleva su voz de alarma y pone de relieve los dos peligros de la Iglesia: (a) *Peligro externo*. El Imperio romano quería imponer (al menos en Asia) su modelo económico e ideológico. Ciertamente, en un plano, era tolerante: dejaba que individuos y grupos expresaran hacia dentro (en sus casas y grupos cerrados) sus creencias religiosas y sociales. Pero, al mismo tiempo, exigía un tipo de sacralización estatal, vinculada a la comida (idolocitos²) y a la fidelidad o adoración al mismo Imperio (que Juan considera *porneia*, prostitución² política). (b) *Peligro interno*: prostitución eclesial. Otros cristianos (vinculados por un lado a la gnosis o religiosidad interior y por otro al orden social imperante) querían colaborar de forma irénica con Roma (como hacían según Ap 2-3 los llamados balaamitas² y jezabelianos²). Contra ellos eleva Juan su manifiesto antirromano. Los destinatarios de su libro no son las «bestias y prostituta» del Imperio, sino aquellos cristianos que corren el riesgo de asumir la cultura y forma de vivir de Roma. Más que sentimiento o vivencia interior, para el Apocalipsis, el cristianismo es un tipo integral de cultura, expresada en comida y vinculación social. En su fondo, todo resulta religioso (símbolos de Dios, visión del Cordero degollado, nueva Jerusalén), pero todo se expresa y realiza de un modo social: los cristianos deben vincularse como Iglesia, rompiendo el círculo de opresión que traza Roma (cf. Ap 18,4), sin convertirse en puro grupo de identidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cf. R. A. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Gabalda, París 1971; J. BONSERVEN, *El Apocalipsis de san Juan*, Paulinas, Madrid 1966; L. CERFAUX y J. CAMBIER, *El Apocalipsis de san Juan leído a los cristianos*, Fax, Madrid 1968; J. P. CHARLIER, *Comprender el Apocalipsis I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 199; E. SCHUSSLER FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997; U. VANNI, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Verbo Divino, Estella 1994; *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

APOCALÍPTICA

1. Origen, historia

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

de la historia (caída angélica), con el conflicto entre aquellos poderes que intentan destruir o salvar a los hombres (ángeles² y demonios). Gran parte del mensaje final de la Biblia se sitúa en un nivel apocalíptico, como muestran dos hechos principales: la redacción final de los textos proféticos del Antiguo Testamento, tal como ahora los conservamos, se ha realizado desde una perspectiva apocalíptica; por su parte, el Nuevo Testamento ha surgido y crecido en un contexto apocalíptico, de revelación de las cosas escondidas. Ciertamente, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento contienen estratos no apocalípticos, de tipo legal y sapiencial, profético y sacerdotal. Pero la apocalíptica ha influido de algún modo en la redacción final del conjunto de la Biblia. La apocalíptica se relaciona con la ley sacerdotal y con la experiencia sapiencial (como saben bien los esenios de Qumrán³); pero en sentido más profundo, ella va unida con la profecía y con el mesianismo: ella está vinculada a la revelación de la palabra de Dios y al compromiso ético de transformación humana que los profetas han proclamado en Israel.

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

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

(2) *Origen. Teorías básicas.* En el surgimiento y despliegue de la apocalíptica han influido diversos factores de tipo político y religioso, que se desencadenaron de un modo especial tras la llegada del helenismo⁴, aunque estaban latentes desde tiempos anteriores. La racionalidad política anterior, muy vinculada a la visión de los profetas, había fracasado. La ruptura del orden persa y los estallidos militares vinculados a las guerras helenistas (con los diádocos o sucesores de Alejandro Magno) implicaron, a finales del siglo IV a.C., el despliegue de una forma de vida que no podía entenderse ya con las categorías anteriores. Parecía que una inmensa maldición había descendido sobre el mundo, de tal forma que los matices proféticos anteriores se fueron perdiendo y muchos israelitas empezaron a entender la historia y a entenderse a sí mismos desde unas perspectivas de dualismo y lucha, que estaban ya presentes en la religión de los persas. En ese contexto, para explicar el origen de la apocalíptica se han trazado diversas hipótesis: (a) *¿Mito mesopotámico?* Algunos piensan que en el fondo de la apocalíptica hay un viejo mito mesopotámico, que hablaba de unos reyes-dioses, sabios antiguos, que conocían la realidad oculta de las co-

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

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

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

(4) *Problemática de fondo.* En el surgimiento de la apocalíptica influyeron no sólo los problemas planteados por Gn 2-3 (división del bien-mal), sino también los de Gn 11 (la torre de Babel): los grandes imperios, que querían construir con violencia su ciudad-torre, son violadores perversos que actúan en nombre de Azazel-Satán² (Semyaza). El pueblo de Israel, portador de una fuerte identidad religiosa de tipo nacional, vivió traumatizado por el intento de «unificación mundial» de asirios, babilonios y persas (del 539 al 333 a.C.), intento que culmina y recibe su expresión definitiva con la expansión de los reinos helenistas, que, tras las conquistas de Alejandro Magno (a partir del 332 a.C.), quisieron favorecer un

sincretismo donde los antiguos cultos y costumbres nacionales vinieran a integrarse en un modelo universal de vida humana, de manera que el judaísmo perdiera su propia identidad. En esa línea, podemos afirmar que la apocalíptica surgió como respuesta judía, a partir de los retos y amenazas de la primera globalización social y religiosa del oriente mediterráneo, que se inició con la conquista de Alejandro Magno y que culminó para el judaísmo con la crisis de los macabeos² (en torno al 175-164 a.C.), cuando surgieron y se plantearon de una manera más intensa los grandes problemas de la identidad de Israel (macabeos², Daniel², Ester²). Unos tendieron a dejar a un lado los aspectos más específicos de la identidad judía, pactando con la cultura del entorno; serán los partidarios del proselitismo helenista, que fracasará tras el 70 d.C. Otros procuraron mantener la tradición del pacto, en clave de fidelidad nacional, pero reconociendo de alguna forma el valor de los poderes sociales no judíos; en esa línea surgirá el judaísmo rabínico posterior, que tendió a superar las tensiones apocalípticas. Otros, más influidos por los cambios sociales y por la amenaza de unas guerras que parecen anunciar el fin del mundo, fijarán su experiencia en claves de ruptura total, en línea apocalíptica.

(5) *Contexto helenista*. La segunda apocalíptica (*apocalíptica*² 2) está vinculada al rechazo del riesgo de asimilación helenista² del tiempo de los macabeos². Los judíos que se sintieron amenazados respondieron de diversas maneras, marcando lo que será en lo esencial la historia del judaísmo y del cristianismo posterior. (a) *Asimilación*. Algunos judíos identificaron al Yahvé del pacto antiguo con el Zeus Olímpico de Grecia, entendido de un modo universal, de modo que Israel debía integrarse, ofreciendo su propia aportación, dentro del orden de la cultura mundial, aceptando el sincretismo dominante. Ésa fue la opción del partido helenista, poderoso en el momento de la crisis helenista, cuando los reyes de Siria y muchos sacerdotes judíos de la clase alta quisieron convertir a Jerusalén en una polis autónoma al estilo griego (cf. 2 Mac 4-5). (b) *Rebelión política*. Los macabeos, miembros de una familia sacerdotal menos elevada y otros muchos judíos, interpretaron ese

pacto con la cultura helenista como apostasía religiosa y nacional, y respondieron con las armas para defender las tradiciones nacionales, es decir, la autonomía social, religiosa y cultural del pueblo; a su juicio, Israel no podía integrarse en la cultura global dominante, sino que tenía que conservar su independencia, en un plano más político-militar (1 Mac) o más religioso-sapiencial (2 Mac). (c) *Protesta apocalíptica*. Algunos entendieron la asimilación helenista como signo de perversidad completa, como expresión de un tipo de invasión angélica: los verdaderos enemigos de Israel no eran hombres concretos, como los helenistas, sino poderes satánicos, en los que se expresaba un pecado sobrehumano, propio de Azazel y de los grandes espíritus perversos. Era imposible la asimilación al helenismo y carecía de sentido la lucha militar (al menos en su forma externa). Sólo una revelación nueva de Dios y un cambio radical en las condiciones de la misma vida humana podía resolver la crisis. Por eso, los representantes de la apocalíptica no eran partidarios de una guerra nacional, sino que querían ser soldados de una guerra de Dios, dirigida por ejércitos celestes, como se dice en los grandes textos que van de 1 Henoc y Daniel al Cuarto Esdras o al Apocalipsis. (d) *Fidelidad moral*. Es una actitud que de algún modo puede hallarse en los momentos anteriores, pero que se expresa de un modo especial en grupos que, sin dejarse asimilar por el helenismo ni buscar la ruptura apocalíptica, quieren recrear los principios de la vida israelita desde una perspectiva social y personal, reinterpretando en esa línea los principios básicos de la Ley antigua. En ese contexto podemos hablar de los fariseos², que están en la base del judaísmo rabínico posterior, que se ha extendido y triunfado desde el siglo II d.C., al lado del cristianismo mesiánico y apocalíptico. También los cristianos, aunque en su origen han tenido elementos apocalípticos, pueden situarse en esta línea por la importancia que han dado a los valores de la fidelidad moral, retomando los mejores elementos de la tradición profética.

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

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

APOCALÍPTICA

2. Personajes y temas

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

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

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

ma político o social injusto que domina sobre el mundo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

APOCALÍPTICA

3. Apocalipsis sinóptico

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

APÓCRIFOS

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

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

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

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

(3) *Textos gnósticos*. Una parte considerable de los apócrifos han sido escritos o reescritos desde una perspectiva gnóstica², como ha puesto de relieve la colección de textos encontrados en Nag Hammadi. En esa línea ha empezado a situarse ya el *Evangelio de Tomás*; en ella fundan su mensaje textos más tardíos como el *Evangelio de Felipe*, el *Evangelio de María*, el *Diálogo del Salvador* o el *Apócrifo de Santiago*. Frente al riesgo que presentan la gnosis y los mismos evangelios apócrifos, la Iglesia ha recibido y presentado ante los fieles los cuatro evangelios canónicos y ellos resultan más fiables, pues resguardan la encarnación histórica del Hijo de Dios, frente a los peligros de idealización y desencarnación de los «evangelios gnósticos». Los evangelios canónicos testifican y proclaman de manera suficiente el escándalo del Cristo, frente a todas las curiosidades milagrosas de los evangelios apócrifos de tipo popular.

Cf. G. ARANDA (ed.), *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; A. DIEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1982-1984; A. PINERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. I. Tratados filosóficos y cosmológicos. II. Evangelios, hechos, cartas. III. Apocalipsis y otros escritos, Trotta, Madrid 1997-2000; A. SANTOS OTERO, *Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, BAC 148, Madrid 1975; R. TREVUJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, Prencinos. Gnosticos. Apócrifos, Verbo Divino, Estella 2002.

APÓSTOLES

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

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

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

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

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

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

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

ARAUNA (ORNÁN)

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

buseo... Así compró David la era, construyó un altar y ofreció sacrificios... y Yahvé se aplacó y cesó la mortandad en Israel» (2 Sm 24,15-25; cf. 1 Cr 21). El patriarca Abraham había aparecido vinculado con Melquisedec², rey/sacerdote jebuseo de Salem. David, descendiente de Abraham, se relaciona con Arauna, posible rey/sacerdote de la ciudad, también jebuseo, dueño de la era sagrada de Jerusalén, antes de la conquista judía. Pues bien, según el texto, David ha querido sustituir de alguna forma a Dios, contando a su pueblo, y Dios le ha respondido con la peste, que se ha detenido precisamente ante la era de Arauna, lugar sagrado donde se trilla el trigo de la vida (y se ofrecen sacrificios por la cosecha). En la vieja ciudad jebusea, sobre la roca del trigo, revela Dios su misericordia salvadora, en la parte alta de la antigua ciudad de Jerusalén, en el lugar de reunión y culto donde se celebra la fiesta del trigo (la trilla). Pues bien, asumiendo la sacralidad jebusea del pan, que Arauna celebra en su era, edificará David su nuevo altar israelita y Salomón su templo.

ÁRBOLES

(*↗ creación, ecología, vegetarianos*). Árboles y plantas forman un entorno básico de la vida² de los hombres, como aparece ya en el principio, en el relato del paraíso (Gn 2-3), con el árbol de la vida y del conocimiento² del bien/mal.

(1) *Árboles sagrados*. La Biblia está llena de árboles significativos, entre los que destacan aquellos que Dt 8,8 considera fuente de alimentos básicos: higueras y olivos, granados y datileras. Hay árboles nobles, que no quieren reinar porque son verdaderos reyes de la creación, como el olivo y la higuera (Jc 9,9-10). Por otra parte, la Biblia ha condenado el culto de los árboles sagrados, vinculados en general con la diosa Ashera². Suelen ser árboles frondosos (cf. Dt 12,2; 1 Re 14,23; 2 Re 16,4; Is 57,5), entendidos casi siempre como símbolo de una divinidad femenina. De todas formas, la misma Biblia conserva el recuerdo de árboles o bosques vinculados a la divinidad, como es normal en el contexto del antiguo Oriente. Así tenemos la encina sagrada de Moré o de la visión, que está cerca de Siquem, junto al santuario de Yahvé (Gn 12,6; 35,4; Dt 11,30; Jos 24,26;

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

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

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

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

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

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

(5) *Apocalipsis*. En sentido general, los árboles (*dendra*) son para el Ap un signo privilegiado de la vida del mundo. Por eso, mientras haya hombres (justos), los árboles resultan necesarios para su sustento (Ap 7,1; 9,4), de manera que la primera trompeta² sólo destruye la tercera parte de ellos. Hay algunos especiales. (a) Olivo. Produce aceite de lujo, propio de ricos, en tiempo de hambre, apareciendo así como signo de injusticia (6,6; 18,13). Pero, en otra perspectiva simbólica, los dos profetas finales de 11,4 son olivos buenos: producen aceite para alumbrar el santuario de Dios (cf. Za 4,2). (b) Árboles de perfumes. El cinamomo y el incienso (cf. 8,3.5; 18,13) provienen de árboles y pueden emplearse tanto para el servicio de Dios como para acentuar la injusticia social y económica, lo mismo que los restantes perfumes (cf. 5,8; 8,3-4; 18,13). (c) El árbol de la vida². No se le llama *dendron* sino *xylon* (palabra que se aplica en 9,20 a la madera de los ídolos, y en 18,12 a las maderas ricas). Este *xylon*, que recuerda al de Gn 2, es el don final de la vida (comida²) que Jesús ofrece a los salvados, a los lados del río que brota del trono de Dios y del Cordero (2,7; 22,2.19).

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

ARCA

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

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

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

(2) *El Arca de la Alianza (aron berit)*: cf. Ex 25,10-22, Nm 10,33) es una de las instituciones y símbolos más importantes de la historia de Israel. En muchos pueblos han existido arcas sagradas que contienen documentos o testimonios religiosos de diverso tipo. En Israel hay un arca de la alianza, que actúa como relicario (*'aron*) y sirve como lugar y signo de presencia de Dios.

(a) *Descripción*. Aparece citada en textos antiguos, como en 1 Sm 4-6, 2 Sm 6 y 1 Re 8,1-11. Un texto más tardío del Pentateuco la describe de esta forma: «Harán también un arca de madera de acacia; su longitud será de dos codos y medio, su anchura de codo y medio, y su altura de codo y medio. La recubrirás de oro puro por dentro y por fuera, y pondrás encima y alrededor de ella una cornisa de oro... Harás un propiciatorio de oro fino, cuya longitud será de dos codos y medio, y su anchura de codo y medio. Harás también dos querubines de oro; los harás labrados a martillo en los dos extremos del propiciatorio... Los querubines extenderán por encima las alas, cubriendo con ellas el propiciatorio; estarán uno frente al otro, con sus rostros mirando hacia el propiciatorio. Después pondrás el propiciatorio encima del Arca, y en el Arca pondrás las tablas de la alianza que yo te daré. Allí me manifestaré a ti, y hablaré contigo desde encima del propiciatorio, de entre los dos querubi-

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

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

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

ARCÁNGELES

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

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

ARCO IRIS

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

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

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

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

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

AREÓPAGO Discurso de Pablo

(↗ *helenismo, Atenas, Pablo, Hechos*). El discurso de Pablo en el Areópago (Hch 17,22-31) constituye un tema central en la teología de Lucas (del libro de los Hechos) y sirve para marcar la relación y diferencia entre el Evangelio y la cultura griega. Pablo ha estado hablando en la plaza de Atenas (Hch 17,17), como hacía Sócrates en otro tiempo. Pero los filósofos le llevan al Areópago o monte-colina (Pagus) de Ares (Marte), Sede superior del famoso Tribunal, que había condenado a muerte al mismo Sócrates. En ese lugar, como nuevo Sócrates, hablará Pablo en el Areópago, pero los atenienses no le condenarán a muerte, como al filósofo antiguo, sino que le despreciarán. Este discurso de Pablo, con su conclusión negativa, constituye el primero y más hondo de todos los intentos de vinculación entre cristianismo y helenismo. Pablo empieza apareciendo como griego entre los griegos, retomando un camino que había quedado truncado en la crisis de los macabeos². De esa forma anuncia el mensaje de Jesús en clave universal, sin aludir a la historia peculiar judía ni a sus leyes de tipo sacral, social o alimenticio. Así elabora una especie de Antiguo Testamento griego del Evangelio, en clave de diálogo religioso y filosófico, como indicaremos, evocando las diversas partes del texto.

(1) *Exordio o proemio* (Hch 17,22b-23). Los filósofos buscan novedades (Atenas²), pero Pablo les toma en serio y conecta con ellos y empieza incluso

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

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

(3) *Dios y la historia*. Universalismo humano (Hch 17,26-29). Pablo nos lleva después desde el nivel cósmico al humano, con afirmaciones judías (todos provenimos de un mismo Adán) y helenistas (somos *genos*, familia de Dios). De esa forma supera el posible particularismo judío, propio de aquellos que insisten en la necesidad de mantener la Ley y el pueblo separado (en la línea de los macabeos²), pero también un tipo de universalismo elitista de la razón, propio de los griegos sabios. Sólo Dios creador vincula para Lucas a todos los humanos, superando así la división de varones y mujeres, judíos y griegos, esclavos y libres (cf. Gal 3,28). En esa línea ha trazado una relación intensa entre la unidad de Dios (uno mismo, sobre todos) y la unidad humana (hay un *ethnos* o pueblo universal, formado por todos los hombres y mujeres), que habitan en una misma tierra, en la que hay tiempos (*kairous*) y lugares (*horothesias*) para cada uno de los pueblos, llamados a buscar al mismo Dios.

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

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

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

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

ARMAGUEDÓN

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

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

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

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

(3) *En un lugar llamado en hebreo Armagedón* (16,16), que parece aludir a la *har* (montaña) de Meguido, lugar israelita de famosas batallas antiguas (cf. Jc 5,19; 2 Re 9,27; 23,29) y grandes lamentos (cf. Zac 12,11). Pero esa alusión al lugar de Meguido, en la llanura de Esdrelón, cerca de Galilea, no es segura, pues, conforme a una vieja tradición, recogida por Ez 28,8,21; 19,2,4, la gran batalla final debería realizarse en el entorno de Jerusalén. Por eso se han buscado otras posibles traducciones (Monte Fructuoso, Ciudad deseable...). Posiblemente, el Apocalipsis ha dejado la identidad del lugar en una penumbra misteriosa, abierta a la imaginación de los lectores. Lo cierto es que la maldad del

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

ARMAMENTO COMO IDOLATRÍA

(> *Sión*). La misma formulación de los primeros mandamientos («no tendrás otros dioses frente a mí»: Ex 20,3; Dt 5,7), que se expresa en el Dios celoso², lleva a la condena de las armas y pactos militares, pues ellos van en contra de Dios, porque aparecen como dios falso para el pueblo. El Dios israelita es padre, amigo, esposo y protector de sus fieles, con quienes ha establecido un pacto² o alianza de fidelidad absoluta. Por eso, cuando Israel quiere buscar su seguridad en el poder de las armas está negando a Dios, desconfía de su fuerza. *Las armas* son pecado contra Dios (Os 8,14; 10,13). No salva el arco ni la espada, los caballos militares ni las guerras (Os 1,7), sino sólo la confianza radical en Dios y su presencia poderosa. Esta certeza está en el fondo del mensaje profético (cf. Miq 5,9-10; Hab 1,16; Zac 4,6). Por eso, cuando Isaías afirma que el pecado de Israel son los tesoros y las armas («confían en los carros porque son numerosos y en los jinetes porque son fuertes, sin mirar al Santo de Israel ni preocuparse del Señor»: Is 31,1; cf. 2,7-9), está expresando la certeza fundante del yahvismo: el hombre no se salva por su fuerza, la guerra no es camino de paz. Al pueblo le sostiene la confianza en Dios que actúa por encima de la guerra, como muestra el signo de Emmanuel (cf. Is 7,14). El rechazo de las armas se amplía en la condena de los pactos² militares.

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

ARRIANISMO

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

Alejandría, que entiende a Jesús desde una perspectiva de subordinación y sometimiento a Dios. Piensa que la grandeza y la piedad de Jesús se identifica con su sumisión a Dios y con su obediencia, entendida en forma de inferioridad y sometimiento del Hijo de Dios respecto al Padre. De esa forma entiende el cristianismo desde la clave de un platonismo medio, inspirado en Filón² de Alejandría, pero poniendo más de relieve los aspectos devocionales que los ontológicos. El adopcionismo arriano, de carácter jerárquico y piadoso, alaba a Jesús, Hijo de Dios, por su obediencia: es inferior al Padre, en sumisión religiosa, haciéndose ejemplo para todos los hombres. Esta postura concuerda con un sometimiento político o social: como el Hijo está subordinado al Padre, los súbditos de un reino deben someterse a su monarca, signo de Dios sobre la tierra. Se vinculan así la obediencia religiosa y social: la fe es servicio a los poderes superiores, la religión es orden. El arrianismo ha querido fusionar la herencia cristiana (revelación) y una ideología de dominio, estructurando jerárquicamente a los seres, en sometimiento armónico. Por eso habla de un Logos intermedio, inferior a Dios (Hijo), superior a los humanos (Señor), encarnado en Cristo, para consagrar una experiencia jerárquica de buena obediencia (el Hijo se somete al Padre) y buen poderío (el Hijo señorea por su parte a los humanos). En contra de ello, la Iglesia ha proclamado la igualdad de esencia (*ousía*) entre el Padre y el Hijo, superando el sometimiento y afirmando la comunión como centro del evangelio cristiano. Eso significa que el Hijo depende del Padre que le engendra, y el Padre del Hijo, que le conoce y responde (cf. Mt 11,25-27 y todo Jn), de tal forma que no hay entre ellos jerarquía, sino igualdad y comunión de amor. Se entregan en diálogo mutuo, sin sometimiento. Ambos existen (son) al darse y compartir la esencia, en gratuidad, sin dominio de uno sobre otro. Éste es el límite y principio de toda institución cristiana. El sistema impone estructuras de superioridad y dependencia. La Iglesia ha rechazado esa piedad jerárquica, que se expresa en forma de sumisión, defendiendo la igualdad del Hijo Jesús con el Padre Dios. Ciertamente, el Hijo Jesús vive su filiación de

forma humana (en los límites del tiempo, en las formas de la historia); pero no está sometido al Padre en inferioridad jerárquica, sino unido a él en comunión de amor, en igualdad de esencia. En esa línea, el Evangelio abre caminos de encuentro personal de iguales, en amor que supera la muerte. Por eso el Credo (Niceno-constantinopolitano) dice que Jesús es «Dios de Dios, consustancial al Padre, de su misma naturaleza...». Según eso, la fe² bíblica es confianza y no sumisión, la religión² es amor de iguales.

ARTE CRISTIANO. Jesús

(*↗ poeta y profeta, estética*). El arte bíblico está vinculado a la prohibición de las imágenes² y al descubrimiento del valor de la palabra y de la vida humana (del hombre como imagen de Dios). En esa línea, podemos presentar a Jesús como un artista de la palabra, un hombre que ha sabido encontrar las parábolas adecuadas para decir y expresar el sentido de la realidad, y como un artista de la vida, viniendo a presentarse como verdadera imagen de Dios.

(1) *Parábolas*. Jesús habla de la *peca*, entendida como experiencia de llamada personal para una tarea de tipo escatológico (cf. Mc 1,16-20; Mt 13,47); habla de la *siembra*, que expresa la tarea de una vida que sólo entendemos si nosotros mismos respondemos (Mc 4); de las *bodas*, que son invitación a la abundancia, banquete de gracia, que nos pone ante la miseria de los expulsados de la tierra (cf. Lc 14,15-25); de la *viña*, que los agricultores entendían como propiedad privada, pero que Jesús entiende como signo de generosidad con riesgo de perder la vida, etc. (cf. Mc 12,1-12). Pero Jesús no cuenta estas parábolas² para instruir deleitando a sus oyentes (¿el arte por el arte!), sino para comprometerles, caminando juntos, de tal forma que sólo en ese camino y compromiso despliegan ellas su belleza. Por eso, él no puede escribir libros y acabarlos, dejándolos ya hechos, sino que inicia relatos para que los oyentes los asuman, interpreten y culminen. Es como si ofreciera los primeros versos o notas musicales de una trama vital que otros (sus oyentes o lectores) han de interpretar y resolver con su vida. Eso significa que es artista haciendo que todos puedan

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

(2) *Contra la belleza muerta del templo.* Lógicamente, por haber descubierta la presencia de Dios en el despliegue de la vida humana, Jesús ha tenido que enfrentarse con el templo² de Jerusalén, donde el judaísmo oficial había condensado la sacralidad y belleza de Dios y del mundo. Con su esplendor arquitectónico y sus rituales sagrados (vestiduras sacerdotales, sacrificios y cantos de levitas), el templo era para los judíos la expresión más alta del arte, la primera maravilla para todos los creyentes: el tesoro estético y económico, político y sacral de los devotos de Israel. Generaciones y generaciones de judíos habían expresado su más honda experiencia artística y ritual en las ceremonias del templo, desde los colores de los ornamentos hasta los cantos de las grandes ceremonias, desde el incienso hasta el ritual de sacrificios. Pues bien, Jesús interpretó la belleza física del templo como una mentira y la piedad sacrificial como un engaño, como una higuera de hojas falsas, seductoras, que atraían desde lejos a los fieles, pero nunca daban frutos, pervirtiendo de esa forma a los devotos (cf. Mc 11,12-26 par). Jesús vio el templo de Jerusalén como signo supremo de patología estética y moral, falsedad de un arte grandioso y multiforme, pero fijado desde fuera y puesto al servicio de la opresión, mentira y muerte. Poemas y cantos, sacrificios animales y contratos de dinero se elevaban sobre el templo, para gloria del sistema y de sus poderes de imposición, de manera que lo habían convertido en una cueva de bandidos (Mc 11,27), arte sacralizado para oprimir a los devotos. Asumiendo la inspiración profética de los grandes creyentes (Amós, Isaías, Jeremías), proclamó Jesús su palabra de juicio y condena en contra de esta suma perversión del arte, en gesto fuerte que inspira la estética cristiana posterior, que debe mantenerse atenta frente a todo riesgo de manipulación del arte (cf. Mc 11,12-26).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ASCENSIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ASENET

El libro de *José y Asenet* constituye una novela apócrifa² judeohelenista, escrita (como Sab) en la comunidad de Alejandría, en los años de Jesús (siglo I d.C.), en un tiempo y contexto de fuerte apertura universal, con los problemas que ello implica en las relaciones de judíos y paganos (matrimonios³, comidas⁴). Asenet, hija virgen de un sacerdote pagano de Egipto, ha rehusado a sus pretendientes y vive en soledad; pero encuentra a José y quiere hacerlo su esposo. Pues bien, este José tiene los mismos rasgos del antiguo patriarca israelita, hijo de Jacob, visir supremo del faraón de Egipto que, conforme a su deber, inspecciona las riquezas del reino. En ese contexto evoca nuestro libro las relaciones entre judíos y gentiles en Egipto. José y Asenet representan lo mejor de los dos mundos culturales y religiosos. José es el buen israelita, verdaderamente virgen, porque, conforme a lo exigido por Esdras-Nehemías⁵, rechaza a toda mujer extranjera (*José y Asenet* 8,1). Ella, Asenet, es virgen porque sólo quiere casarse con el primogénito del rey de Egipto (cf. 4,15), rey divino de la tierra. Pues bien, en un momento dado, ella mira a José, queda prendada de su gracia y quiere besarle, pero él empieza rechazándole porque «Un varón piadoso que bendice con su boca al Dios vivo, que come el pan bendito de la vida, bebe la copa bendita de la inmortalidad, no puede besar a una mujer impura (extranjera) que bendice con su boca imágenes muertas y mudas, come carnes ahogadas, en la mesa de la idolatría, bebe la copa de traición de sus libaciones y se unge con unción de perdición» (8,5). A causa de esa negativa, ella llora y él ruega por ella: «Señor, Dios de mi padre Israel, Altísimo, Fuerte, que llamas de las tinieblas a la luz, del error a la verdad y de la muerte a la vida, vivifica y bendice a esta doncella... para que coma el pan de tu vida y beba la copa de tu bendición» (8,10-11). A partir de aquí, el libro va trazando los momentos básicos de un proceso de iniciación judía, que culmina en la conversión y nuevo nacimiento de Asenet; de manera que puede comer y beber con José y con los judíos. El judaísmo se interpreta aquí en formas de vinculación alimenticia y esponsal. Lógicamente, Asenet tiene que abandonar sus

costumbres paganas, simbolizadas por los vestidos lujosos, y destruir todos sus ídolos, dando a los pobres el oro y plata de su riqueza material y arrojando a los perros la comida de los ídolos (10,9-20). Este proceso de conversión queda ratificado por una teofanía: José aparece ante Asenet en su verdad sagrada, en forma de comandante del ejército de Dios (Miguel⁶, el más alto de los ángeles), diciéndole: «Ten ánimo, el Señor ha escuchado las palabras de tu confesión... A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a comer el pan de vida, a beber la copa de la inmortalidad, y serás ungiada con la unción de la incorruptibilidad. Ya no serás llamada Asenet, sino que tu nombre será *Ciudad de Refugio*, ya que en ti se refugiarán muchas naciones, y bajo tus alas se abrigarán muchos pueblos, y en tu muralla serán protegidos quienes se unan a Dios a través de la conversión» (15,1-7). Esta Asenet puede interpretarse como signo de todos aquellos egipcios que, en tiempos de Jesús, estaban dispuestos a integrarse en un tipo de judaísmo helenista, deseoso de hacer prosélitos, abierto al conjunto de la humanidad. Ese fue por un tiempo un camino lleno de esperanza, pero acabó fracasando. Tras las crisis del siglo I-II d.C., el judaísmo helenista perdió su importancia, siendo sustituido, en gran parte, en el mismo Egipto, por el cristianismo. El nuevo judaísmo rabínico⁷ tomaría otros caminos de identidad no misionera.

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

ASESINATO

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

8,44) y con el deseo de dinero² (mama). Desde esa perspectiva se puede concebir como pecado original y central de la humanidad, vinculando en Jesús todos los asesinatos de la historia.

ASHERA

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

(1) *Ashera, la diosa*. La figura y función de Ashera, muy criticada por la Biblia, ha sido evocada con cierta precisión en los textos prebíblicos de Ugarit (cultura cananea del norte de Fenicia, del siglo XIII-XII a.C.). En su base encontramos la pareja engendradora (Ilu-El y Athiratu-Ashera), que en algún sentido ha sido relegada, pues más que Ashera actúan Baal² y Anat-Astarté², los dioses jóvenes. Pero El y Ashera no están inactivos, sino que desde el fondo de la realidad, desde la fuente de las aguas dulces y saladas, engendran todo lo que existe y actúan de jueces sobre el conjunto de la realidad. Al mismo tiempo, ellos expresan la potencia engendradora, el principio de todo surgimiento. Ellos son el Padre y la Madre. El Padre se llama Ilu o El, nombre que más tarde, tanto en hebreo (El, Elohim) como en árabe (Alláh), ha pasado a significar simplemente Dios. Su función originaria consiste en ser padre de todo lo que existe, especialmente de los dioses que reciben casi invariablemente el nombre de *bn il* o *bn ilm*, es decir, hijo de Dios o de los dioses. *Ilu* aparece también como *mlk* o *rey*: es soberano y juez que mantiene el orden tanto en el plano de los dioses como en el plano de los hombres. Es sabio y anciano (*ab shaninim*, padre de años), guardián y sentido profundo de todo lo que existe. *La Madre* es Athiratu-Ashera, esposa de Ilu, engendradora o creadora de los dioses (*qnyt ilm*), que normalmente se presentan como sus hijos. Ella aparece algunas veces como *ilt* (= *Ilat*), es decir, como la diosa por excelencia. De manera más usual ella viene a manifestarse como *Athiratu ym*, es decir, como diosa del mar, quizá en recuerdo de su origen marino: ella es reflejo de las aguas primigenias, portadoras primeras de la vida. Los cananeos posteriores, igual que

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

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

cen como la estrella matutina y la estrella vespertina (la doble Venus o Marte y Venus), identificándose de esa forma con Astarté-Anat².

(3) *Testimonio bíblico. La ley deuteronomista.* Dentro de la Biblia, por lo menos hasta después de la reforma de Josías³ y el exilio (finales del siglo VII y principios del VI a.C.), el culto a la diosa madre aparece bien atestigüado en la vida y religión de Israel. Ciertamente, se va imponiendo el culto de Yahvé, como Dios único y sin imagen, sobre todo en los santuarios oficiales (y de un modo especial en Jerusalén). Pero de un modo constante se ponen a su lado otros dioses y especialmente la diosa Ashera, en su función de madre divina engendradora. La palabra *asherá* puede significar tanto la diosa como su imagen o lugar de culto, vinculado en especial con los árboles y fuentes, pero también con imágenes de diosas-madres (de grandes pechos), que los arqueólogos han encontrado con frecuencia en las excavaciones de Palestina. Podemos citar varios contextos en los que la imagen y culto de Ashera resulta especialmente significativa, aunque debemos recordar que la Biblia no contiene pasajes «teóricos» de condena contra Ashera, demostrando sus «falsedades» (como los que aparecerán más tarde en la controversia contra los ídolos, en el libro de la Sabiduría⁴). Los israelitas la condenan de un modo práctico, como muestran una serie de textos que podrían vincularse a un «pacto de conquista» establecido entre Yahvé y los israelitas. Yahvé les promete la tierra de Palestina, pero ellos deben comprometerse a destruir el culto de la diosa: «Derribaréis sus altares, quebraréis sus estatuas y destruiréis las imágenes de Ashera» (Dt 7,5); «Derribaréis sus altares, quebraréis sus estatuas, quemaréis sus imágenes de Ashera, destruiréis las esculturas de sus dioses y borraréis su nombre de aquel lugar» (Dt 12,3). «No plantarás ningún árbol para Ashera cerca del altar de Yahvé, tu Dios, que hayas edificado» (Dt 16,21); «Destruiréis sus altares, quebraréis sus estatuas, destruiréis sus imágenes de Ashera y quemaréis sus esculturas en el fuego» (Ex 34,5).

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

a la política de las relaciones con los pueblos vecinos. En ese contexto se sitúa la gran reforma de Elías⁵, reflejada en el juicio del Carmelo, donde actúan los profetas de Baal; pero el mismo texto se ha referido antes a los profetas de Baal y Ashera: «Manda, pues, ahora que todo Israel se congregue en el monte Carmelo, con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y los cuatrocientos profetas de Ashera, que comen de la mesa de Jezabel» (1 Re 18,19). La «victoria» de Elías contra los profetas de Baal-Ashera constituye uno de los acontecimientos básicos de la historia religiosa israelita.

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

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

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

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

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

ASIRIOS

(> *Judit, Babilonia*). Habitantes de un imperio del norte de Mesopotamia que en el siglo VIII y VII destruyó el reino de Israel y luchó contra los judíos. Siguiendo una teología israelita tradicional, Judit⁶ los concibe como personificación de los poderes contrarios a Dios: «Aquí están los asirios, crecidos en su fuerza, orgullosos por sus caballos y jinetes, ufanos con el vigor de su infantería, confiados en sus escudos, lanzas, arcos y hondas; no reconocen que tú eres el Señor que pones fin a las guerras. Tu nombre es Señor: destruye su poderío con tu fuerza, aplasta con tu cólera su dominio. Porque han decidido profanar tu santuario, manchar el tabernáculo donde descansa tu nombre glorioso, echar abajo con la espada los cuernos de tu altar» (Jdt 9,7-10). Judit refleja la teología tradicional israelita de la historia. El sentido y hasta las mismas frases en que viene a desplegarse esta oración están tomadas de Ex 15,1-17 y 1 Re 18-19. Los asirios son el anti-Dios, fuerza divinizada, poder militar que pretende aparecer como absoluto. Estrictamente hablando, ellos son el ídolo supremo, signo del hombre que se vuelve antidivino. Son pecado original concretizado: se colocan en lugar de Dios y quieren destruir su santuario/tabernáculo/altar, es decir, los tres signos privilegios de la presencia divina en el mundo, conforme a la visión israelita. Frente a ello se eleva Yahvé, Dios de Israel, Señor, el *Kyrios* de la historia. Éste es el Dios que, conforme a la experiencia de la guerra santa (en cita de Ex 15,3 LXX), pone fin a toda guerra; no necesita luchar por medio de un ejército; no se apoya en los soldados y las armas, como hacen los asirios. El verdadero Dios demuestra su poder de otra manera, actuando a través de la misma Judit. Ella es débil, una simple viuda (Jdt 9,9), mujer sometida a la violencia o prepotencia de los otros. No empuña la *romphaia* o espada cortante de su padre Simeón (9,2); pero tiene buena mano y puede actuar; tiene labios de engaño (*apatès*) y desea engañar. Esto es lo que ofrece a Dios, esto es lo que pone al servicio de su pueblo: una mano de viuda/mujer, una astucia de labios seductores.

ASTARTÉ-ANAT

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

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

siguen siendo *Ilu* y *Ashera*, padres universales. Pero en otro plano el orden cósmico se funda en la armonía y unión de Baal con Astarté-Anat (sentido de KTU en Ashera²).

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

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

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

sotros los dioses ajenos y a Astarot. Dedicad vuestro corazón a Yahvé y servidle sólo a él, y él os librará de manos de los filisteos. Entonces los hijos de Israel quitaron a los baales y a Astarot, y sirvieron sólo a Yahvé» (1 Sm 7,3-4). Este pasaje, lo mismo que el correspondiente de 1 Sm 12,10, habla de los baales en general (como poderes divinos de tipo masculino), mientras presenta a Astarté como diosa única. Es evidente que ella ha tenido su importancia en Israel. En ese mismo contexto de lucha contra el baalismo y contra el culto de Astarté se sitúa la noticia de que los filisteos, tras vencer al rey israelita Saúl², apoyado por Samuel, «pusieron sus armas en el templo de Astarot y colgaron su cuerpo en el muro de Bet-sheán» (1 Sm 12,10). Es evidente que los filisteos consideran a Astarté como la vencedora.

(5) *Astarté, diosa de los sidonios*. En esa línea, y a pesar de los textos en que ella se encuentra vinculada a Baal, como figura venerada por los israelitas, Astarté aparece en la Biblia más relacionada con los cultos extranjeros y especialmente con los de la ciudad fenicia de Sidón: «Cuando Salomón era ya viejo, sus mujeres le inclinaron el corazón tras dioses ajenos... y siguió a Astoret, diosa de los sidonios, y a Molok, ídolo abominable de los amonitas... y a Qamós, dios de Moab...» (cf. 1 Re 11,5; 5,33). Lo mismo se dice al evocar la reforma de Josías³, que profanó y destruyó los lugares que Salomón había construido en un colina, frente a Jerusalén, en honor de Astoret, «ídolo abominable de los sidonios», y de Molok y Qamós (cf. 2 Re 3,11).

ASTROS

(➤ *creación, cielo*). Significativamente, no están al principio, sino que forman parte del cuarto día de la creación⁴: «Haya lumbreras en la bóveda del cielo para separar el día de la noche; y sirvan de señales para distinguir las fiestas [= asambleas], para los días y los años, y sirvan de lumbreras en la bóveda de los cielos para alumbrar sobre la tierra. Y fue así. E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease el día, y la lumbrera menor para que señorease la noche; hizo también las estrellas. Y las puso Dios en la bóveda de los cielos pa-

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

(1) *Astrología planetaria*. La vinculación del hombre con los astros se expresa ya en Gn 1, donde sol, luna y planetas marcan los ritmos sagrados de la vida. Pero sólo en *1 Hen* encontramos una antropología astral desarrollada, donde los ángeles-astros⁵ caídos determinan la vida de los hombres. Conforme a *1 Hen* 18,13-16, hay *siete astros malos*, contra quienes se elevan los siete buenos (*1 Hen* 20), para mantener el orden cósmico y la historia de los hombres. Los astros aparecen con frecuencia en el judaísmo y cristianismo primitivo: cf. Tob 12,15; *Test Leví* 8; *Hermas*, *Vis* III, 4, relacionando tiempo (siete días), espacio (siete astros o planetas) y sacralidad (siete ángeles). *La tradición gnóstica* concibe a los ángeles planetarios (*arkhones*) como seres que se han pervertido, testigos de la falsa religión: el mismo judaísmo esta-

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

(2) *Pecado de los (ángeles², Henoc²)*. *1 Hen* interpreta el pecado de ángeles y hombres dentro de un des-astre cósmico: algunos poderes astrales, concebidos como elementos o potencias primigenias del mundo, quebrantaron el orden de Dios y ahora se consumen entre llamas, en una región desértica y terrible: «Este es el lugar donde se acaban los cielos y la tierra, el cual sirve de cárcel a los astros y potencias de los cielos. Los astros que se retuercen en el fuego (siete estrellas) son los que han transgredido lo que Dios había ordenado antes de su orto, no saliendo a tiempo. Se ha enojado (Dios) con ellos y los ha encarcelado hasta que expien su culpa en el año del misterio... Éstas son aquellas estrellas que transgredieron el orden de Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la 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 que había presentado Gn 1. Vivimos en un mundo lleno de

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

(3) *Astronomía y astrología*. (1) *Presentación del tema* (*1 Hen* 72-80). La apocalíptica se encuentra vinculada a la búsqueda sapiencial del orden cósmico, situándose así en la línea de Gn 1, que destaca la estructura buena (= bella) de la creación, organizada litúrgicamente en seis días de armonía, trabajo y alabanza, abiertos al séptimo del descanso de (que es) Dios. Pero, al mismo tiempo, la apocalíptica ha puesto de relieve el pecado de los astros (astros 2²), que arrastran en su caída a los espíritus perversos y a los hombres (cf. Ap 12,4). Sólo puede conocer el final o descanso sabático de la realidad cósmica y de la historia de los hombres quien ha descubierto, más allá del desorden actual, el orden bueno del cosmos. La apocalíptica se vincula con la astronomía (astrología) sagrada. Los profetas habían destacado la novedad antropológica, la libertad humana, frente al cosmos. Los apocalípticos, en cambio, han vuelto a poner de relieve la conexión (cósmica) astronómica de la vida humana, pero no como adoración de los astros, sino como expresión del orden divino que ellos reflejan. Para los apocalípticos² duros, el pecado no es un desajuste humano (como suponen Gn 3 y Pablo, en Rom 5), sino *caída astral*, pues ángeles/demonios y estrellas se encuentran vinculados: han

delincuado (han perdido su armonía). Según eso, los astros primordiales (guardianes cósmicos, ángeles) han bajado a perturbar nuestra existencia y son los causantes de nuestra condena. Sólo a partir de ese desastre o caída cósmica se puede interpretar la salvación, como nuevo descubrimiento de la realidad divina que se encuentra en el fondo de los hombres. Ciertamente, el pecado de los hombres sigue vinculado a la violencia y opresión interhumana, pero hay un nivel de perdición más profunda, que muchos apocalípticos identifican con el pecado por excelencia, expresado en la mutación del calendario astral y religioso. A través de sus purificaciones y fiestas, los justos guardaban la sintonía con el orden cósmico, expresado en el ciclo de los astros (de los días del año, del mes, de la semana). Pues bien, al cambiar su calendario, los judíos infieles de Jerusalén (los no esenios o apocalípticos) se han separado del orden astral y se han pervertido, como muestra de forma impresionante la literatura de Qumrán² (que se sitúa en la línea del *Libro de los Jubileos*³). El apocalíptico es un hombre (¿una mujer?) que sabe descubrir el orden de los astros, para expresarlo en la liturgia humana (terrestre) de las fiestas y purificaciones, pues sólo es justo (sabio) quien se encuentra en sintonía con el conjunto cósmico. En contra de lo que a veces se ha pensado, el Dios de lo apocalíptico no es a-cósmico, sino Señor del recto orden del tiempo y del espacio en este mundo. Sólo es vidente apocalíptico aquel que ha sabido descubrir, en Dios y desde Dios, la estructura sacral del cosmos, pudiendo superar de esa manera el pecado de ángeles (astros) y humanos, que han pervertido el orden y armonía de los tiempos.

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

cumpla la miriada eterna, el número de los días de su culpa...» (*I Hen* 21,1-6). Este pasaje pertenece al *Libro de los Vigilantes*, que vincula el pecado de los ángeles invasores, que violan a las mujeres, con la caída de los astros: el orden cósmico fundante ha sido quebrado por los siete astros rectores (principios cósmicos, ángeles originarios) que se alzaron contra Dios y no aceptaron la ley que les había ofrecido; de su mal dependen todos los restantes; el pecado original tiene carácter astronómico. Pero donde el tema ha sido desarrollado de forma expresa, formando un verdadero tratado astronómico, es en el *Libro del curso de las luminarias celestes* (*I Hen* 72-82), totalmente dedicado al estudio y fijación sagrada de los astros. «Cada astro como es, según sus clases, su ascendiente, su tiempo, sus nombres, apariciones y meses, tal como me mostró Uriel, su guía, el santo ángel que estaba conmigo; y toda su descripción, como él me enseñó, según cada año del mundo, hasta la eternidad, hasta que se haga nueva creación que dure por siempre» (*I Hen* 72,1). «Ésta es la primera ley de las luminarias: la luminaria sol tiene su salida por las puertas del cielo que dan a oriente y su puesta por las puertas del cielo a occidente... El año tiene exactamente 364 días, y la longitud o brevedad del día y la noche difieren según el curso solar... Así sale y entra (el sol) sin menguar ni descansar, sino corriendo día y noche su carrera, y su luz brilla siete veces más que la luna, aunque los tamaños de ambos son iguales» (*I Hen* 72,2.33-37). «Después de esta ley vi otra, que es propia de la luminaria pequeña, llamada luna... Cada mes cambia la salida y entrada de la luna y sus días son como los del sol y, cuando su luz es normal, es un séptimo de la luz solar... También vi el recorrido y la ley de la luna, con su curso mensual. Todo esto me mostró el santo ángel Uriel, que es su guía... En determinados meses cambia sus puestas y en determinados meses hace un curso especial» (*I Hen* 73,1ss). El texto de *Henoc* sigue, precisando las relaciones entre calendario² solar y lunar, con la necesidad de intercalar cada cierto tiempo un mes, para mantener siempre idéntico el ciclo y orden de las fiestas, a fin de que el tiempo celeste de los astros y el tiempo terrestre de los ritmos de la vida de los fieles sea concordante.

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

(5) *Los apocalípticos, conocedores de los astros.* Ellos leen los *libros astrales*, donde se encuentra la verdadera sabiduría, de manera que sus textos pueden presentarse como una expansión y despliegue de la verdad original de la *tablas celestiales*². Porque habían descubierto y quisieron mantener el verdadero culto y calendario astral se separaron del resto de Israel algunos grupos apocalípticos, entre ellos los apocalípticos esenios vinculados a la literatura de Qumrán. Esta veneración astral de la apocalíptica judía está relacionada con la religiosidad cósmica de algunos círculos de pensamiento griego y con otros tipos de religiosidad oriental (sobre todo babilonia). Muchos apocalípticos, opuestos al desorden astral del mundo viejo, han sido básicamente astrónomos sagrados, ini-

ciando así una línea que desembocará en la especulación y religiosidad astro-lógica de la cultura del bajo helenismo y de la modernidad. El Nuevo Testamento ha vinculado también el pecado de los hombres con la ruptura del orden celeste, vinculando así el orden humano y el astral: «Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor. Las estrellas caerán del cielo y las potencias que están en los cielos serán conmovidas. Entonces verán al Hijo del Hombre, que vendrá en las nubes con gran poder y gloria» (Mc 13,24-26). Pero en contra de la observación y expectación astral de los apocalípticos, los cristianos no pueden fijar su conducta a través de una observación de los astros, pues ellos la fundan en la presencia y acción del Hijo³ del Hombre (Mc 13,32-34).

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

Presencia, que están junto a Dios, como intermediarios de su obra (hacen sonar las trompetas, derraman las copas del juicio: Ap 8-16). (b) *Los Doce Astros* que forman la corona en torno a la cabeza de la Mujer (Ap 12,1) son una expresión celeste de su dignidad y están vinculados de un modo simbólico a las doce constelaciones del zodiaco. Ellos, lo mismo que los siete astros de Ap 1,20, son una expresión del carácter celeste de la Iglesia, simbolizada ahora en la Mujer. (c) *El Astro de la mañana* aparece como símbolo divino en multitud de pueblos, sobre todo en Babilonia, donde se vincula con Ishtar (cf. Is 14,12). Pues bien, en Ap 22,16 el mismo Cristo se identifica con el astro luciente (lucero) de la mañana que anuncia el día, para ofrecerlo (ofrecerse a sí mismo) a cada uno de los vencedores, como supone Ap 2,28. (d) *Los Astros caídos* están asociados con ángeles perversos. Así se habla de *un astro que se derrumba del cielo*, que envenena las aguas, con nombre de Ajenjo (Ap 8,10-11) y/o que abre las puertas del abismo, con el nombre de Abbadón² (Ap 9,1-11). Según Ap 12,4, el mismo Dragón ha derribado una tercera parte de los astros (¿ángeles perversos?); según Ap 6,13, ellos caen al abrirse el sexto sello. Es evidente que ambas perspectivas no se contradicen.

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

ATENAS

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

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

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

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

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

AUTORIDAD

(→ *amistad, jerarquía, exorcismos, Iglesia*). Constituye uno de los motivos básicos de la Biblia, que es libro religioso y social, centrado en la creatividad gratuita, no impositiva, de Dios, que capacita a los hombres para «crear, multiplicarse y actuar como señores de los animales y las cosas de la tierra» (cf. Gn 1,28). Está vinculada al tema del poder. La autoridad, que en griego tiende a decirse *exousia* (cf. Mc 1,22,27; Mt 28,18), es la capacidad liberadora del hombre que ayuda a otros a vivir, sin imponerse sobre ellos. Por el contrario, el poder, que tiende a

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

(1) *Jesús y los exorcismos. Acusación de los escribas.* El tema aparece ya en el comienzo del evangelio de Marcos. Jesús entra en una sinagoga, donde los escribas interpretan la Ley, pero son incapaces de liberar a un poseso. Jesús lo hace y la gente se admira «porque enseña con autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22,27). Ésta es su autoridad, su capacidad de romper la opresión de lo diabólico, ayudando a los hombres a vivir en gratuidad. En ese contexto se sitúa otro texto básico que trata sobre el origen y sentido de su autoridad, en relación con los exorcismos: Mc 3,22-30 y par. Los escribas defienden la autoridad de la Ley y de las normas de vida nacionales (judías), como principio y garantía de vida para el pueblo. Jesús sitúa en primer lugar la autoridad para curar a los enfermos y posesos, integrándolos en su movimiento. Está en juego la forma de luchar contra Satán y edificar la comunión humana. Los escribas piensan que la Ley garantiza la unidad y santidad del pueblo, aunque ello exija la exclusión de los impuros. Jesús, en cambio, insiste en la grandeza y dignidad de esos excluidos, acogidos en su movimiento; por ello le acusan diciendo que su autoridad es satánica, de manera que expulsa a los demonios (= realiza los exorcismos) con el poder de Belcebú², príncipe de los demonios (Mt 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15).

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

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

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

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

(4) *La autoridad de la Iglesia. (1) Atar y desatar.* Es la autoridad que Jesús ha dado a sus discípulos, como sabe el final de Mateo (cf. Mt 28,18: *exousia*). De ella habla Lucas en el relato de Pentecostés² (Hch 2); de ella habla Pablo en todas sus cartas (cf. 2 Cor 10,8; 13,10). En ese sentido decimos que cada comunidad tiene autoridad de atar y desatar, como ató y desató Pedro en el co-

mienzo de la Iglesia (cf. Mt 16,17-19), ratificando con su autoridad la libertad de la Iglesia. En esa misma línea se sitúa la autoridad de cada Iglesia o grupo de cristiano, como ha puesto de relieve el discurso eclesial de Mateo: «Todo lo que atéis en la tierra será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra será desatado en el cielo. Pues de nuevo os digo: si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra acerca de cualquier cosa que pidan, les será dado por mi Padre que está en los cielos, porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,18-20). Los del «concilio» de Jerusalén habían dicho: «nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...» (Hch 15,28), sabiendo que el Espíritu Santo fundaba y ratificaba el consenso de la comunidad cristiana. Mateo ha formulado esa experiencia en lenguaje más rabínico, concediendo a cada iglesia aquella autoridad que Pedro² había desplegado en el principio de la Iglesia, fundando su «ley» para siempre (cf. Mt 16,19). Lo que Pedro tuvo y ejerció lo ejerce ahora la comunidad, que puede atar y desatar (*deó y lyó*), es decir, acoger y expulsar, afirmar y negar, confirmar y abrogar. Los judeocristianos sostenían que nadie puede desatar (*lyó*) los mandamientos de la Ley (5,19); pero Pedro había recibido las llaves del Reino, como primer escriba, intérprete del Mesías, y así pudo atar y desatar, marcando la novedad de la Iglesia de Jesús (cf. Mt 16,18-19). Pues bien, lo que hizo Pedro (para la Iglesia entera) puede y debe hacerlo cada comunidad, avalada por el mismo Cielo, no para fundar una nueva Iglesia, que ya está fundada, sino para recrear su sentido: puede «atar», es decir, impedir el surgimiento de un poder opresor; puede «desatar», es decir, ofrecer un espacio de libertad en amor a los creyentes. Esto significa que la autoridad fundante no la tiene aquí un posible obispo, ni siquiera un concilio de obispos, sino cada comunidad en cuanto tal, esto es, los cristianos reunidos. Ciertamente, ellos podrán nombrar y nombrarán a sus representantes (presbíteros, obispos) con la autoridad de Dios que ellos poseen. Pero esos representantes no pueden separarse de la comunidad que representan y en cuyo nombre actúan. Signo y presencia de Dios es aquí y para siempre la misma

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

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

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

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

AVATARA

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

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

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

(2) *División de religiones*. En este contexto podemos introducir el tema de la profecía, para así fijar las tres formas principales de teofanía en las grandes religiones modernas. (a) *Hindúes, budistas e incluso taoístas* se sitúan a un nivel de avatara: lo divino y/o sagrado se revela a través de mediadores animales o humanos, de seres diversos que realizan una función iluminadora y pueden repetirse sin cesar; son signo de la salvación supramundana, desbordan el plano de la historia. (b) *Judíos y musulmanes* se mantienen en el ámbito de la profecía², aunque la interpretan en clave de Ley nacional (judaísmo) o de Corán (islam): los hombres de Dios son portadores de una palabra que les desborda; nunca son presencia divina total en el mundo. (c) *Sólo el cristianismo* es religión de encarnación: el mediador de Dios, el hombre religioso por excelencia, es el mismo Hijo divino; de esa forma ha vinculado mesianismo (culminación de la vida humana) y revelación o despliegue de Dios. De todas

formas, una interpretación gnóstica² del cristianismo puede convertir a Jesús en un tipo de avatara intemporal de Dios, al lado de otras, destruyendo así la novedad del Evangelio.

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

AYUNO

(➤) *Juan Bautista, fariseos, comidas*. El tema de las comidas define el mensaje y vida de los profetas apocalípticos (Bano², Juan Bautista) y de otros grupos de judíos del tiempo de Jesús. Desde esa base evocamos el sentido del ayuno en Jesús, relacionándolo al de Juan, conforme al dicho de los niños tercos que no bailan cuando suena a fiesta, ni lloran cuando suena a muerte: «Porque ha venido Juan Bautista, que no comía pan, ni bebía vino [Mt: no comía ni bebía] y decís: tiene un demonio. Ha venido el Hijo del Hombre, que come y que bebe, y decís: es un comedor y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,33-35; Mt 11,18-19).

(1) *Disputa sobre ayunos y comidas*. Este insulto de sus detractores define a Jesús como *profeta de comidas*, experto en crear conexiones con los excluidos (publicanos y pecadores), en torno al pan y al vino, alimentos culturales y bien elaborados, cultivados y preparados con arte, desde la tierra madre, de manera que producen placer a quien los come. Juan, en cambio, «no come ni bebe», es experto en *ayunos* (texto de Mt). El texto de Lc (no comía, no bebía vino) precisa ese ayuno, interpretándolo en claves de *abstinencia*²: Juan rechaza los alimentos culturales, siguiendo una corriente contracultural, cercana a los nazareos², que puede tener semejanzas con el ayuno de otros judíos: «Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Y se acercaron (a Jesús) y le dijeron: ¿por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, mientras tus discípulos no ayunan?» (Mc 2,18 par). El texto anterior (Lc 7,33-35 par) pertenecía a la tradición de Lc y Mt (= Q). Éste proviene de Marcos. Es evidente que recoge una disputa entre grupos que en un sentido se parecen y en otro se distinguen. Fariseos, discípulos bautistas de Juan y discípulos mesiánicos (= cristia-

nos) de Jesús forman parte de un mismo contexto cultural y religioso en Palestina, a mediados del siglo I d.C. Por eso se pueden comparar, pues comparten muchos ideales y formas de existencia: radicalidad creyente, vida comunitaria, esperanza del reino, quizá ciertos ritos bautismales y alimenticios... También se debe destacar la diferencia: el ayuno (cierto rigor y abstinencia en las comidas) está unido a la espiritualidad de fariseos y bautistas, pero no de los cristianos. Los fariseos (o profariseos) están cerca de las comunidades esenias (comidas²): comen pan y beben vino ritual, pero, al mismo tiempo, ayunan, como otros judíos, incluidos los bautistas. Pues bien, a diferencia de fariseos y esenios, los discípulos de Juan no toman pan ni vino.

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

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

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

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

AZAZEL

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

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

do toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel; 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, quien, por tanto, ha de ser arrojado a la tiniebla, consumido por el fuego del gran juicio, para que la tierra se vivifique (cure), por la acción de Rafael, medicina de Dios (cf. 1 Hen 10,4-8). En un momento posterior, Semyaza viene a presentarse como causante de esos mismos males, siendo condenado (1 Hen 10,11-16).

(2) *Levítico 16*. Azazel ha influido en la tradición bíblica porque está vinculado al rito del chivo² emisario (Lv 16), apareciendo como un Dios-Demonio del desierto, al que se envían los pecados del pueblo. En este contexto, Dios se define como santidad; es dueño universal del cosmos y tiene su morada sobre el cielo, como indica la teología del templo (cf. 1 Re 8; Ex 40,34). Azazel aparece como antítesis de Dios: es el pecado que habita fuera del espacio habitable (en el desierto). El texto no teoriza: no se esfuerza por fijar su rostro, definirle o presentarle. Entre Dios y Azazel, representando al pueblo, se eleva el Sacerdote. No hace falta rey, pues el problema no es político. Tampoco es necesario un profeta, como en tiempo de Elías. Aquí se necesita un sacerdote que realice bien el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el lugar de Dios, para expulsar después lejos los pecados del pueblo, cargados sobre el chivo de Azazel. En este contexto se habla de los dos chivos. Es evidente que tienen un sentido ambivalente: pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde bien y mal se unen; por eso hay que echarlos a suertes. Evidentemente, los chivos representan al pueblo: son como las dos caras de una misma humanidad que se puede abrir a Dios (sangre purificadora) o perderse en el desierto (impureza que no puede limpiarse). Empiezan estando mezclados de modo que se deben sortear (Lv 16,8-10), conforme a un rito que recuerda viejos gestos sacrales, conocidos dentro de Israel por los Urim y Tumim (cf. Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8,10). Es como si, llegando al límite,

no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel. Es como si al fin sólo quedara la fortuna, que a uno le pone al servicio de Dios y a otro le hace servidor del diablo (dualismo²).

ÁZIMOS

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

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

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

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

el fermento es peligroso y debe regularse, comenzando de nuevo cada año. Por eso han buscado una fermentación anual del pan, sin que se mezcle el nuevo y el antiguo. Comer una semana panes ázimos implica comenzar un año nuevo, repitiendo así la historia y gozo de la entrada en Palestina. «Durante siete días comeréis ázimos: desde el primer día retiraréis de vuestra casa la levadura. Quien coma pan fermentado cualquiera de esos siete días, será excluido de la casa de Israel. Guardaréis la fiesta de los Ázimos porque ese mismo día saqué yo a vuestros ejércitos del país de Egipto. Guardad ese día, de generación en generación, como ley perpetua. Comeréis ázimos en el mes primero, desde el día catorce por la tarde hasta el día veintiuno por la tarde. Quien coma algo fermentado... será excluido del pueblo de Israel» (Ex 12,15-20; cf. Ex 23,15; Dt 16,3-16). En ese contexto, resulta normal que las ofrendas² de pan para Dios sean sin levadura, como indican algunos textos antiguos (cf. Jc 6,19-21; 1 Sm 28,24) y el ritual del templo (cf. Ex 29,2; Lv 2,4-5; Nm 6,15-19).

B

BAAL

(↗ *Ashera, Astarté, Yahvé, Elías*). Es el Dios más importante de la religión cananea, de la que, por contraste y superación, ha brotado el judaísmo². Conocemos su mito básico por los escritos de Ugarit en los que aparece acompañado por su hermana-consorte *Anatu* (= *Anat, Astarté*). *Ilu* y *Athiratu* (El y Ashera siguen en el fondo, como dioses engendradores), pero es Baal (= *Ba'lu*) el que ocupa el centro de la simbología y vida religiosa de los cananeos y así aparece como un peligro para la nueva religión de Israel, que ha identificado a su Dios, Yahvé, con El-

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

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

1.2.III, 7.16). Parece estar relacionado con Ashera, pues también ella aparece como Señora o personificación del Mar. Pues bien, ante la fuerza del mar tiemblan los dioses: «bajaron sus cabezas sobre sus rodillas, resignados a quedar bajo su dominio» (KTU 1.2.I, 22-23). También Baal debe someterse, como ratifica Ilu (= El), el Toro², su padre: «¡Siervo tuyo es Ba'lu, oh Yammu, siervo tuyo es Ba'lu... Él te aportará un tributo como los otros dioses, él te aportará como los Santos (*qdsn*) una ofrenda...!» (cf. KTU 1.2.I, 33-38). Éste es el primer equilibrio cósmico: la actividad engendradora de los dioses primitivos (Ilu y Athiratu-Ashera) parece haber culminado en el Mar. Sus aguas son la fuente de todo lo que existe; ellas deben regir (dar un sentido) al universo, de manera que el mismo Baal queda sometido. Pero Baal no acepta ese dictado y, mientras los restantes dioses se agachan por miedo, él se levanta, lleno de seguridad, valiente para la lucha, como Marduk² en Babilonia: «Pero el Príncipe Ba'lu se mostró inexorable, agarró en su mano un cuchillo, en su diestra un machete...» (KTU 1.2.I, 38-39). Hasta ahora había regido sobre el mundo un tipo de poder vinculado a la generación (Ilu y Athiratu). De ahora en adelante se impone el poder de la guerra, que es Baal. Entre el Mar Salvaje (= naturaleza irracional) y el Señor Armado (= cultura de violencia) parecemos condenados a vivir. Lógicamente, ha vencido el arte de la guerra, representada por las armas poderosas de Baal: «Saltó la maza de las manos de Ba'lu, como un águila salió de sus dedos; golpeó el cráneo del Príncipe Naharu, la frente del juez Yammu que cayó a tierra; se doblaron sus tendones, se descompuso su faz. Arrastró a Ba'lu y redujo a Yammu; acabó con el Juez Naharu» (KTU 1.2.IV, 23-27). Ha vencido el Dios guerrero, vestido de sus armas, sostenido por su astucia. Sobre el viejo mundo de la fuerza generadora (Ilu y Athiratu) viene a elevarse ahora el poder de la violencia guerrera, como lo reconoce el mismo Ilu (KTU 1.1.II).

(2) *Reinado de Baal. El palacio.* Este nuevo ciclo del mito comienza con una división de funciones entre Baal y su amiga-consorte Astarté²-Anat. Baal, a quien el texto presenta como Señor de la Tierra (*b'l ars*), ofrece un banquete

real sobre el monte Safón (= *sapanu*) que la misma Biblia hebrea sigue presentando como morada de dioses (cf. Sal 48,2-3; 89,12; Is 14,13) que beben vino y cantan, contemplando a las Novias gloriosas (KTU 1.3.I). Astarté/Ish-tar/Anatu, en cambio, hace guerra y mantiene el orden sobre el mundo. Es como si la victoria de Baal sobre el Mar se expandiera y reflejara ya en la lucha de su Hermana, valiente guerrera, que impone por doquier el orden de violencia, apareciendo así como fuerza femenina triunfadora, conforme a la palabra del mismo Baal, que le dice: «Mensaje de Ba'lu el victorioso, palabras del más poderoso de los héroes: impide en la tierra la guerra, pon en las estepas concordia; derrama paz en el seno de la tierra, reposo en las entrañas del campo...» (cf. 1.3.III, 8-30). De esta forma se establece la *gran* concordia entre los dioses y los sexos. Baal y Astarté, hermanos y amigos, serán los garantes del orden universal. Yammu, el Mar, está derrotado, dominado para siempre. Ellos dos, los vencedores, pueden repartirse en mutua concordia los diversos planos de la realidad, estableciendo de esa forma el nuevo orden cósmico. Baal-Hadad domina sobre el cielo, cabalgando sobre las nubes; tiene poder sobre el rayo, se desliza sobre las aguas superiores, desde la altura de su Montaña Sagrada (el Safón), expresa su poder por el rayo. Astarté-Anatu aparece, por su parte, como diosa de la tierra y de la fecundidad del campo. Ambos se necesitan como buenos hermanos (hijos de los mismos padres, herederos de las dos partes del mundo); ambos se aman como buenos esposos (cf. 1.3.IV, 20-28). Este reparto de poderes (varón-cielo, la mujer-tierra) es tradicional y suele repetirse en muchas culturas religiosas. Para afirmar e imponer ese orden, Baal debe construir un palacio, un templo² celeste desde el que contemple y dirija todo lo que se realiza sobre el mundo. Así lo ratifica el mismo Ilu-El: «Constrúyase una casa (*bt*) a Ba'lu como la de los dioses, una mansión (*htr*) como la de los hijos de Athiratu» (1.4.V, 1). Esta casa (palacio y fortaleza, templo y almacén), que los mismos dioses le construyen, en las alturas del Safón, constituye la expresión del poder de Baal: «Para que pueda almacenar su lluvia y hacer acopio abundante de nieve, para que expanda

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

(3) *Muerte y vida. Lucha de Baal con Môtu.* Pero el mito sabe que Ba'lu no puede mantenerse eternamente idéntico, ni reinar siempre del mismo modo, pues la muerte le persigue y domina, al menos temporalmente, como indican los grandes mitos de las parejas divinas, en las que el dios-esposo muere y resucita (cf. Tammuz e Ishtar en Babilonia, Isis y Osiris en Egipto). Baal aparece así como un dios paradójico: goza de un poder aparatoso sobre el cielo (lo muestra por el rayo y la tormenta); pero, al mismo tiempo, muere cada año (baja a los dominios de Môtu, en los espacios inferiores). Es un dios cambiante, vencedor y vencido, destructor y destruido, mientras la diosa hermana Anat-Astarté aparece como principio de estabilidad sagrada. En contra de la imagen dominante de tiempos posteriores (varón estable, mujer cambiante), el mito ofrece la visión de un dios/varón que cambia y de una diosa/hermana (esposa) que permanece siempre igual y vencedora. Baal ha vencido al Mar, ha destruido a *Lôtanu* o *Leviatán*², la serpiente tortuosa que es el signo del caos primigenio (cf. Sal 74,14; 104,26; Is 27,1; Ez 29,3-5; Job 3,8; 41,1), pero no puede vencer a *Môtu*, la muerte (cf. KTU 1.5.I, 24-30). Por eso se entrega diciendo: «Mensaje de Ba'lu, el victorioso, palabra del héroe poderoso: ¡Salve, oh

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

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

lante de vida, se mantiene y le busca hasta encontrarle, enfrentándose con Môtu: «Un día y más días pasaron y Anatu, la Doncella, le buscó. Como el corazón de la vaca por su ternero, como el de la oveja por su cordero, así latía el corazón de Anatu por Ba'lu. Agarró a Môtu por el borde del vestido, por el extremo del manto: alzó su voz y exclamó: ¡Venga, Môtu, dame a mi hermano!» (1.6.II, 4-11). Ha muerto Baal, pero ella, hermana fuerte, permanece, destruyendo a la muerte: «Un día y más pasaron, los días se hicieron meses; Anatu la Doncella le buscó (a Baal...). Agarró al divino Môtu, con el cuchillo le partió; con el bioldo le bioldó, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo lo diseminó» (1.6.II, 26-34). Significativamente, el texto refleja una escena de siega y de trilla. La Virgen Anatu, divina trilladora, corta y aventá, quema y tritura al mismo Môtu, principio de muerte, en un gesto que recuerda la muerte de Baal, convertido en buen trigo. Ciertamente, Baal era guerrero: venció al monstruoso abismo de los mares, pero ha sido incapaz de vencer a Môtu. Ella, en cambio, le ha vencido, para convertirle en alimento (harina y pan de trigo). Ahora descubrimos que Môtu, la muerte, es la otra cara de Baal, la vida: es el mismo Baal hecho alimento a través de todo el proceso de la siembra, la siega y la cocción del trigo. Baal y Môtu se alternan, como las dos caras de una misma realidad. Ella, en cambio, la Virgen Anat-Astarté se mantiene como fuente de estabilidad. Mueren y resucitan los varones: el agua del cielo (Baal), el trigo del campo (Môtu). Sólo ella está firme y así, tras la cosecha, al comienzo del otoño, busca y encuentra (= resucita) de nuevo a Baal, señor de las nubes, del rayo y el agua: «¡Está vivo Ba'lu, el Victorioso, está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra! Es un sueño del Benigno, de Ilu, el Bondadoso, una visión del Creador de las Criaturas: ¡los cielos lluevan aceite, los torrentes fluyan miel! Está vivo Ba'lu, el Victorioso, está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra» (KTU 1.6.III, 2-8). Vuelve Baal tras la muerte que sigue al calor y sequía del verano; vuelve con la lluvia del invierno y la abundancia de la primavera, ofreciendo a la tierra los dones sagrados del aceite y la miel (leche² y miel: Ex 3,8). El mismo

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

(5) *Baal en los orígenes de Israel.* La figura de Baal ha crecido en importancia, de tal forma que en el siglo IX-VII a.C. viene a presentarse como antagonista principal del Dios Yahvé para los hebreos. El Dios El-Ilu², padre de los dioses, ha quedado absorbido por Yahvé; su esposa Ashera² ha sido expulsada del espacio divino, de tal forma que Yahvé ha quedado como único Dios. Pues bien, frente a Yahvé, como enemigo básico, a lo largo de todo el período fundante de la historia y religión israelita, por lo menos hasta el exilio, se ha elevado Baal, entendido como signo divino abarcador, como nombre genérico de dioses e ídolos (baales) y también como un Dios concreto, realizando las funciones que en Ugarit ejercían por separado *Ilu* y *Baal*. Resulta imposible recoger todos sus sentidos y funciones en el Antiguo Testamento, pues ello exigiría un estudio de los orígenes bíblicos, pero podemos ofrecer unos esquemas generales. En ese contexto debemos destacar un hecho clave: la religión de Baal no es algo exterior al yahvismo, sino que pertenece a su origen y a su misma textura. Baal no viene después, sino que estaba en la tierra de Palestina, antes de Yahvé, de manera que se puede afirmar que el baalismo pertenece de algún modo a las fuentes del yahvismo, de tal forma que muchas veces resulta difícil deslindar los matices y las pertenencias. Los

israelitas no han tenido ninguna dificultad en mantener el nombre de muchos lugares consagrados a Baal o que habían sido sede de un santuario baalista, como Baal Gad, Baal Hanan, Baal Hazor, Baal Meon, Baal Perazim, Baal Salisa, Bal Tamar. La Biblia habla también de unos *Barnot Baal*, es decir, de unos «lugares altos», dedicados al culto de Baal (cf. Nm 22,41; Jos 13,17). En ese sentido se habla también de un Baal Zafón (Ex 14,2,9; Nm 33,7), que está relacionado con el Dios del monte Zafón, montaña divina por excelencia, tanto en los mitos de Ugarit como en el mismo Antiguo Testamento (cf. Is 14,13; Sal 89,3; Job 26,7). Jc 3,3 habla también de un Baal Hermón, que debe estar vinculado al monte Hermón, que tiene, sin duda, un carácter sagrado (cf. Sal 89,12; 133,3).

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

del Pacto de Siquem, que acabó tomando los rasgos propios del yahvismo. (c) *Baal Zebub*. Aparece en 2 Re 1,2-6.16 como un Dios de la ciudad filistea de Ekron. Etimológicamente significa «Señor de las Moscas», pero puede tomar también el sentido de Señor de la Casa Cósmica, de las llamas del sol, y Señor de las curaciones. Sea como fuere, el nombre se ha hecho famoso porque en tiempo del Nuevo Testamento se ha identificado con el Diablo, que habría poseído a Jesús para realizar a través de él sus curaciones oprimidas (cf. Belcebú: Mc 3,2; Mt 10,25; 12,24,27; Lc 11,15-19).

(7) *El yahvismo contra Baal.* La historia oficial del Deuteronomista supone que los israelitas, antes fieles a Yahvé, le abandonaron, siéndole infieles, para adorar a Baal y Astarot o Astarté², su consorte (= Anat), como dice Jc 2,13. Pero las cosas fueron más complejas: es evidente que Baal y Yahvé convivieron por mucho tiempo, como muestra la historia de Elías², hasta el triunfo final del yahvismo, tras el exilio. Así se dice que Gedeón derribó el altar de Baal, que era propiedad de su clan (Jc 6,25), para sacrificar a Yahvé; pero después se añade que sus hijos volvieron a edificar un altar al Baal de la alianza en Siquem (Jc 8,30). En la lucha en torno a Baal destacan las figuras de dos reyes de Samaria: Acab construyó un templo y un altar para Baal (1 Re 16,32), evidentemente sin destruir por ello el templo de Yahvé y sin abandonar su culto. En contra de eso, imponiendo su poder a través de un golpe de Estado sangriento, Jehú² destruyó ese templo de Baal, matando a sus sacerdotes (cf. 2 Re 10,20-28). En la crítica contra Baal destacan dos profetas: Oseas, en el reino del Norte, acusa a los israelitas porque no han reconocido a Yahvé, que les ofrecía el trigo, el vino y el aceite, tomándolos como dones de Baal. Por su parte, en un dramático sermón, Jeremías acusa a los judíos, en el mismo templo de Jerusalén, diciendo que «queman incienso a Baal y van en pos de dioses extraños» (Jr 7,9). De un modo general, los profetas y el conjunto del Antiguo Testamento hablan de los *baales*, abarcando en esa palabra a todos los dioses y, en general, a la religión pagana del entorno, especialmente la religión de los cananeos; así, por ejemplo, en Jc 2,11;

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

(8) *Profetas de Baal y profetas de Yahvé. La batalla de Elías*² (1 Re 18,25-29). El rey Ajab tenía una esposa fenicia de nombre Jezabel que celebraba cultos de Baal y Ashera, pareja divina del agua/fuego, del amor y la vida. Algunos israelitas pensaron que había llegado el momento de poner en el centro de su experiencia religiosa a Baal, Señor de Vida, Dios de la fecundidad y la abundancia de los campos. En ese contexto se habla de los profetas de Baal y Ashera (cf. 1 Re 18,19), devotos de la pareja sagrada del amor, de la fecundidad y de la lluvia, aunque el conjunto del texto (1 Re 18) les llama simplemente profetas de Baal, Dios masculino de los cananeos y fenicios (que vence al caos y fecunda a la tierra madre Ashera, su esposa divina). Desde ahí podemos hablar del enfrentamiento profético de los fieles de Yahvé y de Baal. (a) *Baal. Religiosidad extática* (1 Re 18,26-29). Los profetas de Baal no aparecen como sacerdotes profesionales, instalados en los grandes o pequeños santuarios, sino como carismáticos, hombres de experiencia extática, que cantan y bailan estremecidos sobre la montaña sagrada de las tradiciones del Carmelo, gritando a su Dios mientras prolongan su danza todo el día, hasta llegar a un estado de trance sagrado, de manera que se cortan el rostro y van sangrando, a medida que crecen las voces y aumenta el ritmo de los gritos (o tambores). Ésta es una experiencia orgiástica ritualizada, con canto y baile, en la montaña sagrada. Un tipo de rito como éste ha perdurado hasta la actualidad en algunas asociaciones de derviches musulmanes de aquellas mismas tierras de Siria-Palestina. Resulta fácil imaginarlos: varios cientos de profetas danzan en torno al altar, sobre la montaña, como posesos de dios y testigos de una presencia superior muy contagiosa (¡todos bailan en ritmo sexual, pidiendo lluvia!). Pero Elías se enfrenta con ellos, poniéndoles sus condiciones: «¡Tiene que bajar fuego de Dios! Mientras no brote la llama nada se decide». Bailan los profetas, sangran, pronuncian palabras de trance, caen por los suelos... Pero nadie responde: el altar de sacrificios sigue intacto, sin que Dios actúe, sin que baje el fuego del

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

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

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

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

BABEL. Torre y ciudad

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

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

(1) *Torre. El imperio imposible*. El relato de la construcción fallida de la Torre y Ciudad de Babel (Gn 11,1-9) ofrece la cuarta versión general del pecado² de los hombres (tras el pecado de Adán-Eva, el asesinato de Abel y la perversión del diluvio). «El mundo entero hablaba la misma lengua, con las mismas palabras. Y al emigrar del oriente, los hombres encontraron una llanura en la tierra de Senaar y se establecieron allí. Entonces se dijeron unos a otros: Venid... edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo, para hacernos famosos y para no dispersarnos sobre la faz de toda la tierra. Yahvé descendió para ver la ciudad y la torre que edificaban los hombres. Entonces dijo Yahvé: He aquí que este pueblo está unido, y todos hablan el mismo idioma. Esto es lo que han comenzado a hacer, y ahora nada les impedirá conseguir lo que se proponen. Vamos, pues, descendamos y confundamos allí su lenguaje, para que uno no entienda lo que dice el otro. Así los dispersó Yahvé de allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por tanto, el nombre de dicha ciudad fue *Babel*, porque Yahvé allí confundió (*babal*) el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los dispersó sobre la faz de toda la tierra» (Gn 11,1-9). Babel es la ciudad-imperio que ha intentado dominar sobre el mundo entero, apareciendo así como signo de un sistema de poder que quiere imponer su propia seguridad «divina» sobre la tierra. Sus constructores quieren elevar una *ciudad* en la que quepan todos, para que no tengan ya que dispersarse sobre el mundo; buscan un estado total que se funda y expresa en principios de imposición. Lógicamente, dentro de esa ciudad (aspecto más político) edifican también una torre (zigurat o templo, de carácter más religioso) donde habita el mismo Dios, sacralizando y avalando de esa forma la potencia del imperio. El hombre, que había empezado por hacerse dueño del bien/mal (Gn 3), inten-

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

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

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

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

BALAAM

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

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

(1) *La condena de Balaam*. Desde aquí se entiende la guerra santa y la severidad antisexual de una tradición judía vinculada a la condena de Balaam. (a) *Guerra² Santa*. La inició Pinjás (= Fineés), celoso-celota que se alzó contra la perversión de Baal Fegor, atravesando con su lanza por el vientre-sexo al prostituto de Israel y a su socia moabita (Nm 25,11-13) en gesto que ha sido muy alabado por el judaísmo (cf. Sal 106,28-31; Eclo 45,23-26; 1 Mac 2,26). (b) *Severidad antisexual*. Los judíos más moralizantes entendieron aquella idolatría como pecado sexual (*pomeia*), presentando así el consejo que Balaam habría dado al rey Balac: «Elige unas cuantas mujeres hermosas entre las que están entre nosotros y en Madián y ponlas ante ellos desnudas y adornadas de oro y piedras preciosas. Cuando las vean y se acuesten con ellas, pecarán contra su Señor y caerán en vuestras manos» (Pseudo-Filón, *AutBib* 18,13). La *pomeia* idolátrica se vuelve aquí sexo, lo mismo que en *Test XII Pat*.

(2) *Reinterpretación del Apocalipsis*. El Apocalipsis supone que en la Iglesia ha surgido un nuevo Balaam, vinculado a una profetisa llamada Jezabel². Este nuevo Balaam (Ap 2,14) sigue cometiendo el «pecado» de la *pomeia*, vinculada a los idolocitos, aunque ya no aparece vinculado a la conexión militar de Pinjás y del moralismo antisexual del Pseudo-Filón. Conforme a la visión del Apocalipsis, el escándalo básico lo ofrecen los idolocitos² (comida opresora, consagrada al Dios-imperio), que llevan directamente a la *pomeia* o adoración de los ídolos, reinterpretando así el texto base de Nm 25,1-2. El Apocalipsis ha establecido un puente entre su Iglesia y la comunidad israelita en el desierto: quien empieza comiendo la *carne de los ídolos*, aceptando el orden alimenticio y monetario de Roma, acaba cayendo en su idolatría: ídolo fundante es el Imperio, con su vida impositiva y engañosa. Ciertos *maestros cristianos*, que reciben también el nombre de *nicolaítas* (*Nikolaos* en griego puede significar lo mismo que *Balaam* en hebreo: vencedor del pueblo) enseñan esta doctrina de Balaam. Balaamitas y/o nicolaítas forman una escuela, enseñando (cf. *didakhé*: Ap 2,15),

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

BANO

(↗ *Juan Bautista, ayuno*). Profeta escatológico judío, del tiempo de Jesús, con el que convivió Flavio² Josefo: «Después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquéllas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Bano que vivía en el desierto... y me hice su discípulo» (*Aut II*, 11). Los rasgos con que Josefo describe a Bano (vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, se bautizaba a sí mismo, día y noche, con agua fría, para purificarse, comía alimentos silvestres) están cerca de aquellos que Marcos emplea al hablar de Juan Bautista.

BANQUETE FINAL

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

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

Aniquilará a la Muerte para siempre» (Is 25,6-7). El Banquete final se sitúa sobre el monte Sión, que Is 2,1-5 presentaba como foco de reconciliación universal («de las espadas forjarán arados»), entendido ahora como banquete y victoria sobre la muerte. En esa línea, el libro de Parábolas de Henoc (*I Hen* 37-71), escrito al parecer en tiempos de Jesús, habla de un banquete del Hijo² del Hombre, entendido como salvador escatológico: «Los justos y elegidos serán salvos ese día, no verán ya a los perversos... Dios habitará con ellos; morarán y comerán con este Hijo del Hombre, se acostarán y se levantarán por los siglos» (*I Hen* 62,7-14). La salvación significa morar y comer con el Hijo del Hombre. Los últimos libros de la apocalíptica judía (*ApBar*, *4 Esdras*), escritos a finales del I d.C., siguen destacando el tema de la abundancia final, en forma de comida: «La tierra producirá sus frutos: mil por uno. Cada viña tendrá mil sarmientos, cada sarmiento mil racimos, cada racimo mil uvas y cada uva dará una medida de vino. Y se alegrarán los hambrientos y serán espectadores de prodigios: los vientos que provienen de mi faz (de Dios) esparcirán cada mañana perfumes aromáticos y traerán cada tarde nubes cargadas de rocío. Entonces lloverá de nuevo el maná, que yo había reservado, y lo comerán en aquellos años, pues habrá llegado al fin de los tiempos» (*ApBar* 29,5-8). Éstos son los tiempos buenos de la nueva tierra, definida básicamente por el vino mesiánico de abundancia y el maná pan de la gracia.

(2) *Movimiento de Jesús*. El símbolo y práctica del banquete, abierto a todas las naciones, en clave de reconciliación y plenitud humana, resulta importante en el mensaje y vida de Jesús, como aparece en los textos de las multiplicaciones² (Mc 6,30-44 y 8,1-10 par; Jn 6,1-5), que la tradición cristiana ha presentado con rasgos pascales y eclesiales, destacando la presencia orante (pascual) de Jesús allí donde sus fieles comparten en su nombre, ya en la iglesia, los panes y los peces. Pero es claro que en el fondo de ese símbolo late un fuerte recuerdo histórico, vinculado a las comidas² de Jesús, que se sentaba con pecadores y excluidos, invitándoles al Reino. La Iglesia sabe que el Banquete de Reino ha de ser

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

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

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

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

BARAC

(Jc 4-5). Primero de los jueces mayores. Recibe el encargo de combatir contra Sísara, general cananeo, y lo acepta con la condición de que Débora, profetisa, le acompañe. Ella lo hace, pero advierte a Barac de que la gloria no será suya, pues «Yahvé entregará a Sísara en manos de una mujer» (Jc 4,1-9). La victoria de Barac (4,15-16) queda así eclipsada y convertida en *victoria de Yael*², quenita aliada, que mata al general enemigo (cf. 4,17-24), y en *victoria de Débora*², cantora de las guerras de Dios (5,1-31). Queda así clara la limitación del guerrero, que no puede aparecer como autor de salvación para su pueblo.

BARRABÁS Y PILATO

(↗ *muerte, Pilato*). A Jesús le mataron los soldados del Imperio romano, aunque es posible que, si hubiera vivido unos cuarenta años más tarde (hacia el 68. d.C.), le hubieran matado los comandantes del ejército celota², entonces ya bien organizado. Según Jn 18,21, parece que en el prendimiento de Jesús colaboraron el ejército de Roma y la guardia paramilitar del templo, controlada por los sacerdotes judíos. El gesto de Jesús en el templo no había sido de tipo militar, ni su condena se había dirigido en contra del ejército

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

judía fracasada, que desprecian a Jesús (cf. Mc 15,27-32). Pues bien, en este contexto Lucas supone que uno de los dos bandidos-soldados crucificados pidió la ayuda de Jesús, que le respondió: «Hoy mismo estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). De esa forma, la misma cruz que aparecía como signo salvador para el centurión romano puede elevarse también como signo de esperanza para este posible soldado-celota judío.

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

BATALLA CONTRA EL DIABLO

(↗ *apocalíptica, Henoc, autoridad, posesión diabólica, exorcismos*). La apocalíptica judía pensaba que el verdadero causante de los pecados del mundo era el Diablo. Jesús fue un apocalíptico especial, que actuaba como exorcista, interpretando y realizando su tarea mesiánica en forma de lucha contra el Diablo. Los judíos del entorno creían en la acción destructora de los malos espíritus (dirigidos por Satán², Belcebú, Azazel o Mastema, es decir, por el Diablo) y esperaban su destrucción final; muchos de ellos eran considerados en el mundo grecorromano como expertos exorcistas y así los presentan numerosos papiros de Egipto.

(1) *La batalla final de los exorcismos.*

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

puesta de Jesús nos sitúa en el centro de la *disputa apocalíptica*, planteada en torno a la autoridad² que está en el fondo de los exorcismos. Algunos escribas piensan que Jesús realiza su obra con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios (Mc 3,20-22; Mt 12,22-24 par). Jesús les responde diciendo que él no lucha bajo el poder de Belcebú, sino contra Belcebú, y que dispone para ello de una Fuerza mayor que la del Diablo (Mc 3,23-26; cf. Mt 12,25-26 par), la Fuerza del Espíritu (Lucas pone Dado) de Dios (Mt 12,27-28; Lc 11,19-20).

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

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

BAUTISMO

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

(1) *Ritos bautismales en el Antiguo Testamento*. El signo básico de entrada en el pueblo israelita era la circuncisión², vinculado a la sangre. Por su parte, el perdón y la reconciliación oficial no se consigue con agua, sino con sacrificios², en los que resultaba básico el rito de la sangre que expía y purifica (como ha detallado de forma muy precisa el libro del Levítico). Pero en tiempos de Jesús existían numerosos ritos bautismales de purificación, que marcaban de un modo más inmediato la piedad de los creyentes. La misma Ley pide agua (lavatorios y bautismos) para que se purifiquen los sacerdotes al empezar y terminar sus ritos. Moisés lavó y purificó a Aarón y a sus hijos sacerdotes (Lv 8,6). De un modo especial tienen que lavarse y bautizarse los sacerdotes antes y después de la celebración de los sacrificios (Lv 16,4-24), lo mismo que aquellos que han participado en los ritos (Lv 16,26-28). La vida de los sacerdotes se convierte en un auténtico y constante despliegue de purificaciones bautismales, que les permiten estar siempre puros (ritualmente) para realizar bien los ritos. También los que han tenido enfermedades de la piel tienen que lavarse para volver a estar de esa manera puros (Lv 14,8-9); igualmente deberán bañarse los que han tenido flujo de sangre o semen y los que entran en contacto con ellos, pues flujo de sangre y semen hacen impuro al hombre y a la mujer (cf. Lv 15,1-33). No hay sólo un bautismo de personas, sino también de cosas e instrumentos que se han puesto en contacto con algo impuro (Lv 11,32-38; cf. 2 Cr 4,2-6). Los bautismos son instrumento de purificación para aquellos que han contraído alguna mancha ri-

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

(2) *Tiempo de Jesús. Un judaísmo bautismal*. En el tiempo de Jesús, los fariseos estaban empezando a cumplir los ritos de purificaciones y bautismos que, en principio, el libro del Levítico había propuesto sólo para los sacerdotes. Algunos grupos especialmente interesados por la pureza, como los de Qumrán, vivían empeñados en ceremonias constantes de bautismos diarios. Los esenios de Qumrán se bautizan al menos una vez al día, para la comida ritual (cf. 1 Q 5,11-14). Hay también *hemero-bautistas*, como Bano², que se purifican a diario (incluso varias veces) para hallarse limpios ante Dios, participando así en la pureza de la creación. Por todo eso, la casa de un judío observante de cierta riqueza tenía que estar provista de una *mikvá* o piscina para las purificaciones y abluciones, como muestran las excavaciones arqueológicas. El evangelio de Marcos comenta así este hecho: «Porque los fariseos y todos los judíos, aferrándose a la tradición de los ancianos, si no se lavan muchas veces las manos, no comen. Y si no se lavan cuando vuelven de la plaza no comen. Y ellos han tomado y observan muchas otras cosas, como los lavamientos [bautismo] de los vasos de beber y de los jarrros, y de los utensilios de metal y de las camas» (Mc 7,2-4).

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

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

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

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

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

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

(6) *Pascua y Pentecostés. Bautismo en el Espíritu.* La tradición sinóptica ha puesto en boca de Juan Bautista² la distinción entre los dos bautismos: uno de agua (el suyo), para penitencia, en la línea de la preparación, propia de Israel; otro de Espíritu Santo (el de Jesús), para introducir a los hombres en la fuerza y vida de Dios (cf. Mc 1,8). En

la tradición más antigua, el bautismo en el Espíritu podía interpretarse en sentido judicial, tomando el espíritu en su acepción fuerte, como huracán o viento de la gran siega de Dios, unido al hacha que corta los troncos secos y al fuego que quema la paja y los troncos (cf. Mt 3,10-11). Lucas ha mantenido el tema (Lc 3,16-17), pero lo ha recreado en el libro de los Hechos, interpretando el espíritu (viento) y el fuego del juicio final desde la perspectiva de la Iglesia, en cuya vida y misión se expresa y actúa el verdadero Espíritu de Dios, no como fuego de juicio que quema y destruye a los pecadores, sino como fuente de vida mesiánica. Jesús dice a sus discípulos que no se alejen de Jerusalén, porque tienen que recibir allí el Espíritu, apareciendo así como testigos y destinatarios de un juicio convertido en principio de vida de la Iglesia: «Recibiréis el poder del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). Así se cumplirá por Jesús la promesa de Juan Bautista (Lc 3,16; cf. Mc 1,8), promesa que el evangelio de Juan ha vinculado a la pascua cristiana, pues «antes no había Espíritu, porque Jesús no había resucitado todavía» (cf. Jn 7,39). Por eso, Juan evangelista identifica Pascua con Pentecostés: el mismo Jesús resucitado sopla sobre los discípulos diciendo: «Recibid el Espíritu Santo...» (Jn 20,22). Pero Lucas ha querido separar los dos gestos (Pascua y Pentecostés), de tal forma que sitúa la venida y bautismo en el Espíritu después de la ascensión²: «Cuando llegó el día de Pentecostés estaban todos unánimes, juntos. De repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablaran» (Hch 2,1-4). Éste es el principio de todo bautismo cristiano: la presencia y acción del Espíritu de Cristo en los creyentes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BEATO

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

BECERRO DE ORO

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

aparecen vinculados con Zeus). Las excavaciones de Palestina han mostrado que, hasta tiempos bastante recientes (por lo menos hasta el exilio), una parte considerable de los israelitas (que quizá en el santuario de Jerusalén veneraban sólo a Yahvé, Dios sin esposa ni imagen) seguían adorando en otros santuarios al Dios dual, que es Madre divina (Ashera² de grandes pechos) y padre animal (representado por el signo del Toro, más propio de El y Baal², dioses cananeos, que del Yahvé israelita). Ese Toro divino constituye una figura poderosa. Es un animal que puede engendrar en un plano biológico, pero es incapaz de ofrecer cariño y cuidado personal a los hombres y mujeres concretos. El toro que, conforme al relato paradigmático de Ex 32, fue fundido por Aarón y adorado por los israelitas en el desierto, es un animal joven, un becerro (*egel*), y ésta es la palabra que más ha utilizado la tradición posterior (cf. 1 Re 12,28). Por eso la empleamos aquí, aunque el término y signo del toro² sea más universal.

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

simbólico ha influido el culto de los toros sagrados del reino israelita del Norte que la tradición profética y el Deuteronomio tomaron, como signo idolátrico, a pesar de que el Rey Jeroboam los había identificado con el Dios que «sacó a los israelitas de Egipto» (1 Re 12,28-30). Pero nuestro relato no sólo critica al Dios-Toro del reino de Israel (del Norte), sino que se opone también a una tendencia idolátrica constante de los habitantes de Israel y de Judá, quienes, por lo menos hasta el siglo VI a.C., a pesar de las protestas proféticas, seguían adorando a toros divinos (de Baal o de Yahvé) y a las *asherahs*² (grandes madres), signos de la diosa. Entre los rasgos principales de este relato y condena del Dios-Toro podemos citar algunos más significativos.

(2) *Moisés y Aarón*. Dos confesiones de fe. Moisés refleja el poder de la palabra, el diálogo con Dios, la religión de la ley y los profetas, el yahvismo sin imágenes. Por el contrario, Aarón es sacerdote: más que la palabra le interesa el culto; más que la libertad de los fieles le importa el poder de lo sagrado, reflejado por el toro. Por eso, está dispuesto a ceder a las peticiones idolátricas del pueblo, como han hecho muchas veces los sacerdotes de Jerusalén y de otros santuarios de Israel. No podemos olvidar que los israelitas podían confesar y a veces confesaban su fe ante el Dios-Toro: «Israel, éste es tu Dios, que te sacó de Egipto» (Ex 32,4). El Toro representa el vigor sexual y la paternidad vital en casi todos los pueblos antiguos: con esa figura se han mostrado Indra y Zeus, Baal y Hadad, lo mismo que otros muchos dioses de oriente y occidente. En esa línea, muchos israelitas habían querido presentar al mismo toro como imagen de Yahvé, Dios poderoso, que ha sacado al pueblo de Egipto. Pero otros muchos israelitas, superando ese nivel del Yahvé-Toro, han confesado su fe en un Yahvé exclusivista, que prohíbe todas las imágenes, incluso la del toro, como se dice en el comienzo del decálogo³: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto... No te harás imágenes de Dios... No te inclinarás ante ellas» (Ex 20,2-5). Superando ese nivel de paternidad dominadora, representada por el Toro, los creadores de la nueva religión israelita (profetas y sacerdo-

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

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

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

pues que los setenta representantes de Israel vieron a Dios en la montaña y comieron ante él (Ex 24,9-12), Moisés penetró aún más en el misterio, en medio de la nube de fuego, para recibir el texto completo del pacto, el código del culto, donde se instituyen y fijan los elementos primordiales del rito sagrado, centrado en el tabernáculo de Dios con sus utensilios, los sacerdotes y los sacrificios (Ex 25-31). Pues bien, mientras Moisés recibe en la montaña la revelación más alta, que se ocupa precisamente de los sacrificios de Yahvé (Ex 29), el resto del pueblo, que acaba de celebrar y ratificar la alianza² de la sangre (cf. Ex 24), se desentendiende del Moisés de la montaña, olvida el pacto de Dios y pide a Aarón, hermano de Moisés y sumo sacerdote (cf. Ex 32,1), que esculpa sobre el llano un becerro de oro, diciendo que «éste es el Dios que ha sacado a los israelitas de Egipto» (Ex 32,8). Entre el Dios de Moisés y el Dios-Toro hay una sutil pero inmensa diferencia. El Dios de Moisés (del Israel canónico) está vinculado a la montaña de la Ley; no tiene rostro ni figura, no puede ser fijado en ningún signo idólatrico (cf. Ex 20,1-3); se le puede y debe honrar matando el toro, pero no es toro, pues no tiene rostro alguno, ni animal ni vegetal. Por el contrario, el Dios de los israelitas del llano, dirigidos por Aarón y los sacerdotes, puede tomar un rostro y revelarse como un toro (poder animal, fuerza del sexo), hecho de oro (economía controlada por los sacerdotes). De uno y otro Dios se puede decir casi lo mismo, de manera que a los ojos de gran parte del pueblo no se diferencian; pero uno (Yahvé de la montaña) abre un camino de humanización intensa, en línea de la fidelidad ética radical, más allá de todas las figuras idólatricas del sexo, fuerza y dinero; el otro (Yahvé del llano) tiende a situar al hombre en el nivel de la naturaleza (toro) y del sistema económico social.

(5) *Disputa de dioses, disputa de grupos*. La historia de Israel, y en el fondo, de todo Occidente sigue estando dominada por el enfrentamiento y lucha entre esas dos maneras de entender al mismo Dios a quien unos y otros (los del monte y los del llano) dan el nombre de Yahvé (El que es). Los del monte apelan con Moisés² a su trascendencia y Ley sagrada; los del llano apelan

con Aarón² a su inmediatez vital. Hoy es fácil decir que la razón religiosa estaba representada por la línea de Moisés y la Ley (como dicen judíos, cristianos y musulmanes). Pero debemos reconocer las razones que tenían los israelitas del llano, los del toro que se toca (figura concreta del poder), los del oro que se adora. Ellos quieren un Dios inmediato, que se sienta y palpe, un Dios ante el que todos puedan comer, beber y danzar, en gesto carismático intenso (cf. Ex 32,6). Evidentemente, los sacerdotes, profesionales de la religión, se pondrán de parte del pueblo que más grita, es decir, de la mayoría sedienta de vida inmediata, que quiere comer, beber y danzar, expresando en la excitación de su vida la Vida de Dios, sin problemas ni exigencias morales (cf. Ex 32,21-23). Otros fundadores religiosos (Buda, Jesús) habrían reaccionado quizá de forma pacífica para superar con su palabra y testimonio esa religión del toro sagrado. Pero el Moisés bíblico acude a la espada.

(6) *El castigo de los idólatras*. En este momento de la historia de Israel, el Moisés bíblico no encontró más salida que la violencia sagrada, como sigue mostrando el texto: «Al ver Moisés que el pueblo estaba desenfrenado, por culpa de Aarón que lo había expuesto al ataque de sus enemigos, se puso a la puerta del campamento y dijo: Quien esté de parte de Yahvé, únase conmigo [= A mí los de Yahvé]. Y se unieron a él todos los hijos de Leví. Él les dijo: Así ha dicho Yahvé, el Dios de Israel: Que cada uno se cifta su espada, regrese al campamento y vaya de puerta en puerta matando cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente. Los hijos de Leví actuaron conforme a lo dicho por Moisés, y cayeron del pueblo en aquel día como tres mil hombres. Entonces Moisés dijo: Hoy os habéis consagrado a Yahvé, pues cada uno se ha consagrado matando a su hijo y a su hermano, para que él os dé hoy la bendición» (Ex 32,25-29). Este pasaje se sitúa en la línea del sacrificio de Elías² (1 Re 18), pero Moisés no mata sólo a los profetas de Baal, sino a un grupo muy importante de israelitas, hermanos suyos, quienes, significativamente, parece que no se resisten.

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

bres (no por una supuesta intervención directa de Dios), dentro de un mismo pueblo, en un tipo de guerra civil religiosa, según la Biblia. El texto puede concebirse como una continuación de la matanza de los primogénitos, en el Éxodo de Egipto, que se celebra en la fiesta de pascua² (cf. Ex 12-14). Pero hay varias diferencias. En el Éxodo se decía que mataba el mismo Dios, a través de su peste o de las aguas del mar Rojo, destruyendo así a los enemigos del pueblo, para liberar a los hebreos oprimidos. Ahora, ante la montaña de Dios, son unos israelitas los que matan a otros (en un tipo de inquisición religiosa), a través de una masacre en la que cada uno de los guerreros de Dios tiene que estar dispuesto a matar y mata a los miembros más cercanos de su grupo (hermanos, hijos, parientes...). Los del partido del Yahvé de Moisés se estructuran y actúan como ejército de Dios, al servicio de la fidelidad religiosa, que está por encima de todas las restantes fidelidades familiares o sociales. Evidentemente, son unos fanáticos en el sentido más radical de la palabra. Los de Yahvé del llano, los del toro fundido y el oro, no forman partido, no se organizan ni defienden, sino que se dejan matar. Un pasaje como éste, que en principio es más simbólico que histórico, ha influido de forma enorme en la historia de Occidente, llena de guerras religiosas.

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

BEHEMOT

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

ambiguo, que el hombre no puede dominar. Uno es Leviatán, el otro es el nuestro: «Mira a Behemot, al que hice como a ti. Come hierba como buey. Mira: su fuerza está en sus lomos, y su vigor en los músculos de su vientre. Mueve su cola como un cedro... Sus huesos son fuertes como bronce, y sus miembros como barras de hierro» (Job 40,15-18). Siguiendo el ejemplo de Job 40-41, la literatura parabólica ha vinculado las figuras de Leviatán² (monstruo femenino de las aguas) y de Behemot, al que ha tomado como monstruo del desierto, interpretándolas como signo de poderes numinosos, incontrolables (cf. *1 Hen* 60,79; cf. *4 Esd* 6,49-52; *2 Bar* 29,4). Por otra parte, el mismo Hobbes, que había vinculado a Leviatán con el poder político, ha interpretado el sistema económico precapitalista con el signo de Behemot, que devora toda la hierba del campo y no deja comer a los restantes animales.

BEL, DIOS QUE COMEN

(→ *Baal, Marduk*). La historia de Bel se encuentra en el cap. 14 de la versión griega de Daniel (LXX), asumida por la Vulgata latina y por las traducciones católicas de la Biblia entre los textos deuterocanónicos. Parece de origen tardío, del tiempo helenista (siglo III-II a.C.) y forma una leyenda ejemplar, de carácter didáctico, dedicada a criticar y ridiculizar a los dioses paganos, como seres muertos que no comen, ni pueden ayudar a los hombres. El texto (Dn 14,1-22) supone que los sacerdotes de Bel (que significa lo mismo que Baal, el Señor), nombre del Dios babilonio Marduk² (cf. Jr 50,2), fingen que su estatua se alimenta y de esa forma engañan a los devotos, que le llevan comida abundante, que ellos, los mismos sacerdotes, recogen de noche para su servicio. En este contexto, la idolatría aparece vinculada al engaño económico y a la mentira religiosa. Daniel, el sabio israelita, descubre esa mentira de Bel y destruye a su ídolo. Esta crítica tiene un carácter simbólico muy hondo (la religión funciona como sanción de un orden económico en el que los sacerdotes viven de los excedentes alimenticios del pueblo al que engañan). Lógicamente, ella no puede tomarse al pie de la letra en un plano historicista.

BELLEZA BÍBLICA

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

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

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

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

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

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

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

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

BENDICIÓN

(→ *eucaristía*). La bendición y maldición constituyen un elemento básico de la experiencia religiosa israelita y cristiana, desde las grandes representaciones litúrgicas y éticas del Antiguo Testamento, como el dodecálogo² de Siquem y los finales de los códigos éticos (cf. Dt 28,1-68; Lv 26,2-38; cf. Dt 30,19), hasta Mt 25,31-45: «Venid, benditos de mi Padre, apartaos de mí, malditos». Benditos son los salvados, malditos los condenados.

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

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

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

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

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

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

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

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

(5) *Experiencia escatológica cristiana. Prioridad de la bendición*. Gn 12,1-3 ha puesto de relieve el carácter primigenio e incondicional de la bendición de Dios y así puede entenderse como promesa de plenitud para el conjunto de los pueblos, a través de Israel (a través de la Iglesia). En esa línea, que podemos llamar abrahámica, se sitúan los textos más significativos del Nuevo Testamento, tanto los del Evangelio (amor incondicional de Dios), como los de Pablo, que habla de la bendición de Dios en Cristo para todos los pueblos de la tierra (cf. Gal 3,14). Esta es la bendición eucarística, la bendición del Cuerpo y de la Sangre del Señor que se ofrece a todos los hombres (cf. 1 Cor 10,6: eucaristía⁴). Pero desde la perspectiva de la alianza, que está en el fondo de los textos del Deuteronomio, la bendición va siempre unida al riesgo de la maldición, es decir, del rechazo de los hombres, que pueden volverse «malditos», no por un Dios que les rechaza, sino por ellos mismos. Por eso, al final triunfa siempre la bendición. En este contexto debemos recordar que, según la tradición del Nuevo Testamento, Jesús ha bendecido a los niños (Mc 10,16 par), lo mismo que el pan de las multiplicaciones (cf. Mt 14,19) y el nuevo pan de la eucaristía (Mt 26,26 y par), ofrecido a favor de muchos, es decir, de todos (Mc 14,24 par). En esa línea, asumiendo la bendición mesiánica de la multitud que aclama a Jesús como rey (cf. Mt 21,9 y par), podemos hablar de la prioridad absoluta de la bendición (que es de Dios) sobre la maldición, que está siempre motivada por la conducta de los hombres, que quieren y pueden separarse de la bendición originaria de un Dios que

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

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

BENDICIONES, LAS DIECIOCHO

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

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

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

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

Reunidor (= *meqabbes*) de los dispersos. Israel aparece diseminado por los cuatro extremos de la tierra y así pide a Dios

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

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

BENDITA ENTRE LAS MUJERES

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

(1) *Fecundidad*. Lucas comienza situando a la madre de Jesús en el lugar donde la vida se define por la fecundidad. Ella es bendita (*eulogémene*) por ser madre, conforme a una visión tradicional en Israel. Siguiendo esa línea, la bendición de María puede ampliarse en línea social, recordando a las mujeres de la historia israelita que no han sido bendecidas por sus hijos, sino por su acción liberadora en contra de los enemigos de Israel. La madre de Jesús vendría a culminar no sólo la lista de madres fecundas (benditas por el vientre), sino también la de mujeres guerreras del principio (Yael²) o de la culminación israelita (Judit²). María aparece también como madre del rey (de mi Señor). Las reinas de las que habla la historia israelita son extranjeras (como la reina de Sábá: 1 Re 10,1-13) o figuras divinas rechazadas (la Reina de los cielos: Jr 7,18; 7,17-25). En este contexto debemos recordar como excepción singular a Ester, que es la reina israelita por excelencia, pero sólo en calidad de esposa de un monarca extranjero (Est 2,17.22). María es madre del rey mesiánico israelita y así puede presentarse como *gebira*² mesiánica.

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

do» (Lc 11,27). Ella sitúa a María en el nivel de la maternidad biológica, haciéndola vientre y pechos, cuerpo para engendrar. Así la ve como ha visto a la mujer gran parte de la tradición religiosa (incluso la cristiana) dominada por varones: la mujer es fuerza engendradora, vida hecha principio germinante, como Eva² (*Havvah*), madre de todos los vivientes (cf. Gn 3,20). En esa línea se podría haber divinizado a María, convirtiéndola en un tipo de Deméter o Gran Diosa. Pues bien, Jesús corrige esa visión, diciendo ¡bienaventurados más bien los que escuchan la palabra...! (Lc 11,28), interpretando así a su madre en la línea de las palabras finales de Isabel ¡bienaventurada la que ha creído! (Lc 1,45).

(3) *Reina madre, reina creyente*. María podía haber aparecido como reina por ser madre. Ésta es la función y sentido de su realeza femenina en perspectiva popular sagrada. Ella sería bendita por su capacidad procreadora. Reinan es, ante todo, dar la vida. Las armas o signos del reinado femenino son el vientre y los pechos, la potencia engendradora, la capacidad nutricia. Como tierra gestante, gleba fecunda, se concibe el reinado de la madre de Jesús en esta venerable palabra de la tradición cristiana que el evangelio ha puesto en boca de una mujer de la muchedumbre: ¡Bienaventurado el vientre y los pechos que te han criado! Pero Lucas ha sentido ya el peligro de interpretar a María en esa perspectiva, en la que ella puede confundirse con las madres sagradas del cielo o de la tierra, diosas de la vida. Por eso ha introducido y superado el *logion* del vientre y de los pechos, hablando de la bienaventuranza de la fe, ayudándonos a comprender la bendición de María como creyente y no como pura madre biológica. En esa línea abre el camino para comprender el nuevo sentido de la natalidad cristiana (nacimiento²).

BENEDICTUS

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

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

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

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

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

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

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

BESTIA

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

bre a los imperios enemigos de Israel. El autor del Apocalipsis lo recrea, para evocar las dos figuras básicas de la perversión político-ideológica de la humanidad, hablando de su surgimiento (anticipado en Ap 11,7), de su lucha contra los fieles (14,2; 16,2.10), de sus relaciones con la Prostituta² (17,3-17) y de su destrucción por el Jinete de la palabra (19,19-20). La primera Bestia (con rasgos de león, oso y leopardo: Dn 7) es el mal poder político (Ap 13,1-10). La Segunda (el Falso profeta) es el engaño personalizado, la religión hecha mentira, para ruina de los hombres (13,11-18). Ambas provienen del Dragón² de Ap 12,1-5, que ha sido arrojado a la tierra, para plantear allí su batalla final.

(1) *Primera Bestia. (1) Presentación.* «Y vi subir del mar una Bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, con una diadema en cada cuerno y un título blasfemo en cada cabeza. La Bestia que vi se parecía a una pantera; tenía patas como de oso y fauces como de león. El Dragón le dio su fuerza, su trono y su inmenso poder. Una de sus cabezas parecía haber sido herida de muerte, pero su herida mortal estaba ya curada. La tierra entera corría fascinada tras la Bestia. Entonces adoraron al Dragón, porque había dado su poder a la Bestia y adoraron también a la Bestia, diciendo: ¿Quién será como la Bestia y podrá luchar contra ella?» (Ap 13,1-4; cf. 13,1-10). Junto al mar primordial se ha colocado el Dragón² (Ap 12,18), para iniciar la lucha final, convocando a sus subordinados (bestias y prostituta). Por evocación mágica, llamada por el Dragón, sube de allí la gran Bestia. Recordemos que el mar, imagen del abismo, significa para los judíos Occidente: desde la roca de Patmos se mira hacia Oriente la tierra de Asia (segunda Bestia: Ap 13,11), y hacia Occidente, el gran mar insondable que lleva hacia Roma (primera Bestia). (a) En un nivel, la Bestia es una visión literaria, elaborada con imágenes de profecía y poesía, tomadas de la Biblia israelita. (b) Pero en otro plano, desde la experiencia histórica de Juan, autor del Apocalipsis, la Bestia es el imperio que amenaza a los cristianos. Eso significa que ella tiene una incidencia muy concreta en la vida de los creyentes. (c) Muchos cristianos posteriores han identificado la bestia con los nuevos poderes de opresión sistema-

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

(2) *Primera Bestia. (2) Rasgos principales.* Habían existido máquinas sacrales destructoras, pero más pequeñas, como se decía en Dn 2 y 7 (con 1 Hen, 2 Bar y 4 Esd). Pues bien, el autor del Apocalipsis ha contemplado la Gran Bestia, de manera que su descripción se ha vuelto modelo de todas las descripciones y experiencias posteriores. (a) *Tiene diez cuernos y siete cabezas...* (Ap 13,1). Las cabezas simbolizan la totalidad mundana del mal (son siete), los cuernos son reyes, en signo que recuerda al Dragón (cf. Ap 12,3), aunque luego deba interpretarse, para aplicarlo a los emperadores que el autor ha conocido y que le parecen signo de la bestia (cf. 17,11-14). (b) *Esta Bestia es todas las bestias* (Ap 13,2). Cristo expresa (personaliza) todos los poderes y amores de Dios. De modo análogo y contrario, la Bestia de Roma encarna los falsos poderes antes difusos del Dragón (imperios de Dn 2-7), el mal que ha culminado ya y que se expresa como poder antidivino (Mt 6,24 par identifica a la mamona). Los Vivientes², animales buenos, eran signo de Dios y de la vida (león, toro, hombre, águila: Ap 4,7). La Bestia, en cambio, es animal perverso, condensación suprema de todos los reinos bestiales de Dn 7 (pantera, oso, león: Ap 13,2). (c) *Bestia herida, imitadora del Cordero* (13,3). En tiempo de Nerón y sus inmediatos sucesores, envueltos en dura guerra civil (54-69 d.C.), pudo parecer que el imperio se acababa y muchos en oriente (no sólo en Judea y Jerusalén) se alegraron. Pero revivió, volvió a crecer más fuerte y hubo personas que interpretaron esa curación como señal divina, muestra de la eternidad de Roma. Juan la interpretó como signo demoníaco: mala imitación de la muerte y pascua redentora del Cordero degollado. (d) *Adoraron al Dragón: «¿Quién será como la Bestia y podrá luchar contra de ella?»* (Ap 13,4). El poder se quiere divinizar: Dragón y Bestia unidos, vinculados en dúo sacral, se vuel-

ven objeto y centro de la religión del imperio. Es evidente que en Roma y sus provincias hay otros movimientos religiosos, gentes que piensan de un modo distinto. Pero en conjunto, como totalidad social sagrada, Roma se ha hecho Iglesia y Estado de la Bestia, suscitando admiración por su poder perverso que Juan toma como destructivo. (e) *Y se le dio una boca que profiere arrogancias...* (Ap 13,5-6; cf. Dn 7,8.20). Estas palabras comparan a la Bestia con Antíoco, que fue a los ojos de Israel el gran tirano, que se elevó orgulloso, para morir luego impotente, castigado por el mismo Dios a quien había despreciado. Ella, la Bestia a quien Satán concede su poder, es el verdadero enemigo de Dios. (f) *También se le concedió luchar contra los santos y vencerlos... y le adorarán...* (Ap 13,7-8). El Apocalipsis sigue actualizando los signos de Dn 7,21. Dios ha permitido que el Dragón actúe, concediendo a la Bestia su poder contra los santos e instaurando su reinado perverso sobre tribus, pueblos, lenguas y naciones. Ya están enfrentados, desde siempre y para siempre, los que adoran a la Bestia (mayoría perversa) y los que están inscritos en el Libro² de la vida del Cordero, degollado desde el comienzo del cosmos. En este Libro del Cordero (cf. Ap 5,6), que el profeta ha comido para anunciar el juicio y salvación de Dios (cf. 10,1-11), sólo pueden inscribirse aquellos que no adoran a la Bestia.

(3) *Segunda Bestia.* (1) *El falso profeta* (Ap 13,11-18) (profecía²). El Apocalipsis unifica primero las bestias de Dn 7 (todas son una, que se expresa en este tiempo final, a través de Roma) y después las dualiza (la Bestia-Roma tiene dos rostros: uno más político, otro más religioso). El segundo rostro de la Bestia, que depende de la primera y está al servicio de ella, tiene rasgos de falso profeta: «Vi otra Bestia que surgía de la tierra: tenía dos cuernos como de Cordero pero hablaba como Dragón. Ejercía todo el poder de la primera Bestia en favor de ella, haciendo que la tierra y todos sus habitantes adoraran a la primera Bestia, aquella cuya herida mortal había sido curada. Realizaba grandes prodigios, hasta el punto de hacer bajar fuego del cielo sobre la tierra, a la vista de los hombres. Seducía también a los habitantes de la tierra con los prodigios

que se le había otorgado realizar en favor de la primera Bestia, y los incitaba a levantar una estatua en honor de la Bestia que fue herida de espada y revivió» (Ap 13,11-14; cf. 11,11-18). La acción de la Bestia² del mar (= Occidente, Roma) culmina con esta Bestia de la tierra (religión que viene de oriente), a quien después se presenta como profeta² falso (cf. Ap 16,13; 19,20; 20,10). Dios se manifiesta por Jesús a los profetas verdaderos (cf. Ap 1,1-3; 10,7; 22,6-19), que dan testimonio dejándose matar por la primera Bestia (cf. 11,1-13). En contra de ellos eleva el Dragón a los profetas falsos, representados por la segunda Bestia, que será un símbolo de los sacerdotes y/o filósofos de la primera Bestia, funcionarios y servidores de su principio de violencia. Ap 6,15 cita a reyes, nobles, comandantes militares, ricos y poderosos de la tierra, que servían al poder supremo del mundo y ocultaban su rostro ante Dios y su Cordero. Todos se condensan ahora en esta Bestia, que es la falsa cultura al servicio del imperio. La primera Bestia (Bestia² del mar) era el Poder duro, con rasgos coactivos y militares. Esta segunda Bestia es la religión y/o cultura opresora al servicio de la primera.

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

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

(5) *El signo de la Bestia*: «Y hace que todos, grandes y pequeños, lleven la señal (de la Bestia) en su mano o en su frente, de manera que no pueden comprar ni vender si no la llevan...» (13,16-17). Pasamos del plano sacral al económico, donde se expresa el último sentido del saber y de la ciencia, la más honda religión imperial. Quien no lleve el signo de la Bestia, quien no adore su poder, no puede comprar ni vender: queda expulsado del mundo comercial del imperio. Éste era el problema discutido en los mensajes o cartas a las iglesias (Ap 2-3): en el fondo de la prostitución² y de los idolocitos³ (pactar con el poder, comer de su comida) hay un problema económico. Todo el comercio está en manos de un imperio estructurado de forma sacral: sólo puede disfrutar la economía y cultura de Asia quien asuma los principios de sacralidad de Roma, defendidos por los filósofos y sacerdotes de la segunda Bestia. Para participar de la vida del Imperio, los cristianos tienen que aceptar la política imperial en sentido externo (orden cívico, intercambios económicos) e interno. Para Juan, el Evangelio implica una enmienda a la totalidad política de Roma. Otros grupos cristianos (los de Balaam⁴ y Jezabel de Ap 2-3) entienden las cosas de manera distinta. El Apocalipsis, en cambio, sabe que es aquí donde se juega la fidelidad de los cristianos (cf. 13,10: quien al exilio al exilio, quien deba morir que muera).

(6) *Identidad de la Bestia* (seis-seis-seis⁵, Roma). Hay dos bestias, pero la segunda depende de la primera y tiene un sentido más genérico. Por eso, al autor del Apocalipsis y a los investigadores posteriores les ha interesado la identidad de la primera Bestia, tema que sigue intrigando a muchos curio-

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

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

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

lismo de los números perfectos (siete) e imperfectos (seis...): nos hallamos siempre al final de un fatídico seis, en el límite de un tiempo corto, enfrentados con la brevedad completa (un siete muy pequeño que no logra mantenerse) y amenazados por el pozo del abismo², del que brota el octavo, que no es tal, puesto que es retoño de la muerte. Ese juego de números, esa experiencia de finitud inestable o muerte que retorna para perecer... viene a mostrarse como elemento constitutivo de nuestra dura y sangrienta historia humana. (b) Juan parece influido por el mito de un Nerón, figura bestial del pasado que vuelve para dominar la historia, pero sin lograrlo, porque en el pasado verdadero está Jesús, que se hace presente para culminar su camino y celebrar las bodas (Ap 21-22). La Bestia viene de un pasado de muerte, es reencarnación de lo más perverso de la historia: es un Nerón revivido incapaz de triunfar. Con Nerón hemos alcanzado la cota suma de maldad: no habrá nuevas y más altas perversiones sobre el mundo. Vuelve Nerón de la muerte y no podrá permanecer, porque es solamente violencia que acaba. Que confíen los cristianos: nadie podrá torturarles más que Nerón y sobre Nerón está el Jesús Corde-ro, ya presente.

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

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

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

BETEL, CASA DE DIOS

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

tierra y cielo. Las religiones anteriores contarían el origen y sentido sagrado de aquel lugar de otra manera. Pero en un momento determinado los israelitas asumieron el valor «divino» del santuario de la piedra o roca de Betel, elaborando desde esa perspectiva esta «leyenda cultural», conforme a la cual el mismo Yahvé, protector de Jacob y padre del pueblo, aparece como fundador de este lugar sagrado. El santuario israelita (o preisraelita) de Betel se cita, por ejemplo, en Gn 12,8; 31,13; 35,1; 1 Sm 7,16; 10,3). El culto de Betel ha sido mirado con recelo por la tradición deuteronomista (Pentateuco²) y profética, que lo considera vinculado a los toros² idolátricos, opuestos a Yahvé (cf. 1 Re 12-13; cf. Am 3,14; 4,4; 5,5-6; 7,10-13; Os 12,4). Por otra parte, hay numerosos textos arameos del siglo VII a.C. en los que se cita un Dios Betel, como figura independiente. Quizá existía en los profetas ese recuerdo de que Betel era un Dios que había sido parcialmente asimilado a Yahvé, pero que conservaba elementos paganos, no israelitas. En esa línea deben entenderse algunos textos proféticos como Jr 48,13; Am 5,5; Os 4,15; 10,15. Sea como fuere, la palabra *betel* o *betilu* se ha empleado y se sigue empleando para aludir a unos santuarios en los que se veneran especialmente las piedras sagradas. Al lado de la piedra o roca sagrada, conocida en muchas religiones, hay otros *betilus*, como son un árbol o un río, una cueva o un monte... Desde la nueva perspectiva bíblica, la señal básica de Dios ya no es la piedra del santuario de Betel (donde los israelitas siguieron adorando a Dios hasta la unificación del culto en Jerusalén, en los años que preceden y siguen al exilio), sino el mismo Jacob fugitivo. El signo de Dios no es ya la piedra, sino Jacob, un hombre débil y fuerte, astuto y creyente, que huye de la persecución de su hermano. En esa línea se podrá decir que la «casa de Dios» son los hombres, como ha puesto de relieve el evangelio de Juan, cuando interpreta a Jesús como el auténtico «Betel»: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios que suben y bajan sobre el Hijo del Hombre» (Jn 1,51).

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

BETSABÉ

(*→ genealogía*). Es la cuarta de las mujeres de la genealogía de Jesús, según Mt 1,6, pero no aparece con su nombre, como las tres anteriores (Tamar², Rahab y Rut), sino sólo como «la mujer de Urías», de la que David engendró a Salomón. Según 2 Sm 11-12 y 1 Re 1-2, ella ha jugado un papel irregular e importante en la historia de las genealogías de Israel, lo mismo que las otras tres mujeres. El texto la presenta como hija de Eliam (2 Sm 11,3) y pertenece con toda probabilidad a la aristocracia preisraelita de Jerusalén. Está casada con Urías, un soldado significativo, del ejército de David, un hitita, de origen probablemente cananeo, anterior a la conquista de Jerusalén por David. Urías podría ser un mercenario, que ha venido del extranjero para servir a David; pero es más probable que forme parte de la aristocracia cananea de Jerusalén, asimilada por David tras la conquista de la ciudad (cf. 2 Sm 5,6-9). Posiblemente tampoco Betsabé es israelita; pero al texto no le importa eso, sino la manera como ella ha sabido aprovechar las circunstancias (su adulterio, el asesinato de su marido) para ascender en la corte del rey. En las historias de la primera parte de su vida (2 Sm 11-12) ella parece pasiva; no sabemos nada de lo que piensa, ni siquiera sabemos si tiene hijos de su matrimonio anterior ni si tiene la esperanza de que el hijo que engendra con David llegue a ser rey. El texto la presenta bañándose en la terraza de su casa, posiblemente para purificarse después de la impureza menstrual. Este detalle es significativo, pues nos hace saber que el hijo que espera, tras haberse acostado con David, no puede haber sido engendrado por Urías, que está luchando lejos, al servicio del rey que se acuesta con su mujer. Para el narrador de la historia, ella seguirá siendo la mujer de Urías, probablemente una extranjera (cf. 2 Sm 12,9.10.15; Mt 1,6). Todo eso cambia en la última parte de su vida (en 1 Re 1-2), cuando David está muriendo y Adonías, otro de sus hijos, nacido de otra mujer (cf. 2 Sm 3,4), quiere tomar el poder y se corona como rey. En este momento, Betsabé aparece como *gebíra*², mujer poderosa, madre del que va a ser monarca. Es ella la que con Na-

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

BIBLIA

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

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

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

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

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

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

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

BIEN Y MAL, VIDA Y MUERTE

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

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

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

(2) *Pero la palabra más honda de la Biblia lleva más allá del bien y del mal, como sabe ya de alguna forma el relato del paraíso² y del pecado.* Dios pide a los hombres que no coman del árbol del conocimiento de bien y el mal, pues la verdad del hombre se sitúa en un plano más alto, de gracia. De esa forma puede y debe interpretarse la palabra de Jesús, cuando pide a los hombres que superen el talión (amar² a los enemigos) y que no juzguen a los otros (juicio²). Éste es el mensaje que está en el fondo de la teología paulina de la gracia², entendida como experiencia de un bien que trasciende el plano del bien y del mal. De esa forma se plantea lo que pudiéramos llamar la teodicea² del exceso o desbordamiento vital: hay en la vida del hombre algo más grande que la lucha entre el bien y el mal, en contra de lo que han supuesto los dualismos² de tipo apocalíptico.

BIENAVENTURANZAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BINAH

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea que significa «inteligencia, prudencia, talento», en un sentido concreto. Con ella se completa la primera tríada, formada por *Kether*², que es el poder originario, y *Hokhmah*², que es la sabiduría abismal, donde todo se encuentra en estado germinante. Del poder originario y de la sabiduría abismal brota la inteligencia concreta, que es la tercera de las *sefirot*² del sistema cabalista, la culminación del primer despliegue de Dios. A través de la *Binah* todos los seres alcanzan la concreción, de manera que se distinguen unos de otros. Las referencias a lo masculino y femenino se han mezclado a veces en el estudio de la *hokhmah* y de la *binah*, del cono-

cimiento abismal y de la concreción de cada uno de los seres. De esta manera, el prototipo todavía indiferenciado, propio de una mente divina en la que todo está como en su raíz, viene a expresarse en el mundo externo a través del conocimiento activo. Todo lo que existe es conocimiento, el ser de Dios es palabra que se expande y expresa en todo lo que existe. Esta es la interpretación cabalista de la tradición del Antiguo Testamento. *Kether, Hokhmah* y *Binah* forman la primera tríada divina de la realidad, la primera oposición (*Kether, Hokhmah*), que se abre a la primera unidad de contrarios, que es la *Binah*.

BODAS. Caná de Galilea

(↪ *Cantar de los Cantares, amor, María, madre de Jesús, Juan*). El reino de Dios se vincula desde antiguo con banquete y bodas, como ha destacado una tradición profética desarrollada por Oseas. El evangelio de Juan ha recreado el tema de forma simbólica y narrativa en el relato de las bodas de Caná: «Al tercer día se celebraron unas bodas en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús. También fueron invitados a las bodas Jesús y sus discípulos. Y faltó vino. Entonces la madre de Jesús le dijo: No tienen vino. Jesús le dijo: ¿Qué tiene que ver esto con nosotros, mujer? Aún no ha llegado mi hora. Su madre dijo a los que servían: Haced lo que él os diga. Había allí seis tinajas de piedra para agua, dispuestas para el rito de purificación de los judíos; en cada una de ellas cabían dos o tres cántaros. Jesús les dijo: Llenad de agua estas tinajas. Y las llenaron hasta arriba. Entonces les dijo: Sacad ahora un poco y presentadlo al encargado del banquete. Y se lo presentaron. Cuando el encargado del banquete probó el agua hecha vino...» (Jn 2,1-9).

(1) *Principio del texto*. Este pasaje es un relato mesiánico, que marca el sentido de todo el evangelio de Juan. (a) *El tercer día* (Jn 2,1) alude posiblemente al tiempo de la culminación profética o pascual, momento en que se cumplen las promesas y puede expresarse el misterio de Dios (cf. Mt 16,21; 17,23 par). De esa forma anuncia Jn la importancia de aquello que va a suceder, situándolo en el contexto de la manifestación mesiánica. (b) *Había una bo-*

da en Caná de Galilea: es posible que la referencia geográfica sea casual y carezca de importancia simbólica; pero es más probable que la alusión a Galilea sirva para conectar este pasaje con la tradición sinóptica de las comidas de Jesús y/o de la multiplicación de los panes. Sin duda el tema de boda y banquete es signo de la comida escatológica (cf. Is 25,6), festín de gozo que Dios mismo quiere ofrecer a los hombres, como ha destacado la tradición sinóptica (cf. Lc 14,15-24; Mt 11,1-10). (c) *Y la madre de Jesús estaba allí*. No se dice que fuera invitada. Ella pertenece al espacio y tiempo de bodas, que pertenecen al camino de promesa y búsqueda humana (Antiguo Testamento). En su función de madre mesiánica, no de Mesías, ella está en las bodas, reflejando y actualizando la experiencia y esperanza israelita. (4) *Y también fueron invitados Jesús y sus discípulos...* (Jn 2,2). Ellos no se encontraban allí desde el principio, sino que han venido de fuera, para interrumpir y recrear el curso de la escena. Ellos evocan probablemente el despliegue del tiempo de la Iglesia. (5) *Y faltando el vino* (Jn 2,3). Sólo a la llegada de Jesús y sus discípulos se advierte la carencia. A nivel externo puede tratarse de falta material, pero es claro que el relato alude a otra carencia más profunda. No es que se haya acabado el poco vino; no es que sea cuestión de más o menos. En el fondo de la escena se descubre la impotencia de la historia y vida israelita (humana): no hay vino, no puede haberlo en sus bodas. Ésta es la crónica de un fracaso.

(2) *Había allí seis ánforas de piedra, colocadas para las purificaciones de los judíos* (Jn 2,6). Eran necesarias para que los judíos pudieran cultivar su pureza ritual (bautismos²), pero eran incapaces de ofrecer a los hombres la vida y el gozo del Reino. Estaban llenas de agua, lo que significa que los fieles puros podían purificarse conforme al ritual de lavatorios y abluciones. Pues bien, el tiempo de esas seis ánforas (¿el judaísmo entero?, ¿un tiempo finito e inútil, como el de la marca de la Bestia², que es el seis-seis-seis² de Ap 13,18?) ha terminado cuando llega el día séptimo del Cristo de las bodas (día tercero de pascua), que es tiempo de descanso y plenitud de Dios (Gn 2,2-3). Los judíos continúan manteniendo el

agua, el rito de purificación en que se hallaba inmerso el mismo Juan Bautista (cf. Jn 1,26). Todo el Antiguo Testamento (historia israelita) es para el evangelio de Juan un camino que no llega a su final: las bodas de Israel nunca culminan; sólo existen purificaciones rituales simbolizadas por las tinajas de agua, preparadas, al borde de la boda (Jn 2,6). La misma boda humana queda inmersa, de esa forma, en el rito de purificaciones incesantes. Es como si hubiera que atar la vida con cadenas, para que no estalle, como si hubiera que encerrar el gozo en fuertes represas de rito, purificando sin cesar las bodas de la vida. En ese contexto entra Jesús y la misma madre dice ¡falta vino! Esta madre, Israel, que marca el camino de esperanza de la historia israelita, vive aún en la carencia, tiempos de ley, rito de purificaciones, pero conoce su carencia, sabe descubrirla y ponerla ante su hijo. De esa forma supera ya el tiempo de negatividad y se adelanta, conociendo y preparando aquello que no puede resolver por sí misma.

(3) *Bodas de Jesús, vino del Reino* (Jn 2,4). La madre ha dicho a Jesús que falta el vino y Jesús responde con palabras de dura claridad, que provocan y sitúan a cada personaje de la escena (incluso a los lectores) en el lugar que les corresponde. La madre actúa como si Jesús fuera el responsable, esposo de la fiesta, y tuviera que ofrecer el vino a los invitados; por eso, su indicación resulta, por lo menos, indiscreta. Jesús empieza marcando la separación, en palabras que pueden entenderse de dos formas: (a) ¡Qué tiene que ver esto con nosotros, mujer! Aún no ha llegado mi hora. Él aparece vinculado a su madre, unidos ambos, pero separados ante la carencia. Aún no ha llegado mi hora significa ¡esta no es mi boda! Es como si quisiera reservarse el vino; por ahora, madre e hijo se encuentran invitados a una boda de la vieja tierra. (b) ¡Qué tengo que ver yo contigo, mujer. Aún no ha llegado mi hora! Esta traducción supone que Jesús se distancia de su madre, marcando una separación estricta: no está a merced de aquello que la madre antigua, viejo judaísmo, pueda pedirle; su hora es de Dios, y sólo Dios puede marcarla.

(4) *La hora de Jesús* es momento de culminación mesiánica y de plenitud, tiempo de Reino. Es evidente que en

este contexto de bodas fracasadas (falta de vino), esa hora vendrá simbolizada por imágenes esponsales. Básicamente está en juego la función del novio/esposo, que ofrece la fiesta y tiene que dar vino de gozo a los invitados. Por eso, como hemos visto, veladamente, la insinuación de María a Jesús (¡no tienen vino!) se sitúa en un ámbito sponsal abierto al conjunto del judaísmo, a toda la historia de los hombres. Jesús ofrecerá a todos los hombres, desde la tradición del judaísmo (seis tinajas, seis días de purificaciones), el vino de bodas que ya no se encierra en tinajas y que no se emplea para las purificaciones, sino para el gozo de la vida.

(5) *Simbolismo y sentido sponsal. Antiguo Testamento.* El evangelio de las bodas de Caná (Jn 2,1-11) puede y debe situarse en el trasfondo total de la historia de la salvación bíblica. La tradición del Antiguo Testamento conoce dos imágenes esponsales cargadas de sentido religioso: (a) Dios bendice las bodas humanas, el amor de hombre y mujer, no sólo en la línea poética del Cantar de los Cantares, sino desde el principio básico de la creación (cf. Gn 1,27; 2,23-25). Dios no es varón, ni ocupa sus funciones; no es mujer, ni hace su obra. Dios no es esposo ni esposa, sino origen y sentido del amor interhumano. Por eso, allí donde se canta y celebra el gozo de los novios/ esposos, en un día abierto a la nueva creación, se está proclamando la grandeza del Dios que ha bendecido y fundado las bodas del mundo. (b) Dios mismo aparece como esposo varón de unas bodas donde su pueblo Israel se presenta como esposa. Esta imagen, de fuerte contenido mítico (proviene de la hierogamia ambiental de cananeos y sirios, egipcios y mesopotamios), ha penetrado profundamente en la conciencia israelita, expresándose en grandes pasajes proféticos de Is y Jr, de Os y Ez. Ambas imágenes parecen haberse cruzado y fecundado el texto de las bodas de Caná (Jn 2,1-11), definiendo su fuerte simbolismo. El evangelista Juan no tematiza este motivo de forma argumentativa ni expositiva, como hará en otras ocasiones (Jn 5; 6; 9) cuando, después de un signo o milagro, viene un largo despliegue de razones teológico/espirituales. En nuestro caso parece que basta el milagro, es decir, el signo claro,

que no necesita explicaciones posteriores, pues habla por sí mismo, desde el pasado o trasfondo del Antiguo Testamento, representado por la madre de Jesús y por el contexto de bodas. Estamos al comienzo del Evangelio (Jn 1 ha sido introducción), en el momento en que se va a trazar el sentido de Jesús, en clave de actuación simbólica (cf. Jn 2,11).

(6) *Jesús en las bodas. Bodas universales.* Por un lado, Jesús ha sido invitado. Todo el Antiguo Testamento, la historia de Israel y de los pueblos es invitación mesiánica, deseo de que el Cristo venga a las bodas. La acción propia de este Cristo no se vincula a la guerra, como piensan los celotas, ni al templo, como juzgan los saduceos, ni a la ley, como han supuesto los primeros fariseos, sino que se inscribe en contexto de bodas, en camino de esperanza gozosa de vida. *Jesús no es el novio:* él asiste a unas bodas del mundo, como en Cant, donde un varón y una mujer quieren unirse en gozo y Dios bendice su amor... Pero hay una diferencia. En Cant no falta el vino: varón y mujer sueñan y buscan, sufren y se encuentran, en amor que consigue su meta, bendecido por Dios; no necesitan testigos; ellos dos, varón y mujer, celebran su boda. Por el contrario, en Caná de Galilea falta el vino: el amor no consigue su meta y sólo el Mesías de Dios puede remediar esa carencia.

(7) *Bodas de todos los hombres y mujeres.* El simbolismo esponsal del Cantar de los Cantares es más privado (hombre y mujer, celebrando ellos solos su amor). Por el contrario, el simbolismo de Caná de Galilea es más universal. Las bodas son espacio de revelación mesiánica, donde se habla de un vino para novios e invitados. Estamos en contexto de bodas ampliadas. La atención de la escena se desvía: ya no se centra en los esposos, sino en los participantes de la fiesta. Así, veladamente, sin dejar el simbolismo de Cant (dos amantes), el texto nos abre a la visión social de los profetas, a la esperanza mesiánica, sin presentar a Jesús como un esposo particular y masculino frente a una humanidad femenina, sino como expresión de plenitud para la humanidad que está de bodas. Ciertamente, se puede evocar la imagen de un Mesías, esposo de fiesta, en cuyas bodas los hombres no pueden

ayunar (cf. Mc 2,19-20), sino que deben celebrar con vino la fiesta de la vida. También se puede evocar la imagen esponsal de Ef 5,22-33, donde el marido es signo de un Cristo que es esposo universal de las mujeres. Pero Jn 2,2-12 deja que el novio de las bodas siga siendo un hombre de este mundo, al que dirige su pregunta decisiva el encargado de la fiesta: «¿Cómo has dejado el vino bueno para el momento final de las bodas, cuando todos deberían encontrarse ya bebidos, incapaces de distinguir el buen licor de la bebida mala?» (2,9-10).

(8) *Jesús, Mesías de las bodas humanas.* Jesús no sustituye al esposo de las bodas de Caná, pero se introduce así en las bodas siempre defectuosas de este mundo, como signo de un Dios que ofrece el vino de la vida a todos los hombres y mujeres. No ocupa el lugar del esposo o la esposa, sino que deja que ellos realicen su función de amor, como supone el Cantar de los Cantares y ratifican el Apocalipsis e Isaías: «El Señor de los ejércitos prepara en este monte a todos los pueblos un banquete de manjares suculentos, un festín de vinos refinados, manjares escogidos, vinos generosos, y destruirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos... Aniquilará la muerte...» (Is 26,6-7). Éste es el evangelio de bodas y por eso en el fondo de su mensaje sigue estando la alegría de un varón y una mujer que se vinculan en amor y quieren que ese amor se expanda y llegue a todos, como amor hecho vino de fiesta y plenitud gozosa. El judaísmo era religión de purificaciones y ayunos (cf. Mc 2,18 par), por eso necesitaba agua de abluciones. Pues bien, en contra de eso, el Evangelio empieza siendo experiencia mesiánica de fiesta, como ratifican, cada uno por su lado, desde perspectivas distintas, dos textos básicos del Nuevo Testamento: Jn 2,1-12 y Mc 2,18-22.

(9) *Nota final. Las bodas del Apocalipsis.* El Apocalipsis interpreta este motivo de las bodas como centro de su trama, en clave negativa y positiva. En clave negativa: Ap ha destacado el riesgo de prostitución de la Iglesia (Ap 2,15.20) y de la mayoría de los hombres (17,1-19,8): el pecado más grave son las malas bodas. En clave positiva: Ap anuncia las Bodas finales con palabra de bienaventuranza (19,7.9); ellas definen su visión de los nuevos cielos y

la tierra nueva (21,1-22,5). La última petición del Espíritu y la Esposa (que llaman a Jesús, diciéndole que venga: 22,12-20) es palabra y deseo de bodas.

Cf. M. E. BOISMARD, *Du Baptême a Cana (Jt 1,19-2,11)*, Cerf, París 1956; M. NAVARRO, «La mujer en las bodas de Caná», en A. APARICIO (ed.), *María en el Evangelio*, Claretianas, Madrid 1994, 295-326; E. PRZYWARA, *El cristiano según san Juan*, Dinor, San Sebastián 1961, 73-94; A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977; *María a Cana e presso la Croce*, Centro Mariano, Roma 1978, 13-78.

BULTMANN, R.

(*>* hermenéutica, lecturas bíblicas). Exegeta y teólogo alemán (1884-1976), vinculado especialmente al estudio de

la tradición evangélica (historia² de las formas) y al análisis de fondo del evangelio de Juan. Interpreta la Biblia de un modo existencial: piensa que el reino de Dios ha de entenderse como signo e impulso de una realización interior, de decisión y entrega personales. Eso significa que, a su juicio, debemos superar una visión mitológica de la esperanza apocalíptica, reinterpretándola en claves de experiencia interior, como llamada de Dios y respuesta de los hombres. Sólo así el mensaje de Jesús viene a mostrarse en verdad como palabra salvadora para todos los creyentes que lo escuchan.

Cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Salamanca 1981; *Historia de la tradición sinóptica*, BEB 102, Sigüeme, Salamanca 2000.

C

CÁBALA

Palabra hebrea que deriva de *Qabal*, que aparece sobre todo en los libros de Esdras (Esd 4,14; 7,14.17) y de Daniel (Dn 2,8.10.12.24.40.42) y que significa repetición y tradición, compromiso y correspondencia.

(1) *Origen y sentido*. Tiene orígenes antiguos, de manera que algunos la remontan a la misma Biblia y a las escuelas rabínicas posteriores, expertas en promover visiones y ascensos sagrados (literatura de los *hekalot*). Pero en un sentido estricto, ella empezó a desarrollarse en Languedoc (actual sur de Francia), entre el 1150 y el 1220, pasando de allí pronto a Cataluña. Los cabalistas aceptaban la visión oficial del rabinismo en la interpretación de la Biblia y en la reglamentación de las comunidades (plano exotérico, ley social). Pero, en otro nivel, ellos desarrollaron un conocimiento esotérico de la Biblia, fundándose para ello en equivalencias y relaciones numerales y alfa-

béticas. Hubo por entonces intensos movimientos sociales, de manera que muchos maestros judíos de oriente (de la diáspora de Babilonia, en la actual zona de Irak) llegaron a occidente con nuevas experiencias interiores, vinculadas con el viejo platonismo y gnosticismo, defendiendo una especie de unificación dialéctica de los hombres con Dios, a través de la doctrina de las *sefirot*². Ellos se establecieron de un modo especial en Gerona y se opusieron al racionalismo filosófico de Maimónides², declarando que a Dios sólo se le conoce a través de la experiencia mística y no con reflexiones de tipo racional. Normalmente, mantuvieron sus doctrinas en secreto, entre un grupo de iniciados. A pesar de eso, desarrollaron una gran actividad literaria e intelectual, que les permitió enriquecer de un modo intenso el judaísmo y la misma comprensión de la Biblia israelita.

(2) *Talmud y Cábala*. El libro del *Zohar*. El tiempo de mayor florecimiento de la Cábala fue la segunda mitad del

siglo XIII, en el reino de Castilla, donde Moisés de León escribió el *Libro del Zohar* o *del Esplendor*. Durante mucho tiempo se creyó que ese libro había sido escrito por Rabi Simeón ben Yohai, un maestro judío palestino (siglo II d.C.). Esa atribución permitió que muchos judíos ortodoxos lo tomaran como testimonio de la tradición más antigua, poniéndolo al lado de Misná y el Talmud. El judaísmo, con su interpretación de la Biblia, se dividiría, según eso, en dos tendencias básicas: (a) Misná y Talmud representarían el judaísmo más legal, adaptado para todos los creyentes, la fe oficial, exotérica. En esta línea se sitúa la *halaká*, con las expansiones e interpretaciones de la Biblia, y también la *hagadá*, con las ampliaciones y adaptaciones narrativas de la misma Biblia. (b) El *Zohar*, en cambio, representaría el judaísmo místico, abierto hacia los secretos más profundos de Dios y de la vida, en la línea de las visiones de la *Mercabá*, esto es, del Trono y del Carro de Dios, conforme a la visión de Ez 1-3. En ese sentido, las dos tendencias pueden completarse. El judaísmo de la *Misná-Talmud* interpreta la tradición bíblica a partir de una razón práctica, traduciéndola como norma de vida social. Por el contrario, el judaísmo del *Zohar* o de la *Cábala* interpreta la misma Biblia como libro de experiencia interior, abierta a la contemplación, en la que no se puede emplear la razón aristotélica (que sería la de Maimónides), ni la razón práctica de la Misná, sino un tipo de razón simbólica, hecha de paralelismos y alusiones, de referencias escondidas y de juegos de palabras. Según eso, el judaísmo legal y el místico habrían tenido el mismo origen, en los siglos II-III d.C.

(3) *Moisés de León*. En un sentido, por lo que se refiere al origen de las tradiciones, lo anterior es cierto: el judaísmo místico tiene también un origen antiguo. Pero históricamente las cosas son distintas: hoy sabemos que el autor del *Zohar* fue un caballista castellano, llamado Moisés, que nació en León en torno al 1240, que vivió en Guadalajara, Burgos y Ávila (muriendo el año 1305). Moisés de León escribió esta obra inmensa (de más de 2.000 páginas) en arameo o siríaco, la lengua de las traducciones targúmicas de la Biblia y del Talmud. Escogió esa lengua,

que hablaban todavía los judíos de Babilonia, imitando el estilo e idioma del siglo II d.C., para destacar así la antigüedad de su obra. El *Zohar* es uno de los libros más importantes de la historia religiosa de la humanidad, un libro del misterio de Dios que se revela en todas las cosas, a través de un proceso de identificación interior con el mensaje bíblico, conforme a un dinamismo que se expresa en las diez *sefirot* o propiedades divinas. Todo brota de un Dios ignorado, como rayos de luz, en una especie de cascada divina donde se integran todas las cosas, vida y muerte, bien y mal, pasado y futuro. El Dios del *Zohar* es el mismo Dios bíblico, pero un Dios que quiere expresar el misterio de su vida y manifestarse, superando el riesgo del mal que anida en su entraña. Es como si el mismo Dios quisiera limpiarse, purificarse, a través de nuestras purificaciones. Nosotros, los hombres, formamos una parte de su despliegue, como ha desarrollado más tarde, en el siglo XVI, el último de los grandes caballistas, Isaac de Luria.

Cf. G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; *Los Orígenes de la Cábala I-II*, Riopiedras/Paidós, Barcelona 2001; A. SAFRAN, *La Cábala*, Martínez Roca, Barcelona 1976.

CABALLOS

(↗ *violencia, guerra*). Son signo de poderes primordiales en muchas culturas antiguas y así aparecen tanto en las pinturas de los hombres prehistóricos (Altamira), como en los mitos y representaciones de tiempos históricos antiguos, en Asia (India, Persia) y en Europa (por ejemplo, entre vascos y celtas, griegos y germanos). En la Biblia son famosos los caballos y jinetes de Egipto, que parecen invencibles, pero que han sido vencidos por Dios en las aguas del mar Rojo (Ex 15,1; Sal 76,6). Los caballos son signo de poder propios de los reyes e imperios que los representantes del yahvismo han visto como peligrosos o, por lo menos, como ambiguo, pues representan un tipo de poder que puede imponerse por la fuerza: caballos y carros de combate son propios de guerreros e invasores (cf. 1 Sm 8,11). En esa línea, los profetas han condenado a los israelitas que han puesto su confianza en los carros y caballos, porque ellos no pueden sal-

var (cf. Sal 33,17; 147,10). Isaías condena a los israelitas porque su tierra está llena de caballos, a los que toman como dioses y signos de protección (cf. Is 2,7): «Ay de los que descienden a Egipto por ayuda, y confían en caballos; y ponen su esperanza en los carros de combate, porque son muchos, y en los jinetes, porque son valientes; y no miran al Santo de Israel, ni buscan a Yahvé... Pero los egipcios son hombres, y no Dios; y sus caballos son carne, y no espíritu...» (Is 31,1-3). Los caballos de Egipto perecieron una vez (en el paso por el mar Rojo); no pueden tomarse como salvadores. Dios no necesita caballos ni ejércitos para proteger a los israelitas. Así deben comprenderlo, renunciando a buscar la defensa en los caballos de los grandes imperios: «¡No nos librarán los asirios; no montaremos en caballos, ni nunca más diremos a la obra de nuestras manos: son nuestros dioses» (Os 14,3; cf. 1,7). En el Nuevo Testamento (a no ser en Sant 3,3, donde aparecen como animales que deben domarse) sólo encontramos caballos en el Apocalipsis: los caballos y jinetes² de Ap 6,1-8 simbolizan la violencia progresiva de la historia. En otros lugares son también signo de guerra y miedo (cf. Ap 9,7.9.17.19; cf. 19,18). De manera sorprendente, Ap 19,11.19 presenta a Jesús como guerrero vencedor, montado sobre un caballo blanco, acompañado de jinetes que cabalgan también sobre caballos blancos (Ap 19,14). De esa manera, al final de la Biblia cristiana, el signo del caballo toma un sentido positivo.

CABEZA

Representa la autoridad (cf. Gn 40,13) y sobre ella se colocan los signos de poder de los sacerdotes (Ex 29,6-7; cf. Sal 21,3). Así se puede decir que un rey es cabeza de su pueblo (cf. Is 7,8-9). En esa línea, desarrollando una visión jerarquizada de las relaciones humanas, Pablo ha podido decir que Dios es cabeza de Cristo, Cristo es cabeza del varón, y el varón es cabeza de la mujer (1 Cor 11,3-5), en imagen que Ef 5,23 ha aplicado a las relaciones matrimoniales. Este esquema tiene sólo un valor simbólico limitado, pues según Gal 3,28 no hay varón ni mujer, sino que ambos son uno en Cristo. El simbolismo de la cabeza cobra importancia es-

pecial en el Apocalipsis, donde recibe varios sentidos básicos. Cristo tiene cabeza y cabellos blancos, signo de ancianidad/divinidad (Ap 1,14). Las muchas diademas que rodean su cabeza de jinete vencedor expresan su triunfo y gloria (19,12). El arco iris rodea la cabeza del ángel que parece Cristo en 10,1 (el mismo arco iris rodea al Dios sin rostro de 4,2). Los Ancianos² llevan coronas de oro sobre la cabeza, en signo de realeza (4,1). La Mujer² tiene una corona cósmica de doce estrellas en torno a su cabeza (12,1). El Dragón² rojo tiene siete cabezas destructoras, como sus falsas diademas (12,3). La Bestia² tiene, como el Dragón, siete cabezas de poder falso con títulos blasfemos (13,1), cabezas que pueden referirse alegóricamente a reyes o colinas de Roma (cf. 13,3; 17,3.7.9).

CAÍN

(↗ *Abel, pecado, sacrificio, sangre*). Caín y Abel son hijos de Adán-Eva, que han sido ya expulsados del paraíso (naturaleza virgen y fecunda, que fructifica por sí misma) y empiezan a distinguirse por sus trabajos productivos: Caín (Engendrado de Yahvé) es agricultor: cultiva los productos de la tierra. Significativamente, conforme al viejo ideal del nomadismo, el agricultor es malo, frente al pastor que es bueno. Abel (Soplo Débil) es pastor de ganado menor (ovejas/cabras): no es cazador que lucha contra las fieras y animales del campo, sino domesticador, dedicado a la doma de animales. El antagonismo de oficios o trabajos puede reflejar la primera lucha social de agricultores y pastores, con la victoria final (injusta y violenta) de los agricultores.

(1) *Los primeros sacrificios*. Esa guerra se expresa por los sacrificios animales, entendidos como evocación sangrienta del misterio de la vida. Ciertamente, muchos israelitas del tiempo en que se escribe este relato (entre los siglos VIII y VI a.C.) se habían vuelto sedentarios, expertos en agricultura. Sin embargo, su ofrenda religiosa más perfecta era la vida y sangre de animales. Así presenta la Biblia los primeros sacrificios. Dios no había permitido aún que los hombres maten animales (cf. Gn 1,28-31), cosa que sólo hará en Gn 8, con Noé; pero Abel los mata, anticipando aquello que repetirán siglo

tras siglo los sacerdotes de Jerusalén. Dios no había pedido a los hombres ningún sacrificio sangriento, sino fidelidad a su llamada; pero ellos sacrifican expresando su rivalidad con gestos religiosos, como si quisieran comprar (conseguir) el favor de Dios. Caín eleva una *minjá*, obsequio vegetal (¿de trigo y vino?), al Dios del campo; de esa forma reconoce su dependencia religiosa y expresa el sentido de su vida sobre el mundo. Por su parte, Abel presenta el sacrificio de los primogénitos del rebaño, quemando sobre el altar la grasa de las ovejas/cabras, reconociendo así el poderío de Dios sobre la vida. De esa forma, los dos hermanos expresan e inauguran los dos tipos de culto: uno vegetal y otro animal, uno de agricultores y otro de pastores. Pues bien, sin saber por qué, el texto afirma que Dios aceptó la ofrenda de Abel, no la de Caín, aunque la razón parece clara en perspectiva de historia de las religiones: al Dios de oriente le agradaban los corderos/cabritos, la grasa que se quema en su honor sobre el altar, como indicará Gn 8,15-22; también la teología oficial israelita prefiere los sacrificios animales, como indica el ritual del Levítico. De todas formas, el texto no ha querido ni podido desarrollar las causas de la preferencia de Dios por los sacrificios animales, ni la razón de la división humana (Caín y Abel). Abel parece pacífico, quizá porque descarga su agresividad en los animales: las ovejas/cabras que sacrifica y quema sobre el altar le sirven de terapia (chivo expiatorio); ellas le pacifican, y no necesita descargar su furor contra el hermano. Caín es violento aunque (o quizá porque) su religión se centra en ofrendas vegetales.

(2) *Destino y señal del asesino*. Conforme al relato de Gn 4,15-16, Caín acepta la responsabilidad del asesinato de su hermano y confiesa su culpa, descubriendo que ha roto el equilibrio de la vida. De esa manera se condena a sí mismo, antes de ser condenado por otros. Estos son los tres rasgos que definen su destino, según Gn 4,13-14. (a) Es asesino ante sí mismo: «Grande es mi culpa para ser soportada». De esta forma expresa el horror por el asesinato, que se manifiesta en forma de miedo interior y remordimiento, como un tipo de esquizofrenia o división que el asesino ya no puede soportar. (b) Es

asesino ante Dios: «Hoy me echas de la tierra y habré de esconderme de tu presencia». La ruptura interior se expresa como alejamiento ante Dios: el asesino es un hombre que se esconde y separa de las fuentes de la vida, de las que se siente expulsado por aquello que ha hecho. (c) Asesino ante los hombres: «Andaré errante y extranjero en la tierra; y sucederá que cualquiera que me encuentre, me matará». La ruptura interior y la lejanía respecto a Dios se traduce en forma de rechazo social: el asesino no tiene ni patria ni derechos, de manera que carece de protección, quedando a merced de la venganza de cualquiera que le encuentre. De esa forma, este mundo que podría haber sido para el hombre una casa compartida, en la que habita en cercanía de Dios y en comunión con los demás, se ha convertido para Caín (para todos los caínnes) en lugar de ruptura interior, de rechazo de Dios y de miedo social. Una vez que se ha encendido, el poder de la violencia se propaga: una sangre clama por más sangre, en un gesto de talión infinito que puede llevar a la muerte de todos los hombres.

(3) *Vivir siendo asesinos, detener la violencia*. Para detener la espiral de la violencia, Dios coloca una señal de protección en la frente de Caín: «Le respondió Yahvé: En verdad, cualquiera que mate a Caín será castigado siete veces. Entonces Yahvé puso una señal a Caín, para que no lo matara cualquiera que lo encontrase» (Gn 4,15). El relato supone que todos los hombres posteriores son hijos de Caín, supervivientes de una historia de pecado, hijos de asesinos perdonados. La historia concreta de los hombres empieza, según eso, con un asesinato que, en contra de los mitos religiosos de muchas culturas, se define y resuelve con dos afirmaciones sorprendentes y complementarias. (a) El triunfador es culpable. En general, los mitos suelen presentar la historia de un modo invertido: declaran culpables a los asesinados y glorifican a los asesinos triunfadores, que son los creadores de la historia. En contra de eso, nuestro pasaje ha declarado, en nombre de Dios, que Abel es inocente; por el contrario, Caín, el triunfador, es el culpable. De esa forma, el texto no rechaza, sino que afirma la culpa de los vencedores, de ma-

nera que los vencidos no pueden aparecer como chivos² expiatorios de la sociedad. (b) El perdón es posible, los asesinos pueden vivir. Nuestro texto sabe que la solución del asesinato no es que haya otro asesinato, según la ley del talión, que manda matar a los asesinos (cf. Gn 9,6), sino un tipo de perdón anterior. Si el primer asesino hubiera sido asesinado, según el talión, no habría podido existir vida sobre el mundo. La historia de los hombres comienza con un asesinato y un perdón originario.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1990; S. CRDATTI, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contra-culturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4-11*, Lumen, Buenos Aires 1997.

CANÁ

(Jn 2,1-11) (→ bodas). Nombre aplicado a diversos lugares de la tierra de Canaán (Jos 16,8; 17,9; 19,29). La tradición de Juan ha dado especial importancia a Caná de Galilea, como lugar de alguno de los discípulos de Jesús (Jn 21,2), lugar vinculado al «milagro mesiánico» de la conversión del agua en vino (cf. Jn 2,1-11; 4,46). En ese sentido, Caná sustituye a Jerusalén como signo del banquete final de las bodas mesiánicas, que según Is 25,6-7 debía celebrarse en el monte santo (de Sión²).

CANDELABRO

(→ templo, sacrificio, luz). Entre los símbolos sagrados del culto de Israel y de otros muchos pueblos han ocupado un lugar sobresaliente el fuego y la luz: fuego que quema el sacrificio² y que se eleva como suave olor hasta la altura de Dios; luz² que simboliza la presencia divina. Lógicamente, el templo ha de ser un santuario de la luz, como pone de relieve el signo de la Menorah o candelabro de los siete brazos. Ese tema ha sido especialmente reelaborado por el Apocalipsis.

(1) *Menorah. El candelabro de los siete brazos*: «Harás un candelabro de oro puro modelado a martillo. El candelabro con su base, su tallo, sus cálices, sus copas y sus flores será de una sola pieza. Seis brazos saldrán de sus lados: tres brazos del candelabro de un lado, y tres del candelabro del otro

lado. Habrá tres cálices en forma de flor de almendro en un brazo, con una corola y una flor; y tres cálices en forma de flor de almendro en el otro brazo, con una corola y una flor; así en los seis brazos que salen del candelabro... Además, le harás siete lámparas, y las pondrás en alto, para que alumbrén hacia delante» (Ex 25,31-40; cf. Ex 37,17-24 y Lv 24,2-4). Este candelabro tiene varios simbolismos. (a) *Es el árbol de la vida de Dios*. Con palabras cuidadosas, litúrgicas, precisas y repetitivas, el texto lo presenta como el árbol de las siete ramas (una central, tres a cada lado), cada una de las cuales termina en una copa-flor, con el fruto de su cáliz y corola abiertos hacia el cielo, que es como la luz de Dios para los hombres. (b) *Es el árbol de la luz de Dios*, que dijo en el comienzo de la creación su palabra originaria: «hágase la luz y la luz existió» (cf. Gn 1,3-4), como señal importante de la vida de Dios para los hombres. Por eso, la primera noticia de Dios ante la puerta sagrada de su templo, ha sido el candelabro de la luz perpetua. (c) *Es el árbol del paraíso original* (cf. Gn 2,9,24). Por un lado, los creyentes de Israel, hijos de Adán, saben que han sido expulsados del jardín por su pecado, de manera que ya no pueden comer los frutos de la vida. Pero saben también que la verdad y contenido de aquel árbol de Dios se contiene en el templo de Jerusalén, donde arden sin fin los siete brazos del árbol sagrado. (d) *Es el árbol de Israel* y de esa forma simboliza la vida de los hombres y mujeres que lo han construido y lo mantienen encendido ante su Dios, en culto reverente, día y noche. El candelabro es Israel, la lámpara del pueblo que mantiene su luz, su fidelidad, ante el misterio de Dios, en actitud de alianza. (e) *Es la luz de los hombres*. Ellos tienen que encenderla y mantenerla así alumbrando, para que arda «de la noche a la mañana, en la presencia de Yahvé, como ley perpetua» (Lv 24,2-4). Sus siete brazos, con sus siete luces, son signo de totalidad: los astros del cielo, los días de la semana. Significativamente, cuando Tito conquistó Jerusalén el año 70 d.C. llevó consigo el candelabro del templo, como puede aún verse en el arco de su nombre en Roma. Desde entonces, el pueblo de la alianza de Dios se ha sen-

tido cautivo, sin luz sagrada ante Dios, sin consistencia como pueblo. Por eso, uno de los primeros gestos del nuevo Estado de Israel ha sido construir una gran Menorah o candelabro en el centro de la tierra de Israel. El viejo candelabro encendido ante el velo del templo era signo de la vocación sagrada del pueblo. El nuevo candelabro ante el Kneset o Parlamento de Israel quiere evocar la permanencia de la identidad judía a lo largo de los siglos. Pero tanto los judíos como los cristianos saben que el verdadero candelabro, luz de Dios, son ellos mismos.

(2) *Apocalipsis*. Juan ha transformado el candelabro de los siete brazos del templo de Jerusalén en siete candelabros (*lykhnia*) que rodean al Hijo del Hombre (Ap 1,12.13; 2,1), como signo de las Siete iglesias. Ellos son una expresión de la luz de Dios en el mundo (cf. Mt 5,15). Aparece en el mismo comienzo del Apocalipsis, en la visión del Hijo² del Hombre: «Me volví para ver la voz que hablaba conmigo y al hacerlo vi siete candelabros de oro y en medio de los siete candelabros como a un Hijo del Hombre» (Ap 1,12-13). El autor del Apocalipsis sitúa su visión en el entorno del templo de Jerusalén, en el lugar donde ardían sin cesar las luces del candelabro o lámpara de siete brazos, ante el Santo de los Santos, como luz de Dios y presencia vigilante (agradecida) del pueblo (cf. Ex 25,31-40; 37,17-24). Éste es un elemento central del culto israelita: el ritual de los sacrificios ha perdido importancia; en su lugar ha crecido la liturgia de la luz, con el candelabro de siete brazos que aparece ahora como siete candelabros que forman una totalidad de luz gozosa y amenazada, representando a las iglesias cristianas que constituyen el auténtico Israel (cf. Ap 1,20). Y en medio de los candelabros como a un Hijo del Hombre... (Ap 1,13). Las siete luces de Israel ardían ante Yahvé que habitaba en la tiniebla, tras el velo, de tal modo que nadie podía contemplarle. Pues bien, esas luces rodean y alumbran a un Hijo hombre, ofreciéndole su luz. Estamos ante una teofanía cristológica de tipo eclesial: el mismo Dios se manifiesta por Jesús resucitado, presente en las iglesias. El texto sigue diciendo que el Hijo de Hombre tenía en su mano derecha siete Astros (Ap 1,16), que después aparecerán como ángeles de

las iglesias (1,20). En este contexto, las luces de los candelabros constituyen un signo de esperanza: que brillen las iglesias, que mantengan su luz, que expandan su esperanza y belleza sobre el mundo: ésta es la finalidad del Apocalipsis, la tarea del Cristo. Las mismas iglesias son ahora *menorah*, liturgia de luz en medio de la tierra. Sobre esa base se entienden los dos testigos o mártires eclesiales de Ap 11,4: son candelabros de Dios para los humanos. Con la venida del juicio de Dios se apaga la vieja luz del mundo (cf. Ap 18,23), pero luego, en la nueva ciudad, ya no será necesaria la luz cósmica del sol, ni la humana de candelabros o lámparas (*lykhnos*), porque el mismo Dios y su Cordero alumbrarán a sus amigos para siempre (21,23; 22,5).

CANON

(↗ *hermenéutica, lecturas bíblicas*). Canon significa norma o regla. Es todo aquello que aparece como normativo para un conjunto de personas. Dentro de la Iglesia, se llaman canónicos los libros que se toman como revelados por Dios y reguladores para los creyentes. Son canónicos aquellos libros que una confesión o iglesia acepta como expresión básica de su vida, entendiéndolos como Palabra de Dios y editándolos de un modo correspondiente, separándolos de otros libros no canónicos.

(1) *Canon*. *Los libros de la Biblia*. El canon básico del Antiguo Testamento lo constituye la Biblia hebrea (*Mikra, Tanak*), canonizada por los rabinos² entre el siglo I y II d.C. Incluye los siguientes libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, con cuatro profetas mayores (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel) y doce profetas menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías). El canon católico (o el protestante) admite también otros libros del Antiguo Testamento que han sido añadidos por la Biblia griega (LXX), como son los de 1 y 2 Macabeos, Tobías, Judit, Baruc, Eclesiástico, Sabiduría, y ciertos complementos de Est. Dn y Jr. Estos libros, que los protestantes llaman apócrifos y

los católicos deuterocanónicos, son muy importantes para conocer el judaísmo naciente. El canon del Nuevo Testamento no ha sido admitido por el judaísmo, que ha colocado al lado de su Biblia otros libros importantes de su tradición (Misná², Talmud², Cábala²), pero sin darles carácter canónico. Sobre estos libros (Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, Filemón, 1 y 2 Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, 1 y 2 Timoteo, Tito, Hebreos, Santiago, 1 y 2 Pedro, 1, 2 y 3 Juan, Judas, Apocalipsis) no hay diferencias entre católicos y protestantes.

(2) *Lectura canónica.* Hasta tiempos muy recientes, la lectura básica de la Biblia, tanto para los judíos como para los cristianos, ha sido de tipo canónico: los creyentes han tomado la Biblia como libro normativo y han buscado en ella el sentido y alcance de su fe. Desde la Ilustración se ha desarrollado una lectura no canónica de la Biblia, que aparece así como un libro cultural y religiosamente importante, pero no como norma de fe. Sin embargo, en la actualidad, cierta exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento, tanto desde perspectivas confesionales (protestantes, católicas...), como no confesionales, está poniendo de relieve algo que la exégesis antigua (judía y cristiana, protestante y católica) sabía por connaturalidad creyente: la Biblia constituye un conjunto unitario, de tipo normativo para aquellos que la han unificado (la han reconocido y editado como canon) y para aquellas que la leen como un libro sagrado. Los diversos libros de la Biblia (judía, cristiana) forman un todo lleno de sentido, crean un conjunto que se debe interpretar desde sí mismo y de esa manera constituyen una especie de gran metarrelato de fe. Éstos son los elementos distintivos del método de lectura canónica: (a) Asume la diacronía intrabíblica, pues tiene que describir de alguna manera el proceso de surgimiento y canonización de los textos, viéndolos como elementos integrales del sentido de la Biblia. (b) Es un método sincrónico, pues toma la unidad del canon como totalidad significativa y como contexto de interpretación desde el que han de entenderse todos los textos de la Biblia. (c) Ofrece una lectura confesional, pues el despliegue y clausura del canon define

formas distintas de configuración de la Escritura y ofrece campos diversos de lectura. Así podemos hablar de una lectura judía y de una lectura cristiana (y dentro del cristianismo de una lectura católica y de una protestante) de la Biblia. (d) Es un método limitado, pues deja fuera de la investigación y estudio básico de la Biblia otros textos significativos que, por diversas razones, no han sido acogidos en el canon (apócrifos², libros contemporáneos).

Cf. A. M. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 1983; A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios, Verbo Divino*, Estella 1989; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

CANTAR DE LOS CANTARES

(*↗ amor, bodas*). Libro de la Biblia hebrea que recoge una serie de canciones de amor², dirigidas por un hombre a una mujer y viceversa. El Cantar de los Cantares (= Cant) no trata de una teogamia o matrimonio primadivino que vincula a la pareja intradivina de los dioses (El o Baal² con Ashera² o Astarté²). Tampoco se sitúa en línea teocósmica: no trata de las bodas que vinculan de manera sacral a los diversos elementos de este mundo, ni es imagen del amor que ha vinculado a Dios y el hombre, aunque luego sea necesario situarse en ese plano. Cant es ante todo un enigmático, profundo y sorprendente poema de amor humano. Al lado de los textos sobre historia sagrada y sacrificios (Pentateuco), al lado de las grandes profecías, la Biblia ha recogido en su canon una serie de cantos de amor entre un hombre y una mujer.

(1) *Cantos de amor.* En un primer momento, estos cantos, que llegan del origen de los tiempos y que han sido formulados en contexto israelita, en época difícil de fijar (¿siglo IV a.C.?), han de entenderse en perspectiva puramente humana, sin aplicaciones de tipo moralista, nacional o religioso. Ellos evocan el amor de una pareja que descubre en sí misma los valores y misterios de la creación originaria, amor integral donde se implican los motivos de la experiencia y de la historia israelita. Resulta claro el influjo de la naturaleza (primavera, árboles, olo-

res...). También es clara la alusión israelita: se habla de Jerusalén y Salomón (Cant 1,1.5; 3,7.9.11), de Engadí, Líbano, Tirsá y Sarón (1,14; 2,1; 4,8; etc.). La geografía del amor se extiende a los diversos lugares del recuerdo y vida hebrea, en evocación incluyente y pacificadora: allí donde dos enamorados se miran y atraen, se buscan y gozan, cobra sentido el pasado, futuro y presente del pueblo. Cant es una confesión de fe en la vida humana. No tiene necesidad de nombrar a Dios, pues Dios no se halla fuera. El amor de un hombre y una mujer vale en sí mismo, no se pone al servicio de otra cosa. No hay aquí genealogías, no hay cuidado angustioso por la ley de sangre (como en Esd-Neh); no hay prevenciones de raza, ni observaciones moralizantes sobre la mujer (como en Eclo), ni patriarcalismo o búsqueda de hijos como finalidad del matrimonio. Varón y mujer aparecen como iguales, sencillamente humanos, superando las divisiones por sexo, las funciones sacralizadoras. Este amor vale en sí mismo, no se pone al servicio de otra cosa. «¡La voz de mi amado! Mirad: ya viene saltando por los montes, brincando por las colinas. Es mi amado una gacela, es como un cervatillo. Mirad: se ha parado detrás de la tapia, atisba por las ventanas, observa por las rejas. Habla mi amado y me dice: Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí, porque, mira, ha pasado el invierno, la lluvia ha cesado, se ha ido. Se ven flores en el campo, llega el tiempo de la poda y el arrullo de la tórtola se escucha en nuestros campos. Ya apuntan los frutos en la higuera, la viña florece y exhala perfume. Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí, paloma mía, en los huecos de la Peña, en los escondrijos del barranco: déjame ver tu figura, déjame oír tu voz, porque tu voz es dulce y tu figura es hermosa. Agarradnos las raposas, raposas pequeñas, que destrozan la viña, nuestra viña florecida. Mi amado es mío y yo soy suya, del pastor de lirios. Antes de que sople el día y huyan las sombras, vuelve, amado mío, como una gacela o como un cervatillo...» (Cant 2,8-17). Así canta el amor. Sobre esa base adquiere sentido la vida, y los hombres y mujeres podrán hablar de Dios.

(2) *Amor que vale en sí mismo*. El Cántico nos lleva hasta el principio de

la creación, hasta el lugar donde Gn 1 y Gn 2-3 nos habían situado, en la raíz del tiempo. Por encima del pecado (que también tenemos), hay en nuestra vida amor y gracia emocionada: en ella se descubre y vuelve a ser posible lo divino. En el fondo del dolor, sobre una vida donde todo parece sin sentido, se enciende cada primavera la llama del amor. Vuelven a encontrarse el varón y la mujer sin más finalidad que descubrir y realizar de forma nueva el misterio de la gracia. A veces, esas canciones se han entendido de manera espiritualista e israelita (amor de Dios hacia los hombres), pero la mayoría de los exegetas piensan que ellas deben interpretarse en sentido «material» y universal, desbordando los límites israelitas, desde una perspectiva erótica y religiosa. La antropología del Cantar está en el fondo de toda la Biblia hebrea y cristiana, de manera que muchos la consideran como expresión suprema de la experiencia bíblica. En contra de las visiones patriarcalistas dominantes, el Cantar de los Cantares puede ofrecer y ofrece los principios para un reconocimiento y despliegue de la igualdad entre varones y mujeres, desde la perspectiva del amor mutuo, en la línea de Gn 1,27 y 2,23-25. Algunos autores, tanto judíos (F. Rosenzweig) como cristianos (san Juan de la Cruz), siguiendo tradiciones de cabalistas² y místicos, entienden este libro como centro y principio hermenéutico de la Biblia. Desde esta perspectiva se puede elaborar una interpretación feminista² o simplemente humana del conjunto de la Biblia.

Cf. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 2001; X. PRKAZA, *Amor de hombre. Dios enamorado*. San Juan de la Cruz, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004; A. GONZÁLEZ, *El Cantar de los Cantares*, Paulinas, Madrid 1981; L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 1992; A. ROBERT y R. TOURNAY, *Cantique des Cantiques*, Gabalda, París 1963; M. POPE, *Song of Songs*, Doubleday, Nueva York 1976; D. LYS, *Le plus beau chant de la création*. Commentaire du Cantique des Cantiques, Cerf, París 1968; G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, Dehoniane, Bologna 1992.

CANTO DE LAS CRIATURAS

(LXX Dn 3,52-90) (↗ *Daniel, creación, belleza*). Hacia finales del II a.C., un autor de lengua griega ha introducido en el texto hebreo y arameo de

Daniel, editado ya en griego en la traducción llamada de los LXX, una serie de pasajes de tipo edificante, como este canto de las criaturas, compuesto sobre modelos precedentes, como se advierte al compararlo con Sal 148; Tob 8,5; Sal 11,4 y Hab 2,20.

(1) *El canto de los mártires*. Es muy significativo el lugar donde se sitúa. El Gran Rey exige que le adoren todos los pueblos de la tierra, en gesto idolátrico. Tres jóvenes, que actúan como representantes del judaísmo, desobedecen el orden, siendo arrojados al horno de fuego. Así contaba la tradición más antigua de la BH (Dn 3,1-23). Sobre esa base introducen los LXX una plegaria penitencial (3,26-45) y otra laudatoria, que ahora evocamos (Dn 3,52-90). Se trata de la alabanza de unos mártires que cantan la grandeza de Dios mientras el fuego del gran horno amenaza con quemarlos. Los verdugos del exterior carecen de ojos para ver: sólo descubren y adoran al ídolo del rey que es expresión de poder y dinero (la estatua de oro de Dn 3,1-6). Los mártires, en cambio, tienen ojos limpios: desde el fondo del fuego donde arden van mirando, van cantando. De esa forma descubren las diversas realidades de la tierra (creación), para gozarlas con amor transfigurado y situarlas de nuevo ante el misterio de Dios. Los ídolos oprimen: no dejan que el hombre se abra y contemple admirado lo que existe. El ansia de poder cierra los ojos del alma, impidiendo que ella mire y cante en libertad gozosa el gran misterio del cosmos. Sólo el que adora a Dios puede mirar de verdad: descubre y dice lo que existe en liturgia de gozo que nos sitúa de nuevo ante el gran canto del cosmos que es Gn 1. Desde el horno donde están amenazados, los mártires contemplan con los ojos bien abiertos la grandeza de las cosas. No son prisioneros de la cárcel de Platón donde sólo emergen sombras. No son cautivos de ningún pecado propio. En libertad han decidido vivir; libremente pueden descubrir y descubren la presencia transformante de Dios en cada una de las cosas. De esta forma identifican arte y oración. Orar no es para ellos hacer ni decir nada especial, sino mirar bien y transformar con la mirada lo que están contemplando.

(2) *Canto cósmico*. Ahora podemos recordar algunos versos del canto

«Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo y ensalzadlo por los siglos. Ángeles del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Cielos, bendecid al Señor, celebradlo... Aguas que estáis sobre el cielo, bendecid al Señor, celebradlo... Todas las Fuerzas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Sol y Luna, bendecid al Señor, celebradlo... Astros del cielo, bendecid al Señor, celebradlo...» (Dn 3,59-62). Desde el horno en que esperan la muerte, los tres jóvenes se saben vinculados a las criaturas: las traen a la mente, las van mirando y con ellas, por ellas, bendicen a Dios. La descripción de los diversos tipos de realidades ofrece una geografía original sagrada: Arriba (Dn 3,57-59) están los ángeles y el cielo. En medio (Dn 3,60-61) las aguas superiores y las *dynamis* (poderes fundantes) del cosmos. Abajo (Dn 3,62-63), el sol, luna y estrellas, los astros que guían el orden del mundo. Más abajo se encuentra el mundo entero de los hombres y animales, unidos todos en un mismo canto de alabanza. Es evidente que el orante se sabe vinculado a esos espacios en experiencia contemplativa de participación cósmica: no está encerrado en un mundo de angustia, no está oprimido, aplastado entre las cuatro paredes de su cárcel (horno de fuego). Dios le ha hecho liturgo de una vida superior y él canta desde el lugar más alejado y peligroso de todo lo que existe (un horno de fuego, una cárcel de muerte). Este canto ha inspirado muchas composiciones cristianas, entre las que podemos destacar la de san Francisco: *Cántico de las criaturas*.

Cf. M. CIMOSA, *La preghiera nella Bibbia Greca*, Turín 1992; C. A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions, Doubleday*, Nueva York 1977; «Daniel, Additions to», *ABD* II, 18-28; G. W. E. NICKELSBURG, «The Prayer of Azariah and the Song of the three Young Men», en M. E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRINT 2/2, Filadelfia 1984, 149-152.

CANTORAS, MUJERES

Las mujeres han sido en muchos lugares las cantoras preferidas de amantes y guerreros. Dos han sido los temas principales que ellas han cultivado: (1) El amor, como en el Cantar² de los Cantares. (2) La victoria de los soldados de su pueblo, como en los cantos de guerra². En ese segundo nivel se si-

túa Jc 11,34 cuando dice que la hija de Jefté² salió con panderos, bailando (y se supone que cantando). En otro lugar dice la Biblia que «cuando David volvió de matar al filisteo, salieron las mujeres de todas las ciudades de Israel cantando y danzando, para recibir al rey Saúl, con panderos, con cánticos de alegría y con instrumentos de música» (cf. 1 Sm 18,6). Pues bien, entre los cantos de victoria que están puestos en boca de cantoras hay en el Antiguo Testamento tres más destacados: los de María², Débora² y Ana².

CARISMAS DEL ESPÍRITU

(*↗ gracia, amor, Espíritu Santo, misterios*). El tema de los dones o gracias (*kharismata*) del Espíritu Santo ha constituido una de las preocupaciones fundamentales de Pablo, sobre todo en sus relaciones con la comunidad de Corinto. Da la impresión de que parte de los cristianos de Corinto querían cultivar los dones carismáticos (de tipo sobre todo extático) en sí mismos, sin referencia a Jesús y a la Iglesia, convirtiendo la comunidad en una asociación libre de virtuosos extáticos, capaces de entrar en trance y hablar en lenguas (en un tipo de lenguaje pararracional, hecho de exclamaciones y emociones que rompen la sintaxis normal de un idioma). Significativamente, Pablo no niega esa experiencia, ni la desliga del Espíritu Santo, pero la sitúa en un contexto eclesial donde la presencia y acción del Espíritu aparece vinculada sobre todo a la revelación de Dios en Cristo y al amor mutuo.

(1) *Carismas, ministerios, actividades*. Este es el tema básico del argumento de 1 Cor 12-14. Pablo empieza ofreciendo un principio general: «Hay diversidad de carismas (*kharismatón*), pero el Espíritu (*Pneuma*) es el mismo» (1 Cor 12,4): la presencia del Espíritu se expresa como carisma, es decir, como un don gratuito, que capacita al hombre para actuar de un modo más alto. «Hay diversidad de ministerios (*diaconías*), pero el Señor (*Kyrios*) es el mismo» (1 Cor 12,5): los ministerios o servicios de la comunidad aparecen vinculados al mismo Señor Jesús, a quien todo el Nuevo Testamento presenta como servidor o diácono por excelencia. «Hay diversidad de actuaciones (*energemata*), pero el Dios que obra

todo en todos es el mismo, es el que hace todas las cosas en todos» (1 Cor 12,6). Pues bien, lo que en ese pasaje aparece de un modo triádico (vinculado al *Kyrios*, al *Pneuma* y a Dios) aparece después relacionado solamente con el *Pneuma*, es decir, con el Espíritu Santo. Así continúa diciendo Pablo: a cada uno se le ha dado la manifestación del Espíritu para conveniencia (de todos), por medio del mismo Espíritu (cf. 1 Cor 12,7). Éstos son algunos de los dones o carismas: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, poder de curaciones, don de hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritus, don de lenguas, interpretación de lenguas... (cf. 1 Cor 12,7-13).

(2) *El problema y servicio a los más pobres*. Pablo ha planteado este problema porque algunos cristianos de Corinto se lo han pedido, preguntándole sobre los *pneumatiká* (dones espirituales: 1 Cor 12,1), que han venido a convertirse en objeto de discordia en la comunidad. Algunos cristianos se creen y portan como superiores, pues se sienten portadores del Espíritu, sabios aristócratas, jerarquía carismática de la Iglesia, porque, según ellos, poseen dones más grandes: el de la profecía y, sobre todo, el de las lenguas (cf. 1 Cor 13,1-3; 14,1-25). Pablo no condena esos dones, pero responde que ellos deben ponerse al servicio de la comunidad. Eso significa que, por ejemplo, el don de lenguas y otros dones de tipo místico sólo tienen un sentido y un valor cristiano si es que pueden traducirse y ponerse así al servicio del conjunto de la asamblea. En la base del argumento de Pablo está la exigencia y valor de la unidad de los creyentes, que no está hecha de uniformidad, sino de variedad puesta al servicio de la vida del conjunto de la Iglesia. Por eso, todos los carismas individuales o grupales han de estar al servicio del conjunto de la comunidad (cf. 1 Cor 12,12-26): son valiosos en cuanto vinculan en amor a los cristianos, entre quienes los más importantes son aquellos que parecen más pobres (y tienen en apariencia menos dones); por eso, la unidad del Espíritu se expresa en el servicio a los excluidos del sistema.

(3) *Carismas y amor*. En este contexto, ha destacado Pablo los dones que son más necesarios para el surgimiento y despliegue de la Iglesia, po-

niendo así de relieve el valor del apostolado y de la comunión de los creyentes, pasando por la profecía, enseñanza, acogida y don de curaciones (cf. 1 Cor 12,1-11.27-31; 14.26-33). Más aún, en el centro de su descripción y valoración de los carismas (1 Cor 12-14) ha colocado Pablo el canto al amor (1 Cor 13), indicando así que tanto el don de lenguas, como los milagros y profecías, lo mismo que la fidelidad creyente, están al servicio del Amor, que es presencia gratuita y generosa de Dios en la comunidad. En este mismo contexto se sitúa la temática y discusión de Pablo sobre la Ley y la Gracia. En sí misma, una forma de ley judía ha sido incapaz de crear una comunidad universal, abierta en gracia al misterio de Dios, vinculando a todos los hombres, con sus diferencias, al servicio de la comunión. El Amor, en cambio, puede hacerlo: es presencia gratuita y universal de Dios por Cristo, en medio de la Iglesia, y por la Iglesia entre todos los humanos. Entendido así, el amor es el único carisma.

Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; H. HEITMANN y H. MCHLEN (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; X. PIKAZA y N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999.

CARISMÁTICOS

(*carismas, amor, guerra, profetas, autoridad, sanador*). Fundándose en las observaciones de Pablo (1 Cor 12-14), hace ya tiempo, M. Weber (1864-1920) estudió el sentido de la autoridad carismática, en unos trabajos que han sido muy influyentes en el campo de la Iglesia y de la vida política.

(1) *Carisma e institución*. Conforme a las distinciones de M. Weber, suele distinguirse el carisma y la institución, no sólo en la Iglesia cristiana, sino en el conjunto de la sociedad. (a) La autoridad carismática es propia de aquellos que inician un movimiento, descubriendo y poniendo en marcha nuevas posibilidades de actuación. Los carismáticos crean (imaginan, instituyen) unas líneas de vida que antes no existían: no se imponen por ley, ni triunfan por razonamiento o votaciones, sino por su misma fuerza interna. Ellos son

autoridad primera: no defienden lo que existe para organizarlo mejor, sino que introducen otros modelos de existencia, en un plano político o social, religioso o estético. (b) La autoridad burocrática o institucional surge en el momento en que el carisma se enfría, de manera que resultan necesarias unas normas o leyes que sean capaces de mantener el orden, utilizando unos principios jurídicos, en la línea del talión². La autoridad carismática es necesaria para recrear la sociedad. Ella se sitúa más allá de los poderes establecidos, de manera que puede y debe vincularse con Dios (o con el Espíritu Santo), entendido como fuente de la vida. Pero ella no puede resolver todos los problemas y, además, puede volverse irracional, convirtiéndose en violenta. En el conjunto de la Biblia hay una dialéctica constante entre los carismas (vinculados a la línea profética) y las instituciones (expresadas sobre todo por el sacerdocio). No todo lo carismático es bueno: puede haber pretendidos carismáticos que se vuelven intolerantes y violentos. No todo lo institucional es negativo: es necesario regular los carismas, para bien de la comunidad. Desde ahí, a modo de ejemplo, y prescindiendo aquí de la profecía² clásica, queremos destacar tres movimientos carismáticos importantes en la Biblia.

(2) *Antiguo Testamento: carismáticos guerreros y profetas*. La mayor parte de los movimientos carismáticos tienden a ser pacíficos, en línea de intimismo espiritual. Pero siempre han existido grupos carismáticos violentos que han interpretado la presencia de la *ruah*² o espíritu de Dios como exigencia de compromiso militante al servicio de la obra de Dios. En esta línea se mueven los guerreros sagrados del comienzo de la historia de Israel (federación² de tribus), militares profesionales que acuden al combate impulsados por un tipo de éxtasis guerrero. Podemos citar ejemplos en casi todas las religiones antiguas: el buen guerrero ha sido un santo en el sentido radical de la palabra, un hombre poseído por la fuerza de Dios. Pero también algunas religiones modernas (ciertas formas de hinduismo e islamismo, incluso algunos movimientos cristianos) han desarrollado un tipo de mística guerrera del Espíritu. Dentro de la Biblia, los

guerreros carismáticos más significativos son los jueces², sobre los que viene el Espíritu de Dios, excitándoles con fuerza y capacitándoles para derrotar a los enemigos y liberar a los amigos del pueblo (cf. Jc 2,11-19; 3,10; 11,29; 13,25; etc.). El Espíritu no se expresa como poder tranquilo de experiencia interna, ni en el trance individual, sino como fuerza guerrera, que anima a los soldados, haciéndoles luchar y vencer (o morir) por la causa de Dios, en guerra santa. Dios mismo se apodera del combatiente israelita, infundiéndole su Espíritu y haciéndole sacramento de salvación para el pueblo. Eso significa que la guerra no se ha racionalizado todavía, ni el ejército se ha vuelto un tipo de institución burocrática, sino que los guerreros son hombres «sobrenaturales», lo mismo que los *nabis* o profetas² extáticos. Tanto el guerrero como el profeta extático son instrumentos de Dios, al servicio de la totalidad del pueblo. El profeta ofrece el testimonio de la presencia de Yahvé como poder de transformación religiosa. El guerrero es un testigo viviente de la fuerza protectora de Dios que libera a su pueblo de los enemigos del entorno. La guerra pone al hombre en situación de trance: lo saca de sí, lo llena de entusiasmo sacral, lo lleva hasta el extremo de entregar la vida por la causa de Dios. Es normal que, en el principio de su historia, Israel haya considerado a sus guerreros como hombres privilegiados del Espíritu, en unión con sus profetas extáticos.

(3) *Jesús. Exorcistas y profetas carismáticos.* Jesús ha sido un carismático, pero no al servicio de la guerra, sino de la transformación o conversión de los hombres, al servicio del Reino. Ciertamente, Jesús sabe discutir con los rabinos sobre temas de institución sacral, pero no actúa desde un poder que le concede la Ley de Dios, ni la estructura legal de su pueblo, sino desde un contacto directo con Dios, que se expresa en sus milagros y, de un modo especial, en sus exorcismos², entendidos como batalla² contra lo diabólico. Ciertamente, Jesús no está aislado, pues había en su mismo tiempo y espacio israelita profetas y sanadores carismáticos, entre los que se suele citar a Honi y Janina ben Dosa, que curaban con la ayuda de su Dios (Yahvé). Había también en su entorno pagano curan-

deros, santones y hechiceros, como Apolonio de Tiana, a quien algunos han relacionado con Jesús, aunque sea posterior y sus milagros tengan un sentido muy distinto. Jesús puede situarse entre otros profetas y sanadores, pero tuvo algo especial, que la comunidad cristiana supo captar y vincular después, en la Pascua. Jesús fue carismático al servicio de los más pobres, presentándose, al mismo tiempo, al menos en sentido tendencial, como mesías² de Dios. Así fue condenado a muerte, porque su carisma resultaba peligroso, no porque le llevaba a matar a los demás (como hacían los jueces² antiguos), sino a dar vida, de un modo distinto al del sistema.

(4) *Iglesia cristiana, comunidad carismática.* Jesús suscitó un movimiento carismático muy fuerte. En el círculo de sus seguidores, especialmente en Galilea, hubo exorcistas y sanadores, que siguieron realizando su tarea y expandiendo la memoria y esperanza de su Reino, como suponen los mandatos misioneros (Mc 6,6b-13 par). Ellos constituyen un elemento esencial de la nueva institución cristiana, aunque la Iglesia organizada haya dado primacía a otros rasgos sacrales y sociales. También la iglesia de Jerusalén fue carismática, como indica Hch 2, cuando presenta el surgimiento de la comunidad desde la experiencia del Espíritu, que se expresa de un modo especial en el don de lenguas, que Lucas interpreta de forma misionera: «Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen. Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo... y se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua y decían: ¿No son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra propia lengua? Partos, medos, elamitas, y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia y Panfilia y Egipto... cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios» (cf. Hch 2,4-11). Hay en el fondo de ese pasaje el recuerdo de unas comunidades en las que diversos creyentes eran capaces de hablar «lenguas sagradas», en experiencia extáti-

ca. Como sabemos (carismas², amor²), Pablo ha puesto el don de lenguas al servicio del amor y de la comunión de los creyentes (1 Cor 12-14). Lucas lo pone aquí al servicio de la apertura misionera: el verdadero carisma del Espíritu es aquel que permite que todos los hombres, de todas las razas y lenguas, puedan comunicarse, en lo que hoy llamaríamos una experiencia de globalización intercultural liberadora.

Cf. F. ALBERONI, *Movimiento e Institución*, Nacional, Madrid 1981; L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; H. HEITMANN y H. MÜHLEN (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; L. LEUBA, *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca 1969; X. PIKAZA y N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999; M. WEBER, *Economía y sociedad*, FCE, México 1944.

CARO, JOSEF BEN EPHRAIM

(1488-1575). Judío sefardita, nacido en la Península Ibérica y establecido después de la expulsión de 1492 en Palestina. Era famoso como halakista, es decir, como maestro de la Ley, según los métodos de la interpretación rabínica. Pero también fue cabalista y estaba convencido de que tenía un *maggid*, una fuerza espiritual que se le revelaba y que le hablaba, diciendo: «Yo soy la Misná que habla por tu boca; yo, que soy la Misná, y tú estamos unidos en una sola alma»; de esa forma podía presentarse como una especie de encarnación de la palabra bíblica, que él interpretaba de un modo simbólico.

CARTAS. APOCALIPSIS

(Ap 2-3) (*^ Iglesia, siete, carismas*). Dirigidas por Juan, el profeta, a siete iglesias de Asia (zona de la actual Turquía): a Éfeso (Ap 2,1-7), Esmirna (Ap 2,8-11), Pérgamo (Ap 2,12-17), Tiatira (Ap 2,18-29), Sardes (Ap 3,1-6), Filadelfia (Ap 3,7-13) y Laodicea (Ap 3,14-22).

(1) *División*. Pueden dividirse en tres grupos. (a) En el centro queda la comunidad que puede servir de referencia, Tiatira (carta 4^a), que refleja de manera ejemplar (personificadas en Jezabel, antitipo de la Prostituta de Ap 17) las tensiones del conjunto de las comunidades. (b) Las cartas pares del centro,

dirigidas a Esmirna y Filadelfia (cartas 2^a y 6^a), contienen un veredicto positivo: desde su pobreza y carencia de poder, esas comunidades se mantienen fieles a Cristo. (c) Las impares contienen unos veredictos de carácter más condenatorio, con acusaciones menos duras en las dos primeras, dirigidas a Éfeso y Pérgamo (cartas 1^a y 3^a), y más fuertes en las dos últimas, dirigidas a Sardes y Laodicea (cartas 5^a y 7^a). Estas cartas no son una apología dirigida a paganos que quieren comprender el cristianismo, sino profecía dirigida a los cristianos, que tienen problemas internos y externos.

(2) *Problema eclesial*. En el fondo de las cartas se expresa un problema interior de las iglesias, formado por los que Juan llama falsos apóstoles, vinculados a los nicolaítas (Éfeso, carta 1^a, y Pérgamo, carta 3^a), misioneros ambulantes (distintos de los Doce apóstoles del Cordero: 21,14) que defienden la participación de los cristianos en los idolocitos² (comidas sacrales/sociales del idolo imperial) y en la prostitución², que implican un gesto de fidelidad al signo sacral de Roma (reflejado en las bestias² de Ap 13). Esa misma enseñanza es la que defienden los discípulos de una profetisa a la que Juan ha puesto el mote de Jezabel² (que aparece en la carta 4^a, dirigida a Tiatira). Parece que muchos cristianos han aceptado en un nivel los dictados del paganismo oficial (cultural, social y militar) de Roma. Con fuerte lenguaje profético, escribe Juan contra ellos, exigiendo fidelidad a Jesús y resistencia frente a Roma.

(3) *Relación con el judaísmo*. Significativamente, las dos iglesias más frágiles por su pobreza y falta de poder (Esmirna y Filadelfia: 2^a y 4^a) son para Juan las más fuertes, aunque están amenazadas por el riesgo de aquellos que él llama falsos judíos, que expulsan de su seno a los cristianos, privándoles de la protección social que el judaísmo gozaba dentro del imperio. En otro tiempo, los judeocristianos podían presentarse como miembros de la sinagoga: un grupo dentro del judaísmo. Ahora se han cerrado las fronteras: según el Apocalipsis, el falso judaísmo, vinculado a sus perezas y gestos nacionales, ha dejado a los cristianos sin defensa legal ante el imperio; el autor apocalíptico responde con

dureza, llamando a esos judíos sinagoga de Satán y defendiendo lo que a su juicio constituye el verdadero judaísmo de la Iglesia.

(3) *Problema frente a Roma*. Quizá otros cristianos (nicolaítas y jezabelianos) no lo han visto así o han resuelto las dificultades de otras formas, separando el aspecto social y religioso de la vida: de esa forma han podido pactar con Roma, siendo romanos en lo externo y cristianos en lo interno. Para Juan, ese pacto es imposible, porque el Evangelio es un programa y estilo de vida total: por eso los cristianos deben presentarse como resistentes ante Roma, como hombres y mujeres que rechazan la comida y la fidelidad del imperio. A su juicio, la Iglesia debe convertirse en comunidad humana integral.

Cf. M. OLIVER ROMAN, «El Septenario de las cartas a las Iglesias (Ap 1,4-3,22)», *Comunio/Sevilla* 9 (1976) 377-439; A. PUIG, *Cartas a las Siete Iglesias*, Emaús 14, Pastoral Litúrgica, Barcelona 1995; X. PÍKAZA, *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

CASA

Esta palabra puede tener bastantes sentidos, vinculados a la experiencia de habitar y habitar en común. Antes que edificio significa un grupo social, reunido, básica pero no exclusivamente, por lazos de sangre. Constituye uno de los temas centrales de la antropología cultural y del despliegue social y religioso de la Biblia.

(1) *Antiguo Testamento. Familia*. El término *bêt*, «casa», evoca parentesco cercano (lo mismo que *oikos* en el Nuevo Testamento). En sentido estricto, la casa se identifica con la familia (concepto que no existe en la Biblia, en el sentido posterior de la palabra). Ese término está evidentemente vinculado al hecho de vivir en común. Un conjunto de casas-familias integran un clan o *mishpakháh*, formada, en principio, por aquellos que habitan en un mismo lugar o en varias aldeas cercanas. Normalmente, varios grupos de clanes constituyen una tribu. La familia de Noé forma su casa, a la que tiene que salvar del diluvio (cf. Gn 7,1). Por su parte, Abrahán tiene que dejar su casa para formar una nueva familia (Gn 12,1). Todo Israel forma una casa (cf. Sal 115,12).

(2) *Nuevo Testamento. Iglesia*. Casa sigue significando familia en el sentido antiguo, pero puede significar y significa también la comunidad que se reúne formando casas ampliadas. Las primeras comunidades cristianas fueron casas extendidas, como recuerda el mismo libro de los Hechos: «Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2,47). En ese contexto se puede citar el *logion* que habla de dejar la propia casa para ampliarla y recibir así el ciento por uno «en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos, y tierras, con persecuciones» (Mc 10,30).

(3) *El templo como casa*. A lo largo de todo el Antiguo Testamento, los templos y en especial el de Jerusalén aparecen como «casas de Dios», dando a entender que Dios habita de un modo especial en ellas (Sión², Templo²). Eso significa que todos los que adoran al Dios del templo forman también una especie de casa. En esa línea se sitúa la crítica de Jr 7,11, asumida por Jesús: «Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones. Mas vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones» (Mc 11,17).

(4) *La casa de Dios en el cielo*. La casa o templo de Dios en el mundo tiene las medidas y formas de la casa o templo celeste, como se dice continuamente en los relatos de la construcción del tabernáculo (Ex 35-39). Lógicamente, los videntes como Henoc², en su viaje de ascenso a lo divino, ven que la casa o templo celestial responde a las medidas o formas del templo de la tierra, aunque en ella todo es hielo y fuego: «Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión: He aquí que había otra casa mayor... Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo era fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado Trono cuyo aspecto era como de escarcha...» (*I Hen* 14,8-25). Ésta es la casa cósmica de Dios, el universo entero que aparece como su morada.

Cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estudios Bíblicos 23, Verbo Divino, Estella 2000; B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*.

Perspectivas desde la antropología cultural, Verbo Divino, Estella 1995; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, BEB 64, Sígueme, Salamanca 1988; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

CASTIGO

(→ *infierno, pecado*). Uno de los motivos fuertes de la antropología bíblica es el tema de la «sanción», vinculado a la ley² de Dios y a la responsabilidad² del hombre: «el día en que comas del árbol del conocimiento del bien/mal morirás» (Gn 2,17). Del castigo de los vigilantes violadores trata *I Hen*; y el libro de la Sabiduría se ocupa también del castigo (y del retardo del castigo) de los egipcios y los cananeos. En un nivel, ese tema sigue vigente en el Nuevo Testamento, como Jesús formula cuando habla del no juicio: «Con el juicio con que juzguéis seréis juzgados...». Pero ya no se trata de un castigo externo, impuesto por Dios desde fuera, sino de una expresión de la responsabilidad del hombre, a quien Dios (la Vida) ha puesto en manos de sí mismo, de manera que él mismo puede destruirse, incluso volviéndose infierno² (cf. Mt 25,31-46). Pero la Biblia sabe que por encima de ese castigo humano sigue estando siempre la creación bondadosa de Dios.

CAUTIVA BELLA, LA

Es objeto de una de las leyes más significativas de Israel: «Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos y Yahvé, tu Dios, los entregue en tu mano y cautives cautivos y veas entre los cautivos una mujer de hermoso aspecto y la desees y la tomes por esposa, la introducirás dentro de tu casa y se reparará la cabeza y se cortará las uñas; y se quitará el vestido de cautiva y habitará en casa y llorará a su padre y a su madre por un mes; y después de esto entrarás en ella y la poseerás y será para ti esposa. Y si resulta que después no la quieres la dejarás marchar en libertad, pero no la venderás por dinero, ni la convertirás en esclava, pues la has humillado [¿desflorado?];» (Dt 21,10-14). En el fondo de esa ley está la costumbre inmemorial de conquistar a saca una ciudad, conforme al derecho de guerra

que permite matar a los varones, violar a las mujeres, quemar los bienes inmuebles y tomar como botín los bienes muebles. Pues bien, sobre esa norma general viene a elevarse esta ley concreta, que se aplica allí donde un guerrero ya no quiere simplemente saciar su deseo con una vencida, sino tomarla como esposa, comportándose con ella de un modo distinto al de la pura descarga sexual (violación) o el puro instinto de dominio (esclavitud). En ese caso, el guerrero debe retrasar su apetito, aprendiendo a comportarse con ella de una manera más humana. Tiene que dejar que lllore por un mes a su familia, como se llora por los muertos. Sólo después que él se ha contenido y ella ha llorado pueden casarse. Por eso suele decirse que ésta es una ley humanitaria, pues el varón debe situarse por encima del puro derecho de muerte y violación que posee en caso de guerra.

(1) *Rasgos de la ley de la bella cautiva*. Así podemos destacar algunos rasgos del texto. (a) *Es normal que la cautiva sea virgen, que no haya conocido antes varón*, aunque el texto no lo diga, pues legisla sobre el deseo del varón, que quiere poseer de forma duradera a una mujer, no para violarla de inmediato (y luego asesinarla) como era normal en guerra, sino para entrar en ella siempre, dentro de su casa. No está en juego la descendencia (el guerrero puede tener otras mujeres legítimas, madres de hijos que mantengan su memoria), sino el placer del hombre con la mujer cautiva. (b) *Esta es una ley de retraso del deseo de un varón guerrero que debe esperar*, respetando por un tiempo a la mujer, para tenerla luego siempre. Sólo así el rapto inmediato (propio de la guerra) se convierte en posesión permanente, para bien del propio marido, que confía en la colaboración comprensiva de la mujer: que acepte el rapto y renazca a una vida diferente tras la guerra. (c) *Esta es una ley de renacimiento femenino*. El varón no ha de hacer nada, simplemente rapta y espera que su nueva mujer madure, para así domesticarla (hacerla de su *domus*, casa) y tenerla luego a gusto. Le hace cambiar sus vestidos, corta sus cabellos y sus uñas y deja que lllore por un mes. Se supone que al cabo de ese tiempo, ella ha debido asumir su situación: ha muerto al viejo mundo de sus padres, se ha vuelto distinta.

(2) *El ritual de renacimiento convierte a la mujer raptada en propiedad especial del marido, que no la puede vender ni esclavizar al modo usual, como se hace con mujeres que no han pasado el rito (que son esclavas, no esposas). Este guerrero respetuoso la ha convertido en propiedad de su deseo y no puede ya emplearla para otros fines. Así continuamos diciendo que ésta es una ley humanizadora, ley que especializa a la cautiva como esposa del soldado y no como su esclava. Ésta ley nos lleva al límite del derecho militar, a la frontera de una guerra casi humanizada donde la mujer conquistada puede volverse esposa libre (pero sin posibilidad de rechazar aquello que le proponen). Es una ley que trata con cierto respeto a la raptada (dándole un tiempo para renacer, una dignidad para vivir); pero, en sentido estricto, ella sigue siendo una ley de violencia, una justificación de la conducta abusiva de varones, a quienes el mismo derecho de Dios (eso es el Deuteronomio) hace capaces de conquistar y tomar mujeres, según su deseo.*

(3) *Nadie ha preguntado a la mujer si quiere; nadie le ha dicho si prefiere morir o ser raptada.* Una vez que ha sido vencida y tomada (como una ciudad), ella carece de patria y familia, de protección y seguridad. No es sujeto ni persona, sino objeto al servicio del deseo y quizá de la memoria (descendencia) de unos varones que siguen creyéndose llamados por Dios para cumplir una tarea especial sobre el mundo. Ciertamente, la ley dice que el esposo no podrá venderla como esclava, sino que tiene que dejarla en libertad en el caso de que un día ya no la desee, sino que prefiera repudiarla (quizá para no seguirla manteniendo). En ese caso, ella consigue la libertad. Pero, ¿qué podrá hacer con esa libertad? No puede volver a la casa del padre (que fue destruida). Sólo le queda morir o volverse prostituta.

CELIBATO

(*↗ viudas, matrimonio*). El concepto del celibato, tal como lo ha desarrollado la Iglesia posterior, no existe en la Biblia, ni en Antiguo ni en el Nuevo Testamento. La situación ideal del hombre y de la mujer en el Antiguo Testamento es el matrimonio. Sin embargo, en el libro de la Sabiduría se incluye un canto

al eunuco y a la mujer soltera que son fieles a Dios (Sab 3,13-4,6). En esa línea, algunos movimientos judíos del tiempo de Jesús (terapeutas², esenios²) han podido llevar una vida de celibato, centrada en los valores que se juzgan superiores, relacionados con la presencia de Dios en el mundo. En ese contexto se sitúa la opción de Jesús y de los primeros cristianos.

(1) *Jesús, hombre célibe. Matrimonio mesiánico.* Entre los temas significativos de la figura de Jesús en los evangelios está su «celibato», entendido como ausencia de familia exclusiva. Algunos investigadores marginales han elevado la hipótesis de que podía ser viudo; otros han hablado de sus posibles amores como María Magdalena, afirmando, incluso, que estaba casado. Pero nada de eso encuentra apoyo en las fuentes. Jesús, lo mismo que Juan Bautista, su maestro, aparece como un «solitario», como alguien que renuncia a una familia propia (o prescinde de ella) para ponerse mejor al servicio de la obra de Dios o del Reino. En ese sentido podemos empezar diciendo que el celibato de Jesús se encuentra vinculado a su opción a favor de los «pobres sexuales», es decir, de aquellos que no pueden mantener una relación familiar estable, socialmente reconocida, como los leprosos y las prostitutas, los enfermos y los niños sin protección. En ese contexto puede inscribirse la expresión y experiencia de los «eunucos por el reino de los cielos» (Mt 19,12), que sitúa a los seguidores de Jesús en el espacio humano de los marginados sexuales, por razón biológica o social (aunque el texto parece haber sido creado por una comunidad pospascual con posibles tendencias ascéticas). Por eso, el celibato de Jesús no es una forma de elevarse sobre los demás, en pureza y dignidad, sino de solidarizarse con el último estrato afectivo de la humanidad, con los sexualmente destruidos. De esa forma aparece como un gesto extrañamente peligroso y fuerte, como una opción a favor de los hombres y mujeres más problemáticos para el buen sistema.

(2) *Una protesta. Eunucos por el Reino.* En la línea anterior, el celibato de Jesús puede interpretarse como protesta en contra de una visión posesiva y legalista del matrimonio. Ese tema está ya en el fondo de Mt 19,12, donde

se habla de los «eunucos por el Reino», es decir, de aquellos que se sienten capaces de superar un matrimonio que somete a las mujeres (y de otra manera a los hombres) a un tipo de imposición que debe regularse por ley. Ese motivo se expresa de manera más intensa en Mc 12,15, donde Jesús afirma que, en la resurrección, hombres y mujeres no se casarán, es decir, no se esposarán en la manera actual, sino que serán «como ángeles del cielo», viviendo la plena libertad en el amor. Recordemos que el hermano del difunto esposo debía casarse con la viuda para darle descendencia, de manera que todos, viuda y nuevo esposo, estaban sometidos a una ley de posesión y reproducción; pues bien, por encima de eso, Jesús ha recordado un ideal de amor, en que hombres y mujeres son como «ángeles del cielo»; pero debemos recordar que aquí los ángeles no son espíritus asexuados, sino seres capaces de una forma de vinculación amorosa gratuita y universal. Dicho todo esto, debemos indicar que Jesús no ha rechazado el matrimonio, sino todo lo contrario: lo ha concebido como signo del reino de Dios (cf. Mc 2,19), lugar y camino de fidelidad definitiva en el amor (cf. Mc 10,7-9), por encima de toda imposición y legalismo. Eso significa que su celibato está al servicio de un matrimonio mesiánico (y viceversa: el matrimonio evangélico está al servicio de un celibato mesiánico). En esa línea puede y debe interpretarse el signo de la mujer que le unge (Mc 14,2-9) y el de las bodas de Caná (Jn 2,1-11).

(3) *Pablo. Un celibato dramático.* Pablo ha interpretado el celibato (= virginidad) como un comportamiento que responde a la irrupción de los últimos tiempos (cf. 1 Cor 7,1-40) y que se expresa como signo de libertad para el Evangelio. Hay amores parciales, que atan al hombre o mujer al hacer y rehacer, al comprar y al vender, en el plano del talión, es decir, de la ley de intercambios sociales donde todo se paga y merece, dentro de un sistema bien organizado. Pues bien, superando ese nivel, inspirado en el testimonio de Jesús, Pablo ha descubierto y ofrecido a los creyentes (especialmente a las mujeres) la posibilidad de un amor que se manifiesta como poder de libertad. Él no ha tenido ocasión o necesidad de elaborar una doctrina unitaria sobre el

puesto de la mujer en la familia y en la Iglesia, pero ha elaborado unas reflexiones en las que asume y expande, en otra línea, la palabra de Jesús sobre el matrimonio: «A los casados les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido... y que el marido no despid a la mujer» (1 Cor 7,10; cf. Mc 10,1-12; Mt 19,1-9). Varón y mujer están vinculados en un mismo ideal (o exigencia) de fidelidad y así establecen una relación simétrica de amor en la que son iguales sus derechos y deberes. Sobre el celibato o virginidad Pablo no tiene precepto del Señor (1 Cor 7,25), pero sabe dar un consejo que le parece fundamental. A su juicio, siguiendo la lógica de la escatología (= ha llegado el fin de los tiempos) y conforme a la exigencia de la unión con el *Kyrios* (de un amor ya liberado de las preocupaciones de este mundo), todos los cristianos deberían ser célibes: «En cuanto a lo que me habéis escrito, bien le está al varón abstenerse de mujer [1 Cor 7,1]... Lo que digo (respecto al matrimonio) es una concesión no un mandato. Mi deseo es que todos fueran como yo [célibes]; pero cada cual tiene de Dios su carisma particular, unos de una manera, otros de otra. No obstante, digo a los célibes y a las viudas: bien les está quedarse como yo» (1 Cor 7,6-8). «Os digo pues, hermanos, el tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran. Los que lloran como si no llorasen. Los que están alegres como si no lo estuviesen. Los que compran como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa. Yo os quisiera libres de preocupaciones. El célibe se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está, por tanto, dividido. La mujer no casada, lo mismo que la virgen (muchacha libre) se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Pero la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido. Os digo esto para vuestro provecho, no para tenderos un lazo, sino para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división» (1 Cor 7,29-35).

(4) *Valores del celibato paulino.* Conforme a la experiencia de Pablo, el celibato ofrece a los creyentes una libertad

especial que se halla vinculada al hecho de que les permite trascender un nivel de relación humana en la que, a su juicio, hombres y mujeres corren el riesgo de vivir sometidos a la esclavitud de los deseos. En esa línea, el mismo matrimonio es para Pablo una concesión, de manera que «los casados no pecan, pero tendrán su tribulación en la carne» (1 Cor 7,28), porque han situado su existencia en ese nivel de carne. Por el contrario, los célibes pueden vivir ya desde ahora la experiencia fundante de la libertad sin división (1 Cor 7,35), como personas liberadas, que no tienen más preocupación que aquella que deriva del Señor. Pablo vive bajo la urgencia de la llegada del fin de los tiempos, que libera al hombre y a la mujer de todas las preocupaciones del mundo, entre las cuales se encuentra, a su juicio, la vida matrimonial. El celibato, en cambio, pertenece al nivel del *Kyrios*, es decir, puede situarse mejor en la línea del encuentro con Jesús, en el plano de superación de un mundo que tiende a dominar y oprimir a los hombres. Desde esa perspectiva se entienden sus valores. (a) Libertad. Conforme a la experiencia normal del mundo viejo, el ser humano se encuentra dividido entre Dios y el mundo, entre lo masculino y femenino..., de forma que no puede alcanzar su libertad personal y autonomía. Pues bien, la experiencia cristiana significa para Pablo el descubrimiento de la individualidad radical: cada ser humano (varón o mujer) es persona por sí mismo en el encuentro con el *Kyrios*, de manera que puede ya vivir sin divisiones ni rupturas interiores. (b) Igualdad sexual. Varones y mujeres son iguales ante el celibato, de manera que puede superarse la visión de una humanidad sexualmente clasista donde la mujer se hallaba como sometida a los varones (primero al padre, luego al marido). La mujer célibe aparece como liberada, dueña de sí misma dentro de la Iglesia, en camino de fidelidad a su Señor que es Cristo (el mismo Señor de los varones).

(5) *Limitaciones del celibato paulino.*

La visión de Pablo está centrada en la certeza de que ha llegado el fin del mundo: «el tiempo es corto; los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran...» (1 Cor 7,29). Es la hora final; ha culminado el proceso de los tiempos. Por eso, los hombres ya no tienen que

ganar su vida o sostenerla a través de sus acciones, porque están salvados por Cristo. Pues bien, entre las grandes acciones de este mundo se encuentra, conforme a la visión judía, el matrimonio. Pablo supone que los esposos asumen el orden de la creación y se insertan en la obra cósmica de Dios, conformando por ella su existencia, como si este mundo no hubiera ya terminado. Pues bien, Pablo piensa que la resurrección del Cristo permite superar ese nivel, porque ha llegado ya el fin de los tiempos. Por eso los creyentes (varones y mujeres) no se encuentran obligados a casarse, para vivir en plenitud, como personas. Ciertamente, Pablo valora el matrimonio (1 Cor 7,10), pero añade (conforme a su experiencia; cf. 1 Cor 7,25) que, de algún modo, al menos para la mujer, el matrimonio se opone al servicio del *Kyrios* Jesús, quien, sin embargo, había defendido el matrimonio, poniendo de relieve el carácter definitivo de su amor (cf. 1 Cor 7,32-35). Parece que Pablo se encuentra demasiado impactado por la experiencia de la nueva libertad cristiana y por la urgencia del final (cf. 1 Cor 7,29-31) como para advertir la tensión (casi contradicción) entre sus dos afirmaciones. Por un lado, sabe que el Señor avala el matrimonio y confirma su carácter escatológico. Por otro lado, él piensa que el matrimonio se opone al amor del Señor. Pablo se hallaba ocupado por demasiados problemas y no pudo resolverlos todos, de manera que en el planteamiento del celibato pudo tomar posturas extremistas, que no se compaginaban del todo con su visión del matrimonio según Cristo. Por otro lado, su visión de que «la mujer casada no puede ocuparse de las cosas del Señor porque tiene que servir a su marido» forma parte de una antropología posesiva, patriarcalista, que el mismo Evangelio debe hacer que superemos.

(6) *El celibato como protesta y como libertad.* Conforme a la visión de Pablo, el celibato de la mujer no puede ser una simple protesta contra «el esclavizamiento de las mujeres casadas» (aunque a veces ha tenido que serlo), sino una expresión de libertad cristiana. Libre ha de ser la mujer casada, libre la célibe (y lo mismo el varón casado o célibe); distintas serán sus formas de expresar la universalidad y concreción del amor de Cristo, en sus cir-

circunstancias particulares. Dicho esto, debemos añadir que Pablo, desde el conjunto de su experiencia, abrió unos temas y ofreció un comienzo de reflexión que puede ser muy importante para la Iglesia posterior, sobre todo desde la perspectiva de la libertad. Es muy posible que, en ciertos momentos, la Iglesia posterior haya tenido miedo de esta libertad mesiánica (personal y social) que el mensaje de Cristo ofrece a los creyentes (en especial a las mujeres), invirtiendo el mensaje de Pablo y convirtiendo la virginidad religiosa de algunas instituciones oficiales (con clausura obligatoria, bajo dominio de una jerarquía masculina) en una nueva forma de sometimiento.

(7) *Apocalipsis. (1) Bodas mesiánicas.* Un testimonio muy fuerte y discutido del tema del celibato lo ofrece el Apocalipsis, cuando presenta los dos grandes pecados de la Iglesia: la *porneia* o *prostitución*, que significa la compra-venta del amor para conseguir ventajas materiales; *los idólocitos*, que son la comida ofrecida a los ídolos de Roma, es decir, un tipo de economía que nos hace esclavos del imperio (cf. Ap 2,14.20). En contra de ese doble y único pecado (afectivo y social), el Apocalipsis ha puesto de relieve la fidelidad de los creyentes, que mantienen la confesión de fe y la palabra del amor, conforme a una experiencia que nos sitúa en la línea del amor «esponsal» que habían elaborado algunos grandes profetas (Oseas, Jeremías, Isaías...) cuando presentan la unión de Dios con los hombres en forma de experiencia nupcial o encuentro enamorado. Este motivo está en el fondo de Mc 2,18-22 (amigos del novio) y de Mt 25,1-13 (novias con aceite), lo mismo que en el simbolismo esponsal del conjunto de Jn 2 y 4 (bodas de Caná y Samaritana) y de la tradición de Pablo (cf. Ef 5). Ésta es una tradición parábólica e incluso mistagógica, que puede interpretarse (y se ha interpretado a veces) en formas patriarcales (de supremacía del Cristo-varón) o gnósticas (de rechazo del mundo), pero que debe ser asumida y recreada desde su origen bíblico. En sentido radical, todos los cristianos (varones y mujeres, casados y solteros) han de ser célibes para el Reino (han de superar un amor de *porneia* o utilización posesiva), pudiendo ser, al mismo tiempo, novios o novias (esposos o esposas) en

Cristo, viviendo así la fidelidad de Dios en formas de fidelidad interhumana.

(8) *Apocalipsis. 2 El escándalo de los que «no se han manchado con mujeres».* En el contexto anterior ha de entenderse una de las palabras más hirientes del Nuevo Testamento y de la Biblia, aquella donde se habla del triunfo de los 144.000 «soldados del cordero» que *no se han manchado con mujeres* (Ap 14,4). En principio, en el Nuevo Testamento, la palabra *mancha* no significa sexo, ni implica erotismo. Pero, en cierto momento, por influjo de un dualismo helenista (y gnóstico), algunos cristianos varones han identificado la mancha con el gozo sexual, relacionándolo de un modo especial con las mujeres. En esa línea, ha podido influir una interpretación sesgada de Ap 14,1-6, donde Jesús aparece como Cordero Batallador Inmaculado, que triunfa sobre el monte Sión, seguido por un ejército de soldados escogidos, que «no se han manchado con mujeres». Éste es un texto duro y simbólicamente ofensivo para las mujeres; por eso, nos hubiera gustado que no estuviera en la Biblia. Pero dentro de su contexto apocalíptico puede y debe interpretarse desde la perspectiva del pecado de los ángeles de *1 Henoc*, donde el pecado no es de las mujeres, sino de los violadores varones, dentro de un mundo donde triunfa la violencia erótica masculina: son los varones los que se manchan al violar a las mujeres; sólo quienes superan esa violación pueden acompañar en su triunfo al Cordero. De todas maneras, leído al pie de la letra, este pasaje es contrario al Evangelio y ofensivo para las mujeres, a las que se toma, en contra de Jesús, como personas que manchan a los hombres. Pero, según el Evangelio, lo que mancha no son las mujeres, ni los varones, sino un tipo de egoísmo y violencia, que puede darse tanto en varones como en mujeres, un egoísmo que se opone a los principios del celibato de Jesús, cuyo sentido básico era la libertad para el servicio a los pobres y excluidos de la sociedad.

(9) *Conclusión. Celibato para el matrimonio, matrimonio para el celibato.* La tarea básica de la Iglesia cristiana en este campo consiste en recuperar la gratuidad y universalidad de la opción celibataria de Jesús, a favor del reino de Dios, es decir, del proyecto de la

nueva humanidad. Jesús no ha hecho un voto de castidad, ni se ha propuesto ser célibe de un modo legal (institucional). Más aún, no sabemos el tipo de vida que él hubiera asumido si no le hubieran matado: no podemos proyectar sobre ella ningún tipo de modelo antropológico antiguo o moderno... Lo único cierto es que él se ha entregado al servicio del Reino, en gesto de amor dirigido en concreto, de manera cercana y poderosa, hacia los expulsados y enfermos de su entorno. Su único proyecto ha sido el reino de Dios y al servicio de ese Reino ha vivido y ha muerto, de manera que al final de su vida (en su pascua) todos los discípulos han podido descubrirse identificados con él, recreados por su resurrección. Por eso añadimos que para Jesús el celibato no ha sido un punto de partida, sino una consecuencia. No ha buscado primero el celibato y después la opción por los impuros y los excluidos, sino al contrario. Lo primero ha sido su opción a favor de aquellos que no tenían familia (publicanos y prostitutas, leprosos y enfermos). Al servicio de esa opción se entiende su celibato, que no le aísla en una casa, ni le encierra en un grupo, sino que le sitúa en el cruce de todos los caminos, en el lugar donde puede dialogar con todos, no sólo con publicanos y prostitutas, sino con fariseos y saduceos, con hombres y mujeres de toda condición. Esta capacidad de encarnarse en el centro del mundo, sin «casarse» con ningún poder establecido, define el celibato de Jesús, frente a la renuncia de los esenios célibes de Qumrán o de los judíos terapeutas del lago Mareotis de Egipto, que abandonan un tipo de familia por ley sacral o por exigencia de una contemplación separada del mundo. Tampoco el celibato de Pablo puede entenderse como finalidad en sí, sino que está al servicio de la familia humana, es decir, del amor gratuito y gozoso de hombres, mujeres y niños. Tanto el celibato como el matrimonio, en su forma actual, marcan la limitación de una forma de vida humana que no puede desarrollar todos los caminos del amor; por eso, los casados han de vivir como si no lo estuvieran y los célibes como si no fueran célibes, porque unos y otros, todos, sólo pueden ser creyentes en la medida en que expresan y expanden el amor del Reino, en comunicación no imposi-

tiva. Conforme a una lectura sesgada de la carta a los Hebreos, cuando presenta a Jesús como sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-17), algunas tradiciones eclesiales han querido que los ministros de la Iglesia sean hombres separados, sin padre ni madre, personas que han roto con las genealogías de este mundo (genealogía que definen el sacerdocio de Aarón o Sadoc), para poder vincularse mejor a todos los hombres, según el orden celeste, suprafamiliar, de Melquisedec. En esa línea, una Iglesia instituida ha impuesto el celibato para sus ministros, interpretándolo a veces en línea sacrificial, como si Dios necesitara la ofrenda y renuncia afectiva de sus servidores. Entendido así, un celibato sacrificial, vinculado a veces a la toma de poder en la Iglesia, puede ir en contra de la libertad de Cristo y del amor del Evangelio. Por el contrario, vivido al modo de Jesús, el celibato de algunos cristianos puede ser un testimonio fuerte de Evangelio.

Cf. Th. Matura, *El radicalismo evangélico*, Claretianas, Madrid 1980; J. M. R. Tillard, *El proyecto de vida de los religiosos*, Claretianas, Madrid 1974; L. Legrand, *La doctrina bíblica sobre la virginidad*, Verbo Divino, Estella 1976.

CELOSO, DIOS

El movimiento de los celotas² está vinculado a la visión de Dios como celoso, en el sentido de cercano y exclusivo, lleno de amor e intransigente. La experiencia del Dios celoso (que puede relacionarse con la de los maridos celosos de sus mujeres, en una sociedad dominada por los códigos de honor) se relaciona con la tradición de los mandamientos y de la alianza, tal como aparece en la tendencia deuteronomista, representada no sólo en el Deuteronomio (cf. Dt 4,24; 5,9; 6,15), sino también en el Éxodo (cf. Ex 20,5; 34,4). Ésta es una tradición especialmente ligada al primer y segundo mandamiento: «no tendrás otros dioses rivales frente a mí, ni te harás ídolos... porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso [El-Qana]» (Ex 20,5; Dt 5,9). Yahvé es un amante y protector exclusivista, no quiere tener a su lado otros dioses, no soporta figuras divinas que le hagan competencia o le disputen el amor de su «esposa». En esa línea se sitúa el texto programático de Dt

4,15-24, donde se afirma que Yahvé ha colocado a los diversos pueblos de la tierra bajo la protección de los poderes y dioses celestes (el sol y la luna, las estrellas y todo el ejército del cielo), reservándose de un modo directo la protección y el poder sobre Israel; es como si Yahvé se hubiera desposado de un modo inmediato y exclusivo con su pueblo, pidiendo su reciprocidad, «como fuego voraz, Dios celoso» (Dt 4,24). Esa misma experiencia se repite en el contexto de la afirmación monoteísta del *shemá*²: «Escucha, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es solamente uno; amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón...» (Dt 5,5-6); lógicamente, el texto añade que los israelitas no podrán adorar a otros dioses «porque Yahvé, tu Dios, es un Dios celoso» (Dt 5,15). Dentro del libro del Éxodo, Yahvé aparece como Dios celoso no sólo en la promulgación de los mandamientos de la «primera alianza» (Ex 20,5), sino en la renovación de la alianza, después de que los israelitas han adorado al becerro² de oro y Moisés ha roto las tablas del primer decálogo². Pero después el mismo Moisés ha intercedido por el pueblo, volviendo a escribir las tablas de la Ley, y Yahvé se le muestra de nuevo como «Dios misericordioso, rico en piedad y leal» (Ex 34,6-7). Pues bien, en ese contexto de perdón, se escucha otra vez la gran palabra del segundo decálogo: «No te postres ante Dioses extraños, porque el nombre de Yahvé es el Celoso; un Dios celoso es él» (Ex 34,14). El celo de Yahvé se identifica con su exclusivismo: no consiente a su lado otros poderes, ni otros amores; quiere el amor y adoración total de los hombres. Sobre esa base se entiende la historia de Elías², el gran celoso, que se presenta ante el Dios del monte Horeb y le dice: «con celo me he enclaudado (= he sentido un vivo celo) por Yahvé...» (cf. I Re 19,10.14). Desde este contexto se entiende mejor la opción religiosa y militar de los celotas² o celosos del Dios israelita.

Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, AnBib 20, Roma 1963.

CELOTAS

(\rightarrow guerra, jueces, Jesús). Son los «soldados celosos», que quieren expresar su compromiso por Yahvé en forma de guerra santa. Se vinculan de algún modo con los primitivos guerreros

de Israel y, de un modo especial, con los jueces. Aquí evocamos la historia e ideología de los celotas, para plantear de un modo más preciso la posible relación de Jesús con el celotismo.

(1) *De la guerra real a la guerra imaginaria*. Mirada la Biblia en su conjunto, tras los patriarcas y Moisés, que llenan la historia y la trama del Pentateuco, vienen los guerreros, que empiezan con el conquistador de la tierra prometida (Josué²) y con los carismáticos² de la violencia, que aparecen de un modo especial en el libro de los Jueces. Los jueces no son soldados profesionales, funcionarios de una violencia instituida, al servicio del Estado (como los militares modernos), sino voluntarios celosos, al servicio de Dios, para defensa del pueblo, entendido como lugar de presencia de Dios. Están llenos del espíritu o fuerza de Yahvé, son salvadores (Gedeón, Jefé, Sansón, Barac...). Con la instauración de la monarquía y el surgimiento del ejército profesional, dirigido por el rey, el testimonio de los celosos queda silenciado. Por otra parte, tras el retorno del exilio (desde el 539 a.C.), el judaísmo se vuelve comunidad sacral, en torno a un templo, bajo el dominio de otros imperios (persa, helenista, romano), sin ejército propiamente dicho. Los grandes Estados han creado sus estructuras militares para extenderse y defenderse. Los judíos, en cambio, han forjado un tipo muy especial de ideología y de práctica militar de tipo básicamente imaginario: han renunciado en gran parte a la guerra externa, pero han desarrollado una intensa simbología militar apocalíptica. Desde su experiencia mesiánica (escatológica), los últimos profetas habían entendido el fin de la historia como gran batalla, entre las fuerzas de bien (vinculadas a Israel) y las potencias enemigas. Lógicamente, las instituciones militares reciben un carácter simbólico, como en el *Rollo de la Guerra* de Qumrán, que narra de forma imaginaria la gran lucha de Dios (ángeles buenos y buenos israelitas) contra los representantes de Satán (poderes demoníacos, romanos). Dentro de ese mundo de guerra imaginaria, los judíos han destacado el recuerdo de algunos luchadores celosos, al servicio de la identidad de Israel. Entre ellos suelen citarse los jueces². Pero, al lado de ellos, destacan

otras figuras importantes: *Pinjás* o *Finés* aparece como el celoso por excelencia, porque mata a los ídólatras, purificando de esa forma al pueblo (Nm 25,1-13); también es celoso *Elías*², que mata a los profetas de Baal (1 Re 19); igualmente celosos son Matarías y Judas Macabeo, de los que se habla en 1 y 2 Mac.

(2) *De la guerra imaginaria a la guerra real.* Pero no todo ha sido guerra imaginaria. En momentos de crisis, cuando el poder del gran Estado central (persa, helenista o romano) ha decaído y cuando el peligro de pérdida de identidad del judaísmo ha parecido más fuerte, han surgido movimientos militares de tipo celota. El más significativo ha sido el de los macabeos² (hacia el 175 a.C.), que ha desembocado en el surgimiento de los asmoneos y sus sucesores, que, de un modo o de otro, seguían definiendo la política de Palestina en tiempos de Jesús. En ese contexto se sitúan los alzamientos surgidos tras la muerte de Herodes (hacia el 4 a.C.): muchos judíos esperaban la liberación nacional y estaban dispuestos a luchar por ella, levantándose en guerra, por voluntad de Dios, creando incluso estructuras militares apropiadas. Pero el movimiento celota estrictamente dicho, tal como aparece en el entorno del Nuevo Testamento, sólo surge en los años que preceden al levantamiento del 67-70 d.C., que Flavio Josefo² ha narrado de una forma muy detallada, distinguiendo a sus iniciadores y representantes principales: «bandidos» y jefes militares, celotas y sicarios... La misma contienda suscitó instituciones y antiinstituciones que se fueron sucediendo de forma vertiginosa hasta la caída final de Masada (en torno al 73 d.C.).

(3) *Jesús entre los celotas. Opinión dominante* (denario², juicio², Jesús²). En tiempos de Jesús podía haber en Palestina dos tipos de soldados². Unos *legales*, integrados en el ejército romano, sea de modo directo (en Judea y Samaria), sea de forma indirecta (como en la Galilea de Herodes Antipas y en la Gaulanítide de Filipo). Por otro lado, en la línea de las viejas tradiciones nacionales, podía levantarse un ejército del pueblo, unos soldados celosos o *celotas*, empeñados en librar la tierra santa, primero desde la clandestinidad, después suscitando una guerra abierta, como hicieron el año 67 d.C. Supo-

niendo que en su tiempo existiera un ejército celota en la clandestinidad, Jesús pudo haber tomado tres actitudes: apoyarlo, luchando así directamente contra Roma; rechazarlo, apoyando a Roma; o buscar otra salida (que será lo que defenderemos). Empecemos por algunas afirmaciones generales. Cuando a Jesús le anuncian que Pilato ha sofocado con sangre una revuelta de celosos galileos sobre el templo (Lc 13,1-2), no condena a los celosos ni a los romanos en cuanto tales, pero pide a todos que cambien de conducta. Es posible que su discípulo Simón, celota o cananeo (de *kana*, celo de Dios: cf. Mc 3,18; Mt 10,4; Lc 6,15; Hch 1,13), tuviera tendencias celotas y que Iscariote signifique *hombre de sica* o guerrillero. Puede pensarse que Simón, llamado Pedro, y los Zebedeos, hijos del trueno (Mc 3,17), fueran hombres de violencia. Jesús ha suscitado entre ellos una esperanza de liberación nacional. De manera sorprendente, los mismos evangelios conservan el recuerdo de que sus discípulos pensaban (deseaban) conseguir un reino nacional, quizá con armas (cf. Mc 8,27-33; Lc 24,21; Hch 1,6). Rodeado de personas que planeaban un triunfo militar, en contexto de amargura y revueltas sociales, sostenido por los viejos ideales de justicia y libertad de los profetas, actualizados de un modo intensísimo a partir de su más honda experiencia de Dios Padre, Jesús debió de sentir la tentación del celotismo (cf. Mt 4,7-10), aunque él no fuera celota. Pero aun en el caso de que Jesús no fuera celota, otros le vieron en esa línea. Como a pretendiente real le mataron los romanos, llamándolo «Rey de los judíos».

(4) *Postura liberal: Jesús no fue celota.* Algunos exegetas (como O. Cullmann y M. Hengel), movidos por principios hermenéuticos de tipo idealista o confesional, afirman que Jesús se distanció expresamente del ejército celota, aunque algunos de sus apóstoles, como Simón Cananeo, Judas Iscariote o Simón Barjona, pudieran haber sido celotas antes de hacerse discípulos de Jesús y de renunciar, con ello, a la violencia armada. «Los fundadores del movimiento celota... crearon una ideología religiosa, altamente eficaz, de lucha escatológica por la liberación... Sus axiomas fundamentales eran una ardiente espera del reino de Dios y un ce-

lo fanático por la ley. Ellos consideraron una blasfemia llamar al César rey y señor. Dado que el César se hacía venerar como Dios en todo el oriente helenístico, la lucha contra el César se podía interpretar como una consecuencia del primer mandamiento: No tendréis más Dios que a mí... El pago de impuestos al César debía aparecer, en consecuencia, como idolatría y apostasía, cuyo resultado era la esclavitud... La llegada del reino de Dios dependía, pues, de la propia acción revolucionaria, y no había que esperarla de modo pasivo y quietista. Sólo se realizaría mediante la colaboración activa con Dios..., a través de una guerra santa que debía ser estructurada en forma de guerrillas (como en los comienzos del levantamiento macabeo)... La meta final era provocar un levantamiento general contra Roma, que era la condición previa para la intervención de Dios. El reino de Dios... se identificaba con el dominio del pueblo de Dios y estaba ligado al ideal de libertad política... Otro componente constitutivo era la justicia social, que exigía la supresión de la usura..., la eliminación del latifundio y la emancipación de los esclavos. El movimiento celota era, pues, un movimiento social revolucionario con base religiosa». Pues bien, en contra de eso, Jesús no fue celota, sino defensor de un reino de Dios de tipo espiritual. Éste es el argumento de Hengel y Cullmann.

(5) *Postura revolucionaria: Jesús fue celota.* Otros exegetas (como S. G. F. Brandon o F. Belo) han supuesto que Jesús no sólo conocía a los celotas, sino que en realidad los defendía, como herederos de la tradición mesiánico-militar israelita. En ese sentido, el movimiento de Jesús se hallaría cerca del de Barrabás². A pesar de ello, él no fue un celota más, no quiso elaborar una estrategia revolucionaria militar, sino apoyarse en las capas populares, extendiendo así su movimiento hacia los pobres, más allá de los grupos reducidos de los guerrilleros. Además, él actuaba de manera universal, abriendo su mensaje hacia los pueblos del entorno, de manera que no pudo defender un celotismo israelita. Sabía que la verdadera revolución no puede hacerse por medio de un ejército elitista (ni celota ni romano), sino cambiando al pueblo entero. Así quiso hacerlo y le mataron, pero su camino sigue abierto.

(6) *El Evangelio: más allá del celotismo o del anticelotismo.* Las dos posturas anteriores, especialmente la última, contienen elementos verdaderos, que son aprovechables, pero podemos decir que se fundan en un presupuesto social equivocado, pues *en tiempo* de Jesús no existía ejército celota organizado, en sentido estricto, como ha supuesto una visión histórica demasiado estrecha. Tras la muerte de Herodes (hacia el 4 d.C.), hubo un primer levantamiento, encabezado por Judas Galileo y los enemigos del censo romano, pero fue vencido y hubo paz extensa en Palestina hasta la muerte de Agripa, el 44 d.C., como indica F. Josefo. Sólo entonces, a los diez años de la muerte de Jesús, comenzaron los procesos prerrevolucionarios que cuajaron hacia el año 66-67 d.C. con la formación del ejército celota y la lucha abierta contra Roma. Según eso, actuando hacia el 28-30 d.C., Jesús no pudo oponerse a un celotismo organizado que entonces no existía, ni condenar por tanto al ejército del pueblo. Tampoco quiso defender a los celotas, sino que hizo una cosa más valiosa: organizó un movimiento pacífico pero muy intenso de Reino. Desde ahí se entiende su visión de Dios como Padre y su forma de entender al hombre. Frente a las bestias de Dn 7, que encarnan el poder divinizado de los ejércitos imperiales, Jesús anuncia la llegada del Hijo del Hombre (ser humano) que supera el nivel del judaísmo legalista y de la violencia militar romana.

(7) *Jesús no fue celota ni anticelota* y eso por el mismo carácter de su movimiento. Tanto el celotismo como el anticelotismo se situaban dentro de una dinámica y antítesis de violencia que Jesús quiso superar expresamente. (a) *Jesús no fue celota*, pues recibió en su grupo a publicanos, colaboradores del poder romano o herodiano (Mc 2,15); además, no reclutó soldados, ni levantó a las masas en armas, ni preparó a sus discípulos para la batalla, sino que se dirigió de un modo especial a los pequeños y perdidos de su pueblo: enfermos y pecadores, leprosos y prostitutas, hambrientos y niños; por eso, es normal que en el momento de su juicio los judíos hayan preferido (al menos simbólicamente) a Barrabás el guerrillero, el celota (Mc 15,6-15). (b) *Pero tampoco fue anticelota, sino otra cosa.* No superó el celotismo porque su men-

saje religioso era trascendente, y porque él separaba la religión (plano espiritual, interioridad sagrada) de la política (plano social, exterioridad laica), pues esa distinción de niveles resultaba imposible en su tiempo y además es contraria a su mensaje. No superó el celotismo a través de un tipo de intimismo espiritual, sino de una manera esencialmente política (de más alta política), promoviendo relaciones sociales de unión y concordia entre los hombres, pues no fue un simple maestro de sabiduría interior, un cínico ambulante, desinteresado de la historia, sino mensajero mesiánico, al servicio de la reconciliación universal. Así decimos que superó el celotismo porque buscaba una política más radical (profética, mesiánica): no quería el Reino por sometimiento; no doblegaba a los demás por fuerza (Lc 6,27-36), sino que buscaba un tipo de reconciliación radical entre los hombres. Ciertamente, él sabía que la liberación comienza con la libertad interior, en dimensión de fe y entrega personal. Pero su movimiento tiene profundas implicaciones sociales: su reino no se logra matando o subyugando al enemigo, sino con el amor gratuito y exigente, abierto a todos los humanos, a partir de los más pobres. El proyecto político de Jesús no condena un imperio particular (romano o judío), sino todo imperio impuesto con armas y violencia. Por eso, la política mesiánica de Jesús implica un cambio de estructuras personales y comunitarias y no sólo una nueva forma de conciencia subjetiva.

(8) *Problema y actualidad del celotismo*. El problema de fondo no está en decidir si Jesús apoyó o no apoyó a los celotas en cuanto tales, sino la forma en que se situó antes las esperanzas mesiánicas de Israel, vinculadas, de un modo o de otro, a un tipo de celotismo, es decir, de celo fuerte por la causa de Dios interpretada en línea nacional. Jesús no acepta la separación moderna de política exterior y religión interna, pues ambas se vinculan en la misma raíz de su mensaje. Ciertamente, sabe que su Reino no proviene de este mundo (cf. Jn 18,36), no se logra con ejércitos y luchas militares, pero sabe también que es poderoso, pues es un Reino que transforma al ser humano, ofreciéndole curación y libertad, en comunicación abierta gratuitamente a todos. Así

decimos que Jesús ha superado el celotismo, pero no por desinterés político, sino porque ha buscado una política más alta, más humana, no centrada en la conquista violenta del poder, sino en la transformación del hombre, en claves de gratuidad y comunión universal. Situados ante esa problemática, debemos afirmar que Jesús ha desbordado el nivel del nacionalismo religioso judío y del imperialismo romano, también religioso. En esa línea, su palabra sobre el tributo («devolved al César lo del César y a Dios lo de Dios»: Mc 12,17 par) no es prorromana ni tampoco anticelota, sino que sitúa a los dos posibles ejércitos (dependientes de algún tipo de denario) entre las cosas que son de este mundo, no de Dios. En ese contexto resulta significativo que algunos compañeros de Jesús lleven espada en el momento de su prendimiento (Mc 14,47 par), cosa que ha intrigado ya a la tradición (cf. Lc 22,36-38). Este detalle se entiende desde lo anterior. Jesús no ha impuesto condiciones a sus seguidores. No ha sido un purista negativo, ni un fanático que exige «violentamente» una actitud de no violencia, sino que ha presentado de manera gratuita su mensaje de gracia y recreación humana, subiendo a Jerusalén sin estrategias militares. Por eso, cuando llega el momento decisivo y algunos quieren defenderle por las armas, él se niega: ¡No resistáis al mal...! (cf. Mt 5,39). Jesús asume así la mejor tradición israelita, que supera la visión de la guerra santa, para poner la defensa del pueblo en manos de Dios, como muestran los ideales mesiánicos (con Is 2,2-4; 11,1-9). Por eso, no hay en el mensaje de Jesús una condena expresa del ejército del pueblo (celotas o sicarios), ni tampoco una condena inmediata del ejército «legal» romano, sino algo mucho más profundo: Jesús ha iniciado un camino creador y pacífico de Reino, proponiendo una alternativa gratuita (no violenta) de transformación humana, como indican los temas básicos del Sermón de la Montaña.

(9) *Conclusión. La guerra judía*. El celotismo judío estrictamente dicho se desarrolló dos decenios después de Jesús, a partir de la muerte de Herodes Agripa (año 44), y cuajó en la rebelión del 67-70 d.C., tiempo en el que desarrolló sus diversas tendencias. En ese

contexto, Flavio Josefo ha distinguido algunos de los momentos más significativos de esa rebelión, en la que intervinieron no sólo los celotas, sino también, y de un modo muy significativos, otros grupos radicales como los sicarios. (a) Los rebeldes contra Roma comenzaron realizando una *reforma económica*, que tendía a la superación de las desigualdades anteriores y a la comunicación de bienes, conforme al espíritu de la Biblia hebrea. (b) Después tendría que venir el *cambio político*, vinculado a una revolución social, que pusiera el poder en manos de los insurgentes mesiánicos. (c) Vendría después el *mesianismo religioso* propiamente dicho, con un momento de dictadura o purificación, hasta que llegara a expresarse el reino de Dios. Pero, en lugar de desarrollarse de esa forma, la guerra de los celosos del 67-70 y la posterior del 125-135 condujo al desastre nacional. Respondiendo a esa situación y oponiéndose a la tendencia militarista y a los movimientos apocalípticos⁵, vinculados con ella, los grandes rabinos⁶ del siglo II al IV estructuraron el judaísmo como federación de sinagogas, sin poder político, y así han seguido hasta un tiempo muy reciente (la creación del Estado de Israel: 1947), con el nuevo ejército regular judío que domina en Palestina.

Textos de FLAVIO JOSEFO: *Obras completas I-V*, Traducción de Luis Farré, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961; *Guerra de los Judíos I-II*, Gredos, Madrid 1999; *Antigüedades judías I-II*, Akal, Madrid 2002; *Autobiografía. Contra Apión*, Alianza, Madrid 1987. Cf. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press, Manchester 1967; F. BELD, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973; H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985; M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973, 70-73; R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987.

CENTURIONES

(↗ *soldados, guerra, violencia, Jesús*).

En la tradición del Nuevo Testamento ocupan un lugar destacado los centuriones, que pueden tomarse como representantes de los soldados del ejército de ocupación de Roma, o del ejército

vasallo que el rey Herodes tenía en Galilea. La visión de conjunto de los centuriones en el Nuevo Testamento resulta básicamente positiva.

(1) *Un centurión que cree* (homosexualidad⁷). Entre las historias de soldados⁸ a las que alude el Evangelio sobresale la del centurión de Cafarnaín, que tiene un amante enfermo y que pide a Jesús que le cure (Mt 8,5-13 par). La escena ha sido elaborada por la tradición desde la perspectiva de la apertura eclesial a los paganos, pero en su fondo hay un relato antiguo (transmitido al menos por Q; cf. Lc 7,1-10; cf. Jn 4,46b-54). Esa escena pone de relieve el poder de la fe, que no se expresa en la victoria militar, sino en la curación del amigo enfermo: «Al entrar Jesús en Cafarnaín, se le acercó un centurión, que le rogaba diciendo: Señor, mi siervo [*pais*] está postrado en casa, paralítico, gravemente afligido. Jesús le dijo: Yo iré y le curaré. Pero el centurión le dijo: Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; solamente de la palabra y mi siervo sanará, pues también yo soy hombre bajo autoridad y tengo soldados bajo mis órdenes, y digo a éste ve y va y al otro ven y viene; y a mi siervo haz esto, y lo hace. Al oírlo Jesús, se maravilló y dijo a los que lo seguían: En verdad os digo, que ni aun en Israel he hallado tanta fe. Os digo que vendrán muchos de oriente y de occidente, y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; pero los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el crujir de dientes. Entonces Jesús dijo al centurión: Vete, y que se haga según tu fe. Y su siervo quedó sano en aquella misma hora» (Mt 8,5-12). El centurión forma parte del ejército de Herodes Antipas, aunque en el fondo está al servicio del orden imperial de Roma. Es un profesional del orden que se logra y mantiene a través de la violencia, en el plano civil y militar, un hombre acostumbrado a mandar y a ser obedecido. Es capaz de dirigir en la batalla a los soldados, decidiendo así sobre la vida y la muerte de los hombres. Pero, en otro nivel, es un ser vulnerable y padece por la enfermedad de un «siervo» (*pais*) al que ama. Esa palabra, *pais*, puede tener tres sentidos: siervo, hijo y amante (casi siempre joven), de manera que puede resultar escandalosa, por evocar unas relaciones

homosexuales entre el soldado y su *pais*. El texto paralelo de Jn 4,46b evita el escándalo y pone *huios* (hijo), en vez de *pais*; pero con ello tiene que cambiar toda la escena, porque los soldados no solían vivir con la familia ni cuidar a sus hijos hasta después de licenciarse; por eso, convierte al centurión en un *basilikós* o miembro de la corte real. También Lc 7,2 quiere eludir el escándalo y presenta al *pais* de Mt 8,6-13 como un *doulos*, es decir, como un criado al servicio del centurión; con eso ha resuelto un problema, pero ha creado otro: es un *doulos entimos*, es decir, muypreciado, un siervo de amor.

(2) *El amante del centurión*. Por eso preferimos mantener la traducción más obvia de *pais* del texto de Mc dentro de su contexto militar. En principio, el centurión podría ser judío, pues está al servicio de Herodes, en el puesto de frontera de su reino o tetrarquía (Cafarnaún). Pero el conjunto del texto le presenta como un pagano que cree en el poder sanador de Jesús, sin necesidad de convertirse al judaísmo (o cristianismo). Pues bien, como era costumbre en los cuarteles (donde, en principio, los soldados no podían convivir con una esposa, ni tener familia propia), este oficial tenía un criado-amante, presumiblemente más joven, que le servía de «ordenanza» y pareja sexual. Este es el sentido más verosímil de la palabra *pais* en el texto de Mt, dentro de un entorno militar. Ciertamente, en teoría, podría ser un hijo o también un simple criado (como pueden indicar los paralelos de Juan y Lucas). Pero lo más sencillo y normal es que haya sido un amante homosexual², alguien a quien otros libros de la Biblia (quizá Rom 1,24-27) habrían rechazado. Pero, como supone el texto siguiente del mismo Mateo («cargó nuestras enfermedades...!»: Mt 8,17), Jesús no era un moralista, sino un Mesías capaz de comprender el amor y debilidad de los hombres (en caso de que el amor homosexual fuera debilidad). Jesús sabe escuchar al soldado que le pide por su amante y se dispone a venir hasta su casa-cuartel («bajo su techo»), que es una casa afectivamente enferma. Hubiera ido, pero el oficial no quiere que se arriesgue, pues ello podría causarle problemas: no estaba bien visto ir al cuartel de un ejército odiado para me-

diar entre dos homosexuales; por eso le suplica que no vaya: le basta con que crea en su dolor y diga una palabra, pues él sabe lo que vale la palabra. Jesús respeta las razones del oficial, acepta su fe y le ofrece su palabra. El resto de la historia ya se sabe: Jesús alaba la fe del centurión y cura a su siervo-amigo homosexual. Este centurión creyente puede ser signo de la unidad escatológica de los hombres («vendrán de oriente y occidente!», que se logra por fe, no por métodos militares, como los del ejército romano).

(3) *Los centuriones en Lucas*. (1) *Evangelio*. En su obra doble (Lc-Hch), Lucas ha tenido interés en poner de relieve el carácter humanamente bueno de los *centuriones*, entendidos como un símbolo del ejército romano. (a) *El centurión de Cafarnaún* aparece como un buen prosélito, amigo de los judíos a quienes favorece. Así dicen a Jesús los ancianos de la comunidad, cuando interceden para que cure a su siervo enfermo: «Es digno de que le concedas esto; porque ama a nuestra nación, y nos edificó una sinagoga» (Lc 7,4). Más que comandante de una institución de violencia, que oprime a los judíos (o cristianos), este centurión y sus soldados aparecen como representantes de un cuerpo de seguridad organizado y mantenido para bien de los ciudadanos de un imperio mundial. No ejerce represión, sino al contrario: está para impedir la y superarla, favoreciendo de esa forma la misma religión judía y cristiana (en la línea de Rom 13,1-7). (b) *El centurión de la cruz*. Constituye uno de los personajes más significativos de la tradición evangélica. Marcos sabe que los romanos han condenado a Jesús y que el ejército imperial ha actuado de verdugo. Pero sabe algo más: en el fondo de la violencia de los soldados hay una posibilidad religiosa más alta: «El velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo. El centurión que estaba de pie delante de él, cuando vio que había muerto de esta manera, dijo: ¡Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios! También estaban allí algunas mujeres, mirando desde lejos. Entre ellas se encontraban María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé» (Mc 15,38-40). La institución religiosa (templo) es incapaz de entender y aceptar a Jesús. Pero le entienden y

aceptan, cada uno a su manera, este soldado y estas mujeres. El soldado sabe ver a Dios en la muerte de Jesús; las mujeres saben seguirle hasta la muerte. Este centurión es más que miembro de una institución de violencia.

(4) *Los centuriones de Lucas.* (2) *Hechos.* Hay en el libro de los Hechos cuatro centuriones (soldados) significativos. (a) *Cornelio, centurión de Cesarea* (Hch 10). Lógicamente, el primer pagano convertido, como símbolo y compendio de lo bueno dentro del imperio, será para Lucas un centurión del ejército romano, un hombre de oración, que hace limosnas a favor de los pobres y que ama a los judíos. (d) *El tribuno de Jerusalén.* Cuando Pablo llega a Jerusalén y quiere cumplir unos ritos sagrados de fidelidad al templo, se amotinan unos judíos que quieren lincharle. Pues bien, el tribuno del puesto militar de la ciudad, un *kiliarjo* (o jefe de mil), le defiende, con sus centuriones y soldados. Por dos veces quieren lincharle unos judíos amotinados; por dos veces le salvan los soldados romanos, impidiendo así que estable la violencia en el pueblo (Hch 21,27-36; 23,12-35). (c) *Julio, centurión humanitario, de la compañía Augusta.* Pablo, testigo de Jesús, apela al juicio del César y al César de Roma le llevan, escoltado por un centurión humanitario que se llama Julio y que le permite relacionarse con los cristianos de los lugares por donde va pasando y le escucha con todo respeto a lo largo de una dura navegación a través de la zona oriental del Mediterráneo, hasta llegar a Roma (Hch 27,1-3.6.11.31.42). (d) *El soldado custodio.* Al llegar a Roma «a Pablo se le permitió vivir aparte, con un soldado que le custodiase», hasta el momento del juicio (un *stratiôtês*: Hch 28,16). Así reside por dos años, en el centro del Imperio, en un tipo de prisión domiciliaria, bajo la guardia de un soldado, pero predicando libremente el Reino (Hch 28,30-31). Lo que pasa después no lo sabemos. Probablemente le condenan y ejecutan los romanos, pero Lucas no puede decirlo en su libro, pues iría en contra de su mensaje de evangelización del Imperio. Por eso concluye paradójicamente su libro con la imagen de un Pablo custodiado por un militar y anunciando el Reino. (g) *¿Una conclusión?* Estos datos de Lucas reflejan

una tradición que será fundamental para la práctica posterior de la Iglesia. Cuando Lucas redacta sus libros se han desatado las primeras persecuciones o dificultades del Imperio contra la Iglesia. Pero a su juicio, la apertura a Roma y al Imperio debe continuar, como lo muestra su forma de entender a los soldados.

Cf. X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997.

CERDO

(↗ *alimentos, comida, pureza*). La prohibición de comer carne de cerdo (ratificada por Lv 11,7 y Dt 14,8) no parece haber tenido una gran repercusión en tiempos antiguos, cuando en Israel existía una cultura social homogénea. Pero en la época de los macabeos², cuando las líneas de distinción israelita corrían el riesgo de borrarse, ella viene a convertirse, con la circuncisión, en norma básica de identidad, siendo motivo de martirio.

(1) *Motivos de separación y persecución.* «A las mujeres que hacían circuncidar a sus hijos las llevaban a la muerte, por edicto, con sus criaturas colgadas al cuello. La misma suerte corrían sus familiares y los que realizaban la circuncisión. Muchos en Israel se mantuvieron firmes y se resistieron a comer cosas impuras. Prefirieron morir antes que contaminarse con aquella comida y profanar la alianza santa; y murieron. Inmensa fue la Cólera que descargó sobre Israel» (cf. 1 Mac 1,63-66). Ciertamente, a los judíos les define el altar (los sacrificios), con el libro de la Ley (el culto público), pero también, y de un modo muy particular, la vida familiar y personal, la circuncisión y las comidas. «Se obligaba a los judíos a participar en los banquetes sacrificiales, degollando a los que no adoptaran las costumbres griegas» (2 Mac 6,8-9). «A Eleazar, uno de los principales escribas, varón de ya avanzada edad y de muy noble aspecto, le forzaban a abrir la boca y a comer carne de cerdo. Pero él, prefiriendo una muerte honrosa a una vida infame, marchaba voluntariamente al suplicio del apaleamiento después de escupir todo, como deben proceder los que tienen valentía para rechazar los alimentos que no es lícito probar ni por amor a la vida» (2 Mac 6,18-20). «Sucedió también que siete

hermanos apresados con su madre eran forzados por el rey, flagelados con azotes y nervios de buey, a probar carne de cerdo (prohibida por la Ley). Uno de ellos, hablando en nombre de los demás, decía: Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres...» (2 Mac 7,1-2).

(2) *¿Una misma comida para todos?* La comida es un signo básico de vinculación social. El rey helenista pretende que todos los habitantes del imperio puedan participar en unas mismas comidas sacrales, avaladas por el único Dios universal, pues, a su entender, Zeus, Dionisio y Yahvé son variantes de una misma divinidad abarcadora. El texto reconoce que el rey ha querido identificar a Yahvé, Dios de Jerusalén, con Zeus Hospitalario, señor de todas las naciones (2 Mac 6,1-2). Estamos ante un conflicto de fondo entre dos culturas que intentan ser universales, cada una a su manera, ambas con grandes valores. Pues bien, en el momento de mayor crisis y enfrentamiento, la diferencia más honda viene a expresarse en temas que, mirados desde una perspectiva intimista, pueden parecer secundarios: la circuncisión, el sábado y, sobre todo, las normas de comidas. En esa línea, la prohibición de comer carne de cerdo viene a presentarse como un signo muy concreto de identificación nacional y de ruptura con los pueblos del entorno. Todas las razones «físicas» que se han dado y pueden darse para destacar el carácter ontológicamente negativo del cerdo (animal demoníaco, maldición de Dios...) resultan equivocadas. Para un buen judío, el cerdo no es impuro por alguna cualidad física, sino porque Dios lo ha prohibido, como indican los viejos códigos de pureza e impureza de los animales (Dt 14,2-21; Lv 11,7; cf. Is 65,1-7; 66,3,17). Esa voluntad de Dios, codificada en la Ley nacional, distingue a Israel de los restantes pueblos. Por eso, ir contra ella significa ir en contra de la propia identidad, negar al mismo Dios, rechazar su voluntad. De esa manera, el cerdo se convierte en signo básico de confesión religiosa.

(3) *El cerdo en el cristianismo primitivo.* No parece que en el cristianismo primitivo haya existido una problemática fuerte sobre el cerdo, cuya carne no se menciona ni en las controversias paulinas (centradas en torno a la cir-

cuncisión² y a los idolocitos), ni en el llamado Concilio de Jerusalén (donde se prohíbe la *porneia* (prostitución²), los idolocitos y la carne mal sangrada), ni en el Apocalipsis (interesado en la *porneia* y en los idolocitos). Los evangelios contienen algunas referencias significativas al cerdo, especialmente el logion de Mt 7,6: «no deis lo Santo a los perros, ni echéis las margaritas a los cerdos». Cerdos y perros son, sin duda, los gentiles (que comen cerdo y que se mantienen en situación de impureza, como los perros). Este logion forma parte de la doctrina de una comunidad judeocristiana que quiere mantenerse separada de los gentiles. Fiel a su reinterpretación de la ley (Mt 5,17-20), Mateo lo ha conservado en su evangelio, aunque por su contexto (¿después del no juzguéis!: 7,1) nos está diciendo que debe interpretarse en un sentido no nacionalista, ni contrario a los gentiles. El mismo Mateo ha conservado también la referencia mítica de Mc 5,11-14 a los cerdos de Gerasa (cf. Mt 8,30-32). Pero en ese caso son los mismos demonios los que piden a Jesús que les deje meterse en los cerdos, con los que terminan ahogándose en el mar. Se trata, sin duda, de un texto simbólico, en el que se quiere decir que la tierra de Gerasa queda «libre de cerdos», es decir, es una tierra pura. Finalmente, el hijo pródigo, que ha gastado su dinero en tierra extraña, sólo puede trabajar como porquero, no pudiendo ni siquiera comer las bellotas que los cerdos comen (cf. Lc 15,15-16). Los cerdos siguen siendo aquí un signo de la gentilidad, entendida como lejanía respecto de la casa del padre. Sea como fuere, pasado cierto tiempo, los cristianos no han tenido dificultad en comer carne de cerdo, conforme a la indicación de Jesús en Mc 7,19 cuando afirma que toda comida en cuanto tal es pura.

Cf. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid 1991, 1-26.

CÉSAR, TRIBUTO AL

(*denario, dinero, economía*). Los fariseos con los herodianos le preguntan a Jesús: «¿Es lícito pagar tributo al César?» (Mc 12,14). La pregunta está en el centro de la problemática celota: el tributo es signo de sumisión política; Israel, pueblo de Dios, debería negarse

a pagarlo. Jesús responde con una palabra discutida («devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»: Mc 12,17), que puede entenderse, al menos, de tres formas: como sentencia *irónica*: ¡si la moneda e inscripción son del César, devolvérsela a su dueño!; como *repreñión contra* aquellos que utilizan la moneda del César, para decirles: ¡que ellos paguen sus tributos!; como expresión de una *distinción de niveles*: en un nivel de gratuidad pertenecemos a Dios, en un nivel de imposición y orden social somos súbditos de Roma. En esa última línea, a veces se ha supuesto que Jesús habría distinguido en un sentido bien moderno los dos planos, concediendo al estado el poder sobre los cuerpos (la organización externa de la vida) y conservando para Dios la dimensión interna (la fe, la experiencia espiritual). A mi juicio, esa distinción resulta inexacta, pues proyecta sobre el tiempo de Jesús una división moderna (intimista, ilustrada) de interioridad y mundo externo, convirtiendo la religión en asunto privado, cuestión de conciencia. Ciertamente, Jesús no actuó con métodos políticos de guerra y lucha económica, pero su Reino se situaba en un plano bien concreto de pan y casa compartida, de amor y de relación social. La diferencia entre Dios y el César no está en la separación de lo interior y lo exterior, pues a Dios pertenece también todo lo exterior (lo material y lo social), sino en la diferencia entre la gratuidad (Dios) y el orden legal (César). Como sabe y dice Pablo en Rom 13, la ley del César está vinculada al tributo y a la espada, es decir, a los métodos de imposición. En contra de eso, el reino de Dios ha de entenderse como poder de gratuidad. Ciertamente, a Dios le pertenece todo, pero sólo en un nivel de gratuidad, superando el nivel de los tributos y de las espadas. Sin embargo, en otro plano, mientras seguimos viviendo en un mundo de violencia, resulta necesaria la ley, que puede y debe ponerse al servicio del mismo orden de Dios. Por eso, mientras no llegue el Reino, sigue siendo necesario el orden de las cosas del César, vinculadas al tributo (como sabe este pasaje de Mc 12,13-17), y sigue siendo necesaria la espada (como sabe Rom 13). Pero, en su verdad más honda, las cosas de Dios desbordan el nivel

del César y sólo pueden desplegarse en gratuidad.

CHIVO 1. Expiatorio

(> *expiación, sacrificio*). Uno de los símbolos más poderosos de la antropología bíblica es el que ofrecen los chivos de Lv 16, que tienen una función expiatoria (simbolizan la purificación de los buenos israelitas) y emisaria (expresan la expulsión de los impuros, arrojados al desierto de Azazel).

(1) *Los dos chivos*. En sí mismo, el chivo² (o la cabra) no es un animal maldito ni negativo, de tal forma que según Ex 12,5 puede emplearse para el ritual de la pascua, lo mismo que el cordero («será macho de un año, cordero o cabrito»: Ex 12,5). Pero después, quizá por su color negro o por su vinculación con ciertos espíritus del desierto, del tipo de los sátiros, puede convertirse no sólo en signo de Dios, sino también de Azazel. El mecanismo del chivo emisario/expiatorio, que está en el fondo de ese texto, se ha convertido en uno de los referentes básicos de la cultura de Occidente. El conjunto de la Biblia y de un modo especial el Nuevo Testamento ha superado el riesgo de dualismo² y violencia² de esos chivos, abriendo un camino de reconciliación no victimista (sin sacrificio ni expulsión) para todos los hombres, de tal forma que podemos decir que Jesús asume e invierte (supera) la figura del chivo expiatorio-emisario. Pero el tema y riesgo que expresan esos chivos sigue marcando nuestro mundo. Por eso es necesario evocarlos. Los dos chivos de la fiesta de Lv 16 empiezan siendo *ambivalentes*: pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde la vida y la muerte se tocan. Son, sin duda, una expresión del pueblo: las dos caras de una misma humanidad violenta que puede ser perdonada sobre el templo (sangre purificadora) o destruida en el desierto. Son ambivalentes y por eso se deben sortear (Lv 16,7-10), en gesto que recuerda viejos ritos sagrados, vinculados en Israel a los Urim y Tumim (cf. Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Es como si, llegando al límite, no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel, violencia positiva y negativa.

(2) *Chivo de Dios*. El texto lo presenta así: «Aarón degollará el chivo de la expiación por el pueblo e introducirá su sangre detrás de la cortina y hará con su sangre lo que hizo con la sangre del novillo: la salpicará sobre el propiciatorio y delante del propiciatorio. Y hará la propiciación por el santuario, por las impurezas de los hijos de Israel, por sus delitos, por todos sus pecados. Lo mismo hará en la tienda del encuentro que está con ellos, en medio de sus impurezas... Después irá al altar que está delante de Yahvé y hará la propiciación por él: tomará sangre del novillo y del chivo y la pondrá alrededor, sobre los cuernos del altar. Salpicará sobre el altar siete veces con la sangre de su dedo. Así lo purifica y santifica de los delitos de los israelitas» (Lv 16,15-19). Con el chivo de Dios y un novillo se realiza el rito de propiciación, esparciendo la sangre de los animales sacrificados sobre el Altar, el Santo y el Santísimo. La sangre² significa la violencia al servicio de la vida, de manera que ella sirve para expiar (cf. Lv 17,11), es decir, para reconciliar a los hombres con Dios y entre ellos mismos. Esa sangre ritual limpia los lugares centrales del santuario: (a) El propiciatorio del Santísimo, más allá del velo, donde parecían pegarse simbólicamente los pecados, que la sangre limpia, de manera que los hombres vuelven a ser transparentes ante Dios. (b) La tienda del encuentro o Santo donde los sacerdotes presentan sus ofrendas y oraciones, a fin de que el templo vuelva a ser espacio de comunicación con lo sagrado. (c) El Altar del gran patio, a cielo abierto, donde se quema la carne de los sacrificios y donde había quedado pegada la impureza de los muchos pecados de los hombres, que deben limpiarse con sangre.

(3) *Tiempo de víctimas*. El texto supone que los hombres necesitan víctimas para reconciliarse. Ellos se enfrentan y matan entre sí, en proceso de oscurecimiento creciente: olvidan la santidad del Señor y llenan todo de impureza. Pero Dios les ofrece un medio de purificación: la sangre del chivo sacrificado y del toro con la que el Sumo Sacerdote asperge y limpia el Santísimo, el Santo y el Altar. Todos los israelitas se han unido sobre la explanada santa, poniendo sus manchas en manos del Gran Sacerdote que lleva la

sangre más allá de la cortina, limpiando con ella (en ella) el espacio de Dios (templo y altar). Ésta es la fiesta del perdón, el sacramento de la sangre, el gran signo de la violencia ritual que permite que los hombres superen la violencia mutua y se reconcilien, purificados ante Dios. La sangre del toro y del macho cabrío funciona así en la línea del talión: es sangre sagrada que sirve para superar el riesgo de la sangre asesina, es violencia ritualizada que nos permite superar año tras año el peligro de la guerra sin fin que nos amenaza desde el principio de la historia. Ésta es la sangre que limpia los pecados del pueblo.

Cf. G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bologna 1995; B. JANDOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; H. M. KÜMMEL, «Ersatzkönig und Sündenbock», ZAW 80 (1968) 289-318; X. PEKAZA, *Violencia y religión en la historia de occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kosel, München 1978.

CHIVO 2. Emisario

(↗ *Azazel, dualismo, templo*). El ritual del chivo expiatorio, con su sangre purificadora (Lv 16,11-19), ha servido para expiar por los pecados del pueblo. Pero no hay sangre que pueda limpiar toda mancha, no hay sacrificio que aplaque hasta el final toda violencia. Por eso, fuera del espacio en el que se aplica el poder de los sacrificios purificatorios (con la sangre que limpia el Santísimo, el Santo y el Altar), queda el ancho desierto que no puede ser purificado ni reestablecido, el lugar de Azazel² y de aquellos que le pertenecen. De esa forma se establecen los polos simbólicos de esta densa geografía sacral, abierta al mundo entero y no sólo a Israel y a sus creyentes.

(1) *Hay un centro sagrado*, un lugar de pureza donde Dios habita, un santuario donde los hombres pueden expiar sus pecados, de manera que expulsan lo malo y quedan limpios, para comenzar de nuevo su vida bien purificados, reconciliados por la sangre, es decir, por la violencia del chivo expiatorio de Dios, más poderoso que la violencia de los hombres. Ese centro se identifica con el espacio del templo y

su entorno, que se concreta, sobre todo, en la tierra y el pueblo de Israel.

(2) *Hay una periferia impura*, un desierto donde ni la sangre puede ya purificar los pecados de los hombres. Éste es el campo de Azazel, donde se expulsa el segundo chivo, el chivo emisario, que lleva los pecados que no pueden perdonarse: «Acabada la propiciación del santuario, de la tienda del encuentro y del altar, Aarón hará aproximar el chivo vivo. Y pondrá sus dos manos sobre la cabeza del chivo vivo y confesará todos los delitos sobre la cabeza del chivo y lo enviará al desierto, por medio de un hombre destinado para esto. El chivo llevará sobre él todos los delitos a una tierra solitaria; y el encargado de ello soltará el chivo en el desierto» (Lv 16,20-22). El texto no define con más precisión las funciones de Azazel y de su chivo, de manera que ellas se han interpretado de diversas formas. Pero sabemos que los dos chivos son complementarios: aquello que Dios ha limpiado al limpiarnos (al purificar el lugar de su presencia, con el chivo expiatorio) nos permite descubrir, como por contraste, un nuevo tipo de suciedad, que ya no se puede expiar y purificar desde dentro, de manera que hay que enviarla fuera, con el chivo emisario, al desierto externo.

(3) *Los dos chivos*. Así se ven mejor las diferencias. (a) *El sacerdote mata* al primer chivo, de manera que su sangre se vuelve expiatoria y se emplea, con la sangre del toro, como fuente de purificación para los buenos miembros del pueblo israelita. (b) Por el contrario, *el sacerdote expulsa* al chivo de Azazel, mandándolo vivo al desierto, sin limpiar sus pecados, sin superar sus violencias, sin matarlo. Ese chivo representa, por tanto, la exterioridad impura, aquello que no puede redimirse y que queda, de esa forma, para el diablo; éste es un chivo emisario, pero no para Dios, sino para Azazel. En esta línea se enmarcan los dos signos religiosos principales y complementarios. La sangre expiatoria, con la que el sacerdote asperge y purifica los lugares simbólicos centrales del pueblo de Israel, permite crear un espacio de paz resguardada en medio de un entorno de tierra-desierto impuro. Por el contrario, el chivo que se manda al desierto, sin haberlo matado, es un emisario para Azazel. Los hombres impuros no

pueden purificarse con su sangre, pues su sangre no es sagrada para Dios; por eso se le lleva vivo al desierto como chivo emisario, descargando sobre él los pecados y violencias que no pueden purificarse. (c) Eso significa que *los celebrantes del rito de la expiación*² se vinculan de dos formas: de manera positiva, recibiendo unidos, hacia dentro, el signo del perdón de Dios (por la sangre del chivo de Yahvé); de manera negativa, descargando la violencia interior sobre un «tercero», un chivo emisario al que se manda al desierto.

(4) *No se puede matar al chivo de Azazel*, porque Azazel no quiere víctimas puras (¡la sangre ritual es de Dios!). Por eso, el sacerdote carga sobre el chivo las culpas de todo el pueblo y así, lleno de impureza, lo envía al desierto. De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia (en torno a la sangre sagrada del Chivo de Dios y de su toro), los expulsados de Azazel no tienen más remedio que morir (física, social y culturalmente) en el desierto externo. La buena sociedad necesita chivos emisarios, para expulsarlos y pensar así que queda limpia.

Cf. G. DEJANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kipur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bologna 1995; R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; H. TAWIL, «Azazel the Prince of the Steppe: A comparative Study», ZAW 92 (1980) 43-59; D. P. WRIGHT, «Azazel», ABD I, 536-537.

CIELO

(> *Yahvé, creación, Ashera, parusia, ascensión, ciudad*). En las religiones tradicionales, el cielo es la altura, la bóveda celeste con su sol y con su luna, con sus astros, entendidos como sede de la divinidad y de la vida perdurable. La Biblia empieza tomando el cielo como bóveda que cubre la tierra, formando unidad con ella, de tal modo que dice: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra». Pero, al mismo tiempo, la Biblia entiende el cielo de un modo simbólico como lugar de la presencia de Dios (lo identifica con el mismo Dios) y como expresión de la bienaventuranza de los elegidos.

(1) *El cielo de los dioses*. La Biblia conserva el recuerdo de una experiencia uránica sagrada, en la que el cielo

aparece vinculado con la divinidad. De esa manera, los israelitas conciben simbólicamente a Yahvé como un ser celeste, que cabalga en las nubes y envía sobre la tierra el rayo y el agua (como Zeus o Baal²-Hadad). Así aparece Yahvé como rey del cielo, de un modo tan intenso que cielo y Dios han terminado identificándose, de manera que se ha podido decir «reino de los cielos» en vez de «reino de Dios». En ese contexto, desbordando los límites del monoteísmo bíblico, algunos israelitas han dicho que el Dios masculino (expresado de algún modo por Yahvé) es el cielo, mientras que la divinidad femenina (expresada por un tipo de Ashera) se identifica con la tierra. Pero el Antiguo Testamento conserva también el recuerdo poderoso de una divinidad femenina de los cielos, que se sitúa en la línea de Astarté²/Ishtar. En ese caso, el Dios masculino estaría más vinculado con la tierra (muere y resucita), mientras la diosa del cielo permanece siempre triunfante. Así parece evocar el libro de Jeremías, cuando dice que «los hijos recogen la leña, los padres encienden el fuego, y las mujeres amasan la masa, para hacer tortas a la Reina del Cielo» (Jr 7,18). El culto a la Reina del cielo constituye el tema de las controversias de Jeremías con los judíos y judías exiliadas en Egipto. Jeremías les exige que abandonen ese culto. Ellos responden: «La palabra que nos has hablado en nombre de Yahvé no la oiremos de ti, sino que ciertamente pondremos por obra toda palabra que ha salido de nuestra boca, para ofrecer incienso a la Reina del Cielo, derramándole libaciones, como hemos hecho nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros príncipes, en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén, y tuvimos abundancia de pan, y estuvimos alegres, y no vimos mal alguno. Mas desde que dejamos de ofrecer incienso a la Reina del Cielo y de derramarle libaciones, nos falta todo, y a espada y de hambre somos consumidos» (Jr 44,16-18; cf. 44,19,25). Estos judíos fugitivos suponen que Yahvé les ha abandonado y recuerdan desde su exilio de Egipto a la Madre del Cielo, a la que habían venerado ya en Jerusalén y a la que ahora invocan en Egipto, identificándola, sin duda, con la diosa Isis. Sólo más tarde, tras la restauración del judaísmo de Je-

rusalén en forma de comunidad del templo² (1), con la reforma de Esdras² y Nehemías, el conjunto de los judíos superará la religión de la Reina del cielo.

(2) *El cielo de Dios.* El cielo físico, entendido como una o varias bóvedas, ha perdido muchas veces su significado puramente cósmico, para convertirse en signo de la divinidad. De un modo quizá convencional, al dirigirse a las autoridades persas, los judíos del libro de Esdras se presentan como servidores del Dios del cielo, entendido como Señor trascendente y universal, a quien de alguna manera veneran todos los pueblos (cf. Esd 6,9-10). En esa línea, el rey Artajerjes escribe a Esdras y le presenta como «escriba erudito en la ley del Dios del cielo»; los judíos, por su parte, son adoradores del Dios del cielo (cf. Esd 7,12.21.23). Lógicamente, el Dios que reina en el cielo (entendido como espacio donde ejerce directamente su autoridad) viene a presentarse casi como Dios-Cielo, de manera que Cielo aparece como un nombre del mismo Dios. De todas formas, ni la teología judía ni la cristiana han dado nunca totalmente ese paso, pues cielo y tierra siguen tomándose como las dos partes o momentos de una realidad creada y renovada por Dios (cf. Is 65,17; 66,22). Este doble sentido de cielo (es divino y es el espacio más perfecto de la creación de Dios) aparece en la versión del Padrenuestro² de Mateo: «Padre nuestro, que estás en los cielos...» (esos cielos son de alguna forma el mismo Dios); «hágase tu voluntad en la tierra como se hace en el cielo» (se supone así que cielo es el lugar-estado donde se cumple la voluntad de Dios, a diferencia de la tierra, donde ella puede no cumplirse) (Mt 6,9-10). De todas formas, en contra de lo que sucede en las religiones de otros pueblos, la Biblia es muy sobria a la hora de «representar» el cielo, a no ser en algunas teofanías² muy particulares (como las de Henoc² y Daniel²). Por su parte, Pablo afirma (2 Cor 12,2-4) que ascendió al tercer cielo, pero añade que oyó cosas que no pueden decirse. En general, los videntes israelitas no han sido expertos en visiones de cielo. De todas maneras, a partir de Ex 25 y Ez 1-3 ellos suponen que existe una correspondencia entre el templo o santuario de Dios en la tierra y el cielo en el que Dios mora.

(3) *El cielo para los hombres.* Más importancia que el tema del cielo de Dios ha tenido en el conjunto de las religiones, y en especial en la cristiana, la visión del cielo como espacio y estado de bienaventuranza para los hombres salvados. De esa forma se han contrapuesto cielo e infierno, salvación y condena. Tomada en sentido estricto, esa oposición no es bíblica, aunque aparece de forma simbólica en diversos relatos y textos judiciales, como pueden ser Mt 25,31-46 (reino del Padre, fuego del Diablo) y Lc 16,20-26 (seno de Abrahán, frente al Hades de fuego). La Biblia no concibe el cielo de forma idealista, en la línea de algunas representaciones de tipo platónico (como un cielo espiritual), sino en forma de culminación de la obra creadora de Dios, vinculando la imagen de su altura con la de su futuro. (a) *La imagen de la altura* está en el fondo de las representaciones de la pascua de Jesús como Ascensión²: Jesús sube al Cielo, a la vista de todos los discípulos (Lc 24,51; Hch 1,10). En esa línea, desde una perspectiva que puede llevar a la gnosis, el evangelio de Juan repite continuamente la imagen de Jesús como enviado mesiánico (Hijo del Hombre) que ha bajado del cielo y que volverá a subir al cielo (cf. Jn 3,13). Si se absolutizara esta perspectiva, la tierra podría venir a convertirse en un lugar de puro destierro inferior: las almas han bajado del cielo y al cielo deben ascender, tras su purificación en el mundo. (b) *La imagen del futuro* resulta dominante en el conjunto de la Biblia (cf. Is 66,17.22; 2 Pe 3,13) y en especial en el Apocalipsis, donde se retoma la primera palabra de la creación (en el principio creó Dios el cielo y la tierra: Gn 1,1) y se dice: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe más. Y yo vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo» (Ap 21,1). No se trata por tanto de un cielo futuro totalmente distinto, sino de la renovación de todo lo creado, del «cielo y de la tierra».

(4) *El cielo de los cristianos.* Para los cristianos, el cielo se identifica con la resurrección de Cristo y así constituye la plenitud de la creación de Dios, entendida en forma de comunicación divi-

na. Éstas son algunas de sus formulaciones más significativas: «Ahora vemos oscuramente por medio de un espejo, pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte, pero entonces conoceré plenamente, así como fui conocido» (1 Cor 13,12); entonces también el Hijo se someterá al Padre «para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28). «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía; y vi la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, bajando del cielo, de junto a Dios, ataviada como una novia que se adorna para su esposo. Y oí una voz potente, salida del trono, que decía: Ésta es la tienda de Dios con los humanos: habitará con ellos; ellos serán sus pueblos y el mismo Dios-con-ellos será su Dios. Enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor, porque las antiguas cosas han pasado» (Ap 21,1-4). No hay nuevo cielo sin nueva tierra, sin culminación de la historia bíblica (Nueva Jerusalén), sin comunión con Dios, sin plenitud de bodas. Esta visión del cielo, vinculada con la resurrección de Cristo, como principio de una realidad reconciliada, en la que viven todos los que han muerto, es el punto de partida y sentido de la escatología cristiana.

Cf. C. McDANNELL y B. LANG, *Historia del cielo*, Taurus, Madrid 1990; X. PIKAZA, *Apocalipsis, Verbo Divino*, Estella 1999; J. L. RUIZ DE LA PENA, *La pascua de la nueva creación. Escatología*, BAC, Madrid 1966; A. VÖGTLÉ, *Das Neue Testament und die Zukunft des Cosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970.

CIENTO CUARENTA Y CUATRO MIL

(↗ *mujer en Apocalipsis, juicio, salvación, celibato*). Número simbólico de culminación israelita de los marcados con el sello de Dios, como en Ez 9,4-6: doce mil para cada una de las tribus de Israel, citadas de forma solemne, como en liturgia de cumplimiento sagrado, con José y Manasés como tribus distintas y dejando a un lado a Efraín y Dan, a quienes ciertas tradiciones presentan como culpables de idolatría (cf. Jc 17-18; Os 5,3-4): «Y oí el número de los sellados: ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel» (Ap 7,4). Es improba-

ble que los integrantes de este número de 144.000, sellados y reservados para el triunfo mesiánico sean sólo israelitas o judeocristianos; tampoco parecen mártires en sentido externo. Son simplemente cristianos, varones y mujeres fieles a Jesús, el auténtico Israel. El Apocalipsis toma sin cesar símbolos israelitas; por eso asume ese número como signo de cumplimiento mesiánico, ratificado en Ap 14,1-5, donde los 144.000 aparecen como soldados puros de la guerra escatológica (no contaminados con mujeres, cf. celibato²). Tomando al pie de la letra la distinción que establecen Ap 7,1-8; 14,1-5 y Ap 7,9-17, y donde parecen separarse estos 144.000 israelitas-cristianos-puros y la muchedumbre infinita de salvados, algunos cristianos, en especial los Testigos de Jehová, han distinguido dos tipos de salvación: la de aquellos que triunfan en el cielo más alto del Cordero (los 144.000 sellados y puros) y la muchedumbre innumerable de aquellos que sólo se salvarán en este mundo o en un cielo inferior. Pero esa distinción va en contra del sentido simbólico de este número, que sirve para situar a los israelitas y a los voluntarios de la guerra del Cordero en la línea de una esperanza abierta a todos los hombres, sin que puedan distinguirse dos tipos de salvados. Por eso, al final no habrá distinciones: los 144.000 se integran en la muchedumbre de la Ciudad Esposa de Ap 21-22.

CIRCUNCISIÓN

(*↗ bautismo*). Rito de iniciación e integración social, que ha recibido en Israel un carácter religioso. La genealogía² biológica no basta para que un hombre empiece a ser judío, sino que tiene que asumir un nacimiento más alto, que se expresa a través de la circuncisión, vinculada a la historia de Abrahán. También otros pueblos y religiones (entre ellas el islam) conocen y practican esta ceremonia, como signo de iniciación, purificación o fecundidad. Pero ella tiene una importancia especial para los israelitas, que la relacionan con el pacto de Abrahán, el primer circuncidado, padre de los creyentes, a quien Dios dijo: «Tú guarda el pacto que hago contigo y con tus descendientes: circuncidad a todos vuestros varones...; ésta será una señal de

mi pacto con vosotros» (Gn 17,9-10). Para cumplir ese pacto, los israelitas se circuncidaron al llegar a la tierra prometida (cf. Jos 5,2-9) y se comprometieron a circuncidar a todos sus hijos a los ocho días de nacer (cf. Lv 12,3), de manera que todo varón que no haya sido circuncidado dejará de formar parte del pueblo de Israel, por no llevar en su carne el signo de la alianza (cf. Gn 17,14). Entendida así (y no como simple operación quirúrgica), la circuncisión constituye una señal muy intensa de pertenencia sagrada y alianza, que se expresa como un sello en la carne de los varones, en el miembro que asegura y simboliza la fecundidad. De esa forma, ellos superan el nivel de la vida corporal (marcada por la sexualidad-fecundidad), para integrarse en el misterio de la elección divina. Los judíos circuncidados nunca han podido espiritualizar su religión, ni separarla de la carne y del deseo humano: allí en su propio cuerpo marcado según Dios, para el despliegue de la vida, siguen llevando los varones la señal sagrada. Ciertamente, la circuncisión indica que los judíos forman el pueblo de Dios no sólo (ni ante todo) por nacimiento biológico, sino por renacimiento creyente. A pesar de eso, siguiendo los principios del mensaje y de la vida de Jesús, Pablo y los portadores de la misión universal cristiana (ratificada en este caso por Hch 15) tomaron la circuncisión como un rito particular del judaísmo, que no debía aplicarse a los gentiles que aceptaban el mensaje de Jesús (cf. Gal 5,6.11; 6,15; 1 Cor 7,19; Flp 3,2-3; Rom 2-4); de esa manera, separaron de hecho el cristianismo de su base judía, pudiendo convertirlo en religión universal. Dentro de la Iglesia, el bautismo² ha sustituido de algún modo a la circuncisión. Así se ha destacado la igualdad radical entre varones y mujeres (cf. Gal 3,28), que por la circuncisión resultaba imposible (pues ella sólo se aplicaba a los varones, como si las mujeres fueran sacramentalmente inferiores).

CIUDAD

(*↗ Jerusalén, Sión, cielo*). Al principio, los israelitas, constituidos como federación² de tribus, eran contrarios a las ciudades, porque ellas representaban un poder dominador, de tipo im-

positivo, que esclavizaba a los agricultores y pastores, que habitaban fuera de ellas, y a los pobres, que dependían de ellas. Los primeros israelitas eran hombres y mujeres de campo, una federación de agricultores y pastores, enfrentados a los habitantes de las fuertes ciudades cananeas, donde dominaban reyes, sacerdotes y soldados sobre el pueblo. Lógicamente, una vieja historia israelita concibe las ciudades como herencia de Caín², el homicida (Gn 4,17). Es más, las perversiones del mundo se condensan en Babel², ciudad y torre de soberbia que divide y enfrenta a los hombres (cf. Gn 11,1-9).

(1) *Ciudades bíblicas*. Pero más tarde, a partir del Rey David (siglo X a.C.), los israelitas empezaron a conquistar las ciudades cananeas, y entre ellas Jerusalén² (Sión), fortaleza jebusea, a la que interpretaron como signo de presencia divina. Importancia especial han tenido en la Biblia las grandes ciudades imperiales, que aparecen con frecuencia como enemigas de Dios. (a) *Nínive* está en el centro del libro de Jonás². Es una ciudad inmensa (Jon 3,2-7), símbolo de la maldad; pero ella escucha el mensaje de Jonás y se convierte, apareciendo de esa forma como signo del carácter universal de la salvación de Dios. El anuncio de la destrucción de Nínive se encuentra también en el centro de la profecía de Nahúm (cf. Nah 1,1; 2,8; 3,7), pero ahora sin conversión, en contra de lo que sucede en Jonás. (b) *Babilonia* (Babel²) es la ciudad enemiga de Dios por excelencia. Ella está simbolizada en el relato de la torre de Babel (Gn 11,1-9). El anuncio de su condena ocupa amplias páginas de la profecía israelita (cf. Is 13-14; Jr 51), retomada e reinterpretada por Ap 17-18. Babilonia se ha convertido así en símbolo de todas las ciudades perversas del mundo. (c) Jesús anunció su mensaje en las aldeas de Galilea, donde siguieron actuando muchos de sus discípulos. Pero la primera iglesia bien estructurada nació en Jerusalén. Por su parte, el mensaje de Pablo está vinculado a las grandes *ciudades del oriente del imperio*, entre ellas Antioquía (cf. Hch 11,1; Gal 2,12), Éfeso (Hch 18,19-24) y Corinto (Hch 18,1; 19,1). El cristianismo helenista (paulino) vino a convertirse en un fenómeno básicamente urbano, de manera que, cierto tiempo después, se pudo pensar

que los habitantes de las ciudades eran cristianos, mientras que los de los campos (*pagus*) eran idólatras (paganos).

(2) *Ciudad del Apocalipsis*. *Ciudad de Dios*. El libro del Apocalipsis refleja una cultura urbana y está dirigido a los cristianos de siete ciudades conflictivas de Asia (Ap 1,4; 2,1-3,21). Su modelo de perversión es una ciudad (Babilonia), lo mismo que el modelo de su perfección es otra ciudad (nueva Jerusalén: 21,2). En el centro y final del Apocalipsis aparece la ciudad de Dios, que forma parte de un esquema ternario del misterio sagrado (que se condensa en Dios, en Jesús y en Jerusalén), como si ella fuera la expresión más honda del Espíritu divino (cf. Ap 3,12; cf. 1,4-5). Los poderes enemigos rodearán, patearán y destruirán la ciudad de los santos, que es signo de la Iglesia (cf. 11,2; 20,9), pero Dios vendrá en su ayuda y destruirá a sus destructores (cf. 20,9b). En el camino que lleva desde la ciudad de los que crucificaron al Kyrios Jesús (11,8) hasta la Ciudad esposa del Cordero (cf. 21,9-11) nos sitúa el Ap. Así aparece la ciudad final: «La ciudad tenía forma cuadrada: su longitud era igual a su anchura. Y midió la ciudad con la vara: hasta doce mil estadios: su longitud, su anchura y su altura eran idénticas. Y midió luego la muralla y resultaron ciento cuarenta y cuatro codos, según la medida humana, que es medida de ángel. Los materiales de la muralla eran de jaspé y la ciudad era de oro puro, semejante a puro cristal. Los pilares sobre los que estaba asentada la muralla de la ciudad estaban adornados de toda clase de piedras preciosas...» (Ap 21,15-18). En esta visión de la ciudad se han unido tres imágenes: cuadrado, cubo y, quizá, pirámide.

(3) *Ciudad cuadrada, ciudad cúbica*. La ciudad del Apocalipsis es un *cuadrado* (*tetragónos*), de cuatro lados con longitud y anchura iguales, de 12.000 estadios (unos 2.130 kilómetros) de perímetro (1.000 por cada una de las doce tribus de Israel)... Ella es centro de todo el universo; por eso, las gentes del entorno, los pueblos del mundo, que se extienden a sus lados, vienen a buscar refugio en ella, pues allí se encuentra la plaza con el Trono de Dios y su Cordero; de ella brota el Río de la Vida que ofrece agua fresca de amor y curación para todos los vivientes (Ap 21,24; 22,1-

5). Al mismo tiempo, la Ciudad es un *cubo* perfecto, con longitud, anchura y altura idénticas, como dice con precisión el texto (Ap 21,16b). Sin duda, esta Ciudad lo llena todo, el Todo de Dios y de su creación: Cubo Divino que encierra la realidad entera. Los griegos concibieron el Cubo como signo de perfección. Cubo era también para los judíos el Santo de los Santos o *Debir* donde Dios habita, Casa llena interiormente de Dios (cf. 1 Re 6,20). Lógicamente, esta Ciudad en la que Dios mismo se vuelve morada y templo² para los hombres que habitan dentro de ella será Cubo, Casa toda interioridad. En el fondo de esta imagen se encuentran visiones sacrales y/o sapienciales que han desembocado luego en la Cábala y en otras corrientes religiosas que comparan a Dios (toda realidad) con un Cubo sagrado universal. El mismo islam ha teorizado sobre este signo, a partir de la Kaaba o Templo (casi) Cúbico donde está inserta la Piedra Sagrada, igual que los judíos medievales y los cristianos que han representado a Dios (el cielo) a modo de Cubo Sagrado. Pues bien, dentro del cubo-totalidad donde Dios es muro y centro, plaza y río, árboles y presencia de amor, habitan los humanos, en una plaza interior con río y árboles de vida, como luego veremos.

(4) *Ciudad pirámide*. Posiblemente, al presentar la ciudad (al mismo tiempo) como cuadrada o plana y cúbica, Juan está proyectando sobre ella la imagen de un plano que se eleva, en forma de pirámide inscrita en un cubo transparente. Es normal que evoque las Pirámides de Egipto o las torres elevadas (zigurat) de Babilonia. Sobre una base cuadrada se va elevando una figura escalonada, cuya altura es igual que los lados del cuadrado. Ella está inscrita en el cubo transparente, de manera que en la plaza superior queda el trono de Dios y el agua que brota de ese trono va descendiendo escalón a escalón. De esta forma se unirían las imágenes del cuadrado y cubo, pirámide y montaña de los dioses, propia de la tradición religiosa de muchos pueblos antiguos. Resulta conocida la fascinación que han ejercido las pirámides en todas las culturas, como imagen de gradación y jerarquía, de estabilidad y vida eterna. Dios mismo sería aquí pirámide donde los humanos se hallan inscritos, pirámide-esfera donde todos los puntos se encuentran igual-

mente distantes del centro, siendo centro y círculo, altura y base.

(5) *Tres imágenes, una ciudad*. El autor del Apocalipsis ha dejado que las tres imágenes (Cuadrado, con muros y puertas abiertas, Cubo completo en sí mismo y Pirámide elevada sobre el cuadrado de la base) se limiten y fecunden una a otra. Es posible que las tres se superpongan, para crear la impresión de una Ciudad con las diversas formas y ciudades. El signo del Cubo es el más perfecto, pues nos lleva a la ciudad interior, con la Vida de Dios hecha principio de existencia para los humanos, sobre todo si la completamos con la esfera: un Cubo-Esfera, tal sería el signo pleno de Dios (hecho Ciudad) para los humanos. Pero esa imagen rompe todos los esquemas imaginativos, de manera que en ella no pueden visualizarse los restantes elementos de la Ciudad: las puertas de entrada, la plaza interior, los ríos y árboles de vida.

Cf. A. ÁLVAREZ VALDÉS, *La nueva Jerusalén ¿Ciudad celeste o terrestre?*, Verbo Divino, Estella 2005; F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén, esperanza de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

CIZAÑA, PARÁBOLA DEL TRIGO Y DE LA

(Mt 13,24-43) (→ *parábolas, juicio, Hijo del Hombre*). Esta parábola, propia de Mateo, ofrece un resumen de su evangelio desde la perspectiva del juicio. Consta de dos partes: comparación parabólica y explicación alegórica.

(1) *Comparación parabólica* (Mt 13,24-30). Su tema de fondo es la doble siembra, la cosecha mezclada y el juicio de separación: «El reino de los cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo; pero mientras dormían los hombres, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo, y se fue. Y cuando salió la hierba y dio fruto, entonces apareció también la cizaña. Vinieron entonces los siervos del padre de familia y le dijeron: Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿De dónde, pues, tiene cizaña? Él les dijo: Un enemigo ha hecho esto. Y los siervos le dijeron: ¿Quieres, pues, que vayamos y la arranquemos? Él les dijo: No, no sea que al arrancar la cizaña arranquéis también con ella el trigo. Dejad crecer

juntamente lo uno y lo otro hasta la siega; y al tiempo de la siega yo diré a los segadores: Recoged primero la cizaña, y atadla en manojos para quemarla; pero recoged el trigo en mi granero» (Mt 13,24-30). Esta parábola reelabora en clave de conflicto satánico y de juicio escatológico la parábola anterior del sembrador (Mt 13,1-17 par). El reino de los cielos se parece aquí a un hombre que siembra «buena semilla» (Mt 13,24). Antes se decía simplemente que sembraba (Mt 13,3; cf. Mc 4,2). Ahora se añade que siembra buena semilla. El sembrador es un *oikodespotes* o amo de casa, que realiza su obra a través de unos siervos o criados (que podrían entenderse en sentido eclesial como ministros de la comunidad). Pues bien, ese Sembrador tiene un Enemigo, que va no son los pájaros que comen la semilla o las preocupaciones y riquezas del mundo, como en la parábola anterior (cf. Mt 13,4-7; cf. Mc 4,2-5), sino el mismo Diablo, que siembra mala semilla en medio de la noche (tiempo de oscuridad, aprovechando que duermen los siervos). Esa semilla mala (cizaña), lo mismo que la noche (oscuridad), forma parte del riesgo de la Siembra. Por eso, cuando los criados le piden que les deje arrancar la mala semilla, el Sembrador les responde: «Dejad que crezcan ambas...» (Mt 13,30). Los criados proponen un tipo de mesianismo histórico, que intenta resolver los problemas por la fuerza, empleando una táctica que en el fondo parece más propia del diablo. El Sembrador, en cambio, deja que este mundo sea campo de discernimiento y prueba, y así permite que su semilla crezca y madure en medio de la cizaña, hasta que llegue la siega... (Mt 13,30). Así se marcan los tres grandes tiempos históricos. Al principio está la siembra de la buena semilla, en el campo. En medio está el discernimiento, la confrontación o lucha, de manera que el campo del amo (del Señor de la casa) viene a presentarse como una tierra mixta, de trigo y cizaña. Al final estará la solución y podrá separarse el trigo y la cizaña.

(2) *La alegoría del juicio* (Mt 13,36-43): «Entonces, vino Jesús a casa... y les dijo: el Sembrador de la buena semilla es el Hijo del Hombre. El campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del Reino, y la cizaña son los hijos del Malo. El enemigo que la sembró es el Diablo; la siega es el fin del siglo;

y los segadores son los ángeles. De manera que como se arranca la cizaña, y se quema en el fuego, así será en el fin de este siglo. Enviará el Hijo del Hombre a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los que sirven de escándalo, y a los que hacen iniquidad, y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el crujir de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre. El que tiene oídos para oír, oiga» (13,36-43). Esta alegoría consta de dos partes básicas: la primera (13,36-39) ofrece un vocabulario escatológico, y la segunda (13,40-43) una visión rápida del juicio, entendido como acción del Hijo del Hombre. Tanto en un caso como en otro, Mateo toma como base la escatología judía de su tiempo. Ciertamente, el Diablo cumple una función perversa (de mala siembra), pero no aparece como violador impositivo, que destruye desde fuera a los hombres (como en *1 Henoc*?), sino como sembrador de mala palabra. Eso significa que los hombres tienen la capacidad de oponerse al Diablo, conservando así su libertad. De esa forma, Mateo no echa toda la culpa a los ángeles perversos (violadores) de los que hablaba la tradición apócrifa judía, sino a los mismos hombres que rechazan la siembra del Hijo del Hombre.

(3) *Diccionario bíblico*. Teniendo esto en cuenta, podemos presentar ya su vocabulario, que puede tomarse como uno de los primeros diccionarios bíblicos, en el que se explica el sentido de seis palabras. (a) *Sembrador*, Hijo del Hombre. La tradición anterior lo presuponia (cf. Mc 4,14), pero sólo ahora se afirma expresamente, en palabra de gran valor cristológico. En cuanto Hijo del Hombre, Jesús es ante todo Sembrador: ofrece la buena semilla a los humanos. (b) *Campo*, Cosmos. La parábola (Mt 13,25) afirmaba que el sembrador siembra en su campo. Ahora se afirma que ese campo es el cosmos: el Hijo del Hombre actúa en el conjunto de la realidad, sobre todo lo que existe. (c) *Buena y mala semilla*. Los hijos del Reino (= Dios) se oponen a los hijos del Malo (= Diablo), es decir, a los representantes del Diablo en el mundo. Ambos grupos viven mezclados en el mundo. La acción del Hijo del Hombre se encuentra amenazada. (d) *Enemigo*, Diablo. No se limita a comer la semilla o sus frutos, como los malos pájaros de

13,19 (o el Dragón de Ap 12,1-3), sino que imita al Sembrador, oponiendo su mala semilla a la buena, queriendo construir así un reino pervertido. (e) *Siega*, consumación del Siglo. Del ámbito espacial (cosmos como totalidad de lo que existe) pasamos al temporal, a la *syneteia* o consumación del Eón (= siglo). El Hijo del Humano aparece así como Señor del fin del tiempo. (f) *Segadores*, Ángeles. Ellos realizan la separación final, como representantes de Dios, portadores de su acción escatológica. La misma división actual de la humanidad viene a presentarse según eso como llamada o promesa de juicio.

(4) *Juicio como separación*. Este vocabulario no ha sido explicitado con detalle en la evocación del juicio (Mt 13,40-43) que sólo reasume y amplía algunos de sus rasgos, retomando elementos de la visión escatológica de Juan Bautista (Mt 3,10) y anticipando la gran escena del juicio final (Mt 25,31-46). Sin embargo, el juicio de Mt 13,40-43 no es un juicio forense (como el de 25,31-46), sino que tiene un carácter de victoria final y salvación: los ángeles del Hijo del Humano recogen a los escandalizadores y obradores de iniquidad y los arrojan al horno de fuego², es decir, al lugar de la destrucción definitiva. Sólo así se puede formular la palabra de la salvación: «Entonces los justos brillarán como el Sol en el reino de su Padre» (Mt 13,43). El texto nos lleva según eso del reino del Hijo del Hombre (marcado por la división entre trigo y cizaña) al reino del Padre, conforme a un tema que ha sido expuesto de manera clásica por Pablo, cuando dice que «el Hijo someterá todas las cosas, entregándose entonces al Padre, para que Dios sea todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28). En esta perspectiva se sitúa también el Apocalipsis, cuando distingue el milenio² con el triunfo de Cristo al final de la historia (Ap 20,1-6) y el cielo nuevo y la nueva tierra, más allá de la historia (Ap 21-22). La simbología de este juicio ha de ser interpretada, dentro del evangelio de Mateo, desde las claves que ofrece el Sermón de la Montaña.

Cf. U. LUZ, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press 1995; J. P. MEIER, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, Crossroad, Nueva York 1991; D. C. SIM, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press 1996.

CLEMENTE, CARTA PRIMERA DE

Esta carta de la iglesia de Roma a la de Corinto, que trata sobre problemas de organización ministerial, ha sido escrita en torno al 96 d.C. y constituye el testimonio más claro de una nueva visión de la Iglesia, que se configura como *sistema sacral* dentro del imperio.

(1) *Motivo y tema*. El motivo de la carta han sido unos disturbios entre los cristianos de Corinto: algunos jóvenes parecen haber destituido a unos presbíteros (más ancianos), por razones que no quedan claras, quizá para introducir otro régimen organizativo (¿un tipo de episcopado monárquico?), quizá por diferencias doctrinales (¿una visión más gnóstica del Evangelio?). La comunidad de Roma siente que está en riesgo el orden eclesial e interviene a través de Clemente, su secretario, defendiendo a los destituidos y pidiendo a los causantes del motín que dimitan, exiliándose voluntariamente, para que el conjunto de los fieles recupere el orden. La comunidad de Roma, que aún no tiene obispo, ni apela para ella a la tradición o autoridad de Pedro, se siente con autoridad para intervenir en los asuntos de Corinto, por razones de fe común, tradición apostólica (es heredera de Pedro y Pablo) y quizá (¿sobre todo?) por mimetismo político: como la administración romana interviene en los asuntos del sistema imperial, así la Roma cristiana puede intervenir en los problemas de las iglesias del imperio. Una carta de este tipo, con sus argumentos de jerarquía social, resulta impensable fuera del ámbito romano. Nos hallamos ante el primero y más duradero de todos los intentos de *inculturación* romana del Evangelio.

(2) *Una carta «política»*. Todo el cristianismo occidental quedará marcado por esta *sabiduría política* de Roma, que se alía con la filosofía helenista y la tradición sacral de un tipo de judaísmo (comunidad del templo), para ofrecer una visión unitaria y eterna del orden de la Iglesia. El autor de *I Clem* piensa que la estructura jerárquica de la Iglesia debe mantenerse muy firme, porque ella es el reflejo de un orden total, donde se engloban los seres del cielo y de la tierra. Frente al Dios es amor de la tradición cristiana (cf. 1 Jn 4,8), *I Clem* puede afirmar que Dios es

orden, un sistema armonioso que incluye a los diversos momentos del cosmos, uniendo una perspectiva romana con cierto tipo de judaísmo, vinculado a la organización levítica del templo, centrada en la autoridad del Sumo Sacerdote sobre los sacerdotes y de los sacerdotes sobre los levitas. De esa forma deja en silencio muchos aspectos esenciales del Evangelio (anuncio de reino y gratuidad, llamada a los pecadores y curación, apertura a los excluidos del sistema y fraternidad), como si Cristo hubiera venido para ratificar un tipo de sumisión religiosa universal. Lógicamente, *1 Clem* interpreta el surgimiento de la Iglesia como resultado de una serie de envíos jerárquicos en cadena: «Jesucristo fue enviado de parte de Dios... y los apóstoles de parte de Cristo. Los dos envíos sucedieron ordenadamente conforme a la voluntad de Dios. Por tanto, después de recibir el mandato (de Cristo)... los apóstoles partieron para evangelizar que el reino de Dios iba a llegar. Consiguientemente, predicando por comarcas y ciudades establecían sus *primicias*, constituyéndolos, después de haberlos *probado* por el Espíritu, como obispos y diáconos de los que iban a creer. Pues en algún lugar la Escritura dice así: estableceré a sus obispos en justicia y a sus diáconos en fe» (*1 Clem* 42,2-5).

(3) *El primado de la jerarquía*. Para nuestro autor, lo principal es la jerarquía, de manera que el resto de la Iglesia se sitúa en un segundo lugar: Jesús ha venido a crear la autoridad; la comunión entre los fieles resulta posterior y depende de esa autoridad. Algunos han pensado incluso que *1 Clem* es un texto más romano que cristiano: ha situado la estructura de la Iglesia dentro de una visión universal de la jerarquía de los seres, que forman un sistema unificado de sacralidad y obediencia. Así pueden entenderse los cuatro momentos de su argumento para exigir la vuelta al orden en la iglesia de Corinto: filosófico (helenista), social (romano), sacral (judío) y eclesial, con una aplicación cristiana.

Cf. J. P. MARTÍN, *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo. Estudio sobre 1 Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir*, PAS, Roma 1971; X. PIKAZA, *Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

CÓDIGO DE LA ALIANZA

(Ex 20,22-23,19) (↗ *Pentateuco, Código de la Santidad*). Aparece como una continuación del decálogo² y está incluido en la teofanía y pacto del Sinaí (Ex 19-24). Contiene diversas leyes de tipo social, criminal, económico y cultural que sirven para resolver los problemas todavía no muy complejos de una sociedad en gran parte agraria. Proviene de los tiempos de la monarquía, antes del exilio, entre el siglo VIII y VI a.C. Insiste en el cuidado por los más débiles y en la preocupación por la justicia. Incluye, entre otras normas, un nuevo decálogo² (Ex 22,17-30), con preceptos religiosos (22,17-19), sociales (22,20-26) y culturales (22,27-30), en el que se dice, entre otras cosas: «No oprimirás ni vejarás al forastero, porque forastero fuiste en Egipto. No explotarás a la viuda y al huérfano, porque si ellos gritan a mí yo los escucharé. Se encenderá mi ira y os haré morir a espada, y quedarán viudas vuestras mujeres y huérfanos vuestros hijos» (Ex 22,21-24). De esa forma apela a la memoria de la historia israelita: forasteros o *gerim* fueron antes los que ahora forman el pueblo de la alianza; por eso no pueden olvidar su origen y oprimir a los que a su lado carecen de seguridad o patria. Este recuerdo del *origen social israelita* (¡fui-*teis ger!*) funda toda su moral y la sustenta sobre la solidaridad con los oprimidos: Dios tuvo piedad de los hebreos marginados en Egipto; ahora, los descendientes de los hebreos deben comportarse como Dios, apiadándose de los forasteros.

Cf. Introducción a los códigos legales del Pentateuco en J. L. SÈCRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992.

CÓDIGO DE LA SANTIDAD

(Lv 17-26) (↗ *sacrificios, chivos, sangre*). Forma, con el Código de la Alianza y el Deuteronomio, el centro jurídico y sacral del Pentateuco. Es el último de los códigos y ha sido fijado tras la vuelta del exilio, en el tiempo de la restauración sacral de la comunidad del templo² (1), probablemente en conexión con la reforma de Esdras-Nehemías (siglo V-IV a.C.). También está relacionado con la reforma sacral israelita que propone Ez 40-48, pero

carece de su contenido utópico, aunque las bendiciones y maldiciones finales (Lv 26) le han dado un carácter escatológico. Tiene un carácter básicamente sacral, centrado en la preocupación por la sangre (por el buen orden de las relaciones sexuales y familiares) y por la pureza de los sacerdotes. Despliega el aspecto sacral, vinculado a la pureza, más que el social, vinculado a la justicia. Le preocupa el orden del templo y el buen cumplimiento de las fiestas, entendidas como expresión de rectitud sacral, más que como signo de alegría y gozo del pueblo. Busca la pureza del pueblo, aunque acepta a los emigrantes, conforme a la tradición israelita más antigua (extranjeros²; cf. Lv 19,33). Culmina en la gran ley del Jubileo², que traza las bases de la nueva posesión de la tierra, tras la vuelta del exilio. Significativamente, se le ha añadido un capítulo muy «realista» sobre las tarifas del templo. Ha definido de manera poderosa todo el judaísmo posterior.

CÓDIGOS DOMÉSTICOS

(↗ *amor, carismas, autoridad*). Tanto Jesús como Pablo buscaron una comunidad igualitaria de hombres y mujeres, donde el mismo amor² (servicio) mutuo fuera creando estructuras de convivencia no jerárquica, como aparece con toda claridad en Gal 3,28 y 1 Cor 12-14. Pero la Iglesia posterior, movida por la exigencia de adaptación al entorno social y por la misma dinámica de las comunidades, que sintieron la necesidad de organizarse de un modo estable, ha optado por traducir el Evangelio en unas formas jerárquicas de vida y estructura social. Esta opción es comprensible y quizá necesaria, siempre que el amor mesiánico sea capaz de transformar por dentro las estructuras sociales. De esa forma surgieron unos códigos domésticos que trazan las obligaciones y modos de comportamiento de los diversos grupos cristianos.

(1) *Textos*. Ellos aparecen ya en las cartas a los Colosenses y Efesios, anticipando un desarrollo que culminará en las cartas pastorales: «Mujeres, someteos a vuestros maridos, como conviene en el Señor. Maridos, amad a vuestras mujeres y no seáis ásperos con ellas. Hijos, obedeced a vuestros

padres en todo, porque esto es agradable al Señor. Padres, no exasperéis a vuestros hijos, para que no se desalienten. Siervos, obedeced en todo a vuestros señores en la tierra, no para ser vistos, como queriendo agradar a los hombres, sino con sinceridad de corazón, temiendo al Señor. Señores, comportaos de manera justa y moderada con vuestro siervos, sabiendo que también vosotros tenéis un Señor en el Cielo» (Col 3,18-4,1). «Someteos unos a otros con temor de Cristo. Las mujeres a sus propios maridos como al Señor. Porque el marido es cabeza de la mujer, siendo Salvador del cuerpo... Maridos, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella... Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto es justo. Padres, no irritéis a vuestros hijos, criadlos en disciplina e instrucción del Señor. Siervos, obedeced a vuestros señores en la tierra, con temor y temblor, con la sinceridad de vuestro corazón, como a Cristo... Señores, haced lo mismo con los siervos» (Ef 5,21-6,9). Estos códigos, que provienen del entorno cultural helenista, asumen una tradición jerárquica, que los herederos de Pablo han aceptado de hecho, en gesto que marcará la historia posterior de la iglesia.

(2) *Patriarcalismo² del amor*. Ellos suponen y aceptan, al menos de manera provisional, un tipo de patriarcalismo del amor donde se distinguen dos niveles: (1) En su raíz, el Evangelio es amor mutuo en igualdad y gracia, sin sometimiento ni supremacía de unos sobre otros, de manera que cada uno tiene que entregarse plenamente al otro. (2) En un plano social, la Iglesia asume, y quizá acentúa, la estructura jerárquica del entorno, de manera que el varón se sitúa sobre la mujer, el padre sobre el hijo, en una línea que (en tiempos posteriores) llevará a la sacralización de la jerarquía. Esta opción, que quizá fue necesaria para ajustar el Evangelio al entorno cultural grecorromano, marcado por la diferencia entre el varón (vida social) y la mujer (espacio interior, casa), pudo haber sido valiosa por un tiempo, pero después ha resultado contraproducente. Ella ha servido para introducir en la Iglesia unas diferencias de género y unas jerarquías que resultan contrarias al

Evangelio y a la misma inspiración de fondo de Colosenses y Efesios.

Cf. E. SCHÜSSLER FIGUEROA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994.

COLECTA

Dinero para Jerusalén

Pablo ha defendido siempre la libertad de su opción cristiana, al predicar un evangelio separado de la Ley judía. Pero, al mismo tiempo, ha querido mantener sus vínculos con la iglesia de Jerusalén, como él mismo ha puesto de relieve en Gal 2,1-10. Entre esos vínculos está el que los cristianos de la gentilidad «se acuerden de los pobres de Jerusalén», cosa que Pablo ha intentado hacer con una admirable coherencia y constancia. De esa forma ha organizado en todas sus iglesias una colecta a favor de la iglesia de Jerusalén (cf. 2 Cor 8-9; Rom 15,25-16,3).

(1) *El sentido de la colecta*. Ella puede tener y tiene quizá tres sentidos, como supone el mismo Pablo. (a) *Sentido económico*. La iglesia de Jerusalén donde, según el testimonio de Hch 2,43-47 y 4,22-36, los cristianos habían establecido una comunidad de bienes, está pasando por grandes dificultades económicas. Esos cristianos se presentan como *los pobres* (Rom 15,26; Gal 2,10; cf. Sant 2,5), no sólo porque viven el ideal escatológico de la pobreza radical, sino porque son pobres reales. Por eso, Pablo siente la responsabilidad cristiana de ayudarles. (b) *Reconocimiento eclesial*. Pablo sigue tomando a la iglesia de Jerusalén (de Judea) como madre de todas las iglesias, manantial de la que ha surgido y se ha expandido la fe (cf. Rom 15,27). Por eso es lógico que los cristianos de la gentilidad, que han recibido la fe de los cristianos de Jerusalén-Judea, les devuelvan de algún modo ese don con un reconocimiento económico, como signo de solidaridad. (c) *Tributo religioso*. Las comunidades judías de todo el mundo debían aportar un dinero para el mantenimiento del templo, como sabe y acepta, en un sentido, el mismo Jesús de Mt 17,24-27. Pues bien, los cristianos habrían mantenido un tipo de impuesto semejante, al menos co-

mo signo voluntario: se trataría de una forma de reconocer el primado de la iglesia de Jerusalén. Sea como fuere, Pablo tomó muy en serio la colecta y decidió subir con ella a Jerusalén. Sabemos por 2 Cor 8-9 y Rom 15,25-31 que ha querido subir para certificar con su ofrenda de dinero la solidaridad de las iglesias gentiles hacia la iglesia madre de Jerusalén, como lo había pedido esa misma iglesia (cf. Gal 2,10).

(2) *Pablo y la historia de la colecta*. Pablo ha subido con miedo; no sabe si van a recibirle bien y a recibir su dinero... (cf. Rom 15,30-33). En ese contexto, la versión que Hch ofrece es ambigua y riquísima: supone que los cristianos de Jerusalén han aceptado en principio la colecta, pero la cosa no queda del todo clara. Pablo fue con un grupo organizado de testigos y compañeros (Hch 20,4), de origen judío y gentil, y afirmó ante los ancianos de Éfeso (en Mileto) que no se había aprovechado económicamente de ellos (Hch 20,32). Superados todos los presagios adversos (cf. Hch 20,1-16), llega a Jerusalén y saluda a Santiago y a los presbíteros de la iglesia, que parecen aceptar su gesto (su colecta, el valor de sus iglesias), pero le piden que realice un rito de pureza en el templo, para mostrar de esa manera que él sigue siendo un judío. Los que vienen con él (los no judíos) no tienen que demostrar nada: pueden vivir sin más obligaciones, como pagano-cristianos. Pero Pablo es judeocristiano y el hecho de predicar el Evangelio a los gentiles no le impide ser judío y así tiene que mostrarlo, realizando un rito de purificación en el templo. Parece que, normalmente, Pablo no habría realizado los ritos judíos que le piden, pero, a fin de mostrar su solidaridad con la iglesia de Jerusalén, haciéndose judío con los judíos (cf. 1 Cor 9,20), realiza esos ritos, entrando para ello en el recinto del templo. Sea como fuere, Pablo realiza esos ritos, abiertamente, sobre un atrio del templo donde sólo pueden entrar los judíos puros, mostrando así ante todos que sigue siendo un judío fiel. Pero muchos (no se sabe si sólo judíos o también judeocristianos) no admiten su gesto y se amotinan y quieren lincharle, de manera que los romanos le apresan por seguridad, iniciando una prisión que culmina en Roma (Hch 21,17-25,12). Pablo testifica en juicio ante el gobernador que ha venido a

traer una ofrenda económica, como es normal entre judíos, que pagan dinero a su templo (cf. Hch 24,17). El texto sigue diciendo que el gobernador, consciente de la inocencia de Pablo, espera que le den dinero (en soborno) para liberarlo (Hch 24,26), pero no se lo dan, y así le mantiene durante dos años en la cárcel, hasta que llega el gobernador siguiente y el proceso continúa con la apelación de Pablo a Roma.

(3) *¿Qué ha pasado con el dinero de la colecta?* En medio de todo eso, se mantiene la pregunta: ¿Qué ha pasado con el dinero que está en el fondo de la disputa? ¿Lo han recibido los cristianos de Jerusalén y lo gastan ellos mismos, para remediar sus necesidades, sin preocuparse de Pablo que está en la cárcel, por no herir la susceptibilidad de los judíos no cristianos? ¿Lo mantienen los delegados de las iglesias gentiles? Pero, en ese caso, ¿por qué no lo emplean para sobornar al gobernador y conseguir la libertad de Pablo, como el mismo gobernador está esperando según Hch 24,26? Son preguntas fundamentales, a las que pienso que no podemos dar una respuesta. De todas formas, la situación de Santiago² en Jerusalén está siendo ya en ese momento muy comprometida como para buscar activamente la libertad de Pablo. Por su parte, Pablo no habría aceptado para beneficio propio un dinero de las comunidades. Sea como fuere, el tema queda sin resolver, como una gran interrogación, en el principio de la Iglesia: el dinero puede servir como signo de comunión entre creyentes, pero resulta ambiguo, pues puede suscitar divisiones. Por su parte, el sistema (= gobernador) quiere emplearlo como medio de soborno.

COLORES

(↗ *sacerdotes*). Hay en el Antiguo Testamento un rico simbolismo de colores. Pero aún es más detallado el juego de colores del Apocalipsis que indicaremos con más detalles.

(1) *Antiguo Testamento*. Los colores, que aparecen vinculados al culto en 1 Cr 29,2, son fundamentales para el simbolismo de las vestiduras del sumo sacerdote: «Harán el efod de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido, de obra primorosa... y su cinturón será de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido...

Harás asimismo el pectoral del juicio de obra primorosa... de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido... y lo llenarás de pedrería en cuatro hileras de piedras; una hilera de una piedra sárdica, un topacio y un carbunco; la segunda hilera, una esmeralda, un zafiro y un diamante; la tercera hilera, un jacinto, una ágata y una amatista; la cuarta hilera, un berilo, un ónice y un jaspe. Todas estarán montadas en engastes de oro» (Ex 28,6-20). Este derroche de colores y piedras preciosas constituye una de las expresiones más altas de la simbología israelita, que ha sido retomada por Eclo 45,6-12. Para la construcción del santuario resulta especialmente importante el color rojo (cf. Ex 25,5; 26,14), pero entre todos destaca el color púrpura por su simbolismo religioso y social. El púrpura es color del sacerdote (Ex 28,5) y del tabernáculo (Ex 36,8), siendo, al mismo tiempo, color del vestido de los reyes (cf. Jc 8,26; Cant 7,5) y funcionarios reales (Est 8,15; Ez 23,6; Dn 5,7). Finalmente, los colores del arco iris son signo de paz en Gn 9,13-16.

(2) *Apocalipsis*. La simbología cromática forma parte del drama visual del Ap. El profeta Juan debe escribir lo que ha visto, para que el lector vea también, dejando así que la impresión de los colores le enriquezca: (a) *El blanco* es color de Dios (cf. Trono: Ap 20,11), del Cristo rey (cabello: 1,14; como el de Dios en Dn 7,9) y de aquellos que acompañan a Dios: de los Ancianos de 4,4, de los mártires que gritan bajo el altar y de los salvados que entonan el canto de gloria (cf. 6,11; 7,9.13; 19,14). Éste es el color de promesa: de la piedra que Cristo da a sus fieles (2,17) y del vestido que ofrece a los que triunfan (cf. 3,4.5). Sólo en 6,2 (primer caballo² 1) ese color ha recibido un sentido engañoso. (b) *Rojo* es color del caballo de guerra (6,4), del fuego de los caballos de muerte (9,17) y del Dragón sangriento (12,3) que quiere devorar al Hijo de la mujer. (c) Cerca del rojo se encuentran el *escarlata* (carmesí, elaborado con cochinilla de tierra y empleado por los sacerdotes en sus purificaciones) y el *púrpura* (rojo violáceo de un molusco marino, empleado por los reyes y liturgos en sus ceremonias); ambos colores (escarlata y púrpura) han sido usurpados por la Prostituta, que los utiliza en su adorno (17,3-5) y su comercio injusto

(18,12,16), apareciendo así como encarnación de las perversiones sacrales y políticas de la tierra. (d) El negro es muerte, como indica el caballo 3º y el oscurecimiento del sol (cf. 6,5,12). (e) El verde es vegetación (8,7; 9,4), pero también puede evocar muerte y/o podredumbre, como indica el último caballo (6,8). (f) *Colores de cielo*. La simbología de colores se centra en Dios y culmina en la Ciudad futura. Dios no tiene rostro, pero se revela en un juego brillante de colores preciosos: *jaspe y sardonio, arco iris de esmeralda* (4,2-3), rodeando un trono blanco (20,12). Por su parte, la Ciudad final es un triunfo de colores: doce tonalidades de piedras preciosas, sobre un fondo de *jaspe*, brillando en armonía indescriptible, en torno a una plaza de oro cristalino (21,11.18-20). Sinfonía de colores, eso es Dios y la nueva tierra-cielo para Juan.

COMER JUNTOS. El Evangelio

(Gal 2,5.14) (↗ *multiplicaciones, comidas, pan*). La primera gran disputa y ruptura de la Iglesia ha surgido en torno a la comida. Al principio, los cristianos de tipo judío han mantenido las normas alimenticias del judaísmo, aunque quizá de un modo más liberal, insistiendo en el pan compartido más que en las normas de pureza. Pero en el momento en que los helenistas² han ofrecido el evangelio de Jesús a los gentiles, creando así comunidades de cristianos liberados de las normas de pureza judías, ha surgido el problema. ¿Pueden los paganos hacerse cristianos, seguidores de Jesús, Mesías de Israel, sin estar circuncidados? Más aún, ¿pueden comer los cristianos de origen judío con otros cristianos, de origen gentil, que no respetan las normas alimenticias del judaísmo? ¿Pueden celebrar la misma eucaristía o están condenados a mantenerse en grupos diferentes, sin que la fe en Cristo y la comunión mesiánica implique comer juntos el pan y el vino?

(1) *La respuesta del Concilio*. El llamado concilio² de Jerusalén ha establecido una ley básica, permitiendo que los cristianos de origen gentil tengan que cumplir sólo unas normas generales, vinculadas a Noé² (Gn 9,1-7), limitándose a abstenerse «de la contaminación de los ídolos, de la fornica-

ción (prostitución²), de la carne ahogada [no bien sangrada] y de la sangre» (cf. Hch 15,20.29). Esa ley puede aplicarse de un modo general, pero no resuelve el tema concreto de las comidas compartidas: ciertamente, los cristiano-paganos no están obligados más que a eso, de manera que ellos no tendrán dificultades en comer con judíos; pero los judeocristianos ¿podrán soportar que a su lado haya personas que coman alimentos que para ellos son impuros, según la ley de Lv 17 y Dt 14? Más aún, ¿podrán comer unos y otros de la misma mesa, aunque no coman la misma carne? Está además en el fondo el tema de los ídolos² (carne ofrecida a los ídolos).

(2) *Testimonio de Pablo*. Desde aquí se ha de entender el testimonio vibrante de Pablo, en la carta a los Gálatas, que empieza hablando de la comunión eclesial, de la fe compartida, de la unión de los cristianos de origen judío y gentil, en la comunidad primera de Antioquía. Luego sigue: «Pero cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, comía con los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncisos. Y los demás judíos le imitaron en su hipocresía, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la hipocresía de ellos. Pero en cuanto vi que no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos...» (Gal 2,11-20). Precisamente aquí, en el lugar donde se plantea la separación de comunidades en torno a la mesa o la comida unitaria, se está decidiendo la verdad del Evangelio (*hê alêtheia tou euangeliou*: Gal 2,5.14). Esa verdad, que constituye el primer dogma cristiano, no se identifica con una declaración teórica sobre Dios o sobre Cristo, sino en el don y tarea de comer juntos, superando así la oposición que la ley de pureza ha marcado entre judíos y gentiles, ricos y pobres, hombres y mujeres (para utilizar la terminología de Gal 3,28). El judaísmo había sancionado unas barreras alimenticias de tipo sacral y social, económico y de género (varones y mujeres). Jesús ha comenzado rompiendo esas barreras, pero luego, parte de su

Iglesia no ha sabido aplicar los principios de Jesús (reinterpretados, por ejemplo, en Mc 7,1-23), levantando nuevas murallas humanas entre cristianos de origen judío y gentil (ricos y pobres, varones y mujeres, libres y esclavos...). Pues bien, Pablo se enfrenta con el tema y responde de forma radical y emocionada, defendiendo la verdad del Evangelio, que se concretiza en la mesa común para todos los creyentes (para todos los hombres).

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2,5-14*, LAS, Roma 1988.

COMIDAS

(\rightarrow *alimentos, sacrificios, pan, vino, vegetarianos, multiplicaciones, eucaristía*). Desde los tiempos más antiguos, las comidas han tenido un carácter sagrado, formando quizá el más importante de todos los signos religiosos. Ellas constituyen un elemento esencial de la identidad israelita, centrada de un modo intenso en los ritos de la mesa y cama (es decir, de la alimentación y de la familia). Desde esa base precisamos algunos elementos, principios y rasgos más significativos de las comidas israelitas.

(1) *La comida, un gesto religioso*. Comenzamos con algunos rasgos que definen el carácter sacral de las comidas, desde una perspectiva general, que aplicamos especialmente a Israel. (a) *Alimentar a Dios*. Algunos pueblos han pensado que debían dar de comer a Dios con sus sacrificios, como supone el mito de la sangre en los aztecas de México y la crítica de fondo de la historia de Bel y el Dragón (Dn 14). En esta línea puede entenderse el poema de Jotán, cuando declara que el vino alegra a dioses y hombres (cf. Jc 9,13), asumiendo un tema común a muchos cananeos y griegos, que presentan a los dioses sobre el Sáfón o el Olimpo, comiendo y bebiendo ambrosía, vino del cielo. Esa visión está en el fondo del ritual judío de los sacrificios, que realizan los sacerdotes del templo, cuando derraman y/o queman en su honor las partes más nobles de los animales (cf. Jc 6,17-24; 13,15-23.26). (b) *Comer con Dios*. Más que alimentar a Dios, la Biblia supone que los hombres deben alimentarse con Dios, compartiendo su

sustento; así se dice que ellos deben comer en la presencia de Dios, celebrando su bendición (cf. Dt 12,5-7). De esta forma puede establecerse una gozosa comunión (hombres y dioses comparten la comida), pero puede surgir una escisión y competencia, como Hesíodo ha mostrado cuando afirma que Prometeo instituyó los sacrificios, repartiendo una parte del gran toro para los dioses, otra para los hombres. El toro común (que debía ser signo de pacto) les ha enfrentado, pues unos y otros querían la mejor parte (cf. *Teogonía*, 535-559). La religión ha podido convertirse en expresión de una competencia egoísta entre Dios (que pide a los hombres un tipo de impuesto) y los hombres que tienen dificultades en pagarlo, como ha visto Malaquías cuando critica a los judíos tacaños porque llevan para Dios animales defectuosos, ofrendas miserables (cf. Mal 1,9-14). (c) *Comer con otros hombres*. En el momento anterior, los hombres reservaban algo para Dios y lo quemaban sobre el altar, comiendo ellos lo restante. Pero en un momento dado, los fieles ya no reservan nada para Dios, sino que lo ofrecen todo (pues a Él le pertenece), pero, al mismo tiempo, ellos pueden comer y comen todo lo que han ofrecido (pues Dios se lo devuelve bendecido). Todo es de Dios, no una parte, y todo, absolutamente todo, es para los hombres, aunque a veces con algunas excepciones: los judíos reservan siempre la sangre para Dios, pues ella contiene la vida que es sólo de Dios (cf. Lv 17,10-14).

(2) *Principios de la comida israelita*. El relato de la creación (Gn 2-3) supone que los hombres se mantienen y unen y separan por sus comidas. Pues bien, los judíos han desarrollado una ley especial de comidas, llegando a suponer que sólo es verdadero judío aquel que toma alimentos puros (*kosher*) con otros judíos puros. Aquí se incluyen dos normas. (a) *Comer sólo alimentos puros*, nunca los impuros como el cerdo o mezclados, como la leche con carne (cf. Dt 14,1-21; Lv 11), pues ellos constituyen una amenaza contra la santidad y separación del pueblo. (b) *Comer sólo con otros comensales puros*, pues la impureza de los otros causa una mancha en los israelitas. Estas normas constituyen un elemento esencial de la identidad israelita, pues la religión bíblica no es simple senti-

miento interior, una piedad o fe intimista, separada de la vida, sino una institución social integradora, con leyes familiares y sociales: sábado y circuncisión; tierra, ciudad y templo, fiestas y comidas. En un primer momento, toda comida de carne ha comenzado siendo sacrificio, presidido por el sacerdote o padre de familia, de manera que el animal se ofrece a Dios y se comparte en gesto gozoso de comunión social y alabanza. En un momento dado (hacia el siglo VI-V a.C.), con la centralización del culto en Jerusalén, las comidas normales quedan *de-sacralizadas*, incluso la carne de animales. Paradójicamente, ese cambio constituye el punto de partida de una *re-sacralización* más fuerte: muchos judíos piadosos, de línea esenia, farisea o rabínica, por lo menos desde el tiempo de Jesús, han interpretado todas sus comidas como rito de pureza, celebración que les mantiene vinculados entre sí y separados de otros pueblos. En esa línea se puede añadir, en un sentido muy profundo, que sólo es verdadero judío aquel que come en fraternidad y pureza con otros judíos.

(3) *Israel, religión de mesa*. Sólo son buenos judíos aquellos que pueden tomar parte en las comidas religiosas: los que pueden comer juntos, recordando y bendiciendo al Dios de su nación. Cada casa de judíos piadosos es un templo, cada comida un sacrificio de pureza. Así se añade que son buenos judíos (y no simple pueblo de la tierra) los que cumplen las normas de separación en la comida, evitando alimentos ofrecidos a los ídolos o tocados por personas contaminadas. (a) Un elemento esencial de la pureza en la comida es la ausencia de *sangre*. Esto implica que la carne debe provenir de un animal ritualmente sacrificado, de manera que, de hecho, los judíos piadosos sólo pueden comer carne comprada en carnicerías judías; pero en esto ellos concuerdan con el islam, que también asume las leyes alimenticias que están en el fondo de los mandamientos de Noé² («Carne con su vida que es su sangre no comeréis»: Gn 9,4). (b) También debemos citar la ley de los *alimentos puros* (que mantienen el orden cósmico, querido por Dios) y de los impuros, que van en contra del orden de Dios y contaminan al hombre según Ley (cf. Dt 14,1-21; Lv 11), for-

mando una amenaza contra la santidad del pueblo. Toda comida es por tanto una oración que ratifica la obra creadora de Dios. Por eso, en un sentido muy profundo, sólo es verdadero judío aquel que come ante Dios, en fraternidad y pureza, con otros judíos verdaderos. Muchos judíos piadosos, de línea esenia, farisea o rabínica, por lo menos desde el tiempo de Jesús, toman sus comidas como rito de pureza, celebración que les mantiene vinculados entre sí y separados de otros pueblos. En esa línea, se ha podido afirmar que el judaísmo es religión de mesa: cada casa de piadosos es un templo; cada comida, un sacrificio de pureza. Así se añade que son buenos judíos (y no simple *pueblo de la tierra*) los que cumplen las normas de separación en la comida, evitando alimentos ofrecidos a los ídolos o tocados por personas contaminadas. En este contexto se inscribe la novedad de Jesús, que come con pecadores y ofrece pan y peces a todos los que vienen a buscarle, sin distinción de purezas; desde aquí se entiende la primera novedad institucional de la Iglesia, que defiende la unión de judíos y gentiles (cf. Hch 15; Gal 1-2). Desde esa perspectiva muchos cristianos han acusado a los judíos diciendo que mantienen unos tabúes alimenticios que van en contra de la bondad de la creación y de la racionalidad alimenticia... Pero hay judíos que responden de los cristianos diciéndoles que su eucaristía ha dejado de ser aquello que era, una comida real, para convertirse en una especie de simulacro alimenticio espiritualizado.

(4) *Judaísmo*. (1) *El Dios de las comidas*. La fijación rabínica de las tradiciones judías, iniciada tras la caída del segundo Templo (70 d.C.) y acentuada tras la guerra de Bar Kokba (135 d.C.), culmina con la publicación de la Misná, hacia el año 200 d.C. Sólo a partir de entonces se puede hablar de judaísmo estrictamente dicho, donde se recogen parte de las tradiciones anteriores (esenias, fariseas, saduceas), mientras quedan fuera otras (en línea de mesianismo político, apocalíptica dura, cristianismo, proselitismo helenista e incluso gnosis). Nace así el judaísmo que ha pervivido en los siglos posteriores, como religión de ley y pureza, centrado en la Misná, que se va comentando en el Talmud y que se ex-

presa sobre todo en las comidas. De manera sorprendente, la Misná ha codificado y conservado, de forma simbólica, un mundo en gran parte ya acabado de purificaciones sacerdotales, pero lo ha hecho con la intención clara de perpetuar y actualizar de forma laica las normas de pureza que antes sólo se aplicaban (básicamente) a los sacerdotes. De esta forma ha culminado, tras la caída del templo, un proceso que había comenzado mucho antes. Los diversos grupos de *hasidim* o piosos, tal como se fueron desarrollando desde el siglo I a.C. en las comunidades (*haburot*) de esenios y/o fariseos, habían traducido ya la experiencia sacerdotal de Israel en claves sociales, que se expresaban, sobre todo, en la pureza familiar y alimenticia. Por eso, la caída del templo, siendo en un plano algo muy doloroso, aparece en otro como providencial: los grupos judíos pudieron desarrollar de forma creadora su ideal de vida comunitaria, a partir de dos escuelas básicas: «La de *Samay* dice: se recita la bendición sobre el día y luego sobre el vino. La escuela de Hillel afirma: se recita la bendición sobre el vino y luego la del día» (Misná, *Ber* 8,1). Cambia el orden, pero los signos básicos de la presencia de Dios son los mismos: el vino del banquete, el día de la vida... El auténtico judío bendice a Dios ante los dos signos. Aquí destacamos el del vino (las comidas). «El que se propone ser digno de crédito [= buen judío] separa el diezmo de las cosas que come, de lo que vende y de lo que compra. No se hospeda en casa de un judío inculto [un *am-ha-aretz*]. R. Yehuda dice: también el que se hospeda en casa de un judío inculto puede ser digno de crédito. Le replicaron: si no es digno de crédito con respecto a sí mismo, ¿cómo va a serlo respecto de los otros? Si uno se propone ser un asociado [*haber*: judío observante] no ha de vender a una persona judía inculta nada húmedo, ni seco, ni ha de hospedarse en su casa, ni ha de ponerse sus vestidos mientras se hospeda en su casa» (Misná, *Dem* 2,2-3).

(5) *Judaísmo*. (2) *Un pueblo de comidas*. Los pasajes anteriores nos sitúan ante un judaísmo interesado en los diezmos vinculados a la comunicación, es decir, al cumplimiento de las normas sacrales de pureza. Para conservar su identidad, los puros han de

vincularse con los puros, los asociados con los asociados, formando así comunidades compactas de estudio (conocimiento de la ley) y comida. Desde esa perspectiva se entiende el interés de la Misná por los códigos agrícolas: la producción y pureza de alimentos, tanto vegetales como animales (carnes). Ello puede deberse a que muchas de sus normas han sido recreadas o transmitidas por escuelas rabínicas de Galilea, en el siglo II d.C., en un contexto campesino. Pero esa razón parece insuficiente: lo esencial es que el sistema de comidas constituye la clave de la nueva vida judía. Pensemos, por ejemplo, en la ley de la masa: «Cinco cosas están sujetas a la ley de lo amasado: trigo, cebada, espelta, avena y centeno. Éstas están sujetas al diezmo: arroz, mijo, amapola, sésamo, legumbres...» (Misná, *Zer* 1,1-4). La ley de primicias referente a lo amasado para hacer tortas o pan (cf. Nm 15,20) y las prescripciones sobre el diezmo (cf. Mt 23,23) provienen de las normas sacerdotales, vinculadas a los alimentos ofrecidos al templo. Pues bien, ahora, todos los judíos se descubren sacerdotes: sus comidas son sagradas y en ellas se cumple la ley de la creación y santificación israelita. Cada familia (comunidad) viene a presentarse como verdadero templo, que cumple las normas sacrales. Los judíos observantes (asociados), herederos de esenios y fariseos, comen cada día su comida como si estuvieran consumiendo las ofrendas y libaciones, los sacrificios y alimentos del templo. Así se entiende y expresan como pueblo sacerdotal, mediador del orden de Dios sobre la tierra. Ha desaparecido el templo externo. Ellos mismos son santuario de Dios sobre la tierra.

(6) *Jesús*. (1) *Hombre de comidas*. Jesús ha sido profeta² apocalíptico y hombre carismático², conocido por sus exorcismos y sus gestos de ayuda a los enfermos y expulsados de la sociedad. Pero quizá el más significativo de todos sus rasgos han sido sus comidas. Frente a Juan² Bautista, que no come ni bebe, Jesús aparece como un hombre que come y bebe (comilón y borracho), amigo de prostitutas y de pecadores (cf. Lc 7,33-34). Estos son algunos de los rasgos más significativos de las comidas de Jesús, que evocamos por separado en otros temas. (a) *Multiplicaciones*. Jesús comparte los panes y los

peces con aquellos que vienen a escucharle. Lo hace a campo abierto, acogiendo a todos, sin distinción de pureza, en las tierras galileas o en el entorno pagano (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10). De esa forma, el sentido más hondo de su mensaje se vuelve comida compartida, en la línea de la profecía: «El Señor de los Ejércitos prepara sobre este monte un festín de manjares suculentos para todos los pueblos» (Is 25,6). (b) *Come con los pecadores*. Superando los rituales de pureza que impone un tipo de judaísmo de su tiempo, Jesús comparte la comida con aquellos a quienes la sociedad sagrada de Israel considera impuros: «Aconteció que estando Jesús a la mesa en casa de él (de Levi), muchos publicanos y pecadores estaban también a la mesa juntamente con Jesús y sus discípulos; porque había muchos que le habían seguido. Y los escribas y los fariseos, viéndole comer con los publicanos y con los pecadores, dijeron a los discípulos: ¿Cómo es que come y bebe con los publicanos y pecadores? Al oír esto Jesús, les dijo: No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2,15-17). Llamar significa aquí «comer con»: no solamente invitar a los pecadores, sino aceptar su hospitalidad y sentarse a su mesa (cf. también Lc 19,2-8).

(7) *Jesús*. (2) *El riesgo de las comidas*. Jesús ha superado el ritual judío de las comidas puras e impuras (Mc 7,1-23), que desembocaba en la separación de los hombres, que se vuelven también puros e impuros, como las comidas. De esa forma ha podido iniciar un proceso que culmina en la apertura a los gentiles, que desemboca en el hecho de que ellos, los impuros, puedan comer el mismo pan de los hijos puros (cf. Mc 7,24-30). Según eso, la comunidad de los discípulos y amigos de Jesús se vincula sobre todo por medio de las comidas, entendidas como forma de convivencia universal. Otros grupos se unen y distinguen por ritos sacrales o dogmas, por imposiciones nacionales, imperiales o genealógicas. Pues bien, los seguidores de Jesús se juntan ante el pan y peces compartidos, en gratitud y alabanza, a cielo abierto, donde hay lugar para todos. En ese contexto podemos descubrir que las comidas de Jesús son una expresión y realidad concreta de la entrega de la

vida, de tal manera que podemos afirmar que él ha muerto por la forma en que ha comido, superando la ley judía de la pascua pura. Ha querido comer con todos, por eso le han matado los que preferían seguir comiendo separados, manteniendo sus privilegios sociales y sacrales. Así lo ha visto la tradición de los evangelios, tal como se expresa en los textos de la institución de la eucaristía²: Jesús no se limita a compartir la mesa con los pecadores, invitándoles al Reino, ni a ofrecer su pan a campo abierto (multiplicaciones), sino que él mismo viene a presentarse como pan y vino compartido, en actitud de alianza. Por comer como comía le han matado. Para seguir comiendo como Jesús ha surgido la Iglesia.

(8) *Experiencia pascual*. (1) *El camino de Emaús*. El evangelio de Lucas ha puesto de relieve el gozo de la comida escatológica: «Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios» (Lc 14,15; cf. Mt 8,11: sentarse a la mesa con los patriarcas). Pues bien, Hch 1,4 afirma que Jesús se aparecía a sus discípulos *synalidsamenos*, es decir, tomando la sal o comiendo con ellos. Por otra parte, la experiencia cristiana de partir-compartir el pan (cf. Hch 2,42-46) parece un signo indudable de presencia de Jesús, que está presente allí donde sus discípulos toman la sal en común. Desde esa base se entiende la catequesis pascual de los «fugitivos» de Emaús (Lc 24,13-35), precedida por una especie de «liturgia de la palabra» (sobre la necesidad de sufrimiento del Mesías: Lc 24,24-27), que sólo culmina y recibe su sentido en un contexto de comida: «Y sucedió que, al sentarse con ellos en la mesa, tomando el pan, lo bendijo; y partiéndolo se lo dio. Entonces se abrieron sus ojos y le reconocieron, pero él se volvió invisible para ellos» (24,20-31). Se ha (han) reclinado (*kataklihēnai*) a la mesa, de forma festiva y distendida, para ratificar la conversación anterior, en forma de banquete. Pues bien, en contra de las leyes de la cortesía, en lugar de esperar a que le sirvan, diciéndole que coma, el invitado asume la iniciativa: ¡parte el pan y se lo ofrece precisamente a los señores de la casa! No pide permiso, no pregunta, no se deja rogar. Jesús mismo bendice² (*eulogēsēn*) (eucaristia² y eulogía) el pan (o más probablemente al

Dios del pan), para partirlo y dárselo a los discípulos. En este gesto descubren ellos que es Jesús; no necesitan verlo más, le han visto en el pan. Lógicamente, ellos quieren anunciar su experiencia y se la transmiten al resto de los discípulos de Jerusalén, diciéndoles que han conocido al Señor en la fracción del pan (Lc 24,25).

(9) *Experiencia pascual. (2) Pascua y comida en Lucas.* Desde la catequesis de Emaús se entiende ya la experiencia fundacional de la Iglesia, presentada como encuentro de Jesús con todos los discípulos (con todos, no sólo con los Doce), que Lucas ha querido elaborar como culminación de su evangelio (Lc 24,26-49), antes de la ascensión² (Lc 24,50-53). Los signos pascales son básicamente dos: (a) *El recuerdo de la pasión:* «Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo. Y, diciendo esto, los mostró las manos y los pies» (Lc 24,29-40). No hay experiencia pascual sin corporalidad, sin recuerdo del Mesías crucificado. (b) *La comida:* «Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: ¿Tenéis aquí algo de comer? Ellos le dieron un trozo de pez asado [muchos manuscritos añaden: y un trozo de panal con miel]. Y tomándolo comió delante de todos» (24,41-43). Es evidente que los discípulos se han reunido para comer y comen juntos. Recordando, sin duda, los temas de las multiplicaciones² (y de los peces²), ellos ofrecen a Jesús un trozo de pez asado, y él, tomándolo delante de ellos, comió (Lc 24,42). La referencia al panal de miel que añaden muchos manuscritos evoca una iniciación litúrgica, en la línea del relato judío de *José y Asenat*², y también una referencia al renacimiento pascual (y a la entrada en la tierra que mana leche² y miel. La experiencia pascual de los cristianos (con la resurrección de Jesús) se inscribe así dentro de un contexto de comida compartida, es decir, dentro de un contexto de vida y comunión.

(10) *Experiencia pascual. (3) Testimonio de Juan.* La catequesis pascual de Jn 1,1-3 habla de ver y palpar al Verbo de la Vida, sin incluir la comida. Pero, al final del evangelio, Juan condensa la experiencia del resucitado en una pesca milagrosa y en una comida, a la

orilla del mar, donde los signos básicos son el pan² y el pez²: «Al descender a tierra, vieron brasas puestas, y un pez encima de ellas, y pan... Y Jesús les dijo: Venid, comed. Y ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: ¿Tú, quién eres², sabiendo que era el Señor. Vino, pues, Jesús, y tomó el pan y les dio, y asimismo del pescado» (Jn 21,9-13). Ésta es una eucaristía de pan y pez, como las multiplicaciones². Es una eucaristía pascual, en la que hay un único pan y un único pez, que se identifican con Jesús. Es una eucaristía y visión de los siete² discípulos misioneros, que traen a Jesús los ciento cincuenta y tres peces (cf. Jn 21,11) del conjunto de la humanidad. Ésta es una comida que no puede separarse de la misión eclesial, vinculada así a la gran experiencia de Jesús como pan de vida, pan que se come, sangre que se bebe, tal como había destacado el discurso de Cafarnaún (Jn 6,16-50), vinculado al tema de las multiplicaciones (Jn 6,1-15). Jesús no da a los hombres que le siguen los panes y los peces para hacerse rey, por encima de ellos, como algunos quieren (cf. Jn 6,15), sino para compartir con ellos su propia vida, que es el pan verdadero, el verdadero pescado.

(11) *Experiencia pascual. (4) Mc 16,9-20.* El final canónico de Marcos (Mc 16,9-20), añadido ya en tiempo antiguo al texto original, que terminaba en Mc 16,8, ha recogido un precioso itinerario de pascua en el que destacan varios motivos, entre ellos el de las comidas, como lugar privilegiado de experiencia de Jesús: «Habiendo resucitado en la madrugada, el primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. Ella fue a comunicarlo a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron. Después de esto, se apareció, con otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos. Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado Y les dijo: Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación...» (Mc 16,9-15). El texto incluye, define y pre-

senta la experiencia pascual en tres momentos. (a) *María Magdalena. Llanto pascual y falta de fe.* Ella ve a Jesús y anuncia el mensaje a sus compañeros, pero ellos no la creen, sino que permanecen tristes y llorosos, en gesto funerario de llanto (*penthousei kai klaiousi*). En el contexto oriental, ese ritual de llanto incluía un tipo de comida, pero aquí se trata, todavía, de una comida que no es pascual (es de recuerdo del muerto, no de gozo por el que está vivo); así se lamentan por Jesús, pero la simple noticia de María, vinculada sin duda al amor personal hacia el Cristo, amor de pascua, no puede hacerles creyentes. (b) *Jesús se aparece a dos caminantes* que dan la impresión de escaparse del mismo Jesús, huyendo hacia el campo (*eis agron*). Ésta es la presencia de aquel de quien se huye, en otra figura (no es la figura de amor de María Magdalena o en la figura histórica anterior de Jesús). Pues bien, también éstos creen y vuelven a Jerusalén, pero los compañeros de Jesús tampoco les aceptan. No basta el testimonio de dos para alimentar la fe pascual. (c) *Los discípulos de Jesús están reclinados a la mesa (anakeimenois)*, en gesto de comunión vital, de diálogo y comida compartida. No hace falta hablar del pan y el vino. Es evidente que lo toman. Pues bien, sólo en este contexto, allí donde repiten el gesto más profundo de la historia de Jesús, Jesús se les puede mostrar, ratificando así todo el camino anterior de su vida, que se expresaba en las comidas compartidas (multiplicaciones², eucaristía). De esa forma, la misma comida del rito de luto (de muerte) viene a convertirse en comida de pascua: la experiencia del resucitado se identifica con la liturgia de comida de la Iglesia. En lenguaje eclesial posterior pudiéramos decir que la comida es un momento privilegiado de *presencia real* de Jesús: no se expresa sólo (ni sobre todo) en las llamadas especies eucarísticas (pan y vino en cuanto tales), sino en el gesto total de la comida compartida. Para el surgimiento de la fe pascual no ha bastado el llanto de María, ni el retorno de los fugitivos, sino que ha sido necesaria una experiencia de comida compartida. Desde aquí se pueden entender en línea pascual otros pasajes del mismo evangelio primitivo de Marcos, como la *multiplicación² de los panes* (Mc 6,30-44; 8,1-9), que el re-

dactor del evangelio ha integrado en la biografía de Jesús, dentro de la sección de los panes (6,6-8,26), que tiene un fuerte sentido pascual. Ciertamente, en el fondo de esos panes multiplicados hay un recuerdo de la historia de Jesús; pero ellos forman parte de la experiencia pascual de una Iglesia donde los discípulos recuerdan y veneran la presencia del Señor crucificado en los panes y peces compartidos. Sin duda, Jesús está en los panes y peces bendecidos que sus discípulos (Iglesia) reparten a la muchedumbre. Pero sobre todo está presente en aquellos que vienen y comparten con gozo la comida, a pleno campo, formando la nueva comunidad escatológica. Jesús está presente y se revela en la experiencia de la comunión fraterna, en gesto de generosidad que rompe las pequeñas fronteras de los grupos puros de los más puros israelitas. Ésta es la señal de Jesús resucitado, que bendice y preside la comida donde quedan *doce cestos sobrantes* para todo el pueblo de Israel (Mc 6,43), siete cestos para todos los pueblos (cf. Mc 8,8).

(12) *El testimonio del Apocalipsis.* En el centro del Apocalipsis se sitúa un banquete de Bodas: «Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado» (Ap 12,9). Ese tema ha de entenderse desde el conjunto del Apocalipsis, que es un libro de comidas. Frente al buen banquete se eleva la comida proustiana de los malos cristianos (idolocitos²: Ap 2,14,20) y la bebida antropofágica de la Prostituta, que bebe en su copa la sangre de los testigos de Jesús, quedando así borracha (Ap 17,6). Por su parte, la Bestia y los Reyes devoran a su vez a la prostituta, en nuevo banquete de antropofagia (17,16), y las aves carroñeras comen carne de los enemigos del Cordero, en un festín horrendo: «Y vi a un ángel que estaba en pie en el sol, y clamó a gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan en medio del cielo: Venid, y congregaos a la gran cena de Dios, para que comáis carnes de reyes y de capitanes, y carnes de fuertes, carnes de caballos y de sus jinetes, y carnes de todos, libres y esclavos, pequeños y grandes» (19,17-18). En contra de eso, Jesús ofrece a sus amigos la cena de amistad cercana, en la intimidad de una noche de amor: «He aquí que yo estoy a la puerta y llamo; si al-

guno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo» (3,20). La verdadera historia de los hombres culmina en el banquete del Árbol de la vida del paraíso: «Al que venciere, le daré a comer del árbol de la vida, que está en medio del paraíso de Dios» (Ap 2,7; cf. 22,1-3).

Cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío mediterráneo*, Crítica, Barcelona 1994; *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Mineápolis 1994.

COMPANÍA

(↗ *animales, hombre, mujer*). Conforme al relato del Génesis, Dios dijo: «No es bueno que el humano esté solo. Voy a hacerle una compañía que sea adecuada para él...». Desde esta base se entiende la relación del hombre con los animales y con otros hombres.

(1) *Compañía animal*: «Y formó el suelo todos los animales... y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba... El hombre puso nombres a todos los animales del campo, pero no encontró otro como él» (Gn 2,18-20). Los animales ofrecen al hombre cierta compañía pero no son «otro como él» (= ayuda adecuada), aunque tampoco pueden convertirse para él en un puro alimento² (cf. Gn 1,26-30). Son de Dios, que los ha creado, pero el hombre los recrea al nombrarlos, en gesto de señorío (domesticación), pero ellos no sacian su soledad, no se sientan a su mesa para celebrar con él la vida, no forman su carne.

(2) *Compañía humana*. «Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el ser humano, que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces éste exclamó: Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada varona, pues del varón ha sido tomada. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. Estaban ambos

desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro» (Gn 2,21-25). Éste es el relato del origen de las relaciones sociales. Ciertamente, el humano puede hablar a los animales (les pone nombre, doma), pero ellos no le responden; por eso, al final, les terminará ofreciendo en sacrificio² para su servicio religioso. Pero en verdad un hombre sólo puede hablar con otro ser humano, varón o mujer.

COMPASIÓN

(↗ *misericordia, amor*). Es la capacidad de asumir como propio el sufrimiento² de los demás. Se relaciona con la debilidad del hombre. Tiene una gran importancia en la historia de las religiones. En el principio del budismo está la compasión universal, entendida en forma de solidaridad quizá más pasiva. La religión bíblica ha puesto de relieve la exigencia de una compasión más activa, que se expresa en la ayuda a los necesitados.

(1) *Antiguo Testamento*. El signo básico de la compasión es el éxodo: Dios «ve y conoce» el sufrimiento de los hebreos, se compadece de los hebreos oprimidos en Egipto y «baja» a liberarlos por medio de Moisés (cf. Ex 2,23-25; 3,7). La fórmula básica de la compasión de Dios se encuentra en Ex 34: «¡Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento a la ira y rico en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado». Yahvé ha sido para Israel un Dios compasivo que perdona a su pueblo, aunque corrige y castiga sus culpas hasta la tercera y cuarta generación, es decir, por unos setenta años, como fueron simbólicamente los años del exilio. Partiendo de la misma experiencia del Éxodo, el libro de la Sabiduría ha retomado de un modo sistemático este motivo, hasta elaborar una especie de tratado de la compasión activa de Dios, cuyo poder no tiene límite y que, precisamente porque puede todo (crear y aniquilar, destruir y perdonar), quiere perdonar y perdona todo: «Te compadece de todo (*eleéis de pantas*) porque todo lo puedes (= *panta dynasai*)». Dentro del orden del mundo resulta imposible la absoluta compasión, porque las cosas están hechas de polaridades limitadas. Por eso, tanto la compasión como el amor o la ternura son

siempre finitas. Pero Dios rompe ese nivel de polaridades. No está limitado por nada y así lo puede todo, pero no lo hace todo, sino sólo aquello que va en línea de perdón y compasión: no necesita de nadie y, sin embargo, se compadece de todos; es infinito y sin embargo se encuentra cerca de los necesitados. De esa forma aparece no sólo como creador, sino como recreador de los hombres, que forman parte de su misterio de amor: «A todos perdonas porque todos son tuyos, Señor, amigo de los hombres» (Sab 11,26). El despliegue consecuente de esta visión de Dios constituye la tarea de la interpretación bíblica.

(2) *Jesús, el Nuevo Testamento*. Los evangelios presentan a Jesús como «Mesías compasivo»: «Jesús recorría todas las ciudades y las aldeas, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia. Y cuando vio las multitudes, tuvo compasión de ellas; porque estaban acosadas y desamparadas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,35-36; cf. Mt 14,14; 15,32). La palabra que emplea el texto (*esplagkhnisté*) alude a un movimiento interior, que brota de la misma entraña o, mejor dicho, de las entrañas de un hombre o mujer. Esta compasión es como un movimiento del útero maternal, que siente como propios los sufrimientos de los demás. Jesús no se detiene ante el sufrimiento ajeno, de forma pasiva o contemplativa. No medita sobre los males del mundo, sino que, de un modo intenso y comprometido, inicia un movimiento de curación y solidaridad. El Nuevo Testamento en su conjunto acepta y desarrolla la experiencia israelita de la compasión de Dios, entendida en forma de consuelo, y, sobre todo, el gesto de Jesús, Mesías compasivo, como ha puesto de relieve Pablo: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de misericordias y Dios de toda consolación, quien nos consuela en todas nuestras tribulaciones. De esta manera, con la consolación con que nosotros mismos somos consolados por Dios, también nosotros podemos consolar a los que están en cualquier tribulación» (cf. 2 Cor 1,2-4).

(3) *Compassio Patris*. La tradición cristiana ha relacionado la compasión suprema con la muerte de Jesús (que

entrega su vida por fidelidad hacia los hombres), y de un modo especial, con el gesto de aquellos que le han acompañado en el dolor, especialmente María, su madre. De manera normal, la muerte despierta un movimiento de intensa solidaridad. Ante un difunto cesan los recelos, las envidias, las luchas y queda la compasión. Ciertamente, la muerte de Jesús ha suscitado la compasión de unos amigos, el dolor de unas mujeres. «Vino José de Arimatea... y comprando una sábana bajó a Jesús (de la cruz), lo envolvió en la sábana y lo colocó en una tumba que estaba excavada en la roca. Y María Magdalena y María la de José miraban dónde lo ponía» (Mc 15,46-47). Así ha descrito Marcos el signo final de la compasión de los hombres: a Jesús le han quedado unos amigos tras la muerte (por encima de la muerte). En este contexto, y partiendo sobre todo de Jn 19,25-27 (presencia de la madre y el discípulo amado bajo la cruz), la Iglesia ha descubierto y ha desarrollado el tema de la compasión de María que aparece recibiendo en sus rodillas y en sus brazos a Jesús, el hijo muerto; de esa forma se cumplen en ellas las mismas palabras de Lc 2,35: «Y a ti misma una espada debe atravesarte el alma»; María aparece de esa forma como símbolo y compendio de todos los que se compadecen por los otros. Pero la Iglesia ha dado un paso más, reinterpretando las últimas palabras de Jesús en Lucas («Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu!»: Lc 23,46) desde la perspectiva de la compasión de Dios Padre. En manos del Padre ha muerto Jesús y así lo representan las imágenes y cuadros de la piedad medieval que suelen titularse, como este apartado: *Compassión del Padre (compassio Patris)*. El Padre Dios está representado como Pontífice dolorido, sacerdote del Antiguo Testamento con la tiara de su autoridad en la cabeza. No tiene el cuchillo en la derecha como Abrahán cuando ha venido a ofrecer en la montaña al hijo prometido (cf. Gn 22,10), ni como los sacerdotes que matan el toro, cordero o cabrito de los sacrificios. Tampoco lleva en sus manos poderosas la bola del mundo, como suelen representarle los pensadores, sino que acoge en sus rodillas y manos compasivas a Jesús, el hombre muerto, de manera que más que padre

fuerte ahora parece madre abnegada y compasiva. En esa línea, la piedad tradicional ha unido la «compasión de María», mujer-madre, que ha recibido al hijo muerto entre los brazos, con la compasión del Padre-Dios, que le recibe en el seno de su amor. Por eso, los motivos de *compassio Matris et Patris* (compasión de la madre y del Padre) vienen a cruzarse y se intercambian muchas veces en la visión y en los iconos de la Iglesia. El Padre Dios recibe así rasgos de madre dolorida. Ser Padre-Madre no consiste sólo en procrear al hijo cuando nace, para abandonarle. El Padre verdadero acompaña al Hijo en el camino, le sostiene y le recibe dándole su vida. Este Padre, sacerdote compasivo que recibe en amor fuerte al Hijo muerto, no es ya principio de ley, sino total misericordia².

Cf. GERMÁN DE PAMPLONA, *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*, CSIC, Madrid 1970; X. PIKAZA, *La Biblia de los pobres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1982.

CONCEPCIÓN POR EL ESPÍRITU

1. Mateo

(*↳ genealogías, María, madre de Jesús, encarnación, nacimiento, Espíritu Santo*). El relato de la concepción y nacimiento de ese Cristo incluye diversos aspectos de carácter teológico y antropológico, cristológico y eclesial que se deben precisar con cierto detalle. Así lo haremos, fijándonos en los dos evangelios que han desarrollado el tema: Mateo y Lucas. Empezamos por Mateo.

(1) *Rasgos básicos*. El evangelio de Mt no quiere contar simplemente una historia, sino confesar un misterio de fe, y lo hace de forma simbólica y paradójica, después de haber presentado la genealogía de Jesús, a través de José, insertando en ella la trama y función de cuatro mujeres irregulares (Tamar³, Rahab⁴, Rut⁵, Betsabé⁶) a través de las cuales se expresa la acción providente de Dios. «El nacimiento de Jesucristo fue así: Estando desposada María su madre con José, antes que cohabitaran, se halló que había concebido del Espíritu Santo. José su esposo, como era justo, y no quería infamarla, quiso abandonarla en secreto. Y mientras pensaba en esto, he aquí un ángel del Señor que se le apareció en sueños y le dijo: José, hijo de David, no temas

recibir a María tu mujer, porque lo que en ella es engendrado es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto sucedió para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta: Una virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa Dios con nosotros...» (Mt 1,18-23).

(2) *Conflicto de fondo*. Podemos destacar los tres aspectos más significativos del texto. (a) *Estamos ante un nacimiento irregular*. En clave de ley, desde el punto de vista de José, que es Hijo de David y portador de su promesa israelita, el surgimiento de Jesús resulta contrario al orden patriarcal, situándose en las fronteras del mayor pecado posible, que es el adulterio o ruptura del orden familiar. (b) *El esposo/padre José, que quiere abandonar a María, dejándola a su suerte, con el hijo en las entrañas, es el signo del mejor judaísmo (nacionalismo o legalismo religioso de cualquier tipo), que es capaz de abandonar a otros hombres o mujeres cuando no caben en los supuestos religiosos y sociales que marcan el sentido de su vida.* (c) *Presencia superior de Dios*. En contra de lo que podía esperar un judaísmo legal y patriarcalista, Dios se expresa y actúa a través de esta mujer irregular, María, fecundándola por medio de su Espíritu Santo. Ciertamente, el justo José es un hombre bueno, pero actúa por ley, dentro de unos esquemas de nación y familia sagrada, que identifica la presencia de Dios con la obediencia a las estructuras de legalidad que defienden al propio grupo. Pues bien, el Dios de María supera los esquemas de esa legalidad y viene a mostrarse como creador de vida, por medio del Espíritu Santo, de manera que puede definirse como «Dios con nosotros». Sólo en esa perspectiva se puede hablar de una conversión y fe de José: allí donde parecía reinar el orden de los padres de familia, según buena ley (patriarcalismo), emerge la más alta presencia y acción de Dios, por medio de María, mujer y madre, que aparece como signo de la fecundidad de Dios, en línea de gratuidad. Por eso, José (varón israelita) debe convertirse, superando la ley de los varones, para aceptar la más alta acción y presencia creadora de Dios en María.

(3) *Más allá del patriarcalismo.* Los tres aspectos anteriores se encuentran vinculados: la presencia directa de Dios, expresada por la acción del Espíritu Santo en María, supera el nivel de paternidad humana (israelita, masculina) de José. Naciendo de María virgen, Jesús desborda el patriarcalismo legal en que se mueve la genealogía anterior de los varones, abriéndose a la universalidad de lo humano. Por eso, debemos afirmar que el origen de Jesús resulta legalmente irregular. Por medio de José, Jesús será asumido en la familia israelita, pero no por sangre, sino por obediencia a Dios y por decisión creyente, en la línea de aquello que Pablo ha llamado la descendencia según la promesa, y no según la carne (Rom 9,8). Siendo judío (como muestra su genealogía anterior de varones y su misión dirigida al pueblo de la alianza: cf. Mt 1,21), Jesús viene a presentarse desde ahora como más que un simple judío, como nuevo ser humano. Según eso, el evangelio de Mateo ha proyectado sobre la concepción aquellos dos rasgos que Pablo había presentado y separado en Rom 1,3-4: (a) Jesús es Hijo de David según la carne; (b) Jesús es Hijo de Dios por la resurrección. Según Mt 1,18-25, Jesús nace al mismo tiempo como Hijo de David israelita (como hijo de José) y como Hijo de Dios (por la acción del Espíritu en María).

(4) *Rasgos centrales.* Desde esa perspectiva podemos destacar los tres momentos centrales del pasaje. (a) *María, su madre, estaba encinta, por obra del Espíritu Santo* (1,18). No se dice cómo ha sido, no tiene que decirse, aunque por todo el contexto sabemos que la acción maternal de Dios sobrepasa el nivel legal-patriarcal de los varones, para inscribirse en el plano más hondo de una maternidad plena, representada por María, en la que se expresa y despliega el mismo poder de Dios. Lucas 1,26-38 ha presentado el diálogo de Dios con María. Mateo 1,18-23 ha preferido dejar la función de María en un rico silencio apofático. Éste es el nivel del mito-misterio, que no ha de entenderse como irracionalidad, sino como protorracionalidad: como origen y fuente de donde brotan todas las palabras. El ser humano no inventa su vida, ni logra encerrarla por leyes patriarcales, pues la fuente de la vida es el Espíritu de Dios, que se expresa aho-

ra de forma ejemplar por medio de María. (b) *Su padre humano*, que aparece como Hijo de David (Mt 1,20), ha de acoger ese misterio en fe, superando el patriarcalismo genealógico y dejándose transformar por el Espíritu de Dios que obra en María, pues el nacimiento y obra de Jesús desborda el nivel de esperanza nacional, apareciendo como misterio de fe, por encima del nivel de los datos legales y biológicos. La ley judía ha regulado de forma minuciosa (alguien diría obsesiva) la identidad patriarcal de los varones, que quieren asegurar con toda fuerza su poder (su propiedad) sobre los hijos, imponiendo así una serie de normas muy detalladas sobre la sexualidad (sangre menstrual, pureza...) de las mujeres. José supera ese nivel, apareciendo así como creyente que acoge la obra de Dios y no como patriarca que define y regula con su acción la realidad (la vida humana). (c) *El relato nos sitúa ante el misterio de la creatividad supra-histórica e histórica de Dios*, que siendo fuente de vida primigenia/eterna se ha expresado, de forma ejemplar y para siempre, en el signo maternal de María, dentro de la historia. Según las promesas, Jesús ha nacido como *sperma* o descendiente de Abrahán (cf. Gal 3,15-20), del esperma de David según la carne, pero ha sido constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad, por la resurrección de entre los muertos (Rom 1,3-4). Pues bien, según Mateo 1,18-25, todo eso se ha dado y revelado en el misterio de la concepción de Jesús, aceptada fielmente por José: al aceptar la obra del Espíritu de Dios y acoger a María como nueva madre mesiánica, José debe superar el nivel de la filiación israelita, recibiendo como Mesías de Dios (e hijo propio) al hijo de María. Así podemos hablar de una conversión cristológica de José.

CONCEPCIÓN POR EL ESPÍRITU

2. Lucas

El relato de la concepción de Jesús en Lc 1,26-38, elaborado en forma de *anunciación*², ofrece una de las claves simbólicas más importantes para entender el conjunto de la Biblia cristiana. La novedad del relato de Lucas, frente al de Mateo, es que pone en el centro a María, que aparece y actúa co-

mo persona, con responsabilidad individual, escuchando a Dios y dialogando con él, en colaboración de fe. A Lucas no le importa ya la «conversión de José-Israel», como a Mateo, sino la experiencia del diálogo y encuentro de Dios con María, como lugar de revelación del misterio.

(1) *El texto* (Lc 1,26-38): «Al sexto mes el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón que se llamaba José, de la casa de David; y el nombre de la virgen era María. Y entrando el ángel en donde ella estaba, dijo: ¡Salve, agradaciada! El Señor está contigo; bendita tú entre las mujeres. Mas ella, cuando le vio, se turbó por sus palabras, y pensaba qué salutación sería ésta. Entonces el ángel le dijo: María, no temas, porque has hallado gracia delante de Dios. Y concebirás en tu vientre, y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. Éste será grande, y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre; y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin. Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto pues no conozco varón? Respondiendo el ángel, le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo que nacerá será llamado Hijo de Dios. Y he aquí tu parienta Isabel que también ha concebido un hijo en su vejez; y éste es el sexto mes para ella, la que llamaban estéril; porque nada hay imposible para Dios. Entonces María dijo: He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra».

(2) *División del texto*. El ángel Gabriel (ángel², anunciación²) se identifica con el mismo Dios que actúa. Teniendo eso en cuenta, el texto se puede dividir en tres partes. (a) *Introducción* (Lc 1,28). Dios saluda (¡Ave, alégrate!) y María se extraña y turba porque ese saludo rompe los esquemas normales de palabra y cortesía de este mundo. Suele ser el inferior el que comienza presentando sus respetos; aquí es Dios, ser Supremo, quien se inclina ante María y le ofrece su presencia. (b) *Promesa y objeción* (Lc 1,29-34). Dios le tranquiliza (¡no temas!), prometiéndole precisamente aquello que María, como buena israelita y madre, había deseado más que nada sobre el mundo: ¡conce-

birás, tendrás un hijo, será grande, y Dios mismo le dará el trono de David su padre! Su hijo cumplirá la esperanza de Israel, el sueño y deseo de la humanidad entera. Pero María se atreve a objetar al mismo Dios: ¡no conozco varón! De tal forma se coloca en manos de Dios y purifica su deseo que, queriéndolo todo (al mismo Dios), parece que no quiere nada (ni el encuentro normal con un varón). (c) *Espíritu de Dios y voluntad de María* (1,35-38). Dios acepta piadoso y reverente el argumento de su «amiga» María. Ella le ha dicho que no quiere encerrarse simplemente en la línea de generaciones de la historia, como una mujer más en la espiral de deseos y conocimiento de varones. Dios lo acepta y responde a María diciéndole que ponga su vida a la luz del más hondo deseo divino: ¡vendrá el Espíritu Santo sobre ti...! Al escuchar esa propuesta, ella responde reverente y admirada: ¡hágase en mí según tu palabra! Desde ahí podemos interpretar ya el pasaje.

(3) *El protagonismo de María*. Ella es una virgen (*parthenon*), es decir, una muchacha joven capaz de concebir. Está desposada con un hombre de la casa de David, es decir, con un pretendiente mesiánico. Esto significa que puede tener hijos. Pues bien, en esa situación se introduce Dios (el ángel de Dios), diciéndole que concebirá y dará a luz un hijo que «será Hijo del Altísimo y se sentará en el trono de David, su Padre» (1,31-32). La palabra del ángel se sitúa dentro de una línea mesiánica israelita, en el contexto de las promesas de David, cuyo hijo será rey universal sobre los hombres. Pero María, que antes se había turbado ante la presencia del ángel (Lc 1,29), responde ahora con toda claridad y plantea una cuestión que sitúa la propuesta de Dios sobre un plano más elevado: «¿Cómo será esto pues no conozco varón?» (1,34). El problema de fondo no es la virginidad o no virginidad de María, sino el tipo de filiación de Jesús: ¿Será simplemente Hijo de David, en el nivel del mesianismo israelita? ¿Será Hijo de un modo distinto, superando (¡no negando!) el nivel de las relaciones de filiación davídica? María eleva así la pregunta y la sitúa en un nivel que es propio de los creyentes cristianos que se sitúan ante Jesús resucitado, al que conciben ya como Hijo de Dios (cf. Rom 1,1-3). Es-

ta pregunta de María sirve para plantear el tema en su auténtico nivel y para confesar la novedad cristiana de la concepción o nacimiento por el Espíritu. Más que el aspecto biológico del tema importa aquí el aspecto personal, teológico: Jesús nace por gracia, en un plano de fe. Desde esa perspectiva, la pregunta de María se convierte en punto de partida de la respuesta más alta de Dios, que resuelve el tema: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, por eso lo que nazca será llamado Santo, Hijo de Dios» (Lc 1,35). Por encima del plano biológico (sobre todo conocimiento o desconocimiento de varón) se alza la presencia y obra del Espíritu Santo, que es acción y presencia escatológica de Dios, para quien nada es imposible (cf. Lc 1,37, con cita de Gn 18,14 en contexto de nacimiento providente). Este diálogo de engendramiento mesiánico de María con Dios, a través del ángel, constituye el momento culminante del despliegue de la fe israelita. Diversos elementos del pasaje pueden ser tradicionales (el trono de David, Jesús como el Santo...), pero en conjunto expresan algo totalmente nuevo: la posibilidad de que un ser humano se ponga del todo en manos de Dios, en cuerpo y alma, diciendo «Soy la Sierva del Señor, que se haga (= que hagamos) su Palabra» (Lc 1,38), la posibilidad de que el mismo Dios nazca como humano. De esta forma ha recogido Lucas la historia y experiencia de María, para expresar por ella un elemento básico de la fe cristiana.

CONCEPCIÓN POR EL ESPÍRITU

3. Lecturas

(↗ *Espíritu Santo, Hijo de Dios*). Los evangelios de la infancia (Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) afirman que Jesús ha nacido por obra del Espíritu de Dios, superando el plano cósmico de la concepción y gravidez, como ha dicho el ángel a José («lo engendrado en María, tu esposa, proviene del Espíritu Santo»: Mt 1,20) y a María («El Espíritu Santo vendrá sobre ti»: Lc 1,35). Esos textos pueden leerse y entenderse de diversas formas.

(1) *Hay una lectura simbolizante de tipo antropológico*. Según ella, el Espíritu de la concepción sería un signo de la acción providente de Dios que guía la marcha de las cosas y de un modo

especial la historia humana, tal como ha venido a centrarse en el surgimiento mesiánico de Jesús: el Espíritu no sustituye la función biológica del padre humano, sino que actúa en un nivel de fe, de creación divina. Por eso, en plano físico, Jesús podría ser hijo de María y José. Pero en otro plano debemos afirmar que ha sido concebido por la fuerza del Espíritu, siendo por ello expresión privilegiada del misterio de Dios. Así se sitúan ante el tema gran parte de los cristianos protestantes de los últimos decenios.

(2) *Hay una lectura espiritualista, de tipo angélico*, representada de modo especial por el Corán. Según ella, el Espíritu Santo se identifica en realidad con Gabriel, ángel perfecto, espíritu purísimo, que ha cohabitado limpiamente con María, de forma espiritual, sin contacto físico. Por esa razón, el surgimiento espiritual de Jesús (nacimiento de un Espíritu Santo, no de Dios en sí, ni de un varón terreno) es signo de fe que debían creer (y no han creído) los judíos; ese surgimiento nos sitúa casi en un nivel de biología espiritual.

(3) *Hay una lectura cósmica y escatológica, que entiende el tema a partir de Gn 1,1-2*. Se decida en el principio que el Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas del caos, para hacer así que germinaran, como manantial de vida cósmica. Pues bien, en los últimos tiempos, el mismo Espíritu de Dios ha realizado su acción en María, volviéndola fecunda, engendradora del Hijo de Dios. En esa línea, María viene a presentarse como signo de la pasividad más perfecta, del más pleno acogimiento de la gracia salvadora de Dios: es la humanidad que recibe la Palabra de Dios en obediencia, la mujer que escucha en su mente (desde su mismo seno materno) la voz del misterio. En esa línea pueden situarse aquellos que interpretan a la Madre de Jesús como Madre Tierra en la que habita el Espíritu de Dios, suscitando de esa forma al salvador.

(4) *Hay, finalmente, una lectura trinitaria del misterio*, y, según ella, el surgimiento divino y humano de Jesús se corresponden. El Espíritu Santo es potencia germinante, encuentro de amor que suscita y mantiene la vida. Así decimos que Dios (Padre) engendra eternamente a su Hijo por la fuerza del Espíritu, es decir, en el contexto (abrazo,

seno) de su amor. De igual forma añadimos que Dios padre engendra o suscita a Jesús en la historia, haciendo que nazca por medio de su Espíritu, a través de María. No es que el Espíritu sea hipóstasis o simbolización femenina de Dios, como a veces se ha pensado; no es que se identifique de manera personal con María, como también se ha dicho. Pero es evidente que entre ambos (Espíritu y María) hay una fuerte vinculación. Por eso se puede ver a María como aquella mujer donde ha venido a expresarse de manera plena la fuerza del Espíritu, para que así surja el Hijo de Dios sobre la tierra. En ese sentido, en contra de la visión musulmana, la Concepción por el Espíritu no puede interpretarse como un milagro en clave de ciencia biológica, sino como una hierofanía personal de Dios, que se encarna o manifiesta en Jesús de Nazaret, ser humano a quien vemos, en el ámbito de la fe, como el Hijo de Dios. Así decimos que Jesús nace, al mismo tiempo, de Dios y de la historia, sin que un nacimiento sustituya al otro: nace totalmente de Dios y totalmente de lo humano (de María) por obra del Espíritu Santo. Así lo han contado, en perspectivas diversas y de forma insuperable, los evangelios² de la infancia (Lc 1-2 y Mt 1-2).

Cf. M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almendro, Córdoba 2000; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, Sap. Fidei, BAC, Madrid 1995; J. McHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia I-IV*, BAC, Madrid 1987; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990; *La nueva figura de Jesús*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2003.

CONCILIO DE JERUSALÉN

(↪ *Iglesia, Pedro, Santiago, Pablo*). Existían según el libro de los Hechos dos líneas eclesiales: la *iglesia de Jerusalén*, que quería mantener su identidad judía (como iglesia de la circuncisión); las *iglesias helenistas*, abiertas a los gentiles, que no se sentían obligadas por el conjunto de la ley judía. Ambas iglesias se aceptaban y reconocían, pero quedaban problemas pendientes y algunos de Jerusalén quisieron impo-

ner la circuncisión a los cristianos de la gentilidad, en Antioquía (cf. Hch 15,1-3). Pues bien, en ese contexto, la iglesia de Antioquía envió a Jerusalén a sus delegados (Pablo y Bernabé), para que resolvieran el problema, celebrándose allí una reunión o concilio de líderes cristianos, conforme al orden y temas que siguen.

(1) *El problema*. «Y algunos descendieron de Judea y enseñaban: Si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés, no podéis salvaros. Y como hubiera gran disensión y debate (los de Antioquía), determinaron que Pablo y Bernabé, y algunos otros de ellos, subieran a Jerusalén, a los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión» (Hch 15,1-2). Está en juego la identidad de la Iglesia: si los creyentes de la gentilidad deben circuncidarse se vuelven judíos y de esa forma la misma Iglesia viene a convertirse en una secta o agrupación intrasraelita. El problema no puede resolverse por revelación particular de Dios, ni apelando a la enseñanza de Jesús, que no trató directamente de ello, sino dialogando desde el Evangelio.

(2) *Discusión*. «Cuando llegaron a Jerusalén, fueron recibidos por la Iglesia, apóstoles y presbíteros, y dijeron todo lo que Dios había hecho con ellos. Pero algunos creyentes de la secta de los fariseos se levantaron diciendo: hay que circuncidarlos y que guarden la Ley de Moisés. Entonces los apóstoles y presbíteros se reunieron para considerar el asunto» (Hch 15,4-6). Dentro de la Iglesia tienen función de presidencia y discernimiento dos grupos: los apóstoles (que Lucas identifica con los Doce, aunque falte al menos Santiago el Zebedeo, ya asesinado: cf. Hch 12,2) y los presbíteros², representantes de la autoridad emergente de Jerusalén, presididos, sin duda, por Santiago².

(3) *Pedro, Bernabé y Pablo*. «Tras mucho debate, se alzó Pedro y dijo: Hermanos, sabéis que al principio, cuando estaba con vosotros, Dios quiso que los gentiles oyeran por mi boca el Evangelio y creyeran. Y Dios, concededor del corazón, dio testimonio al darles el Espíritu Santo como a nosotros, sin distinción, purificando por la fe sus corazones... La multitud calló y escuchaban a Bernabé y Pablo, relatando las señales y prodigios que Dios había hecho» (Hch 15,7-12). Pedro habla como representante de la iglesia

más antigua (= de los doce^s apóstoles), ofreciendo su experiencia, avalada por el Espíritu. Frente a la ley anterior, que separa, se eleva el Espíritu que une a judíos y gentiles en comunidad. El conjunto de la Iglesia (no sólo apóstoles y ancianos) escucha con asentimiento a Pedro, mientras Bernabé y Pablo cuentan su experiencia. Se ha establecido el diálogo.

(4) *Santiago*. «Cuando acabaron de hablar, respondió Santiago: Escuchadme, hermanos. Simón ha relatado cómo, al principio, Dios tuvo a bien tomar un pueblo para su Nombre entre los gentiles. Y esto concuerda con los profetas: Levantaré tras esto la tienda caída de David... (Am 9,11-12). Por tanto, juzgo que no molestemos a los gentiles convertidos, sino que les escribamos que se abstengan de lo contaminado por los ídolos, de fornicación, de lo estrangulado y de sangre...» (cf. Hch 15,13-21). Tras Pedro (= los Doce), habla Santiago, representante de los presbíteros. Pedro apelaba al Espíritu Santo y a su experiencia en el origen de la Iglesia, Santiago a la Escritura, y con ella muestra que la salvación mesiánica de los gentiles responde a la esperanza más antigua de Israel (con cita de Amós). La concordancia entre Espíritu (Pedro) y Escritura (Santiago) garantiza el valor de los cristianos gentiles, a los que Santiago sólo pide que (por Ley y paz comunitaria) cumplan unas normas de tipo alimenticio y familiar, que solían vincularse al pacto universal de Noé (Gn 9,1-17). Así apoya, desde el mismo judeocristianismo, la existencia de un cristianismo-gentil. Como vínculo de unión comunitaria (no sólo espiritual o teológica) quedan esas normas de pureza (que la Iglesia posterior se ha sentido libre de no cumplir).

(5) *Acuerdo y carta*. «Entonces pareció bien a los apóstoles y presbíteros con toda la Iglesia escoger algunos de ellos (Judas y Silas), para enviarlos con Pablo y Bernabé y mandaron esta carta: Los apóstoles y hermanos presbíteros a los hermanos gentiles... salud. Puesto que hemos oído que algunos de entre nosotros, a quienes no autorizamos, os han inquietado con palabras, perturbando vuestras almas, nos pareció por común acuerdo, enviaros a algunos... Porque nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros...» (Hch 15,22-28). El acuerdo está asumido

por la iglesia y avalado de modo especial por los apóstoles (con Pedro) y los ancianos (con Santiago). Se ha logrado tras larga disputa, con la mediación de los dos líderes. De esta forma ha expresado Lucas el sentido básico de la autoridad eclesial como expresión de una experiencia compartida en la que viene a revelarse el mismo Espíritu de Dios: «¡Nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros!». Desde ahí podemos decir que la Iglesia es una asamblea teológica: los hermanos se juntan y dialogan los problemas a la luz del mensaje de Jesús, de manera que pueden afirmar y afirmar que les asiste el Espíritu Santo. Ésta es una asamblea participativa: Dios habla en el diálogo fraterno. Éste es el modelo cristiano de gobierno, en una Iglesia establecida, que no puede resolver los problemas mágicamente, ni apelar a una instancia exterior (oráculo de Dios, revelación privada o decisión particular de un dignatario). Los hermanos deben reunirse y dialogar: sólo allí donde comparten la palabra, conforme al evangelio (misión) y para bien de todos, se revela el Espíritu.

Cf. R. BAUCKHAM, «James and the Jerusalem Church», en *The Book of Acts IV. Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995, 450-475; F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, QD 76, Friburgo 1976, 36-39.

CONCUBINA DEL LEVITA, LA

(↗ *mujer, patriarcalismo*). En el relato ejemplar de Jc 19,1-20,6, como motivo de una durísima lucha entre dos grupos israelitas, se empieza hablando de una concubina violada.

(1) *Una mujer violada*. El relato comienza hablando de un levita de la montaña de Efraín, que tenía una esposa *pilegesh*, que, según la tradición posterior, traducimos y presentamos también aquí como concubina, aunque no era concubina en el sentido moderno, sino una mujer que conservaba su libertad en el matrimonio y que, por eso, actuando conforme a su derecho, había vuelto a vivir a casa de su padre (matrimonio patrilocal), en Belén de Judá, sin que su marido pudiera hacerla volver por la fuerza (ella sigue siendo una mujer independiente, no está sometida a un matrimonio virilocal). El marido no puede obligarla,

pero quiere llevarla de nuevo libremente y así lo hace, con su consentimiento (al menos tácito), sin que el padre, con quien convive algunos días, intervenga. En el camino de vuelta, el levita pernocta con su esposa y su criado en Gibah, de la tribu de Benjamín, donde un emigrante efraimita, extranjero en el lugar, les ofrece alojamiento. Por pasión homosexual o por deseo de humillarle, los benjaminitas de la ciudad quieren violar al levita; pero él se resiste y, apoyado por su hospedero, les entrega a su esposa, a la que violan a lo largo de la noche. «Ellos la violaron y abusaron de ella toda la noche hasta el amanecer, y la dejaron al rayar el alba. Cuando amanecía, la mujer vino y cayó delante de la puerta de la casa de aquel hombre donde estaba su señor, hasta que fue de día. Y levantándose de mañana su señor, abrió la puerta de la casa y salió para seguir su camino. Y la mujer, su esposa, estaba tendida ante la puerta de la casa, con sus manos sobre el umbral. Él le dijo: Levántate, y vámonos. Pero ella no respondió. Entonces el hombre la cargó sobre el asno, se puso en camino y se fue a su pueblo. Cuando llegó a su casa, tomó un cuchillo, y sujetando firmemente a su esposa, la cortó en doce pedazos y los envió por todo el territorio de Israel. Y todos los que lo veían, decían: ¡Jamás se ha hecho ni visto cosa semejante, desde el día en que los hijos de Israel subieron de la tierra de Egipto hasta hoy! ¡Consideradlo, deliberad y manifestaos!» (Jc 19,1-30).

(2) *La identidad de la mujer violada.* Esta mujer-*pilegish* no es concubina, sino esposa legítima que conserva su propia libertad en el matrimonio y que por eso había podido marcharse de casa del marido para habitar con su padre. En ningún momento se dice que haya defraudado a su marido o le haya sido infiel, sino que ha utilizado sus derechos. Pues bien, cuando accede a volver con su marido (que probablemente tiene más esposas legítimas), éste se porta con ella de un modo cobarde y cruel, aunque conforme a los códigos de honor masculino de aquel tiempo: en vez de acceder al deseo de los benjaminitas y de dejarse violar, les entrega a la mujer. Sabiamente, el texto no comenta nada: no habla de la cobardía o egoísmo del levita, que entrega a la mujer para salvarse de su

humillación, ni deja hablar a la mujer que cae extenuada ante la puerta, después de una noche de sufrimiento, sino que nos transmite sólo el mandato del levita que le ordena, de un modo imperioso: «¡Levántate, vámonos!». Los benjaminitas querían violarle a él, pero es ella la que ha sufrido, y parece que no importa. Sólo cuenta el marido, que, en vez de defenderla, la ha entregado en manos de unos violadores, que quieren vengarse de él, no de ella. Evidentemente, no es un héroe, ni un defensor de su mujer; sólo defiende su honor y por eso la mata porque ha sido violada por todos, mandando los trozos de su carne a las tribus y suscitando así una guerra durísima, en defensa de su honor de marido violado, no del honor ni de la vida de su mujer. Estrictamente hablando, se podría suponer que ella estaba muerta, desde el momento en que cayó a la puerta de la casa y no respondió a la voz del marido que le dijo: «Levántate y vámonos».

(3) *Una guerra por la honra del marido.* La mujer podría estar muerta, pero todo el ritmo del relato, estudiado de un modo narrativo, está indicando que ella sigue biológicamente viva, aunque en su honor se encuentra muerta, por culpa de los benjaminitas, pero, sobre todo, por culpa de su marido, que al fin la mata biológicamente, para hacer la guerra, no por ella (en defensa de su mujer), sino por él, en defensa de su honor (argumento de Jc 20). Ésta es la clave del relato. El levita y los restantes guerreros de Israel no hacen guerra contra Benjamín por defender el honor o la vida de la mujer violada, sino la honra del marido, y en esa guerra matan a todas las mujeres (¿qué culpa tienen ellas?), no a los maridos violadores. El marido/levita, sacrificador oficial, ha inmolado a su esposa (como cosa de su propiedad), después de que él mismo ha dejado que la violen. Ella no ha tenido palabra, ni antes ni después: no ha podido decir nada, ni cuando su esposo la entregó en manos de los violadores (para estar así él seguro), ni cuando cayó desfallecida a la puerta de la casa donde su marido ha pasado la noche, sin haberse dejado violar, como querían los habitantes de la ciudad.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry, The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988.

CONDENA

(*↗ pena de muerte, bendición, fuego, cielo, infierno, pecados*). El tema de la condena o rechazo de aquellos que no aceptan la alianza constituye uno de los elementos centrales del despliegue bíblico, desde el pacto² de la conquista (donde se manda matar a los cananeos) hasta los textos de expulsión del Apocalipsis. En el centro del Nuevo Testamento queda la terrible palabra de Mt 25,41: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno...». Ése puede ser el fuego² de la destrucción final o de la condena sin fin... ¿Podrá ser también un fuego medicinal que cura a los hombres heridos, que han corrido el riesgo de destruirse a sí mismos sin remedio? Ése es el tema clave, que está plantado en el principio y en la meta de la Biblia y que ahora evocamos partiendo del final del Apocalipsis.

(1) *Condena final, expulsión de la Iglesia*. Ciertamente, se trata de un tema relacionado con el fin de los tiempos, pues «no entrará en la Ciudad final nada impuro, nadie que cometa perversiones o mentiras» (Ap 21,27), porque sólo así podrán vivir en ella los salvados, llenos de confianza, con puertas abiertas, sin miedo de que nadie ni nada les destruya. Pero éste es, al mismo tiempo, un problema de pertenencia eclesial, en la línea de la ley más antigua de bendición² y maldición del Deuteronomio (cf. Dt 27,15-26). Se trata de saber cómo se puede vivir en pureza y gracia sobre el mundo, se trata de saber quiénes pueden entrar por las puertas de la nueva ciudad de la vida. El texto del Apocalipsis parece claro. Entran dentro los bienaventurados, «los que lavan sus vestidos de manera que tengan poder sobre el árbol de la vida y puedan entrar en la ciudad por las puertas». Ellos son los benditos de Dios Padre, a quienes Jesús invita al Reino (cf. Mt 25,34). Quedan «fuera los perros, los hechiceros y los impuros, los asesinos y los idólatras y todos los que aman y realizan la mentira» (Ap 22,15). Se repiten, de esa forma, las palabras de bienaventuranza y de malaventuranza (cf. Lc 6,21-22), de manera que los hombres se dividen ya entre aquellos que están dentro y los que quedan «fuera...». Para que el Reino sea reino de Dios y la Iglesia sea su señal sobre la tierra han

de quedar fuera los hechiceros e impuros, los asesinos e idólatras ya citados, a quienes se añade una clase muy significativa de personas: ¡los perros! En aquel contexto se llamaba perros a los no judíos (cf. Mc 7,27; Mt 15,26), pero el Apocalipsis sabe que Jesús ha convocado a las gentes de todo pueblo, lengua, raza y nación (cf. Ap 5,9; 7,9; 21,24). Por eso los perros no pueden ser los «no judíos» sin más, sino los traidores: aquellos que rompen la fraternidad cristiana, vendiéndose (vendiéndola) al imperio, en tiempos de persecución y prueba. Eso significa que hay un *fuera eclesial*, que ha de aplicarse a todos aquellos que no viven conforme al modelo de la Iglesia: «Si tu hermano peca, ve y repréndele estando tú y él solos; si te oyere, has ganado a tu hermano. Mas si no te oyere, toma aún contigo a uno o dos, para que en boca de dos o tres testigos conste toda palabra. Si no los oyere a ellos, dilo a la Iglesia; y si no oyere a la Iglesia, tenle por gentil y publicano» (Mt 18,15-18). Sería bonito poder separar claramente a los de dentro y a los de fuera. Pero el mismo Mateo sabe que es muy difícil distinguir dentro del tiempo de la Iglesia el trigo y la cizaña², como ha mostrado de modo solemne la parábola de Mt 13,24-43. Eso significa que la Iglesia y el mundo siguen siendo un «campo mixto», de forma que sólo al final podrán distinguirse plenamente los que han visto al Mesías de Dios en los hambrientos y sedientos y los que no le han visto ni ayudado, escuchando entonces la palabra simbólica: «Apartaos de mí al fuego eterno» (Mt 25,31-46). Así nos situamos en una dialéctica constante entre la pureza de la Iglesia (que expulsa ya a los pecadores, perros y asesinos...) y la universalidad de la Iglesia que acoge a todos, como expresión del perdón que Dios ofrece y que los hombres han de ofrecer, setenta veces siete, abriendo siempre su espacio a la misericordia (cf. Mt 18,21-22).

(2) *Una Iglesia que se cierra para abrirse mejor*. Esta dialéctica eclesial está en el centro de la Biblia. Por un lado, en la Iglesia no caben los violentos y asesinos, los prostitutos e idólatras, a los que se refieren los textos del Apocalipsis, lo mismo que Mt 18,15-18; por eso, la Iglesia ha de establecerse como espacio de comunión y amor pa-

ra creyentes y puros. Pero, al mismo tiempo, siguiendo la dinámica del Evangelio, la Iglesia debe ser un campo y espacio que se abre en amor y capacidad de transformación para todos los pecadores del mundo, como sigue sabiendo el mismo Mt 18,21-35, cuando dice que hay que perdonar siempre, setenta veces siete. Sólo en ese contexto de pureza eclesial (¿fuera los perros!) y de llamada universal (¿siempre se debe perdonar!) puede plantearse y entenderse el sentido de condena, de ese «fuera» eclesial que permanece abierto al «apartaos de mí» del final de los tiempos. (a) *Un «fuera» de amor.* Éste es un «fuera» que sólo se puede decir por amor y con «amor», un fuera no violento, que se aplica sin medios coactivos (pues la Iglesia no los tiene); un fuera que es bueno para el conjunto de la Iglesia y para aquellos a quienes se les convida a quedar fuera, para que descubran mejor lo que les falta. Éste es un fuera que no puede apelar a ningún tipo de excomuniones sociales o políticas, sino un fuera que tiene que convertirse en un más hondo «venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados» (cf. Mt 11,28-29). (b) *Un «fuera» medicinal.* Éste ha de ser, por tanto, un «fuera» medicinal, abierto a la curación de los expulsados y a la acogida de los pecadores, como dice el conjunto de Mt 18 y, sobre todo, el gesto de Jesús que muere en la cruz precisamente a favor de aquellos que le matan. La expulsión debe entenderse siempre como medio o posibilidad de una nueva inclusión o acogida de los expulsados. (3) *Un fuera que acoge.* Finalmente (y esto es lo más importante), la Iglesia ha de ser hogar de acogida de los expulsados sociales, como sabe el Evangelio cuando presenta a Jesús como amigo de publicanos y prostitutas, como hogar donde se recibe a exiliados, enfermos y encarcelados (Mt 25,31-46). Es posible que el Apocalipsis no haya tenido del todo en cuenta este momento evangélico de la acogida eclesial, que es más importante que toda expulsión. En ese sentido decimos que la Iglesia «se cierra», es decir, se purifica a sí misma, para acoger mejor a todos los expulsados y condenados de la historia humana.

(3) *¿Hay una condena teológica?* Sólo en este contexto se plantea el tema de la posible expulsión teológica, que in-

terpretamos como infierno, esto es, como castigo final o aniquilación de los perversos. Ésta sería la expulsión «de Dios», de un Dios incapaz de acoger en su seno a los pecadores y distintos. Aquí, como en el caso de la Iglesia, se dividen las opiniones. Unos dicen que Dios, al final, tiene que condenar al infierno a los culpables graves, o dejar que ellos mismos se condenen, como parece haber pensado san Agustín. Otros, en cambio, opinan que hallará un espacio de vida en su gran Vida para todos los hombres y mujeres, de manera que su justicia se cumpla en forma de misericordia² para todos. Pienso que sólo desde esta segunda perspectiva podemos entender la Biblia en su conjunto, y en sentido especial el Apocalipsis, como una llamada básicamente medicinal. Esto nos sitúa en el centro de la paradoja cristiana: sólo si mantiene con vigor los principios de libertad y comunión, sin dejarse contaminar por la violencia del sistema, la Iglesia podrá ser lugar de acogida para los expulsados de la sociedad y, en especial, para los encarcelados. De esa forma deben vincularse la exigencia más honda de *identidad* (la savia de vida evangélica) y el compromiso más fuerte de *apertura* hacia los expulsados del entorno, cristianos o no cristianos. En principio, dentro de la Iglesia no debería haber más expulsados que aquellos que se expulsan o alejan a sí mismos, pues todos los creyentes deberían vivir en comunión fraterna. Pero ella, la Iglesia, puede y debe ocuparse de un modo especial de aquellos cristianos que sufren persecución o rechazo social (de los que son perseguidos por cristianos), ocupándose, al mismo tiempo, de todos los expulsados de la sociedad, por cualquier causa que fuere.

Cf. A. ÁLVAREZ VALDES, *La nueva Jerusalén ¿Ciudad celeste o terrestre?*, Verbo Divino, Estella 2005.

CONFESIÓN DE FE

I. Antiguo Testamento

La confesión es una fórmula de fe muy condensada que transmite la experiencia de una comunidad que compendia su visión de lo sagrado y delimita las fronteras espirituales de los creyentes. Puede hablarse ya de confesión de fe en las religiones que tienen cierto contenido dogmático o normati-

vo. Más precisa resulta la confesión de fe en la experiencia israelita.

(1) *Introducción. Las religiones.* Distinguimos tres tipos de religiones: cósmicas, místicas y proféticas. (a) *Las religiones cósmicas* proclaman de un modo solemne la supremacía de un determinado Dios que ha vencido al Caos y empieza a reinar sobre el universo. En esta línea se mueven las aclamaciones de Marduk² en Babilonia (cf. *Enuma Elish* IV, 5; V, 110) o de Ba'lu (Baal³) en la religión de los cananeos, tan cercanos a los israelitas: *Mlku aliyn B'l!* (¡Nuestro Rey es el poderoso Ba'lu!; cf. *Reina Yahvé!* o *Nuestro rey es Yahvé!*; Sal 93,1; 97,1; 99,1). (b) *Las religiones místicas*, que propiamente hablando carecen de revelación positiva (histórica), no han sentido la exigencia de formular su fe en un *credo*. Así es generoso el *hinduismo*: todo lo que exprese una experiencia de apertura hacia el misterio puede considerarse como signo de verdadera fe: algunos hindúes destacan la confesión de la identidad de Atmán (vida interior) con lo Brahman (el absoluto divino); otros pueden acentuar su vinculación a una figura cuasi-personal de Dios considerado como ser supremo (Vishnú o Shiva). Por su parte, ciertos grupos *budistas* acentúan la doctrina a las tres joyas: *Me refugio en Dhamma!* (acepto la ley universal, divina, que en la literatura sánscrita suele llamarse *Dharma*); *Me refugio en Budha!* (iluminador o maestro que ha revelado la salvación); *Me refugio en Sangha!* (es decir, en la comunidad de los monjes que asumen y recorren juntos el camino de la salvación). (c) *Religiones proféticas.* Estrictamente hablando, sólo las religiones abrahámicas piden a sus fieles una confesión de fe, pues ellas suponen que existe una ortodoxia: una forma recta y normativa de manifestar la propia fe, en ámbito de iglesia. La confesión central del *judatismo* es el *Shemá* (Dt 6,4-5) que implica dos artículos: sólo Yahvé es Dios, e Israel es su pueblo, llamado a amar a Dios. La confesión oficial de los cristianos consta de tres artículos: creo en Dios Padre, creo en Jesucristo y creo en el Espíritu Santo. Los *musulmanes* universalizan y simplifican de algún modo la confesión de fe judía en su *Sahada* o credo básico: «Atestiguo que no hay dios fuera de Allah y que Mahoma es el profe-

ta [enviado] de Allah»; esta confesión consta también de dos artículos: el primero es Dios-Allah, el segundo se centra en Mahoma, profeta de Allah.

(2) *Confesión de fe y experiencia israelita.* (a) *Yahvé es Rey, señorío cósmico.* Israel no había conocido una confesión estricta, ni una forma exclusiva de entender la experiencia de Dios y el compromiso creyente del pueblo, sino que mantenía tendencias y fórmulas distintas, que sólo después se han delimitado (sea en el judaísmo rabínico⁴, sea en el cristianismo⁵). Por otra parte, las confesiones de fe de Israel expresan más una forma de actuar (*ortopraxis*) que una forma de pensar (*ortodoxia*). Quiero presentar las más significativas, empezando por aquella en la que se pone de relieve el señorío cósmico de Yahvé. El Dios israelita, vinculado al recuerdo de los antepasados y a la experiencia del Horeb-Sinaí (cf. Ex 3-4), aparece también como Rey del cosmos: así despliega su señorío en la tormenta y así le vemos cabalgando sobre el carro de nubes, bien firme en su Trono, venerado por los fieles que acogen su manifestación y aclaman: «¡Gloria! Yahvé se asienta como Rey eterno» (cf. Sal 29,10). En ese contexto se entiende la sentencia introductoria de los salmos reales: *Yhavé Malak*, «Yahvé reina» (Sal 93,1; 97,1; 99,1; cf. 47,3.9). Porque ha vencido al caos primigenio, porque ratifica su poder sobre la tierra, en la tormenta y lluvia, y porque actúa como Juez supremo, Yahvé es Rey o Señor de todo lo que existe. Así le confiesan sus fieles, cercanos en principio a los de Baal⁶ o Marduk, pero con una diferencia: los israelitas aseguran que sólo Yahvé es el único Señor y que sus fieles deben venerarle en exclusiva, rechazando a los restantes dioses o señores de la tierra (cf. Sal 16,2-3). Confesión implica por tanto exclusión de otros dioses y separación de los israelitas.

(3) *Yahvé Nuestro-Dios, confesión pactual.* Del señorío cósmico pasamos a la experiencia de vinculación personal de Dios con un grupo de creyentes: «Yo (Yahvé) seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (cf. Dt 26,15-19). En esta misma línea se sitúa, tras la entrada en Palestina, la gran alternativa que plantea Josué a sus seguidores, que deben elegir entre Yahvé o los dioses de la tierra. El pueblo en conjunto respon-

de confesando: «Yahvé es Nuestro-Dios [Eloheanu] y así le serviremos» (Jos 24,17-18). En tiempo de Elías se repite otra vez la alternativa y de nuevo escoge el pueblo a su propio Dios, en elección festiva, de grandes consecuencias religiosas y sociales: *Yahvé hu ha-Elohim* («Yahvé, él es Dios»: 1 Re 19,39). Ésta es una confesión de alianza, de tipo doctrinal y social. Iluminado por lo que Yahvé ha realizado a favor de sus fieles, el pueblo se compromete a mantenerse fiel y responderle.

(4) *Memoria de liberación, credo histórico*. Expande la experiencia anterior y explicita el origen de la relación de Yahvé con los israelitas, narrando su acción en la historia y estableciendo el recuerdo fundador, pues la acción de Dios vincula como pueblo a quienes asumen la memoria de sus intervenciones salvadoras. Así venimos del contexto regio (¡Yahvé reina!) o simplemente pactual (¡Soy Vuestro-Dios, vosotros sois mi-pueblo!) al campo de la historia donde Dios actúa y dice: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 1 Re 12,28; Jr 2,6; etc.). Esas palabras de introducción del Decálogo constituyen la expresión más clara de la identidad israelita y se expanden en un Credo histórico más detallado: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78).

(5) *Mandato de Dios, confesión histórico-legal*. «Cuando mañana pregunte tu hijo: ¿qué son estos mandatos y decretos que os mandó Yahvé...? responderás: Éramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres. Y nos mandó cumplir todos estos mandamientos, respetando a Yahvé, nuestro Dios» (Dt 6,20-24). Este credo expande y ratifica los anteriores en una fórmula de fe que cada padre debe transmitir a su prole, fundando así y garantizando el cumplimiento de las leyes que configuran y vinculan a todos los creyentes; el judaísmo es religión de familia y vida

práctica, y así cada padre es ministro de Dios para sus hijos. Éste es, quizá, el más completo de los credos de Israel, porque vincula sus tres grandes tradiciones (promesas, éxodo y alianza), para expandirlas y expresarlas en un compromiso de fidelidad que define la vida de los hombres (que deben cumplir los mandamientos). Es credo histórico, y evoca el sentido de los tres tiempos del pueblo: incluye una promesa de la tierra, vinculada a la memoria de los patriarcas; en el centro pone el éxodo o liberación creadora y al fin el pacto, que se expresa en la fidelidad de Israel, que ha de cumplir la Ley de Dios, con sus decretos y mandatos. Éste es un credo familiar, pues cada padre ha de enseñarlo a sus hijos, y social, pues cada familia forma parte del pueblo de los liberados por Dios, comprometidos a cumplir sus mandamientos.

(6) *Amarás a tu Dios: confesión afectivo-pactual*. Ha terminado siendo la más conocida e importante para el judaísmo y se titula *shemá*², *escucha* (por su primera palabra). El pueblo nace y se configura escuchando una palabra de Dios, que le pone en pie y le capacita para responder amando, en gesto abierto al conjunto de la comunidad: «Escucha Israel, Yahvé Nuestro-Dios es un Dios único. Amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas...».

Cf. X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización*, Verbo Divino, Estella 2001.

CONFESIÓN DE FE 2. Nuevo Testamento

La confesión de fe más específica de la Iglesia ha quedado fijada en la tradición (Credo Apostólico) o en los concilios (Credo Niceno-Constantinopolitano). Se trata de una confesión muy elaborada, de tipo trimembre (trinitaria), que vincula el misterio de Dios con su revelación en Cristo y su presencia por medio del Espíritu en la Iglesia. En el Nuevo Testamento no existe una confesión desarrollada de esa forma, pero existen diversos modelos de confesión, que siguen siendo básicos para los cristianos.

(1) *Confesión básica. Amar a Dios y al prójimo (amor²)*. La tradición del Evangelio ha vinculado la experiencia del *shemá*² (amar a Dios con todo el

corazón: Dt 6,4-8) con la exigencia del amor al prójimo, tal como se expresa en el código israelita de la santidad (cf. Lv 19,33), pero universalizando el sentido de prójimo (cf. Mc 12,28-34), especialmente allí donde Lucas ha introducido en este contexto el comentario de la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37). De esa forma, los cristianos incluyen el amor a Dios y al prójimo más necesitado en una misma confesión de fe-vida mesiánica, que se centra en este doble y único credomandamiento: por una parte se dice al israelita mesiánico (cristiano) que debe amar a Dios con todo el corazón y toda el alma, descubriéndose así como alguien capaz de ofrecerle su entrega personal y su afecto; por otra parte se le dice que ha de amar al prójimo como se ama a sí mismo; descubriendo así que él mismo es objeto de amor. Ésta es la *confesión* más venerable y valiosa de la Iglesia, en el sentido israelita de *entolé* o mandato básico (cf. Mc 12,28): la revelación fundante del amor a Dios se amplía y expresa en la experiencia del amor al prójimo. (a) *Este es un credo práctico*: confesar la fe significa traducir el amor de Dios en forma de amor interhumano, sabiendo que el prójimo (todo prójimo y no sólo el cercano, israelita) es otro yo digno de amor. Éste es un credo que se sitúa en la línea israelita de la ortopraxia más que en la línea helenista posterior de la ortodoxia formal de la Iglesia. (b) *Este credo es universal* y en principio pueden admitirlo judíos y cristianos, como suponen Marcos y Lucas, y otros creyentes (budistas, hindúes) e incluso no creyentes, siempre que «Dios» sea símbolo de aquello que define y sustenta en plenitud a los hombres, sabiendo que ha llegado el tiempo mesiánico de la vinculación de todos los fieles. (c) *Es un credo exigente*, pues implica descubrir al prójimo y amarle (es «como yo»). Teóricamente parece más fácil creer en la Trinidad y en otros «dogmas» cristianos, judíos o musulmanes, pues lo que ellos piden puede aceptarse básicamente, sin cambiar la vida de los fieles. En contra de eso, este mandato de amor al prójimo, unido al del amor de Dios, es más exigente y define toda la vida y acción de los fieles. El escriba de Mc 12,32-34 acepta gustoso este doble mandamiento, que Lc 10,27-28 pone en boca del mismo escriba ju-

dío; pero tanto los escribas judíos como los cristianos han sentido y sienten la dificultad práctica de confesar de hecho esta fe como lo hace el samaritano de Lc 10,25-37. (d) *Este es un credo universal*, que supera todo tipo de razón clasista e impositiva, que se expresa en forma de talión o ley y quiere que amemos sólo a los demás en cuanto sirven o valen para nuestros intereses. De esa forma ratifica el valor incondicional de los otros (los prójimos), a quienes debemos amar como a nosotros, pero sabiendo que son diferentes. De esa forma emergen en amor, al mismo tiempo, el prójimo, a quien se debe amar, y el propio yo (que aparece como destinatario de amor). (e) *Este credo rompe las estructuras de seguridad y separación social, nacional, económica o religiosa*, pues afirma que cada prójimo es presencia de Dios y fuente de identidad para el creyente (he de amarle como «a mí mismo»), de modo que puede suscitar problemas a los judíos que defienden una elección particular de Dios, a los musulmanes que se creen capaces de justificar una guerra santa y a los cristianos que quieren imponer sobre todos su propia supremacía religiosa. Hay que distinguir, por tanto, la interpretación particular o universal de este mandato: en una línea restringida, esta confesión identifica amor al prójimo con amor al cercano, como a veces se ha dicho: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» (cf. Mt 5,43); en una línea universal, esta confesión expande el amor a Dios en forma de amor hacia todos los hombres, pues el Dios que es Padre celestial «hace brillar el sol sobre malos y buenos...» (Mt 5,45 par).

(2) *Confesión mesiánica. Confesar a Jesús y servir a los necesitados*. La Confesión de fe israelita (*shemá*²) está vinculada al amor a Dios; la cristiana, en cambio, sin negar la vinculación con Dios, ha destacado la referencia a Cristo: «A quien me confesare ante los hombres, yo también le confesaré ante mi Padre que está en los cielos» (Mt 10,32 par). Ésta es una confesión de entrega personal y encuentro con Jesús, y con aquellos a quienes él representa. No afirma una verdad general, sino una relación entre Jesús y sus hermanos, tal como ha sido expandida en Mt 25,31-46: «Cada vez que lo hicisteis (dar de comer o beber, acoger o vestir,

visitar en caso de enfermedad o cárcel) a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis». Entendida así, esta confesión nos sitúa en la raíz del testimonio cristiano, orientado al amor concreto a las personas, que se expresa en unas obras de servicio: dar de comer, acoger. (a) *Este es un credo o confesión a-titular*, pues no exige que le atribuyamos a Jesús predicados especiales (Cristo, Hijo de Dios o Señor), sino sólo el compromiso de aceptarle, asumiendo su mensaje o formando parte de su movimiento. Esta vinculación personal, transmitida en diversas variantes y relacionada con el signo del Hijo del Hombre (con el ser hombre: cf. Lc 9,26; 12,8-9; Mc 8,38 par), constituye la base de los credos cristianos posteriores y en ella se implican amor a Dios y al prójimo, los dos mandamientos. (b) *Este es un credo secular*, inserto en el compromiso concreto y constante de la vida. Es eclesial (crea Iglesia) siendo supraeclesial, desbordando las fronteras de cualquier grupo cerrado: no traza una valla en torno a los puros, cumplidores de la alianza, sino que abre el amor de Dios (*shemá*), por medio de Jesús (Mesías de enfermos y pobres, leprosos y excluidos), hacia los necesitados (como en el caso del buen samaritano: Lc 10,25-37). (c) *Este es un credo universal*. Centrándose en Jesús, amigo y abogado de pobres y excluidos, desborda las fronteras de toda institución, como saben los «justos» que preguntan «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, exiliado y te acogimos?», para escuchar la respuesta de Jesús: «Cada vez que lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños a mí me lo hicisteis» (cf. Mt 25,31-46). Eso significa que la fe en el Dios de Jesús y el carácter mesiánico de Jesús se expresa en un tipo de ortopraxis universal: ser cristiano, hombre mesiánico, es amar a los demás (necesitados, enfermos, expulsados...) de modo concreto y universal. En esta confesión se incluyen todos los que aman en gratuidad, conozcan o ignoren a Jesús de un modo expreso. Jesús no ha venido a fundar una religión particular, sino a culminar la vida humana.

(3) *Homologías o confesiones cristológicas* (Cristo², Hijo de Dios², Señor²). Las primeras confesiones cristianas no implicaban ni exigían ningún

título cristológico, sino la vinculación de amor a Dios y al prójimo (confesión de fe 2) y el servicio universal a los necesitados (confesión de fe 3). Pero muy pronto, a partir de la experiencia pascual, esas confesiones han tomado un sentido cristológico y así las presentamos de forma concreta como «homologías» (del griego *homologein*, confesar). (a) *Jesús es Cristo*. La Iglesia en su conjunto ha confesado su fe pascual en Jesús diciendo que es Cristo. Esa confesión tiene un origen judeocristiano y aparece en la respuesta de Pedro (¡Tú eres el Cristo!: Mc 8,29 par), que ha dejado diversas huellas en la tradición sinóptica (Lc 9,22; 19,5.28) y en Juan (Jn 4,26; 9,22; 1 Jn 2,22; 5,1). Ella expresa la fe que algunos seguidores judíos tienen en Jesús, a quien identifican como enviado de Dios y promotor de su acción salvadora: principio y centro de la nueva humanidad mesiánica, plenitud personal del tiempo: por eso, los creyentes pueden fiarse de él, aceptar su mediación, seguirle en el camino. Fuera del ámbito judío ella perdió importancia y el título (Cristo) se volvió segunda parte del nombre de Jesús, como muestra el símbolo de fe apostólico: «y creo en Jesucristo...» (cf. 1 Cor 3,11; 8,6; 2 Cor 13,5; 2 Pe 1,14; etc.). Ella debe ser actualizada, en la línea de la primera Iglesia, para recuperar la base judía de la fe, centrada en la confesión mesiánica de Jesús, a quien los cristianos veneran como principio de unidad y comunicación de amor para todos los hombres. (b) *Jesús es Hijo de Dios*. Los sinópticos incluyen esta confesión en la escena del bautismo (Mc 1,11 par), transfiguración (Mc 9,7 par) y tentación satánica (cf. Mt 4,2.6 par; cf. 27,40). El *corpus* de Juan la asume con relativa frecuencia (Jn 1,34; 1 Jn 4,15; 5,5), formulándola de un modo personal: «Tú eres el Hijo de Dios» (cf. Jn 1,49). Está relacionada con la fe mesiánica («Eres el Cristo, Hijo de Dios»: cf. Mt 16,16; Jn 11,27; 20,21; Mc 1,1) y con la entrega, en la que Jesús (cf. Mc 14,61-62 par) aparece, al mismo tiempo, como Mesías de la humanidad e Hijo pascual (cf. Rom 1,1-3). En principio, la filiación de Jesús no se entiende como una cualidad ontológica, propia de su naturaleza divina, sino como expresión de la importancia de su vida, como enviado del Padre, en intimidad de conocimiento y amor (cf. Mt 11,25-

30). Pero pronto ella será objeto de un desarrollo dogmático, que el Credo Niceno-Constantinopolitano ha expresado diciendo: «engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, Dios de Dios, luz de luz». La Iglesia ratifica así la identidad divina de Jesús, fijando sus diferencias respecto al judaísmo no cristiano y al islam. (c) *Jesús es el Señor*. Se ha dicho que esta confesión proviene del contexto helenista, cuando los cristianos de origen no judío (no mesiánicos) entienden a Jesús como ser celeste que ha triunfado de la muerte y que preside y enriquece por la pascua la existencia de sus fieles. Pero ella aparece al principio de la Iglesia y debe interpretarse también en perspectiva judeocristiana: el mismo Dios-Sin-Nombre, que se manifestó a Moisés como Zarza Ardiente (cf. Ex 3,14), se ha manifestado a los creyentes por Jesús, de manera que ellos pueden llamarle Señor-Kyrios, Dios presente. Este título se ha expresado y transmitido en un contexto de culto: la comunidad congregada, enriquecida por la presencia del resucitado, confiesa su gozo y aclama: «Jesús es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11; cf. Rom 10,9; 1 Cor 12,3), reconociendo y asumiendo la grandeza de ese Jesús sobre todos los señores religiosos y políticos de Israel o de Roma (cf. Jn 1,18). Estas confesiones podrían completarse con otras, en las que se dice, al menos implícitamente, que Jesús es Palabra² de Dios, Hijo de Hombre, Mediador o Redentor universal.

(4) *Biografía mesiánica de Jesús*. La confesión de fe cristiana, que se sigue desarrollando desde el *shemá*² (amar a Dios y al prójimo) y desde la confesión de Jesús con sus diversos títulos (cf. temas anteriores), ha culminado en una especie de narración mesiánica de la vida de Jesús, que viene a mostrarse como presencia de Dios para los creyentes. En esa narración se condensan y personifican las confesiones anteriores y lo hacen de una forma narrativa. Éstos son los momentos básicos de esa confesión, organizados a partir de su despliegue explícito en la Iglesia: resurrección², muerte, parusía, nacimiento, preexistencia. (a) *Resurrección*. La primera confesión estrictamente cristiana parece aquella donde los creyentes bendicen a Dios porque «ha resucitado a Jesús...» (Rom 4,24; 10,9; 1 Cor

6,4; Hch 13,30). Más que cristológica, ésta es una confesión teológica: Dios es aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, avalando su mensaje y el sentido de su vida. Esta confesión ratifica la importancia de la vida de Jesús, pues ella permanece y culmina en la resurrección. La pascua no es algo que viene simplemente después, por sorpresa, de modo que podría no haber sido, sino que es la verdad de la historia de Jesús. (b) *Muerte de Jesús*. Antes que objeto de fe, la muerte de Jesús empezó siendo dificultad para creer, como suponían los sacerdotes judíos (cf. Mc 15,25-32) y como añaden todavía muchos musulmanes (Dios no pudo abandonar a su profeta). La muerte es el escándalo, el último enemigo (cf. 1 Cor 15,26). Pero Jesús ha muerto protestando contra los poderes de aquellos que le han matado y los cristianos han descubierto que Dios ha venido a revelarse en su cruz como principio de resurrección. Lo que en un aspecto fue derrota (Jesús no trajo el Reino, ni cambió externamente los poderes de sistema), ha sido victoria de amor: Jesús ha muerto por los pecados de los hombres (para ofrecer su perdón precisamente a aquellos que le han matado). Desde aquí se entiende la revelación central del Evangelio: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16; cf. Rom 8,31-32). (c) *Exaltación y parusía: está sentado, ha de venir...* Los cristianos han expandido la experiencia de pascua y han superado el escándalo de la muerte de Jesús poniendo de relieve su exaltación y venida futura. Por eso afirman que Jesús está sentado a la derecha del Padre (cf. 1 Pe 3,22; Rom 8,34; Ef 1,20), con autoridad de amor sobre la historia (subió a los cielos), y añaden que vendrá a juzgar a vivos y muertos (Hch 10,42; 1 Pe 4,5; 2 Tim 4,1), culminando y cumpliendo de forma cristológica su anuncio de Reino: «el Tiempo se ha cumplido...». El Reino venidero se identifica con Jesús, que vincula y acoge en torno a su persona (en su amor pascual) a los expulsados de la historia, cojos-mancos-ciegos, hambrientos y cautivos, como sabe Mt 25,3-46. (d) *Principio, nacimiento mesiánico*. Una vez que ha llegado a la meta (parusía), la pascua se expande hacia

atrás, para confesar que Jesús nació a la vida humana «por gracia de Dios». En esa línea, el credo apostólico afirma que «fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María» (Lc 1,28-36; Mt 1,18-25; cf. Ignacio: *Ef* 18; *Mgn* 11; *Tral* 9). La Iglesia ha rechazado así el riesgo doceta, que haría de Jesús un *avatar* divino, en la línea hindú. En principio, la concepción por el Espíritu se entiende en plano total (alma y cuerpo, totalidad humana), sin entrar en problemas de sexo o biología en cuanto tal. Pero gran parte de la Iglesia posterior, influida por un dualismo helenista, ha destacado su aspecto biológico. En el fondo, partiendo de la experiencia de Jesús, los cristianos pueden afirmar que todos ellos nacen de manera virginal, superando el plano biológico, como muestra el símbolo bellísimo de la Virgen-Madre (cf. Jn 1,12-13). (e) *Principio divino: preexistencia*. En otra perspectiva, la tradición de Juan (discípulo amado) ha presentado a Jesús como ser divino antes del tiempo, Logos, Hijo eterno de Dios encarnado. En esa línea se sitúa el credo de Nicea-Constantinopla, al oponerse a los arrianos, diciendo: «nacido del Padre antes de todos los siglos; Dios de Dios, Luz de Luz, de la misma naturaleza que el Padre». La persona y obra de Jesús se inscribe en el misterio intradivino: no es alguien que ha empezado sin ser antes, un accidente transitorio de la historia, sino que forma parte de la misma eternidad divina.

(5) *Confesión trinitaria*. El cristianismo posterior ha extendido la confesión de fe de forma teológica, de tipo trinitario: son creyentes aquellos que por Jesús han penetrado en el misterio de Dios, viéndole como Padre, Hijo y Espíritu Santo, según dice ya Mt 28,16: «Bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». En esa línea, el credo cristiano se extiende y elabora, incluyendo tres partes o afirmaciones: *una más teológica* (¡creo en Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo!), *otra más cristológica* (cuenta la vida de Jesús: ¡nacido, murió, resucitó!) y *otra finalmente más antropológica* (incluye el compromiso creyente de comunión universal).

Cf. A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980; X. PIKA-

ZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990; *Enquiridion Trinitatis*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; B. SEBOUTE y J. WOLINSKI, *El Dios de la Salvación I*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995.

CONFLICTO SOCIAL

(> *Ana, conquista, federación de tribus*). La Biblia es un libro donde la revelación de Dios se encuentra vinculada con el descubrimiento y superación de los diversos tipos de opresión, con el fin de que la humanidad alcance el *shalom* o paz² escatológica.

(1) *Tres conflictos*. Uno de los textos más significativos en los que se describen los planos del conflicto social es el Canto de Ana²: «Se rompen los arcos de los valientes, mientras que los cobardes se cifan de valor. Los hartos se contratan por el pan, mientras los hambrientos engordan. La mujer estéril da a luz siete hijos, mientras la madre de muchos queda baldía. Yahvé da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta; da la riqueza y la pobreza, Yahvé humilla y enaltece. Él levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre, para hacer que se sienten entre príncipes y herede un trono de gloria; pues de Yahvé son los pilares de la tierra y sobre ellos afianzó el orbe» (1 Sm 2,4-7). (1) Hay un conflicto o problema *militar* (1 Sm 2,4), que se expresa en los *valientes* cananeos, que son los profesionales de la guerra (= *giborim, gebira*²), hombres que han vivido de oprimir a los demás; pues bien, Ana declara que esa opresión, reflejada en el poder de sus armas (arcos militares), se ha quebrado, de forma que se elevan triunfadores los que antes aparecían como cobardes (= *niksalim*), esto es, aquellos que vivían dominados por el miedo. (2) Hay un conflicto o problema *económico* (1 Sm 2,5a). Los que antes se encontraban siempre hartos, viviendo a costa de los demás, tienen que ponerse a trabajar, como todos los restantes hombres y mujeres, sin poder vivir ya de la rapaña y prepotencia; en cambio, los antes hambrientos pueden comer de un modo confiado, manteniendo de esa forma la salud. (3) Hay finalmente un conflicto o problema *demográfico* (2,5b), vinculado a la capacidad de supervivencia. En situaciones de gran necesidad, cuando el hambre es crónica, los niños mueren: las madres no

los pueden engendrar o alimentar; y de esa forma mueren y se acaban muchos pueblos pequeños y pobres. Así eran entonces muy pocos los hebreos, pues no podrían alimentar a sus hijos ni cuidarse; eran muchos, en cambio, los más ricos cananeos, vinculados con un tipo de economía burguesa. Pues bien, según el Canto de Ana, con el establecimiento y despliegue de los hebreos en Palestina (siglo XI-X a.C., federación² de tribus) la situación ya se ha invertido: los hebreos pueden ofrecer a sus hijos esperanza de futuro sobre el mundo, mientras decrecen los antas opresores.

(2) *Cambio que lleva a la libertad.* El texto nos sitúa de esta forma en el centro de un gran cambio social. Conforme a la lógica de poder dominaban los más fuertes: los que tenían buen ejército, los ricos, los muchos. Pues bien, los principios de vida fundados en la fe yahvista han invertido aquella situación, de forma que los hombres y mujeres pueden vivir y extenderse desde su propia pequeñez, en el plano militar (sin un ejército opresor de profesionales de la guerra), en el plano económico (sin un tipo de capitalismo impositivo) y en el plano demográfico (sin miedo a la muerte de los pobres). Este gran cambio ha podido darse en Israel, entre los siglos XI y X a.C., porque *Dios existe* y porque mueve los hilos de la historia, suscitando un tipo de vida social diferente, superando los viejos y nuevos conflictos sociales. Dominaba antes la lógica de la fuerza, la riqueza y el número. Según ella, no había salvación. Pero ahora ha surgido una lógica distinta. Ha sucedido algo que parecía imposible: los antiguos habitantes de la tierra (fuertes, ricos, numerosos) han perdido el control; han triunfado por gracia de Dios y se elevan los débiles, pobres, escasos, israelitas de la montaña. María, la Madre de Jesús, ha retomado esos motivos del Canto de Ana y los ha aplicado a las circunstancias del nacimiento de Jesús, volviendo a situarse y situar a los creyentes en el centro de los conflictos sociales: «dispersó a los soberbios de corazón; derribó del trono a los potentados, elevó a los oprimidos; a los pobres los sació de bienes, despidió vacíos a los ricos» (Lc 1,51-53, Magnificat²).

Cf. N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980.

CONOCIMIENTO

(↗ *amor, sabiduría, revelación*). Según la Biblia, más que un «ser que conoce» en sentido abstracto o racional, el hombre es un «ser que puede» (organiza el mundo) y «ama» (se vincula a otros seres humanos). Quizá podamos decir que conocer es poder, es amar, es saber.

(1) *Conocer es poder*, capacidad de dominio sobre el mundo, en una línea que puede llevar hasta el límite de una divinización idolátrica. En ese sentido se ha de entender la imagen del árbol del conocimiento del bien² y del mal (cf. Gn 2-3), que Dios pone ante el hombre, diciéndole que no coma sus frutos. Éste es el árbol de la razón práctica, vinculado a la capacidad moral del hombre y, sobre todo, a su poder de su decisión. Éste es el árbol que lo define, situándolo ante una frontera que él no debe traspasar, pues en el momento en que quiera hacerse dueño del bien-mal se destruye a sí mismo. En esa misma línea, aunque de un modo muy distinto, se sitúa el mito griego, cuando pone de relieve el riesgo de aquellos que, como Prometeo, quieren hacerse dueños absolutos del fuego.

(2) *Conocer es amar y engendrar.* Según la Biblia, el conocimiento primordial del hombre está vinculado al sexo y a la generación, de tal forma que Adán y Eva fueron incapaces de comer siempre del árbol del conocimiento del bien-mal, pero se conocieron uno al otro: «Conoció Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín; y ella dijo: por medio de Yahvé he adquirido [engendrado] un varón» (Gn 4,1). Esta forma de hablar no es un «eufemismo», una forma de evitar las palabras referidas al contacto o comercio sexual, sino un modo muy profundo de evocar la hondura del conocimiento humano que, en sentido radical, sólo llega a su plenitud en la relación total entre personas. Este conocimiento no es un comercio, como a veces se ha dicho (comercio sexual), sino una compenetración personal: cada uno se conoce a sí mismo en el otro, engendrando de esa forma vida.

(3) *Conocer es saber.* Ciertamente hay un saber malo, que lleva a la destrucción, como ha destacado *I Henoc*² 6-36 cuando habla de las técnicas de guerra y destrucción que han ido sur-

giendo en el mundo. Pero el mismo libro de Henoc sabe que hay un conocimiento bueno, abierto en sueños y revelaciones hacia el secreto más profundo del cosmos y la historia. En esa línea del conocimiento salvador se sitúa Dn 12,3 cuando afirma que los sabios o entendidos (*mashkilmim*) brillarán en la gloria de Dios. Entre esos sabios se encuentran, sin duda, los videntes apocalípticos, pero no sólo ellos, sino otros muchos que quieren conocer el mundo de Dios, como afirma el autor de Sab 6-9, cuando entiende el conocimiento no sólo como don divino, sino también como capacidad de interpretación de la realidad, en una línea que hoy llamaríamos científica: «[Dios] me concedió un conocimiento infalible de los seres, para descubrir la trama del mundo y la fuerza de los elementos; el comienzo, el fin y el medio de los tiempos, las alteraciones de los solsticios y el cambio de las estaciones; los ciclos del año y las posturas de los astros; la naturaleza de los animales y la furia de las fieras, la fuerza de los espíritus y las reflexiones de los hombres, las variedades de las plantas, las virtudes de las raíces. Todo lo conozco: esté oculto o manifiesto, porque la Sabiduría, artífice del cosmos, me lo ha enseñado» (Sab 7,17-22). Dios ha dado al hombre la capacidad de conocer los diversos planos de la realidad, no para destruir el mundo con su técnica posesiva (perversa), sino para vivir en armonía con el conjunto de la realidad, como sabe Gn 1,27-28.

(4) *Conocer es comunicarse: Padre del Hijo.* El Nuevo Testamento supone que el conocimiento más profundo se expresa en el nivel de las relaciones personales, no sólo en una línea de relación hombre-mujer, sino en la línea de la comunión entre el Padre y el Hijo: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Conocer es engendrar dando la vida (Padre), conocer es acoger y responder (Hijo). En ese contexto se sitúan las palabras básicas del conocimiento de Jesús: «En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: Yo te confieso, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has ocultado esto a sabios y entendidos, y lo has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues ésta ha sido tu voluntad» (Mt 11,25-26). Éste es un canto

de agradecimiento, una bendición litúrgica que Jesús eleva ante Dios a quien confiesa por su acción salvadora. Frente a los sabios y entendidos, que en el contexto de Mt están representados por los habitantes orgullosos de Corozaim, Betsaida y Cafarnaúm (Mt 11,20-24), se sitúan ahora los pequeños (*neptoi*), que han acogido la palabra de Jesús, dirigida precisamente a ellos. Frente a los videntes apocalípticos, sabios y entendidos se sitúan ahora los pequeños, como portadores del verdadero conocimiento. Frente al Dios de las orgullosas ciudades galileas y de los grandes apocalípticos, aparece aquí el Dios de los pequeños que escuchan su Palabra y entienden su misterio. El Dios de los grandes no necesita ser Padre, sino que es Señor, es Justo Juez, es responsable del orden y ley de la tierra, dando a cada uno lo que es suyo (de acuerdo a lo que sabe y tiene). Por eso, los defensores de ese Dios han rechazado a Jesús. Por el contrario, el Dios de los pequeños aparece necesariamente como Padre que les recibe en amor y con amor les ofrece su más alto conocimiento. Desde esa base se entiende la confesión del conocimiento de Jesús: «Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quisiere revelar» (Mt 11,27).

(5) *Conocimiento como revelación.* Éste es un texto de revelación: una parábola sobre el amor y conocimiento entre Padre e Hijo. Ciertamente, Jesús podría haber utilizado otro lenguaje, de carácter más doctrinal, empleando signos de amante y amado/a, de madre e hija, maestro y discípulo, cada uno con sus riesgos y ventajas. Pues bien, ha preferido la parábola del Padre, que concede su propio ser al Hijo y que, al hacerlo, le conoce, siendo respondido por el Hijo, que también conoce al Padre. El texto no dice que Jesús sea ese Hijo, pero es claro que lo está presuponiendo, por todo lo que precede y sigue: el mismo Jesús Hijo llama a los humanos, para que puedan conocer al Padre (Mt 11,28-29). Éste es el lugar y sentido del verdadero conocimiento: el don del padre y la respuesta del hijo que se abre a todos los hermanos. Conocer es amar y darse uno al otro, en donación personal de generación y agradecimiento. Dios se define, según

eso, plenamente como Padre y Jesús como Hijo. En el principio de todos los principios aparece este amor mutuo, abierto a todos los hombres. En ese contexto, asumiendo un motivo de los libros sapienciales (Prov, Eclo, Sab), como si fuera esposa de una humanidad sedienta de amor, Jesús llama a los hombres y dice: «Venid a mí todos los agotados y cargados, que yo os aliviaré. Cargad con mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras vidas, porque mi yugo es suave y mi carga es ligera» (Mt 11,28-29). Jesús convoca de un modo especial a los judíos que vivían aplastados por el yugo de la Ley, como sabe la tradición rabínica y el mismo Nuevo Testamento (Hch 15,10). Pero esa llamada está abierta a todos los hombres: el conocimiento de amor del Padre y del Hijo viene a presentarse de esa forma como principio de vinculación y signo de plenitud universal.

Cf. AA.VV., *Pensar a Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; W. MARCHEL, *Abba, Père!*, AnBib 19a, Roma 1971; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.

CONQUISTA DE PALESTINA

(*↗ tierra, conflicto social, federación de tribus, guerra*). El surgimiento de Israel está vinculado a su establecimiento en Palestina, a través de un proceso que ha podido durar algún tiempo (siglos XII-XI a.C.) y que ha cristalizado al principio del siglo X a.C. con el surgimiento de la monarquía. En ese proceso influyen dos factores principales (sedentarización de grupos nómadas y conquista violenta de la tierra) a los que se puede agregar un tercero, vinculado a la revolución israelita.

(1) *Sedentarización de grupos nómadas y/o trashumantes, que se vinculan a los sedentarios*. Probablemente, los patriarcas antepasados de Israel (recordados con los nombres de Abrahán², Isaac y Jacob) eran arameos trashumantes, seminómadas, que iban y volvían conduciendo su rebaño entre las tierras de pastos invernales y estivales. En tiempo de lluvia (invierno y primavera) podían mantenerse en sus lugares de la estepa transjordana. Al acer-

carse el verano, agotadas y secas las reservas de la estepa, cruzaban el Jordán y se acercaban a la tierra cultivada, llevando sus ovejas y sus cabras a los campos de Canaán (de Palestina), donde ya se había recogido la cosecha. Consumían de esa forma los rastrojos y abonaban la tierra para nueva sementera. Este sistema de trashumancia, con la simbiosis entre agricultores sedentarios y pastores seminómadas, ha sido normal hasta hace poco en diversos países de la cuenca mediterránea. Los agricultores sedentarios, dueños de la tierra, habitaban en ciudades de estructura militarizada, bajo el mando de reyes sacerdotes. Así vinculaban poder y religión, en sistema de carácter autocrático. Su Dios pertenecía a la categoría de los baales²: era signo de la tierra y la cosecha (vida, sexo). Los pastores trashumantes, divididos en familias o tribus, venían cada año de la estepa y pactaban con los sedentarios para pastar sobre los campos segados del verano. Adoraban al Dios de su familia: Dios de Abrahán (Gn 26,24; 28,13; 32,10), Terrible de Isaac (Gn 31,42) o Fuerte de Jacob (Gn 49,24). Este Dios de la familia no se hallaba en principio vinculado con la tierra, no era Dios de un santuario, ni garante de los ciclos de la vida, sino que se encontraba estrechamente relacionado con un pueblo caminante, al que guiaba y protegía en su itinerario de trashumancia: como peregrino, acompañaba a sus devotos en la marcha, ofreciéndoles futuro. Pues bien, en un momento dado algunos pastores trashumantes empezaron a quedarse en Palestina, volviéndose dueños de la tierra donde antes habitaban por un tiempo como huéspedes, teniendo que realizar para ello un cambio de grandes consecuencias: tuvieron que unirse, construyendo grupos de estructura tribal coherente y concienciada, pactando con otros grupos marginales (de hebreos) para construir una liga de familias libres, desde las comarcas montañosas, sin ciudades militares ni reyes-sacerdotes; de esa forma, el Dios de familia (Dios de los padres Abrahán, Isaac, Jacob que dan nombre a los grupos tribales) viene a presentarse como Dios que les ha prometido y dado la tierra.

(2) *Conquista violenta de la tierra*. Entre los grupos que formaron la fede-

ración de tribus de Israel hubo uno, especialmente significativo, que vinculó a su Dios (Yahvé²) con la conquista de la tierra. Éste era probablemente el grupo de los liberados de Egipto, que estaban vinculados a Moisés² y que habían experimentado la protección de Dios a lo largo del Éxodo. Su Dios se les mostró de esa manera como Señor de la guerra: Dios capitán, caudillo de soldados, defensor de los que conquistan tierra, a través de una guerra santa: «He aquí que yo envío a mi Ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga entrar en el lugar que te he dispuesto. Acátale, escucha su voz, no le resistas... Si escuchas su voz y haces cuanto Yo te diga seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman. Cuando marche mi Ángel ante ti y te introduzca en la tierra del amorreo, del hitita y fereceo..., no adores a sus dioses ni les sirvas; no fabriques lugares de culto como los suyos, sino que los destruirás, y derribarás sus piedras sagradas» (Ex 23,20-24). Éste es el Dios comprometido en la lucha de su pueblo al que quiere llevar a la tierra prometida. Es un guerrero que combate por los suyos, imponiendo a sus devotos la obediencia, a través de un tipo de pacto de conquista (cf. Ex 34,10-11; Jc 2,1-5): Dios cumplirá su palabra ofreciendo heredad (tierra perpetua) a los hebreos oprimidos; los hebreos deben responderle obedeciendo sus mandatos. La tierra es dura y es preciso batallar por conquistarla, respondiendo a la Promesa de Dios. Mientras luchan contra los enemigos, los hebreos se saben seguros (pueden triunfar) porque el mismo Dios avala su causa y les sostiene. El Dios de los nómadas o trashumantes que se instalan en Palestina es, en principio, un Dios pacífico. En contra de eso, el Dios de los que vienen de Egipto, como portadores del culto de Yahvé, es un guerrero (cf. Ex 15,1-22; Ex 23,20-33). Las dos tradiciones (pacífica y guerrera) pueden tomarse como propias de dos grupos: unos sienten que Dios les ayuda mientras recorren un camino de paz; otros lo descubren en la guerra.

(3) *La revolución israelita*. Al lado de los dos modelos anteriores podemos citar un tercero, que no se opone a ellos, sino que los completa. Es el modelo de la revolución, es decir, de la transfor-

mación social que ha supuesto la fe en el Dios Yahvé. Pastores que vienen de la estepa y guerreros que provienen de Egipto se han unido, formando una federación² de tribus, en la que ha venido a expresarse uno de los modelos de vinculación social más interesantes de la historia de Occidente. Esos fieles de Yahvé han logrado promover un tipo de revolución social que se ha expresado en el surgimiento de una comunidad igualitaria de creyentes.

Cf. R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel II*, Cristiandad, Madrid 1975; B. HALPERN, *The emergence of Israel in Canaan*, Chico CA 1983, 3-16,49-50; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren Diskussion*, Vandenhoeck, Gotinga 1967.

CONVERSIÓN, RETORNO

(*↗ gracia, Manasés, perdón*). Uno de los temas principales de la antropología bíblica es la posibilidad y necesidad de una conversión del pueblo en cuanto tal o de los individuos que lo necesitan. En ese sentido, Israel puede definirse como «pueblo de la conversión», pueblo que retorna a su Dios, a quien se entiende también como Dios que se vuelve y acoge a su pueblo después del pecado². Ese es el tema básico del mensaje de los grandes profetas anteriores al exilio (Amós, Oseas, Isaías, Jeremías) y el mensaje central del Deuteronomio. La misma institución del templo está al servicio de la conversión, es decir, del retorno hacia Dios. En el Nuevo Testamento, la conversión se encuentra más vinculada a la llegada del reino de Dios (o a la pascua de Jesús), que aparece como punto de partida del mensaje. De esa forma, la acción del hombre se concibe de manera consecuente, como respuesta a la acción salvadora de Dios. Eso significa que Dios no necesita que los hombres se conviertan para su salvación², sino que les salva para que se conviertan.

COPA

(*↗ vino, sangre, eucaristía*). Tanto copa (que tiene un sentido más profano) como cáliz (que tiene un sentido más sagrado) han tomado en las culturas antiguas y en la Biblia un significado simbólico. La copa es signo de mujer, siendo, al mismo tiempo, signo integral de entrega de la vida. En ese

sentido ha quedado asociada a la eucaristía cristiana.

(1) *Copa humana, copa de mujer. Apocalipsis* (eucaristía⁺, prostituta⁺). La mujer-prostituta de Ap 17,4 lleva en su mano una copa de misterio, de manera que ella misma puede definirse como copa-vaso, conforme a una imagen bastante frecuente en la antigüedad. Como ánfora han visto los antiguos a la mujer: copa que recibe el semen masculino y ofrece leche el niño (mito de Pandora en Grecia)... Ella es copa y cáliz que acoge, lugar donde se escancia y celebra la vida, frente a la espada de los varones que matan, conforme a una experiencia fálica de la realidad. Conforme a la visión antigua, la mujer debería ser fuente sellada, bien guardada, que se abre sólo a quienes ama o a quienes tienen derecho sobre ella (conforme a una simbología patriarcalista), pero la mujer de Ap 17,4 aparece más bien como prostituta que se vende a todos. Esta imagen de la Mujer-Vaso influye de manera fuerte en la cultura de Occidente a partir del mito de Hesíodo que presenta a Pandora (ánfora más que caja) como principio de atracción y desgracia para los varones a quienes separa del trabajo, de la lucha por el fuego y la inmortalidad (Prometeo), atándoles al deseo de placeres y a la finitud de una vida hecha de muerte. La mujer Pandora, lo mismo que la Mujer-Copa de Ap 17,4, es como un cáliz donde el hombre busca esperanza pero bebe muerte (*Teogonía*, 571-584; *Erga*, 59-105). En esa línea podemos recordar que la copa pertenece a las libaciones de los cultos israelitas y paganos (cf. Sal 16,5; 23,5; 79,5; 116,13-14; Is 51,17): Dios mismo ofrece a los hombres la Copa de salvación, les hace convidados de su mesa. Desde esa base podemos entender las dos copas básicas de la tradición cristiana. (a) *La copa o cáliz (poterion) de Jesús*, que regala su vida por los hombres; esa copa, que contiene el vino de su vida hecha sangre derramada (cf. Mc 14,23-25 par), es principio y signo de toda experiencia cristiana (cf. Mc 10,39-40). Tanto varones como mujeres aparecen así vinculados a la copa de vida del Reino (cf. Mc 14,25). (b) *La copa de la prostituta* está llena de la sangre de los mártires (Ap 17,4), de manera que ella aparece como fundadora de una antieucaristía de muerte.

Por eso, conforme a la ley del talión escatológico, Dios le hará beber la copa (también *poterion*) del vino de su ira (Ap 16,19; 18,6) y no sólo a ella, sino a quienes adoran a la Bestia⁺ (14,10). El Ap evoca también otras copas (de ofrendas y libaciones: *phialas*); en ellas se quema el incienso que sube ante Dios en plegaria (5,8), lo mismo que el fuego y/o veneno de su juicio destructor (15,7). Las siete últimas copas del Apocalipsis contienen (¿en forma de líquido o fuego?: cf. 16,1-4.8.10.12.17; 17,1; 21,9) las plagas decisivas de la destrucción final, antes de las bodas del Cordero (cf. Ap 21-22).

(2) *Las cuatro copas de Pascua* (pascua⁺, vino⁺, comidas⁺). La Misná, en el tratado sobre la Pascua (*Pesahim*), distingue cuatro copas que debían tomarse a lo largo de la celebración. No es seguro que esas copas se tomaran ya en tiempo de Jesús (ni que la última cena de Jesús tuviera carácter pascual), pero ellas definen de manera espléndida la forma en que los judíos posteriores a la caída del templo han interpretado la pascua. Esos judíos viven tras la gran catástrofe del 70 d.C., en un tiempo en que ya no pueden comer el Cordero sacrificado. Quizá acentúan por eso la importancia de la bebida, convirtiendo de algún modo la fiesta del cordero en fiesta del vino. «En la Vigilia de Pascua, cuando se avecina el tiempo del sacrificio vespertino, nadie debe comer hasta que anochezca. Incluso el más pobre de Israel no comerá mientras no esté reclinado a la mesa y no tendrá menos de cuatro copas de vino, aunque sea de los pobres de escudilla (de los que van pidiendo de un sitio para otro) (Misná, *Pes* 10,1; 8,8). (a) *Primera copa*. Va unida a la bendición sobre el vino y a la bendición del día. Se toma pan ázimo (que puede ser de trigo, cebada, espelta, avena, centeno) y verduras, que pueden ser de lechuga, escarola, perillollo, eringio, hierbas amargas (Misná, *Pes* 10,2-3.5.6). (b) *Segunda copa*. El texto destaca la importancia del pan ázimo, las hierbas amargas y la carne asada, relacionándola con la salida de Egipto, poniendo de relieve que en cada una de las generaciones cada israelita ha de considerarse a sí mismo como si hubiese salido de Egipto (10,4-6). (c) *Tercera copa*. Va unida a la bendición sobre la comida y bebida prin-

cial (10,7). (d) *Cuarta copa*. Va unida a la recitación del *Hallel* (= Salmos de acción de gracias) y al fin de la cena. Las copas marcan el ritmo de la celebración, acentuando su carácter festivo, de tal forma que podría suponerse que la pascua es básicamente fiesta del vino de la libertad. En sí misma, la fiesta de la pascua había estado centrada en el cordero (y en los panes ázimos). Ahora, tras la caída del templo, en tiempo de tristeza, puede y debe acentuarse el signo del vino, vinculado a la alegría. Jesús ha vivido antes de la destrucción del templo. Pero ha dado ya más importancia al vino que al cordero de pascua.

Cf. R. EISLER, *El cáliz y la espada*, Cuatro Vientos, Santiago 1989; E. NEUMANN, *La grande madre*, Astrolabio, Roma 1981; R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, Istituto Biblico, Roma 1963; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997.

CORAZÓN

Una de las palabras fundamentales de la teología bíblica. El corazón (*leb*) es la interioridad buena de Dios (cf. Gn 6,56; 8,21; 17,17). Es también la sede más honda de la experiencia humana, el lugar en el que se asientan los afectos, los sentimientos, las pasiones de su vida. Por un lado limita con la *Ruah* o Espíritu de Dios, que es el símbolo de la trascendencia, de la apertura del hombre a lo divino (en una línea que actualmente relacionaríamos con la gracia). Por otro lado, limita con el *nephesh*, que es algo así como el alma, el lugar del deseo de la vida. La tradición más occidental ha tendido a contraponer el entendimiento y el corazón, es decir, la racionalidad y el mundo de los sentimientos. Por el contrario, en la Biblia el corazón sigue siendo la sede no sólo de los afectos, sino también de las ideas y de los pensamientos. Para entender el sentido de *corazón* resulta ejemplar la formulación de *shemá*: «Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón [*leb*], con toda tu alma [*nephesh*], con todas tus fuerzas [*me'od*]». Éstos son los tres niveles o momentos básicos de la vida humana: el corazón que es la sede básica de las decisiones, el alma o *nephesh* que expresa sus deseos y las fuerzas de la voluntad que expresan su poder. La Biblia no conoce un pensamiento puramente racio-

nal, desligado del corazón, pues el mismo corazón es el que piensa. En ese contexto se sitúa la bienaventuranza de los limpios de corazón (Mt 5,7), de quienes se dice que verán (conocerán) a Dios.

Cf. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.

CORDERO

(→ *ovejas y cabras, chivo, pascua*). Es para el Antiguo Testamento el animal sagrado (sacrificial) por excelencia. El Nuevo Testamento lo vincula con Jesús, «cordero de Dios que quita los pecados del mundo» (cf. Jn 1,29.36), viniendo a convertirse de esa forma en un símbolo unificador del conjunto de la Biblia. Éstos son algunos de los textos y figuras con los que puede vincularse ese Jesús, Cordero de Dios.

(1) *Cordero de la Aqedah o ligadura de Isaac*. Aparece vinculado al sacrificio de Isaac, al que sustituye (Gn 22,7-8). Sobre esa base aparece, con frecuencia, como signo de la vida humana. En esa línea se puede afirmar que Dios «perdonó» a Isaac, pero nos ha ofrecido la vida de su Hijo, como auténtico cordero salvador (cf. Rom 8,32).

(2) *Cordero pascual*. Cuando salieron de Egipto, los hebreos sacrificaron el cordero y con su sangre pintaron el dintel y jambas de sus puertas, de manera que el ángel exterminador pasara de largo ante sus casas, sin matar a sus primogénitos (Ex 11,2-14). Por eso, ellos siguieron comiendo por los siglos el cordero de la pascua, en memoria del paso del Señor, en actitud de agradecimiento. Éste es el cordero que les permitía caminar hacia la libertad, manteniéndoles en vida en medio del gran riesgo de la muerte; era señal de Dios sobre la tierra.

(3) *Cordero profético*. Al lado del cordero pascual influye la experiencia del cordero manso, que no se opone, ni combate, no se enfrenta con sus carniceros. En ese contexto, perseguido por sus enemigos, Jeremías se ha mirado a sí mismo como un «manso cordero llevado al matadero» (Jr 11,19). En esa línea avanza Segundo Isaías, cuando presenta al Siervo de Yahvé como cordero: «El Señor cargó sobre él nuestros crímenes. Maltratado, se humillaba y no abría la boca: como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esqui-

lador, enmudecía y no abría la boca. Sin defensa, sin justicia se lo llevaron. ¿Quién meditó en su destino? Lo arrancaron de la tierra de los vivos, por los pecados de mi pueblo lo hirieron» (Is 53,6-8). Este pasaje misterioso ha servido de reflexión para generaciones de creyentes, judíos y cristianos.

(4) *Cordero mesiánico*. El texto más significativo está vinculado a un eunuco de la reina de Etiopía, que ha venido como prosélito judío al templo de Jerusalén, preguntando sobre el signo del cordero; pero en el templo no le han respondido y así vuelve sobre el carro sin saber lo que el cordero significa. Entonces se le acerca Felipe evangelista y «partiendo de este mismo pasaje» le presenta el Evangelio (cf. Hch 8,36-40). Comprender el sentido de ese cordero es comprender y aceptar el cristianismo. Sin más dilación, Felipe bautiza al eunuco, que no necesita más catecumenado.

(5) *Cordero que quita los pecados del mundo*. El evangelio de Juan ha reflexionado sobre el tema del cordero que quita los pecados. Ciertamente, está en el fondo la experiencia de los sacrificios de Israel, entre los cuales se encuentra también el del cordero, para expiación de los pecados (cf. Lv 4,22; 5,7; 9,3; 14,12.24-25; Nm 6,12; etc.). En un sentido, la gran fiesta de la Expiación y de perdón de los pecados está vinculada al chivo⁺ expiatorio (emisario) y no al cordero (cf. Lv 16), pero eso no impide que el conjunto de la liturgia israelita haya visto al cordero como animal expiatorio. Por otra parte, el ritual del sacrificio supone a veces que pueden emplearse por igual cabritos o corderos (Ex 12,5 indica que la pascua se puede celebrar con cordero o cabrito). Pues bien, desde el ese fondo se eleva la palabra de Juan⁺ Bautista refiriéndose a Jesús: «Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). El plural del texto evocado (Is 53,5 se ha vuelto aquí singular: en el fondo, según Juan, sólo hay un pecado, el rechazo del mundo que se opone a Dios. Pues bien, por medio de su entrega Jesús ha destruido ese pecado, volviendo a poner a los hombres ante el misterio de Dios.

(6) *Apocalipsis*. (1) *El libro del Cordero degollado* (Ap 5,5-7) (libro⁺, ancianos⁺). En el contexto anterior se comprende la imagen del Cordero como

personaje central del Apocalipsis, en la gran visión del Libro: Ap 5. La escena anterior (Ap 4) ha presentado a Dios sentado sobre el trono. Lleva en su derecha el libro de la historia de los hombres. Nadie puede abrirlo y el profeta llora. «Entonces uno de los ancianos me dijo: no llores, ha vencido el león de la tribu de Judá, el descendiente de David, para abrir el libro y desatar sus siete sellos. Entonces, entre el trono con los cuatro vivientes y el círculo de los ancianos, vi un Cordero: estaba de pie, como sacrificado; tenía siete cuernos y siete ojos que son los siete espíritus de Dios enviados a la tierra entera. Se acercó y recibió el libro de la mano derecha del que está sentado sobre el trono. Cuando recibió el libro, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos se postraron ante el Cordero... cantando un canto nuevo: ¡Digno eres de recibir el libro y de soltar sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5,5-9). Normalmente, en los textos apocalípticos (como en Dn, 4 Esd, 2 Bar) suele haber primero una visión enigmática y después viene la aclaración, hecha por un ángel o hermeneuta superior. Aquí se invierte el orden: primero hay una palabra, de tipo israelita (el anciano habla al profeta del león vencedor: Ap 5,5), y luego viene la visión de tipo cristiano (el profeta mira y ve un cordero: 5,6). En ese contexto se entiende la escena. Lloraba el vidente, pues nadie podía abrir el Libro (Ap 4,4). Un Anciano con función de ángel (cf. 7,13; 10,4.8; 17,1; etc.) le consuela: Ha vencido el León de Judá (cf. Gn 49,9: reino davídico), como rey de estepa o selva, animal poderoso, conforme a una imagen conocida en Israel (cf. 1 Mac 3,3-4; 4 Esd 10,60-12,35) y su entorno. Ha vencido el retoño, descendiente, de David (del árbol de Jesé: cf. Is 11,1.10). Del plano animal (león) se pasa así al reino vegetal: árbol fuerte que revive y crece, cargado de vida y futuro, será el Cristo. El anciano dice al profeta que el león-retoño ya ha vencido, de manera que él puede abrir el libro cerrado, donde se contiene todo el despliegue de la historia del Apocalipsis. Pues bien, cuando el vidente mira no descubre un león, sino un Cordero (*ar-nion*) degollado, de pie, victorioso, en el centro del corro que forman los vivientes del tetramorfo⁺ y los ancianos.

(7) *Apocalipsis*. (2) *La identidad del Cordero*. Hemos visto al Cordero. Ahora debemos precisar mejor su sentido dentro del Apocalipsis. (a) *Podría ser carnero luchador*. Algunos piensan que el *arnion* que ha visto Juan no es un cordero, sino el carnero fuerte (*Aries*) de la constelación celeste, animal de guerra, como el de Dn 8,3-7. Varios textos apocalípticos (*Test XII Pat* y *1 Hen* 89-90) presentaban la batalla final como combate de animales. En ese contexto debería entenderse el *arnion*-carnero del texto (cf. Ap 6,15-16; 14,1-5; 17,14). (b) *Es Cordero degollado*, pues Juan le llama así (*es arnion*), añadiendo que está degollado; no es carnero luchador (que se dice en griego *krios*, en los textos ya citados de Daniel LXX). Vence por su muerte, como el Siervo de Is 53; es signo pascual, salva a los hombres por su sangre (Ap 5,9; 7,14; 12,11), no a través de una guerra militar. (c) *¿Es Cordero de la akedah (sacrificio de Isaac: Gn 22)?* La tradición judía ha destacado (cf. Targum de las Cuatro copas²) la importancia cósmica y salvadora del cordero de Isaac y en esa línea podrían entenderse algunos elementos de este cordero mártir mesiánico de Ap 5. Sea como fuere, la imagen del Cordero degollado emerge de la tradición israelita, de un modo especial de Is 53,7, donde se presenta al Siervo de Yahvé como «cordero llevado al matadero». La novedad del Apocalipsis está en que lo ha identificado con Jesús, Hijo del Hombre, presente en las iglesias (Ap 2-3) y en que lo muestra como degollado de hecho. Los *siete cuernos* son su fuerza, el poder de Dios, y se identifican en algún sentido con los *siete ojos* del mismo Dios que actúa de forma poderosa sobre el mundo. Juan nos había saludado de parte de los *Siete Espíritus* (Ap 1,4) que eran entorno, irradiación de fuego, del poder de Dios (4,5). Pues bien, ahora descubrimos que esos espíritus son ojos del Cordero que, asumiendo el poder de Dios (cuernos), dirige su mirada hacia todos los misterios de la realidad (cf. 3,1). Sólo el Cordero posee los Espíritus (ojos) de Dios y puede abrir el Libro, revelando sus secretos. El Mesías de Dios es un Cordero sacrificado que todo lo ve, que lo puede todo. Toda la trama posterior del Ap, hasta las Bodas del Cordero (21,1-22,5), brota de esta imagen: el Esposo final de la historia no es un de-

miurgo machista, sino el Cordero débil que se desposa en amor con la humanidad. Juan, el apocalíptico, ha formulado así su clave hermenéutica más honda. En una perspectiva convergente se sitúa la imagen en Juan evangelista, que presenta a Jesús como «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29.36).

Cf. J. M. FORD, *Revelation*, AB 38, Doubleday, Nueva York 1975; B. J. MALINA, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson, Peabody MA 1985.

CORDOVERO, MOISÉS

(1522-1570) (> *Cábala*). Judío sefardita, de origen cordobés; fue comentarista del *Zohar*. Escribió un libro titulado *Or Yaqaq (Luz Preciosa)*, que contiene las propias teorías de Cordovero sobre la Cábala y sobre el conocimiento esotérico de Dios. Se ocupó de las relaciones entre *En Sof* (Dios en sí) y las *sefirot* (manifestaciones divinas, presencia de Dios en el hombre). Su riesgo, como el de otros cabalistas, puede estar en el hecho de concebir la letra externa de la Biblia como una revelación superficial, que ha de ser superada por una revelación interior de tipo místico, centrada en las relaciones de Dios con el orden cósmico, más que en la historia de la salvación del pueblo.

CORONA, DIADEMA

Signo normal de poder y realeza en el conjunto del Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento, especialmente el Apocalipsis, distingue dos tipos de corona. (1) *La corona del triunfo* (= *stephanos*) es una guirnalda de hojas naturales (a veces de metal) que recibían los vencedores en juegos y competiciones y que ahora reciben los fieles de Jesús (Ap 2,10; 3,11), los Ancianos de los cielos (Ap 4,4,10) y la Mujer de Ap 12,1. Ésta es la corona que ponen a Jesús en señal de falsa victoria y de burla, conforme al testimonio de los evangelios (cf. Mc 15,17 par), y la que esperan llevar los triunfadores cuando llegue la victoria final de la vida de Dios (cf. 1 Cor 9,25; 2 Tim 4,8; Sant 1,12). (2) *La corona del poder* (= *diadema*) aparece sólo en el Apocalipsis y está vinculada al poderoso y perverso Dragón (lleva siete, una en cada cabeza: Ap 12,3) y a la Bestia, su imitadora

(lleva diez, una en cada cuerno: 13,1). Pero sólo Cristo, Jinete victorioso que no tiene más que una cabeza, lleva las auténticas diademas de la autoridad creadora (19,12).

CORONACIÓN (ASUNCIÓN)

(↗ *María, madre de Jesús*). En 1950 la Iglesia católica ha definido la Asunción de María «que ha sido elevada a la gloria de Dios en cuerpo y alma», suponiendo además que este dogma se encuentra contenido en la Escritura (cf. Denzinger-Hünemann 3900-3904). No es fácil encontrar pasajes de la Biblia que permitan afirmar este dogma, a no ser que ella se entienda e interprete desde la experiencia creyente del conjunto de la Iglesia católica. Desde esa base pueden releerse algunos textos.

(1) *Anunciación*: «Alégrate, amada de Dios, el Señor está contigo... El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,28.35). «El Señor ha mirado la pequeñez de su sierva, por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (Lc 1,48). Estos pasajes suponen que ha existido una presencia especial del Espíritu Santo en la vida de María.

(2) *Pentecostés*. Hch 1,13-14 afirma que la Madre de Jesús formaba parte de la primera Iglesia, sobre la que vino el Espíritu Santo (cf. Hch 2,1). Pues bien, la Iglesia ha supuesto que el Espíritu Santo ha llenado para siempre a María, la madre de Jesús.

(3) *Protoevangelio*: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya; ella (mujer y descendencia) te herirá en la cabeza cuando tú quieras herirle en el talón» (Gn 3,15). Ciertamente, este pasaje no alude a María, sino a Eva; pero puede evocar y evoca también a la mujer como signo de maternidad. En ese sentido ha podido aplicarse de un modo privilegiado a la Madre de Jesús.

(4) *Visión apocalíptica*: «Apareció una señal grande sobre el cielo: una mujer vestida de sol, con la luna bajo los pies y una corona de doce estrellas sobre la cabeza...» (Ap 12,1). Esta mujer puede relacionarse con Eva y, en sentido estricto, es un signo celeste, más que un personaje histórico. Además, desde una perspectiva cristiana, estas palabras pueden y deben aplicarse al pueblo de Israel y a la Iglesia. Pe-

ro, de un modo simbólico, a lo largo de los siglos, millones de cristianos católicos las han aplicado a la Madre de Jesús. Desde aquí, a través de una exégesis creyente, que no se funda en la lectura literal de los textos (pero que tampoco va en contra de ella), la Iglesia católica ha podido sacar dos consecuencias. (a) Inmaculada: la madre de Jesús no ha sido vencida por la serpiente-dragón². (b) Asunción: la madre de Jesús está vinculada a una experiencia de culminación celeste de los hombres. Por eso se ha podido decir que ella es limpia de pecado y que está asunta en el cielo. Estrictamente hablando, estos dos dogmas no dicen algo que se aplica sólo a la Madre de Jesús, sino que proyectan sobre ella una experiencia antropológica que puede y debe extenderse al conjunto de la Iglesia. Desde esa perspectiva se puede afirmar que ellos están contenidos dentro de la Escritura, tal como ha sido y sigue siendo leída por la Iglesia católica.

Cf. S. BENKO, *Los evangélicos, los católicos y la Virgen María*, Causa Bautista, Barcelona 1981; *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993; S. de FIGUERES y E. TOURÓN DEL PIE (eds.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid 1988; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995.

COSMOS

(↗ *idolatría, sabiduría*). El término *cosmos* no pertenece a la tradición bíblica, que habla más bien de «cielo y tierra», sino al mundo cultural griego, pero se ha introducido en la traducción griega de los LXX y, sobre todo, en los libros propios de esa edición bíblica (Eclo, Sab, 4 Mac, etc.). En el Nuevo Testamento aparece con cierta frecuencia (unas 200 veces), para indicar la totalidad del mundo. Sigue teniendo de fondo una experiencia de armonía y equilibrio, pero, en contra de lo que sucede en la cultura griega, el cosmos bíblico es finito, como indica con claridad meridiana la sentencia de Jesús: «¿Qué le vale al hombre ganar todo el cosmos si pierde su alma! (cf. Mc 8,36). Desde este contexto queremos evocar la condena de la adoración del cosmos y la visión del Cristo cósmico.

(1) *Libro de la Sabiduría*. (1) *Condena de la cosmología*. La cosmología o adoración de los poderes cósmicos (in-

terpretados con frecuencia como dioses) ha sido condenada de un modo especial por el libro de la Sabiduría: «Eran naturalmente vanos todos los hombres, que ignoraban a Dios y fueron incapaces de conocer al que Es partiendo de las cosas buenas que están a la vista, que no reconocieron al Artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo. Si, fascinados por su *hermosura*, creyeron que esas obras eran dioses, sepan cuánto los aventaja su Dueño, pues las creó el autor de la belleza. Y si les asombró el *poder* y actividad de esas obras, mediten sobre el poder de quien las hizo, pues, por la magnitud y belleza de las criaturas, se descubre por analogía a aquel que les dio el ser» (Sab 13,1-5). El libro de la Sabiduría sabe, lo mismo que Gn 1, que todas las cosas son palabra y signo de Dios, y que el hombre, siendo más que un simple ser de mundo, no puede quedarse en las obras hechas por Dios, sino que, por ellas, se debe elevar hasta el Dios que las hizo. El mundo pertenece al nivel de las *obras*, es decir, de las cosas fabricadas. Dios, en cambio, es *tekhmites* o «técnico», hacedor de todas ellas (Sab 13,1,5), siendo por tanto «el que Es» (*ton ontá*: Sab 13,1; cf. Ex 3,14). Por eso, la primera forma de idolatría consiste en adorar las cosas del mundo, como si fueran por sí mismas divinas.

(2) *Libro de la Sabiduría*. (2) *Actitudes ante el cosmos*. En el fondo anterior podemos distinguir dos actitudes primordiales. (a) *La religión helenista* del entorno israelita concibe el mundo como *theon*, divino, hogar de existencia para el hombre, y en esa línea la religión viene a entenderse como equilibrio cósmico. No son necesarias más palabras que las del mundo. La piedad consiste en ajustarnos religiosamente al cosmos, sabiendo que formamos una parte de su todo. (b) En contra de eso, como *buen israelita*, el autor de Sab 13,1-9 confiesa que el mundo, cerrado en sí mismo, acaba esclavizando al hombre, si le impide elevarse a la trascendencia de Dios. De todas formas, el autor del libro «comprende» la equivocación de los cosmólatras: «A éstos poco se les puede echar en cara, pues tal vez andan extraviados, buscando a

Dios y queriéndole encontrar... Pero ni siquiera éstos son perdonables, porque, si lograron conocer el cosmos, ¿cómo no han conocido primero al Señor (que lo gobierna)?» (Sab 13,6-9). Ésa es la reflexión admirada y sorprendida de un judío que contempla la cultura griega (tal como se ha desarrollado en Alejandría), cuyos filósofos y sabios han logrado descifrar de alguna forma la «ley del universo», abriendo un camino que la ciencia europea posterior (desde el siglo XVII) ha desarrollado, pero sin abrirse por ello a la Sabiduría superior de Dios. Aquellos que se quedan en el mundo y divinizan su belleza y sus contrastes, sus valores y sus sombras, permanecen ciegos: dejan de ver precisamente lo que más importa, el Dios que lo ha creado y el hombre que lo habita. Una antropología puramente cósmica resulta insuficiente para el autor del libro de la Sabiduría y para el conjunto de la Biblia.

(3) *Cristo cósmico*. Conforme a la visión de Sab, el cosmos no puede ser divinizado ni adorado. Pero, en otra perspectiva, asumiendo y elaborando elementos del pensamiento judeohelenista, la carta a los Colosenses ha vinculado el Cosmos a Jesús, de manera que en él y por él puede ser adorado. «Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, visibles e invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes que todas las cosas, y todas subsisten en él. Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia, y es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia, porque al Padre agradó que en él habitara toda la plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz» (Col 1,15-20). Una vez que el Evangelio se ha entendido en el contexto de la sabiduría judeohelenista de su tiempo, resulta normal que Jesús aparezca como centro y sentido del cosmos. Se abre así un camino que puede conducir a los discursos gnósticos, alejándose de la carne e historia de Jesús. Pero éste es también un camino que puede y debe recorrerse según el Evangelio, desde el mismo

mundo, entendido como signo de culminación y redención cristiana de todo lo que existe. Así lo han puesto de relieve las tres estrofas del himno citado. (a) *Preexistencia* (Col 1,15-16). El mismo Cristo, ser divino preexistente, es reflejo (imagen) de Dios y principio universal de una creación que consta de seres visibles e invisibles (ángelicos). (b) *Acción cósmica* (1,17-18). El Cristo divino preexistente es mediador cósmico, centro estructurante y cabeza de todo lo que existe, de manera que el mundo aparece así fundado en lo divino. (c) *Culminación* (1,18b-20). Ese ser divino ha penetrado en el mundo, realizando su obra triunfadora, ha vencido a la muerte, ha logrado un poder universal de salvación no sólo sobre los hombres, sino sobre el mundo entero. En el fondo del himno de Colosenses parece hallarse un texto más antiguo que trata probablemente de un ser divino entendido como cabeza (centro) del *sóma* o cuerpo cósmico, destacando así el carácter físico-ontológico de la salvación. Pero el autor de Col ha cristianizado su figura, de manera que sin negar su carácter cósmico, ha puesto de relieve su importancia redentora humana, como cabeza del cuerpo de la Iglesia. De esa forma rechaza un tipo de gnosís que convertiría a Cristo en un ser divino intemporal. Pero, al mismo tiempo, interpreta a Cristo como creador y redentor cósmico, principio, centro y culmen de la realidad. A través de Cristo, Dios no sólo se ha encarnado (haciéndose hombre), sino que se ha «cosmizado», haciéndose de alguna forma signo y salvación de todo el mundo, como habían puesto de relieve, con una filosofía neoplatónica, los grandes Padres de la iglesia alejandrina.

Cf. P. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, LD 44, Cerf, París 1966, 69-79; M. HENGEL, *Judentum and Hellenismus*, SCM, Londres 1981; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse I-III*, Gabalda, París 1985; T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Gregoriana, Roma 1999; E. SCHWEIZER, *La carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987; J. VILCHEZ, *Sabiduría, Verbo Divino*, Estella 1990.

CREACIÓN

(↗ *sábado*). Todo el mensaje de la Biblia está centrado en la experiencia de la acción creadora de Dios (que es dador de vida, antes que juez) y en la

exigencia de la acción creadora del hombre, que es capaz de responderle, porque aparece como dueño de sí mismo y puede trazar el camino de su propia vida, haciéndose de esa manera a sí mismo. Este descubrimiento del carácter creador del hombre, cuya vida forma parte de la vida² y despliegue de Dios y no puede ponerse al servicio de ninguna otra verdad o realidad, constituye el punto de partida de la antropología bíblica. Eso significa que el futuro de los hombres no se cierra en el círculo del eterno² retorno de la vida, ni se encuentra fijado de antemano, sino que han de trazarlo los mismos hombres, al realizarse a sí mismos.

(1) *Génesis*. En el fondo de esa visión está el testimonio de Dios creador: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra era un caos informe. Había tinieblas sobre la faz del océano, y el Espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas. Entonces dijo Dios: Sea la luz, y fue la luz...» (Gn 1,1-3). Frente al Dios creador aparece el caos informe, que podemos entender como nada. Decir que existe nada supone que ya es algo; eso significa que no tenemos más remedio que imaginarla y así la imaginamos como una confusión, como un vacío, como el oleaje loco de aguas que van y vienen.

(2) *De la nada*. Todo el despliegue de la Biblia supone que ese caos (nada) no es un anti-Dios contra el que Dios tuviera que luchar para vencerle; es simplemente nada, aquello que no existe de forma organizada; no es *materia* (del latín *mater*, madre); no es un vientre fecundado, ni un huevo que pudiera dar a luz las nuevas creaturas. Pero sólo 2 Mac, empleando un lenguaje más cercano a la filosofía griega, ha podido decir que «Dios lo ha creado todo de la nada» (LXX: *ouk ex ontón*; Vulg: *ex nihilo*). Pues bien, sobre ese caos sobrevuela Dios como «espíritu de vida», como aliento, respiración, vida que se expira e inspira, suscitando nueva vida. No había materia, ni huevo cósmico; sólo nada. Pero había Dios y Dios quería expresarse hacia fuera, fuera de sí mismo, haciendo que surgiera el cosmos... dentro de su mismo proceso de vida. Pues bien, la Biblia añade que ese Dios-Espíritu es, al mismo tiempo, Dios-Palabra que se puede decir, que va diciendo cada una de las cosas que son. Al emplear estas dos

imágenes, tomadas de la vida humana (aliento, conversación), el Génesis supone que también los hombres somos creadores, de manera que podemos expresarnos hacia fuera, a través de ese Espíritu, a través de la Palabra.

(3) *Por la Sabiduría, por la Ley.* La tradición sapiencial supone que *Sophia* de Dios (*hokmah*) es la mediadora de la creación y fundamento del sentido/realidad del mundo; por medio de ella ha creado Dios todas las cosas. Pues bien, elaborando un argumento que aparece ya apuntado en Eclo 24, la tradición judía afirmará que Dios ha creado todas las cosas a través de la Ley, es decir, por la *Torah* (Abot 3,14). Éste es un motivo que de alguna forma nos conduce al centro de las grandes religiones y culturas de la historia. Los chinos han interpretado el *tao* y los griegos al *logos* como mediador y centro de toda realidad. Buscan el fondo del ser: quieren descubrir el sentido de lo que existe. Pues bien, para los rabinos ese principio y sentido universal es la *Torah*: ella ofrece a los hombres el *instrumento* capaz de mantener en armonía la vida social, la estructura del mundo; ella es su tesoro, la gran joya donde encuentra su sentido y plenitud todo lo humano, ella es mediadora de la creación. (4) *Por medio de Cristo.* Siguiendo en esa línea, fundados en la experiencia pascual, los cristianos dirán que Dios lo ha creado todo por medio del Logos o palabra de Dios que es Cristo (Jn 1,1-3; Col 1,16; Heb 1,1-3). De esa forma asumen el tema judeohelenista de la creación por la Sabiduría o la Ley, pero le dan un sentido distinto: ellos afirman que Dios ha creado todas las cosas en referencia a un hombre, entendido como expresión definitiva de Dios y centro de universo, que recibe así un carácter «antrópico»: todo existe en referencia al hombre Cristo. Esta experiencia, en la que se vincula creación y redención, divinidad y encarnación, constituye la novedad mayor del cristianismo, que ha sido elaborada después por la teología, sobre todo a partir de la tradición alejandrina.

Cf. F. CASTEL, *Comienzos. Gn 1-11*, Materiales de Trabajo, Verbo Divino, Estella 1987; S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, La Aurora, Buenos Aires 1986.

CRISTIANOS, CRISTIANISMO

Son cristianos aquellos que asumen la experiencia del mensaje, de la vida y de la pascua (muerte/resurrección) de Jesús, llamado el Cristo (= Mesías). Por poner en el centro de su experiencia la figura de Jesús como el Cristo, sus seguidores fueron llamados pronto «cristianos», es decir, los mesiánicos, separándose así de otros grupos de judíos y formando una comunidad autónoma, abierta a los gentiles. El libro de los Hechos supone que ese nombre se utilizó por primera vez en Antioquía (Hch 11,26). También Hch 26,28 y 1 Pe 4,16 presentan a los seguidores de Jesús como cristianos. Partiendo de su origen, podemos afirmar que la experiencia cristiana se inscribe dentro de la judía, aunque introduce en ella unos elementos distintivos, que terminan haciéndola autónoma, a partir de la visión de Jesús como Hijo² del Hombre y revelación² suprema de Dios, a través de su vida y su muerte y de la experiencia pascual de los primeros cristianos.

CRÍTICA BÍBLICA

(\nearrow *lecturas bíblicas, métodos, formas, redacción, estructuralismo*). La palabra *crítica*, del griego *krinein*, juzgar, toma actualmente el significado general de investigación, estudio científico, y, en ese sentido, se distingue de los métodos exegéticos antiguos, más vinculados a un tipo de estudio asociativo y alegórico de los textos, tal como aparece en la exégesis rabínica y en la elaboración cristiana de los sentidos² de la Biblia. Estrictamente hablando, la crítica bíblica se ha desarrollado en Europa y en el mundo occidental a partir de la aplicación de las diversas ciencias al estudio de los libros sagrados, sobre todo desde la Ilustración. Siguiendo los modelos de las tres críticas de Kant (sobre el pensamiento puro, sobre la actividad práctica y sobre la estética), los investigadores han querido penetrar en los textos bíblicos, para discernir y valorar su contenido histórico y práctico, utilizando con ese fin los diversos métodos y formas de la ciencia y del razonamiento humano.

(1) *Estudio histórico-literario.* Este tipo de estudio se ha desarrollado fundamentalmente a lo largo del siglo XIX, aplicándose de un modo especial al Pentateuco (donde ha puesto de re-

lieve la posible existencia de estratos o documentos previos: J, E, D, P) y a los evangelios (donde ha formulado algunas hipótesis muy significativas sobre la relación entre los sinópticos). En esta línea de investigación han venido dominando unos supuestos históricos de tipo evolutivo (lo más complicado proviene de lo más simple) y de carácter literario (se ha supuesto que la Biblia ha surgido a través de un despliegue y desarrollo de textos, que se han ido juntando y desarrollando). Si tomamos como ejemplo los evangelios, este tipo de crítica suele entender la formación de los textos actuales como sigue: al comienzo había pequeñas unidades (breves sentencias y relatos cortos, desligados entre sí) que, a través de fusiones y reforzamientos sucesivos, han ido convirtiéndose en conjuntos literarios o temáticos más amplios y complejos. Partiendo de ese presupuesto y aplicando unos métodos de análisis muy finos, los críticos de esta escuela histórico-literaria fijaron con bastante nitidez los momentos de la génesis y evolución eclesial de las diversas tradiciones de Jesús, atreviéndose a delimitar las unidades subyacentes en el fondo de los textos actuales. Algunas de las viejas formas de entender ese proceso de avance evangélico ya han sido superadas. Sin embargo, muchos elementos del método se emplean todavía y nos parecen confirmados, como aspectos de un primer acercamiento científico al estudio de los textos, distinguiendo matices y momentos en su crecimiento. Desde esta perspectiva, los críticos han fijado los rasgos y la importancia creadora de la primera comunidad judeopalestina, de las comunidades judeohelenistas y de la iglesia posterior de tipo pagano-helenista, en un proceso que ocupa los cien primeros años de la historia cristiana. Situados dentro de ese gran proceso de la Iglesia, los evangelios conservan elementos que han sido precisados en diversos tiempos y lugares, ofreciendo así maneras diferentes de entender al Cristo. Dando un paso más, con la ayuda de este método ha sido posible distinguir, al menos hipotéticamente, diversos documentos escritos, es decir, unos textos antiguos que se encuentran asumidos y reelaborados por nuestros evangelios actuales: la primera redacción de Mt, un posible Proto-Mc, Q o la

fuerza de los logia de Jesús... Un análisis de este tipo sigue siendo primordial en nuestro estudio de los evangelios, tanto en perspectiva histórica (etapas de despliegue de los textos actuales) como en perspectiva literaria (fijación y distinción de documentos previos). Algo semejante sucede en el estudio de las tradiciones y posibles documentos (J, E, D, P) que se pueden encontrar en el fondo del Pentateuco, aunque en este campo no se ha logrado todavía un consenso general entre los investigadores: algunos defienden la existencia de documentos antiguos (el J o Yahvista sería del siglo IX a.C.); otros, en cambio, afirman que no se puede hablar de documentos, sino de tradiciones (sobre todo la deuteronomista y la sacerdotal) que han sido fijadas en tiempos relativamente tardíos.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; A. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración*, Monografías, Verbo Divino, Estella 1983; J. P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

(2) *Historia de las formas*². La crítica de las formas (*Formgeschichte*) ha significado un avance decisivo dentro del campo de la crítica histórico-literaria. Comenzó a principios del siglo XX, por influjo de los nuevos estudios sociales y por el descubrimiento del sentido y función de las pequeñas unidades literarias del Pentateuco y de los evangelios, en los que nos fijaremos de un modo especial. Las antiguas hipótesis históricas dejaban lagunas en el estudio de las tradiciones de Jesús y en el proceso de la historia primitiva. Insuficiente se mostraba también la aportación de los llamados documentos previos (Q, Proto-Mt, Mc, etc.). Era preciso utilizar unos supuestos históricos de tipo más preciso. En esa línea, los evangelios se empezaron a tomar como expresión de la creatividad de unas comunidades cristianas que, asumiendo las aportaciones de un Jesús más o menos lejano pero siempre activo y creador, iban formando y conformando ese recuerdo en pequeñas unidades (formas), empleadas en la misión, la catequesis o la misma liturgia de la Iglesia.

Por eso, el método empezó a llamarse historia de las formas, pues estudiaba, organizaba de manera progresiva y valoraba las diversas unidades religioso-literarias que se encuentran en la base de los actuales evangelios, distinguiendo así apotegmas, sentencias sapienciales, reglas de vida, anuncios escatológicos, palabras proféticas, parábolas, relatos de milagros, etc. Por medio de esas unidades, empleadas en la predicación, el culto o la enseñanza, los cristianos reflejaban su experiencia de Jesús y la expresaban de manera creadora ante los hombres de su tiempo. Estos presupuestos se expresaron y aplicaron a través de unos métodos de investigación que fueron definidos básicamente por H. Gunkel (1862-1923), M. Dibelius (1883-1947) y R. Bultmann (1884-1976), que fueron capaces de trazar unas líneas de continuidad y un orden de conjunto dentro del gran mundo de los redactores del Pentateuco (Gunkel) y de los transmisores del Evangelio en la Iglesia primitiva (Dibelius, Bultmann). Apelaron para eso a la multiplicidad creadora de las comunidades antiguas, que vinieron a mostrarse como verdaderas forjadoras de los evangelios. En esta línea, para seguir insistiendo en los temas del cristianismo primitivo, la figura de Jesús seguía situándose en el origen y en el fondo de la historia de los evangelios, pero acabó corriendo el riesgo de difuminarse o diluirse bajo el peso de las tradiciones posteriores. Más que como testimonio y actualidad pascual de la historia de Jesús, el Evangelio venía a presentarse como signo y resultado de la vida y la misión de las comunidades cristianas primitivas. Por eso, ha sido lógico que algunos investigadores más recientes hayan protestado, buscando los rasgos básicos del Jesús² de la historia, en el fondo de las tradiciones evangélicas.

Cf. M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984; R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1999.

(3) *Historia de la redacción*. A partir de los años 50 del siglo XX, por agotamiento de la misma crítica formal y por urgencias de la nueva investigación teológico-literaria, ha venido a desarrollarse un nuevo método que pone de relieve la actuación creadora de los re-

dactores de los evangelios (y de los autores de los libros básicos del Antiguo Testamento). A juicio de esta nueva perspectiva, Marcos y Mateo, Lucas y Juan eran más que unos sencillos recopiladores de unidades o formas literarias precedentes. Ellos fueron escritores: verdaderos creadores que, partiendo de unos datos previos, en parte ya fijados por la misma historia de Jesús y por la historia de la tradición comunitaria, crearon unas obras literarias nuevas, de un estilo (o género) que era aún desconocido, suscitando así los evangelios. Los evangelios son escritos peculiares donde el mensaje y vida de Jesús, que aparecía como disperso (quizá difuminado) en las pequeñas unidades anteriores (de la historia de las formas), viene a perfilarse a modo de conjunto, como una buena nueva de salvación para los hombres. Destacando ese nivel, los investigadores de la historia de la redacción han puesto de relieve algo que nosotros juzgamos muy importante: la misma presentación del camino y de la vida de Jesús hizo necesario el surgimiento y despliegue de una forma de literatura nueva que llamamos evangelio. El evangelio es un escrito de recuerdo que traduce y actualiza el camino de Jesús, presentándolo a manera de historia salvadora y de presencia de Dios entre los hombres. Pero el evangelio es también un escrito de acción, de exigencia, una llamada al compromiso de los fieles en el seguimiento de Jesús, dentro de la Iglesia. Para escribirlos era necesaria la experiencia creyente de la misma Iglesia. Pero, al mismo tiempo, resultaba imprescindible la creatividad de unos redactores que fijaran de manera unitaria su visión total de Jesucristo en cada uno de los evangelios. Así lo han destacado autores muy representativos, católicos y protestantes.

Cf. H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1981; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Actualidad Bíblica, Fax, Madrid 1974.

(4) *Estudio estructural y narratológico* (estructuralismo², narratología²). Tomando como evidente la función de los redactores, muchos críticos del último tercio del siglo XX han destacado más la importancia de la estructura formal de

los evangelios como escritos de literatura. Está surgiendo así un estudio nuevo de los textos donde se acentúa la unidad y sentido de los libros (su significado) partiendo del estudio de sus significantes. Basándonos en esos presupuestos y de forma puramente indicativa distinguimos dos modelos de lectura estructural. (a) *Hay un modelo más estructural*, que es propio de aquellos que resaltan la unidad formal del texto evangélico, partiendo de eso que pudiéramos llamar significantes literarios, de tipo estilístico y verbal, como pueden ser las palabras repetidas, las inclusiones, las rupturas textuales, los quiasmos, etc. De ese modo consiguen precisar mejor las claves de unidad del mismo texto que viene a presentarse en forma de conjunto dotado de sentido. Sólo dentro de ese conjunto pueden entenderse cada una de sus partes. Eso significa que el conjunto del texto forma un tipo de unidad en la que puede ponerse de relieve el aspecto narrativo o discursivo, pero destacando siempre la conexiones formales de sus diversos significantes. Se supone así que el redactor posee unas ideas y quiere transmitir las, de manera ordenada, en forma de conjunto significativo. La labor del crítico consiste en descubrir y explicitar el orden y sentido interior de ese conjunto. Desde esa perspectiva el evangelio puede presentarse como texto progresivo (las ideas se explicitan a medida que avanzan), como texto circular (las ideas retornan una y otra vez) o como un conjunto ondulatorio (se van modulando), etc. Evidentemente, en esta línea se destaca el aspecto más teórico (teológico) del texto, concebido como documento significativo para un grupo de creyentes. El análisis estructural ha puesto de relieve las referencias formales y discursivas del texto. (b) *Hay un método más narratológico*. Pero sucede que muchos textos de la Biblia son narraciones y, por eso, la última exégesis ha tenido que elaborar unos métodos más finos de narratología. Eso significa que los textos bíblicos deben estudiarse con los métodos y técnicas que suelen emplearse al estudiar los libros narrativos, lo mismo que otros textos más cercanos a la creatividad literaria (parábolas, himnos, historias de milagros, etc.). Habrá que precisar los simbolismos poéticos, los ritmos de la acción, el papel de los agentes, sus funciones a lo largo del conjunto, etc. La crítica bíblica

había estado en manos de personas con formación teórica, de tipo filosófico y teológico; por eso habían puesto más de relieve los aspectos ideológicos del texto. Pero sucede que los autores de la Biblia han sido, sobre todo, narradores, de manera que para comprender lo que ellos quieren decir hay que tener más en cuenta los métodos narrativos, que han sido más elaborados en el campo de los estudios literarios.

Cf. J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001; C. CHABROL y L. MARIN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1979; GRUPO DE ENTREVENES, *Signos y parábolas. Semiótica y texto bíblico*, Cristiandad, Madrid 1979; V. MORLA, *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis*, Verbo Divino, Estella 2004; M. NAVARRO, *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica*, SM, Madrid 2003.

CRÓNICAS

(\rightarrow *historia, sacerdote, Esdras-Nehemías*). Los libros llamados de las Crónicas (1 y 2 Cr) están vinculados a la tradición² sacerdotal de Jerusalén y a las obras de Esdras y Nehemías, con cuyos libros forman un tipo de unidad. Se han escrito básicamente para justificar la restauración sacerdotal y la implantación de la comunidad del templo, en un tiempo relativamente tardío (hacia el siglo III a.C.). Retoman gran parte de los motivos de los libros históricos anteriores (1 y 2 Sm, 1 y 2 Re), pero los reinterpretan desde las necesidades de la nueva comunidad sagrada que se ha establecido en torno a Jerusalén. Comienzan ofreciendo las genealogías de los israelitas legítimos y centran toda la historia de Israel-Judá en torno a la figura de David y la restauración del culto del templo de Jerusalén. David (mesianismo real) y Jerusalén (culto sagrado) son los ejes de la historia israelita. De manera sistemática, las Crónicas condenan la política y las visiones religiosas del reino de Israel (Samaría³), por lo que han de verse como un intento de rechazar las pretensiones de los samaritanos y de su culto del monte Garizim.

CRUZ 1. Muerte de Jesús

(\rightarrow *muerte, Jesús*). El signo de la cruz constituye quizá la mayor aportación del cristianismo a la simbología de las religiones. Ciertamente, un tipo

de cruz se ha utilizado desde hace mucho tiempo, como símbolo solar (cruces aspasadas, *lauburus*) o como signo de todo el cosmos, especialmente en clave espacial (cuatro líneas abiertas a los cuatro puntos cardinales que se cruzan en un centro). Sin embargo, ninguno de esos elementos constituye el rasgo específico de la cruz cristiana, que ha empezado siendo un signo de tortura y un patíbulo donde Jesús ha muerto, en contra de las expectativas y esperanzas de sus seguidores. Pero esa cruz, con un hombre muerto en ella, siendo en principio el escándalo supremo de la fe, se ha interpretado después, partiendo de la pascua, como símbolo mesiánico y como principio de seguimiento cristiano.

(1) *El escándalo de la cruz* ha sido formulado de manera clásica por Pablo: «Los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles, en cambio, para los llamados, poder y sabiduría de Dios, porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1,22-25). Más aún, Pablo sabe que, conforme a la Ley de Israel, la cruz es una maldición: «Maldito es aquel que ha sido colgado de un madero» (Gal 3,10, con cita de Dt 27,26). Los evangelios han escenificado esa maldición de la cruz en unos relatos de fuerte dramatismo. Los espectadores que pasan ante el Calvario se mofan de Jesús crucificado y, de un modo especial, lo hacen los sacerdotes y escribas, indicando con sus burlas que Dios ha rechazado a Jesús. La cruz no es para ellos un signo de presencia, sino de abandono de Dios: «¡Ay, tú que destruías el templo y lo reedificabas en tres días! ¡Sálvate a ti mismo, bajando de la cruz!... Y de manera semejante, los sumos sacerdotes, riéndose entre sí, con los escribas, decían: ¡A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse! ¡El Mesías! ¡El rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos! (Mc 15,28-32). El mismo Jesús reconoce el escándalo y grita: «Eloi, Eloi, lemá sabactani?», es decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), ratificando con su fracaso y soledad el escándalo de una vida humana sometida a la injusticia y sufrimiento.

(2) *Un escándalo anunciado: era necesario*. Para aquellos que saben leer las Escrituras y la paradoja de la historia humana, la cruz se ha venido a presentar como signo supremo de solidaridad de Jesús con los pobres, llegando a ser de esa manera un símbolo mesiánico. Esto es lo que han descubierto y formulado los cristianos cuando han dicho que *era necesario (dei)*: era necesario que el Hijo del Hombre padeciera (Mc 8,31 par), compartiendo así la suerte de los hombres y mujeres que buscan y fracasan, que sufren y no logran descubrir la verdad. Ellos, los dolientes de la tierra, los perdedores de la historia son ahora la comunidad de Jesús, forman su Iglesia. Ésta no es una necesidad ontológica, vinculada a los mitos del eterno retorno del sufrimiento, sino una necesidad histórica, que la Escritura había ido descubriendo y mostrando en algunos de sus textos más paradigmáticos (el siervo² sufriendo del Segundo Isaias, el justo perseguido de Sab 2). Este descubrimiento de la necesidad del sufrimiento constituye la primera norma interpretativa cristiana del Antiguo Testamento, el principio hermenéutico supremo de la Iglesia (cf. Lc 24,26.44; Hch 1,16).

(3) *El Cristo crucificado*. Los investigadores no han llegado todavía a un acuerdo total sobre la manera en que Jesús entendió su tarea mesiánica; pero es evidente que el letrado de la cruz: «Jesús nazareno, rey de los judíos» (cf. Mc 15,26 par) ha golpeado la conciencia de los cristianos, de manera que han querido destacar la verdad de ese letrado. Lo que Pilato había hecho escribir en son de burla y condena lo toman ellos como signo de la verdad de Dios. En esa línea se sitúan las más solemnes confesiones de Pablo, que entiende a Jesús crucificado como presencia y revelación suprema de Dios (cf. 1 Cor 1,13.22; Flp 2,8; 3,18). Lo que era escándalo insalvable se convierte así en principio de fe. La cruz es la señal más alta de la presencia de Dios.

(4) *Tomar la cruz*. Desde aquí se puede dar un paso más y afirmar que el camino de la cruz constituye el signo distintivo de los creyentes. Así lo dice Pablo cuando afirma que sólo quiere conocer a Cristo y a Cristo crucificado (1 Cor 2,2), para añadir después que él mismo desea estar y está crucificado con Jesús (cf. Gal 2,20; 3,1). Desde aquí se entien-

den las palabras más novedosas de los sinópticos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará» (Mc 8,34-35). Rehacer el camino de la cruz de Jesús desde su mensaje de Reino, en clave de pascua; ésta es la novedad del cristianismo.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías I*, Verbo Divino, Estella 2005; H. SCHURMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004.

CRUZ 2. Signo de Dios

(↗ *Dios, encarnación, pasión, resurrección*). A partir de la experiencia cristiana primitiva, expresada por Pablo y los sinópticos, lo mismo que por el evangelio de Juan (cf. Jn 12,32), la cruz ha venido a presentarse como signo de Dios y de la salvación de los hombres.

(1) *Podemos presentar a Dios sin cruz, como una esfera*, encerrado en su quietud eterna, sin dolores ni problemas, sin cambios ni muerte en el mundo. Notas suyas serían la inmutabilidad, autocontemplación y poderío: lo tiene todo y por tanto nada necesita. Frente a los restantes seres que ha creado, él se enclaustra inexorable en su propia perfección. Un Dios así, sin Cruz ni amor, es para muchos hombres y mujeres de este tiempo un enemigo. Pero el Dios de Jesucristo se introduce por la Cruz en nuestra historia y muere dentro de ella en favor de los humanos. Es un Dios de libertad, no es poder que goza obligando a que los otros le rindan reverencia, sino amor que se ofrece en gratuidad, abriendo así un espacio de vida compartida para todos.

(2) *Los cristianos confiesan que Dios se expresa (se realiza humanamente) en la historia salvadora de la Cruz de Cristo*. Así entienden la Cruz como un momento integrante del proceso de amor, que brota del Padre, suscitando al Hijo como ser distinto de sí mismo y capaz de responderle. El mismo Padre se regala (se pierde) dando su vida a Jesucristo: no clausura para sí riqueza alguna, no conserva egoístamente nada, sino que entrega a Jesús todo lo que tiene para que él pueda realizarse li-

bremente. El Hijo Jesús, que ha recibido la vida del Padre, se la ofrece nuevamente, poniéndose en sus manos cuando entrega su vida por el Reino (en favor de los humanos). Entendida así, la Cruz, como expresión de entrega personal (poner la vida en manos del otro), pertenece a la esencia del amor, forma parte del misterio interno de Dios, entendido según Jn 17 y Mt 11,25-27 como amor del Hijo y del Padre. Dios es amor y no hay amor sin que el amante ofrezca su vida al amado, como el Padre que se entrega absolutamente al Hijo. No hay amor sin que el amado responda en acogimiento y confianza (Jesús se ofrece al Padre, poniéndose en sus manos). Esto es lo que aparece representado y realizado humanamente en la Cruz. Eso significa que la cruz pertenece al misterio de Dios. En ella se expresa el don del Padre que regala su vida al Hijo (poniéndose en sus manos) y el don del Hijo que responde, devolviéndole la vida.

(3) *Históricamente, Jesús ha expresado la cruz del amor divino en formas de dolor y muerte violenta*. Ha querido vivir y ha vivido el amor divino (gratuidad, plena confianza) en medio del conflicto y egoísmo de la historia. Así ha entregado su vida en amor, dejándose matar por el Reino, en cruz que se vuelve asesinado. De esa forma ha expresado el amor pleno del Padre desde la conflictividad de una historia de violencia. Dios ha realizado su misterio de amor (Cruz pascual) dentro de una historia de violencia (Cruz de pecado). Humanamente mirada, la Cruz concreta de Jesús nace del pecado: él muere porque le han matado, como víctima de un asesinato donde se condensan todas las sangres de la historia (cf. Mt 23,35). De esa forma, en un plano histórico, la cruz es resultado de la lucha humana y expresión de la maldad más alta (pecado original) de la historia. Pero, mirada en otro plano, ella aparece como Cruz pascual: momento en que se expresa y culmina el amor de Dios dentro del mundo. Precisamente allí donde los hombres quieren imponerse por la fuerza, instaurando su violencia, revela Dios su amor y Jesús le responde en amor pleno, muriendo en favor de ellos. Ambas cruces (la del pecado y la de la pascua) son inseparables y forman la única Cruz del Hijo de Dios (del amor trinitario) dentro de la historia.

Por ella ha expresado Jesús su amor mesiánico en clave de gratuidad (ha muerto por el Reino) y el Padre Dios le ha respondido de forma salvadora, acogiéndole en la muerte y resucitándole en su amor (Espíritu Santo), para bien de los hombres.

(4) *La necesidad de la cruz es necesidad de gracia y no de imposición o destino cósmico.* Según eso, el *dei* (era necesario: cf. Mc 8,31 par; Lc 24,7.26) forma parte del misterio de la gracia de Dios que sólo puede relacionarse con los hombres en gesto de amor que se entrega y da vida. Mirada así, la cruz pertenece al tiempo primigenio de la realización de Dios que sólo existe amando de manera creadora. Por eso, la Cruz no es algo que Dios ponga a la fuerza sobre las espaldas de los otros, reservándose egoístamente un gozo sin Cruz, sino que ella constituye el centro y camino del misterio divino: sólo siendo Cruz en sí Dios puede ofrecerla a los humanos para que en ella culminen su existencia. Lo contrario podría ser sadismo. Por la Cruz, sabemos que el hombre sólo es dueño de sí mismo y creador de vida en la medida en que se entrega, como semilla de vida, en favor de los otros: «si el grano de trigo no muere...» (Jn 12,24). Sólo quien pierde su vida para bien de los demás la encuentra y recupera.

(5) *La Cruz, toda experiencia trinitaria.* Retablo de la Cartuja de Miraflores. El signo de la cruz ha sido interpretado de muchas formas a lo largo de la historia cristiana, como pone de relieve el modelo exegético de la *Wirkungsgeschichte* o historia del influjo del texto. Escogemos como ejemplo una representación clásica: el retablo mayor de la Cartuja de Miraflores, en Burgos, Castilla. Dentro del óvalo de la divinidad, el Padre y el Espíritu, revestidos de símbolos reales, sostienen la cruz. Por encima sobrevuela el pelicano de Dios, la vida como entrega de muerte y como nuevo nacimiento donde se supera la muerte. En la parte inferior aparecen, como entrando en el óvalo sagrado, la madre de Jesús y el discípulo querido, signo y compendio de la Iglesia. El óvalo de Dios es un mandala: el círculo de Dios, completo en sí, pero abriéndose por la cruz de Jesús hacia la Iglesia. Dios es amor en sí mismo, Padre, Hijo y Espíritu, un Dios a quien nadie ha visto, pero que se abre y manifiesta por Jesús crucificado, que

brota de su mismo seno divino (cf. Jn 1,18). Como dice Pablo, los judíos quieren obras, señales poderosas del Dios creador; los griegos buscan sabiduría, conocimiento del misterio, pero «nosotros predicamos al Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos, necesidad para los griegos (los gentiles). Para nosotros, los elegidos, es Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque lo necio de Dios es más sabio que los hombres y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1,23-25). Cristo crucificado es la sabiduría, justicia, santidad y redención de Dios (1 Cor 1,30). Pero hay algo más: el Dios de la Cruz de la Cartuja es un Dios que se hace presente como misterio trinitario. Comencemos por los dos extremos, donde están el Padre y el Espíritu, como contrapuestos, formando las dos alas de la divinidad, sosteniendo la cruz de Jesucristo. Ambos, unidos y distintos, Padre y Espíritu son los portadores del misterio. El Padre aparece con los rasgos de gran sacerdote del Antiguo Testamento que recibe la ofrenda de Jesús y le sostiene en el momento mismo de su muerte. El Espíritu presenta también rasgos personales y así forma la pareja o complemento de Dios Padre; lleva en su cabeza la corona imperial, como signo de plenitud, expresión del mundo nuevo que surge por la entrega de Jesús, el Cristo; por otra parte, él aparece como joven todavía no sexuado o, quizá mejor, como doncella, mostrándose así como rostro femenino y materno de Dios. Ciertamente, Dios desborda todas las figuras y representaciones sexuales de la tierra, pero puede presentarse como Padre masculino y como Espíritu femenino, que se reflejan de algún modo en las dos figuras inferiores del retablo, la madre de Jesús y el discípulo amado, que, como hemos dicho, penetran en el óvalo de la divinidad. Pero, dicho esto, debemos añadir que sólo podemos hablar del Padre y el Espíritu mirando al Hijo crucificado a quien ellos sostienen, como amor encarnado que se entrega por los hombres. Eso significa que sólo podemos comprender a Dios mirando hacia la cruz. Y sólo entenderemos la cruz si la miramos desde Dios. Teniendo eso en cuenta podemos volver hacia lo alto de la escena, donde vemos el pelicano de Dios. No es la paloma del Espíritu Santo, sino el ave de la divinidad total, que preside sobre el misterio, indicán-

donos sus rasgos primordiales. Conforme a una tradición antigua, el pelicano se hiere hasta morir, dando su sangre para que de esa forma puedan crecer y alimentarse los polluelos (hijo) con la vida de su madre. Así sucede en Dios: es la vida que se entrega hasta la muerte, haciendo posible el surgimiento y despliegue de la vida. Se entrega Dios por nosotros en Cristo, como pelicano de amor que muere para dar vida a los hombres. En este contexto, queremos recordar que en el Antiguo Testamento el pelicano era un ave impura (cf. Lv 11,18; Dt 14,17). Aquí aparece, en cambio, como signo de Dios.

Cf. M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002; J. MOLT-MANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; X. PÉREZ, *Este es el Hombre*, *Cristología Bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», *MS III*, 2,143-336.

CUARENTA DÍAS.

Tiempo pascual

(↗ *resurrección, ascensión, Pentecostés, Lucas*). El símbolo de los cuarenta años, como tiempo de una generación larga, está vinculado a la prueba de los israelitas en su paso por el desierto, hasta la entrada en la tierra prometida (cf. Ex 16,35; Dt 1,3; Jos 5,6). La Biblia alude también a cuarenta días y cuarenta noches, como tiempo de la ira de Dios (Gn 7,4,12) o de su revelación a Moisés en la montaña (cf. Ex 34,28; Dt 9,9). La tradición sinóptica recuerda los cuarenta días de la tentación de Jesús en el desierto (Mt 4,2 par).

(1) *El orden lucano de la pascua*. Lucas ha recogido el símbolo y lo aplica al tema de la pascua, suponiendo que Jesús se apareció a sus discípulos, de un modo continuo, durante cuarenta días, para luego subir al cielo (ascensión²). De esa forma puede hablar de los cuarenta días en que Jesús se ha manifestado a los hombres, en el comienzo de la Iglesia, distinguiendo en Lc 24 y Hch 1-2 tres momentos o tiempos del despliegue pascual. (a) Pascua como experiencia del resucitado. Se extiende durante cuarenta días, que así aparecen como tiempo fundante de la Iglesia. (b) Ascensión como signo de culminación pascual: Jesús no se aparece ya como al principio, está en la gloria de Dios. (c) Pentecostés: Jesús envía el

Espíritu Santo desde el Padre. Como Señor escatológico y también como Hijo de Dios, puede ofrecer a los hombres la gracia de su vida, el don de su Espíritu.

(2) *Un límite para la pascua*. A fin de presentar el despliegue pascual de esa manera, Lucas ha tenido que poner un límite al período primero, de estado naciente, de la Iglesia pascual. En un primer momento no hacían falta unas fronteras entre tiempo pascual y tiempo tras la pascua. Después de la resurrección, todo tiempo era pascua para los creyentes que vivían esperando la parusía en Galilea (Mc 16) o que se extendían desde Galilea a todo el mundo, llevando con ellos la presencia de Dios, que se les había manifestado como poderoso para siempre en la montaña de la pascua (Mt 28,16-20: Jesús no se había ido, sino que permanecía con los suyos). Por eso, lo mismo que se había mostrado en el principio a las mujeres y a Pedro, y al resto de los discípulos, Jesús podía seguirse revelando para mostrar nuevos caminos y experiencias dentro de la Iglesia. Pero, en un momento dado, una vez que los creyentes fueron tomando distancia en relación con los principios de la Iglesia, resultaba necesario precisar las fronteras del primer tiempo de pascua, para distinguirlo de las etapas posteriores. Así lo había hecho, en otra perspectiva, el mismo Pablo, cuando interpretaba su visión de Jesús resucitado como la última de todas, el cierre de la pascua (1 Cor 15,3-8). Pues bien, el tiempo pascual, que para Pablo había durado unos tres años (hasta que él mismo vio a Jesús), habría durado según Lucas sólo cuarenta días. Conforme a esa visión de Lucas, la experiencia pascual de Pablo ya no formaba parte del despliegue originario de la Iglesia.

Cf. A. JAUREGUI, *Testimonio. Apostolado. Misión. Justificación del concepto lucano apóstol-testigo de la resurrección*, Mensaje, Bilbao 1973; V. LARRANAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento I-II*, CSIC, Madrid 1943.

CUERNOS

En el Oriente antiguo, el cuerno es signo de poder y se encuentra vinculado al sol (sus rayos son como cuernos), al altar (con cuatro salientes que son símbolo de fuerza: Ex 27,2), a los animales

poderosos (toro) y a los hombres capaces de expandir su dominio (cf. 2 Cr 18,10; Ez 34,21). Resultan especialmente significativos en los textos apocalípticos, donde los cuernos son signo de los diversos poderes perversos que dominan en el mundo (cf. Dn 7,7; 8,4; Zac 1,18-21). Así aparecen en el Apocalipsis. (1) *Cuernos del altar*. Desde uno de los cuernos del altar (signo de Dios y de los sacrificados) sale una voz fuerte que pone en marcha el juicio de la historia (Ap 9,13). (2) *Cuernos del Cordero-Camero*. Paradójicamente, el Cordero sacrificado (falto de poder) se presenta como portador del más alto poder: sus siete cuernos y ojos son expresión de su omnipotencia. Espíritus de Dios enviados a toda la tierra (Ap 5,6: en contra de Gn 22,13, donde aparece un cordero débil, atrapado por los cuernos). (3) *Son perversos* los siete cuernos del Dragón² y los diez cuernos de la primera Bestia² (Ap 12,3; 13,1), que quieren elevarse contra Dios, y los dos cuernos de la segunda Bestia que se quiere mostrar como Cordero (13,11). Juan se ha esforzado por identificar en concreto algunos de los cuernos de la Bestia (17,3-16), mostrando que son lo contrario de aquello que pretenden: expresión de suprema impotencia.

CUERPO Y ESPÍRITU

(*↗ antropología, alma, eucaristía*). La Biblia no ha desarrollado una antropología dualista, separando el cuerpo del alma² o espíritu², sino que concibe al ser humano (varón y mujer) como unidad personal. En ese sentido, el cuerpo no es algo que el hombre «tiene», sino el mismo ser del hombre en su dimensión cósmica (barro de la tierra). Hay un tipo de corporalidad que pasa y termina y que puede incluso vincularse con el pecado. Pero la corporalidad radical pertenece al ser del hombre: viene de Dios que ha modelado el cuerpo humano, forma parte de su historia² (de sus relaciones con los otros hombres) y queda asumida en la resurrección². El Nuevo Testamento utiliza dos palabras para hablar de cuerpo.

(1) *Sarx* es el cuerpo en su debilidad humana, cuerpo que está vinculado con la sangre y que es incapaz de conocer los misterios de Dios (Mt 16,17); sin embargo, en contra de las tendencias gnósticas, el cuerpo no es malo, sino que pue-

de entenderse y se entiende como expresión de unidad interhumana (hombre y mujer forman una *sarx*: Mc 10,8). El mismo *Logos* de Dios se ha hecho *sarx*, encarnándose así en la debilidad de la vida humana (Jn 1,14), y, de esa forma, Jesús ha podido decir, por experiencia, que la *sarx* es débil (cf. Mc 14,28).

(2) *Soma* es el hombre entero, en cuando distinto de cada uno de sus miembros tomados por aislado (cf. Mt 5,29-30). El *soma* es el hombre en su identidad, como distinto de las cosas que tiene, de los vestidos que se pone (cf. Mt 6,22-26). Especial importancia recibe el *soma* en dos contextos, vinculados entre sí, uno eucarístico y otro eclesial. Jesús dice ante el pan «esto es mi *soma*», en el sentido de corporalidad que se abre y se entrega a los demás, para compartirla con ellos (cf. Mc 14,22 par); éste es el *soma* que la mujer unge para la resurrección, apareciendo así como signo de la corporalidad pasional de Jesús y los cristianos (cf. Mc 14,8; Jn 20,14). El cuerpo de Jesús resucitado se expresa en la Iglesia, de tal forma que en ella hay muchos pero forman un solo cuerpo, que es el mismo Cristo (cf. Rom 12,5; 1 Cor 10,17; 12,2). La carta a los Efesios ha desarrollado este simbolismo, pero distinguiendo ya entre Cristo, que es la cabeza, y el cuerpo que es la Iglesia (Ef 4,15-16). En ese contexto se sitúa la gran formulación sobre la unidad teológica (divina y humana) de la Iglesia: «Esforzaos por guardar la unidad del Espíritu, en el vínculo de la paz. Hay un sólo cuerpo y un Espíritu, como es una la esperanza de vuestra vocación, a la que habéis sido llamados. Hay un Señor, una fe, un sólo bautismo. Hay un Dios que es Padre de todos» (Ef 4,3-6). La unidad de Dios Padre y la Unidad del Señor Jesús (expresada en fe y bautismo) se convierte por medio del Espíritu en unidad del cuerpo que es la Iglesia.

Cf. M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978; J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1968.

CULTURA Los primeros oficios

(*↗ antropología*). Una parte considerable de la exégesis bíblica de los últimos decenios se ha venido moviendo

en un nivel de «antropología cultural», utilizando para ello un amplio material comparativo, sobre todo desde la perspectiva del estudio de las instituciones y formas de vida del entorno del Mediterráneo antiguo, para distinguir las de las formas de vida del mundo germano o anglosajón del que provienen la mayor parte de los exegetas anteriores. De esa manera, los nuevos exegetas quieren evitar el peligro de confusión cultural, que se ha dado siempre que han querido entender el mundo bíblico a partir de sus propias experiencias o visiones de la vida (como si su cultura fuera universal). Desde esta nueva perspectiva, se han podido poner más de relieve los elementos culturales de fondo que aparecen en el relato bíblico.

(1) *Cain y Abel. Agricultores y pastores.* Conforme al relato de Gn 4, Cain era agricultor y Abel pastor, de manera que aparecen como representantes de los dos primeros tipos de cultura (trabajo y vida), desde la perspectiva del Mediterráneo oriental. (a) La cultura de los pastores (como Abel) sigue estando en el fondo de toda la Biblia, y así la encontramos en los relatos del nacimiento de Jesús (Lc 2,15-20) y en varias parábolas y relatos simbólicos de su evangelio (cf. Mt 25,32; Mc 6,34; Jn 10,11-16). (b) Cultura de agricultores y ciudadanos. Pero la Biblia en su conjunto no es libro de pastores sino de agricultores y ciudadanos.

(2) *La estirpe de Cain. Agricultura y ciudad.* En su conjunto, la Biblia ha desarrollado más la línea cultural de Cain, vinculada con la agricultura y la ciudad: «Y conoció Cain a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc; y edificó una ciudad, y llamó el nombre de la ciudad con el nombre de su hijo, Henoc. Y a Henoc le nació Irad, e Irad engendró a Mehujael, y Mehujael engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lamec. Y Lamec tomó para sí dos mujeres; el nombre de una fue Ada, y el nombre de la otra, Sila. Y Ada dio a luz a Jabal, el cual fue padre de los que habitan en tiendas y crían ganados. Y el nombre de su hermano fue Jubal, el cual fue padre de todos los que tocan arpa y flauta. Y Sila también dio a luz a Tubal-Cain, artífice de toda obra de bronce y de hierro; y la hermana de Tubal-Cain fue Naama. Y dijo Lamec a sus mujeres: Ada y Sila, oíd

mi voz; Mujeres de Lamec, escuchad mi dicho: A un varón mataré si me hieren y a un joven mataré si me golpean. Si siete veces será vengado Cain, Lamec en verdad setenta veces siete lo será» (Gn 4,18-24). Perseguido por la sangre de su asesinato (cf. Gn 4,14), Cain busca la seguridad y, por eso, con el nombre de su hijo (Henoc), construye la primera ciudad, con lo que implica de instituciones defensivas (ejército y murallas), económicas, sociales y religiosas, con mercados, sacerdotes y jueces (cf. Gn 4,17). Pues bien, la ciudad, maravilla de cultura, implica un salto cualitativo en la vida de los hombres. Ciertamente, ella evita unos riesgos de violencia (Cain y los suyos se protegen en sus muros), pero, al mismo tiempo, crea otros (necesita ejército, policías...). De esa forma hemos pasado del paraíso, que era un huerto extendido hacia toda la tierra (Gn 2-3), a la ciudad, como espacio compacto de vida política. La historia no está ya regulada por pastores y agricultores, sino por los habitantes de la ciudad, por Henoc, héroe de leyenda. Se supone que la primera ciudad vive de la agricultura del entorno, de manera que los descendientes de Cain (que fue agricultor) podrán interpretarse como agricultores reunidos en torno a un núcleo urbano (en contra de Abel que era pastor).

(3) *Los oficios de los hijos de Cain.* Pues bien, desde esta perspectiva de la ciudad y su *hinterland* o espacio de influjo ciudadano se interpretan ahora los restantes oficios de los nietos de Cain, vinculados con grupos que, estrictamente hablando, no pertenecen a la ciudad, pero que están vinculados con ella y son necesarios para su cultura. Éstos son los grupos de los «nietos de Cain», hijos de Lamec, estrechamente vinculados por sus nombres (Jabal, Jubal, Tubal). (a) Jabal es el antepasado de los *pastores nómadas*, que no son ya simplemente autónomos como Abel, sino que forman un grupo o institución social: habitan en tiendas, fuera de las instituciones ciudadanas, pero están en relación con ellas. (b) Jubal es padre de los músicos, que forman también una especie de tribu separada, especializada en celebrar la vida, en el plano de la fiesta y quizá de la religión. (c) Tubal(-Cain) es el padre de los forjadores de metales (hierro y

bronce), que sirven también para fines pacíficos pero que se emplean de un modo especial para la guerra. Así aparece la complejidad de la cultura, que ha brotado del primer asesinato. Hay en esta división (ciudad y pastores, músicos y metalúrgicos...) algo que es hermoso, como un abanico de vida; pero, al mismo tiempo, todo ese despliegue aparece como peligroso y fatídico. Las nuevas formas de vida cultural no nacen como signo de gratuidad, sino que derivan del deseo de violencia, como indica el canto de Lamec⁶ (Gn 4,23-24), el padre de las tres nuevas formas culturales, vinculadas al dominio del hombre sobre las mujeres (y a la lucha de los hombres por mujeres). Esas culturas implican un sometimiento femenino, que se expresa por la poligamia impuesta, pues el matrimonio ya no se concibe como diálogo entre un varón y una mujer, sino como imposición y dominio de un varón sobre varias, a las que sujeta y defiende con su ley de venganza. Surge así el orden patriarcal, entendido como poder del varón sobre las mujeres, del padre sobre los hijos. La ley ratifica el talión de venganza de los fuertes; la ciudad (o Estado) sirve para organizar la violencia, igual que el matrimonio. No hay posibles evasiones, ni en línea contracultural (pastores), ni artística (músicos, literatos...), ni técnica (herrerros...). Todo lo que el hombre construye es expresión de su violencia, en un mundo donde él vive por gracia (porque Caín fue perdonado).

Cf. V. H. MATTHEWS y D. E. BENJAMIN, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*, Sal Terrae, Santander 2004; J. B. PRITCHARD (ed.), *La Sabiduría del Antiguo Testamento*, Garriga, Barcelona 1966, edición reducida de ANET: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, University of Princeton NJ 1950; M. QUESNEL y Ph. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura I. Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002.

CURACIONES DE JESÚS

(*↗ sanador, exorcismos, milagros, carismáticos*). Sin duda, Jesús fue un sanador. Curó a varios tipos de enfermos, aquejados de dolencias vinculadas con la movilidad (cojos, mancos, parálíticos), con la falta de comunicación (ciegos, sordos, mudos), con la limpieza religiosa (leprosos, hemorroides) y especialmente con trastornos

que en aquel tiempo solían vincularse con espíritus (endemoniados). Así penetró en el submundo de los posesos, neuróticos o locos multiformes que parecían dominados por un poder perverso. No intentaba resolver un problema teórico abstracto (sobre magia, racionalidad o ciencia), sino expresar el poder creador de Dios, ofreciendo a los enfermos la buena noticia de que el tiempo de opresión ha terminado y viene el Reino (cf. Mc 1,15). Fundado en el Dios de amor, a quien llamaba Padre, Jesús se introdujo en el espacio de la humanidad más sufriente, apareciendo como signo de un Dios que es, al mismo tiempo, creador (supera el nivel de aquello que existe ya como algo dado) y misericordioso (se introduce en la humanidad sufriente). Desde ese contexto se entienden las notas de su acción trascendente al servicio de los enfermos.

(1) *Jesús no quiso competir con los sanadores del entorno*. Algunos judíos modernos como Vermes comparan a Jesús con otros galileos hacedores de milagros (Honi y Janina ben Dosa), a quienes los rabinos citaron con recelo y marginaron, pues ponían en riesgo la seguridad legal y ortodoxa del pueblo. También a Jesús le acusaron de heterodoxia, porque pensaban que sus milagros podían desestabilizar el orden social (cf. Mc 3,22-30). Su tarea como carismático les parecía poco importante y, además, era peligrosa ante la buena ley de los escribas. Curanderos, exorcistas y magos existían en su tiempo y uno más no hubiera aportado casi nada. Sin rechazar a los curanderos (sin condenarles), Jesús se descubrió mensajero de Dios, su delegado, no para imponer su fuerza sobre el mundo (y resolver con fuerza los problemas), sino para expresar su amor en gratuidad y apertura a los enfermos, superando así el plano del juicio. Ciertamente, otros curaban también, como se dirá más tarde de Apolonio de Tiana; pero solían hacerlo justificando el orden existente: un poder fuerte se destruye con otro, una violencia con otra mayor; de esa forma acababan siendo hombres de ley o imposición sagrada. Jesús, en cambio, curaba por pura gracia, sin imponer sobre nadie el poder de lo divino, sino ofreciendo el gozo de la vida a los excluidos del sistema, para mostrar así la generosidad

de Dios. Juan Bautista había prometido la llegada del Más Fuerte (Dios o su enviado), que sería capaz de imponerse con violencia sobre el Diablo (cf. Mc 1,7 par). Las curaciones de Jesús son un signo profético de vida, en la línea de Elías y Eliseo (cf. Lc 4,16-30), no un gesto material (división del Jordán, caída de muros de Jericó-Jerusalén) o celeste, como otros querían (cf. Mt 12,28 par; 16,1 par; Mc 13,22 par). Por eso, Jesús no actúa como Fuerte en un plano de este mundo, haciendo milagros mayores que los anteriores, superando por su potencia mágica más alta a los magos del entorno (como se decía que había hecho Moisés con los magos de Egipto), sino al contrario: ha vencido al Diablo con la debilidad creadora de su amor. Sus milagros no son expresión de violencia o talión, sino de gratuidad: la señal de Dios es la vida de los antes excluidos y expulsados.

(2) *Las sanaciones de Jesús son signo de transparencia personal y comunicación escatológica.* Jesús deja que los hombres y mujeres se iluminen ante sí mismos, que se acepten, que vean desde Dios, dejando que se exprese la fuerza de su vida interior y que de esa forma vivan. Jesús quiere que los hombres puedan relacionarse de manera limpia, que anden unos hacia otros, que se escuchan y hablen, es decir, que sean, que vivan. Por eso, lo que llamamos sanaciones o milagros no son cosas que se hacen, sino realidades que acontecen; no se imponen o exigen, sino que emergen y actúan desde su misma gratuidad. No son señal de una potencia que puede manejarse (como quiere Simón Magó: Hch 8,4-25), sino revelación de la Vida que se entrega sin dominarnos, ofreciéndose a todos, especialmente a los pobres y enfermos. Las sanaciones son comunicación escatológica: expresan la certeza de que ha llegado el Reino, Dios se ha revelado en concordia y gratuidad, dándonos vida. Éste es el principio y meta de todos los milagros: que los hombres puedan asumir el don de la vida, comunicarse entre sí, en gratuidad, ayudando a los más pobres y empobrecidos, desde el don de lo divino (como suponen Mt 25,31-36 y Sant 1,27). Jesús no se ha sentido Mesías al ver los milagros que hacía, sino al contrario: ha podido realizar y ha realizado milagros porque estaba convencido de que Dios le enviaba para anunciar e ini-

ciar su Reino. Por eso, no los utiliza como demostración, ni los realiza cuando se lo exigen, como prueba de su autoridad y su misión (cf. Mt 12,38-39; 16,1 par), pues eso los haría antimilagro (imposición y dictadura sacral), sino como signo y comunicación de amor, dejando que la misma gracia actúe y que los hombres se comuniquen (vivan y se amen, se perdonen y acepten) por gracia.

(3) *Las curaciones de Jesús van en contra de un tipo de orden legal defendido por algunos escribas de Jerusalén,* expertos en la ley israelita, partidarios del orden que proviene de la fuerza, dispuestos a expulsar y controlar a los distintos, impuros y enfermos. Esos escribas aprobarían un tipo de curaciones hechas por ley (en este caso por ley sagrada), unas curaciones que se pudieran catalogar como tales, poniéndolas al servicio de su propia verdad, inscribiéndolas en sus propios libros. Esos milagros serían una prueba al servicio de la verdad del sistema. Pues bien, en contra de eso, unos milagros que se pudieran probar por ley no serían milagros, sino expresiones de esa misma ley o gestos satánicos... Los milagros son experiencia de pura gratuidad: no sirven para otra cosa, no se pueden imponer ni demostrar, son acontecimientos de vida. El milagro de Jesús consiste, precisamente, en acoger a los impuros en cuanto impuros, a los enfermos en cuanto enfermos, apelando para ello a la gracia, es decir, al don humilde, gozoso, universal, del Dios Padre. En el fondo, el milagro es la misma vida del hombre que desborda todos los niveles de la física, la química y la biología.

(4) *Valor actual de las curaciones de Jesús.* Ésta es la novedad permanente de Jesús frente a un viejo judaísmo y un nuevo cristianismo que sigue elevando cercas, defendiendo el poder y prestigio de los puros sobre los manchados, de los sanos frente a los enfermos. Esos milagros expresan su *autoridad sanadora*, son signo de la nueva limpieza, que destruye los sistemas sacrales con su división de clases. Ellos valoran tan sólo al ser humano: muestran que no importa la sacralidad del templo (sacerdotes), ni la legalidad de los escribas, sino la *pureza* que brota del corazón (cf. Mt 5,8), donde encuentran un lugar los expulsados por sacer-

dots y letrados. La salud, que para otros se hallaba al servicio del sistema, dentro de una estructura de castas (o semicastas) sacrales, es para Jesús signo y presencia del Reino: que los humanos puedan vivir en libertad, en espontaneidad corporal, sin que nadie les vigile y defina; que sean ellos mismos, que desplieguen el poder del propio cuerpo, en servicio mutuo. Ciertamente, en un sentido, son débiles y están amenazados. Pero en otro son lo más grande: Jesús les ofrece el Reino para que puedan ver y andar, sentir y amar, sin que otro (sistema o sacerdote) les domine desde fuera. Por eso, cura (proclama el poder de la salud), superando las barreras sacrales y sociales. Los milagros son autoridad de Reino, signo de Dios. Jesús los realiza como *creador* de humanidad, sobre hombres

y mujeres amenazados por la muerte. Así ofrece a los humanos una experiencia de gracia, que les capacitan para situarse ante las fuentes de la vida, en esperanza de resurrección.

Cf. S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession, Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; H. C. KEE, *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; J. P. MEIER, *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico II*, Verbo Divino, Estella 2000; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Mineápolis 2000; G. H. TWELFTHREE, *Jesus, the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; *Jesus the Miracle Worker: a historical and theological study*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999; G. VERMES, *Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1997.

D

DANIEL

(*Macabeos, juicio, Hijo del Hombre, Susana, Bel*). El nombre de *Daniel* (= *Juicio de Dios*) aparece ya en la cultura de Ugarit y tiene un origen y trasfondo preisraelita (cf. Ez 14,14.20; 28,3). Pero un grupo de judíos, celosos de su tradición e identidad, lo escogió para presentar su visión de Dios y su experiencia histórica. Eran judíos que estaban convencidos de que llegaba el fin del tiempo. Las contradicciones resultaban insolubles; el pecado de los gentiles había llegado al límite más alto; no se alcanza nada por la guerra (como querían los macabeos); la pura conversión de los piadosos resulta insuficiente. Sólo había una salida: el juicio de Dios. Desde este contexto se entienden las tres partes de las que consta el libro actual, que está escrito, significativamente, en tres lenguas: en hebreo (Dn 1,8-12), arameo (Dn 2-7) y griego (LXX Dn 3,25-90 y 13-14).

(1) *Daniel apocalíptico* (Dn 7-12). Puede datarse con toda precisión entre el 167 y 164 a.C., en tiempos de la crisis antioquena, cuando una parte del pueblo había decidido renunciar a la separación israelita, aceptando la ley universal del helenismo; apoyados por el rey helenista de Siria, Antíoco IV Epifanes, ellos quieren convertir la ciudad de Jerusalén en una polis griega, con los mismos derechos que Antioquía. Lógicamente, el templo de Jerusalén pierde su carácter exclusivamente judío: sobre el altar de los sacrificios se construye un ara pagana; se identifica a Yahvé con Zeus Olímpico y se prohíben las leyes/costumbres que han marcado desde hace tiempo el particularismo judío: circuncisión, reposo sabático, normas de pureza alimenticia (prohibición del cerdo, etc.). Algunos judíos prefieren dejar sus leyes particularistas, diciendo que Yahvé es igual que Zeus y abriendo su vida hacia formas de simbiosis cultural he-

lenista. Otros, como los macabeos, defienden con armas la distinción israelita. Nuestro autor, que parece representante de los *hasidim* o piadosos (cf. 1 Mac 2,42; 7,13-14), apoya en un momento la rebelión armada (cf. también 2 Mac 14,6), pero después la rechaza, proclamando, por encima de la violencia humana, la irrupción final de la justicia vengadora. De esa forma elabora uno de los textos más impresionantes de la historia de Occidente, con símbolos básicos como el de la llegada del Hijo^o del Hombre (Dn 7) o la resurrección^o final (Dn 12,1-3).

(2) *Daniel sapiencial* (Dn 1-6). Aprovechando el contexto anterior, algunos judíos de la diáspora de Babilonia han elaborado bellas historias en torno a un Daniel sabio que entiende el sentido oculto de la realidad, descubriendo y revelando la marcha de la historia. Esta parte del libro puede retomar tradiciones anteriores, pero las elabora en la línea de unos judíos de tipo más sapiencial (sabiduría^o), interesados en la separación respecto al mundo pagano (abstinencia^o de comidas) y en la fidelidad de Yahvé por encima de los ídolos. En ese contexto se inscriben temas tan importantes para la cultura de Occidente como el de la estatua de oro (Dn 2), el festín de Baltasar (Dn 5) o el de la salvación de los testigos de Dios en el horno ardiente o el foso de los leones (Dn 6,17-25).

(3) *Añadidos griegos*. Algún tiempo más tarde, al traducirse la obra al griego, en la edición de los LXX, se añadieron algunos textos y capítulos muy significativos, como la oración penitencial de Azarías y el canto^o de las criaturas (Dn 3,24-90), la historia de Susana^o o la parodia de Bel^o y el Dragón^o (Dn 13-14).

Cf. L. A. SCHOKEL y J. L. SICRE, *Profetas II*, Cristiandad, Madrid 1980, 1221-1308; J. J. COLLINS, *Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1984; M. DELCOR, *Daniel*, SB, Gabalda 1971; P. GRELOT, *El libro de Daniel*, Verbo Divino, Estella 1993; A. GONZÁLEZ LAMADRID y otros, *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, IEB 3b, Verbo Divino, Estella 2000; L. F. HARTMAN y A. DI LELLA, *Daniel*, Doubleday, Nueva York 1978.

DAVID

(> *monarquía, Sión, Jerusalén, altar, Mesías*). Figura idealizada de los principios de Israel: fundador de la

monarquía judía de Jerusalén, iniciador de una familia que será portadora de esperanzas mesiánicas. Su historia, reinterpretada de un modo poético y teológico, llena una parte importante de la Biblia (de 1 Sm 16 a 2 Sm 24).

(1) *Un hombre guiado por Dios*. Su figura está llena de luces y sombras, especialmente en lo que toca a su tragedia familiar: divisiones y luchas de sus hijos. Pues bien, en medio de esas divisiones, conforme a los textos actuales de la Biblia, Dios mismo va guiando el camino de David en una línea mesiánica, de manera que es Dios quien actúa en realidad y no David, garantizando la pervivencia de su trono. Este mismo criterio de acción divina puede y debe aplicarse a su historia militar. David ha sido el verdadero creador del ejército israelita. Parece que empezó siendo un jefe militar (un condotiero de guerreros profesionales), capaz de ponerse incluso al servicio de los enemigos filisteos (1 Sm 27). Era, ante todo, estratega y soldado, ya en tiempos de Saúl: «Se le juntaron todos los hombres en situación apurada, cuantos tenían un acreedor y todos los individuos amargados; David se hizo su caudillo y sus acompañantes eran unos 400 hombres» (1 Sm 22,2). Él mismo aparece, por otra parte, como un hábil guerrero, que fue capaz de vencer con su astucia al gigante Goliat^o, cuando aún era muy joven (cf. 1 Sm 17; 2 Sm 21,19 atribuye la muerte de Goliat a otro guerrero de Israel). Su ejército podía compararse a los modernos cuerpos de mercenarios, de manera que sus soldados no tenían más oficio que la guerra: de ella vivían, para ella se preparaban.

(2) *Rey de Israel*. Pero fue también un hábil político y, con sus regalos y sus gestos de defensa armada, supo ganarse a los representantes de Judá (1 Sm 30), que, tras la caída de Saúl, le ungieron rey en Hebrón (2 Sm 2,2-4). Su mandato fue eficaz y las restantes tribus de Israel le ofrecieron también la corona: «Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel al lugar donde estaba el rey, en Hebrón, y el rey David pactó con ellos una alianza en Hebrón, delante de Yahvé, y ungieron a David como rey sobre Israel» (2 Sm 5,3). Como caudillo militar, David creó un ejército unificado y dirigió la guerra de las tribus contra los filisteos, logrando liberar al pueblo. Se hizo rey, pero si-

guió siendo un condotiero, rodeado por antiguos compañeros de guerrilla (cf. 1 Sm 22,2) que formaban su guardia militar, centrada en los treinta héroes, oficiales mayores de su tropa (cf. 2 Sm 23). Cuando se hizo rico, David contrató soldados mercenarios de Creta y Filisteas (cereteos y peleteos: cf. 2 Sm 8,18; 18,20), a quienes puso a su servicio, no al servicio de las tribus y de su guerra nacional. Desde esa base pueden distinguirse sus dos cuerpos de ejército. (a) Por su pacto con las tribus, David era jefe de la milicia popular de Israel, que debía reclutarse cuando fuera necesaria la defensa del pueblo, puesta ahora bajo el mando de oficiales, dirigidos por el mismo David (cf. Cr 27). (b) Con sus soldados particulares y sus mercenarios (sin la participación de las tribus), David conquistó un importante enclave cananeo-jebusita, incrustado como cuña entre Judá y el norte: «Se dirigió con sus hombres hacia Jerusalén²... tomó la fortaleza y habitó en ella, llamándola Ciudad de David» (cf. 2 Sm 5,6-9). La nueva capital no formará parte de las tribus, sino que será propiedad del rey, lugar donde residen sus mercenarios, convirtiéndose después en punto de confluencia del nuevo Israel (Judá) supatribal, unificado. De esta forma, la federación² de las tribus de Israel tiende a convertirse en una monarquía² compacta, tanto en plano político-militar, como religioso (con el traslado del Arca a Jerusalén; cf. 2 Sm 6). David conservó en cierto sentido la estructura de las tribus, pero la empleó para fines no tribales. Ciertamente, conquistó la tierra cananea, en gesto que se interpreta como cumplimiento de las viejas promesas patriarcales (Gn 15). Pero, al mismo tiempo, creó una serie de problemas que serán casi insolubles para el yahvismo posterior: el centralismo administrativo, con la división de clases y un ejército profesional como signo de poder contrario a la antigua experiencia religiosa israelita. Además, la conquista indiscriminada de las ciudades cananeas será una amenaza para la pureza del yahvismo, como han visto los profetas.

(3) *Figura mesiánica*. La tradición israelita le ha recordado como principio y referencia de las promesas mesiánicas (2 Sm 7,12-16; Sal 89,4-5): el ungido de Dios será hijo² de David, espe-

cialmente en el Nuevo Testamento, donde esa expresión tendrá sentido político, teológico y carismático (cf. Mt 1,20; 9,27; 21,9; Mc 12,35-37; Hch 13,22; Rom 1,3). Por otra parte, David aparece no sólo como verdadero promotor de la construcción del templo² de Jerusalén (especialmente en 1 Cr 11-29), sino de un modo especial como el primero y mejor de los salmistas y poetas religiosos de Israel (cf. 1 Cr 25). La tradición más antigua le recuerda como experto cantor, que apacigua con el arpa la melancolía de Saúl (1 Sm 19,23), y también bailando delante del Arca² de la alianza, en gesto de profundo dramatismo religioso (2 Sm 6). Se le considera autor de una parte considerable de los salmos² (especialmente del 3 al 70).

Cf. J. L. SICRE, *De David al Mesías*, Verbo Divino, Estella 1995.

DÉBORA

(→ *Barac, Yael*). Una de de las figuras mas representativas del comienzo de la historia israelita. «Y Débora, mujer profetisa, esposa de Lappidot, juzgaba por entonces a Israel. Ella se sentaba bajo la Palmera de Débora, entre Ramah y Betel, en la montaña de Efraín, y los hijos de Israel subían a ella para dirimir sus juicios. Y mandó a llamar a Barac², hijo de Abinoam, de Qades de Neftalí, y le dijo: ¿Acaso no manda Yahvé, Dios de Israel: Vete y ocupa el monte Tabor...?» (Jc 4,4-6). La historia sigue con la batalla contra Sisara, que muere en manos de Yael² (Jc 4,7-24) y con el canto de la misma Débora (5,1-31).

(1) *La «historia» de Débora*. Ella ha tomado la iniciativa, planeando la guerra contra los cananeos. El texto la presenta como *Nebi'ah*, mujer profetisa, que habla en nombre de Dios y que juzga, es decir, dirige y salva a los israelitas. Es también Mujer de Lappidot (= Rayos) pero el marido no interviene, de forma que su nombre puede ser simbólico: ella sería Mujer del Fulgurante, Esposa del Rayo. El canto la presenta luego como Madre de Israel (Jc 5,6) y éste es quizá el nombre que más le conviene. Todo el relato se encuentra lleno de alusiones simbólicas, de forma que puede y quizá debe interpretarse como expresión de un mito antiguo: Débora (la Abeja), Mujer del Fulgurante, juzga a Israel bajo la Pal-

mera (Signo de la Diosa), precisamente en los días de Samgar, hijo de Anai (Astarté?) (Diosa de la Vida y de la Guerra: Jos 5,4)... Es como si el texto hubiera querido desmitificar un viejo relato de la mujer/diosa salvadora, proyectando sobre Débora, israelita antigua, unos signos sacrales (paganos) de tipo femenino muy intenso. De ese fondo emerge ella, Esposa del cielo tonante, bajo el signo de Diosa de la tierra, convertida en mujer que define el principio de su pueblo. La ley posterior de varones guerreros no ha podido borrar su recuerdo de profetisa/juez/madre del origen de los tiempos. De todas formas, en el fondo de su historia se encuentra también el recuerdo histórico de una batalla decisiva entre israelitas y cananeos, en la llanura de Esdrelón, a los pies del Tabor, por el control de amplias zonas de la tierra cananea.

(2) *Cántico*. Después del de María², hermana de Moisés (Ex 15,1-18), el segundo de los grandes cantos de victoria que la Biblia ha puesto en boca de mujer es el de *Débora* (Jc 5,2-31). Ella aparece como *mujer vencedora*, que celebra la victoria y libertad que Dios ha concedido al pueblo, a través de Yael², oponiéndose así a las *mujeres vencidas*, que son la madre y esposas de Sisara que esperan en vano la llegada del guerrero cananeo muerto. En ese contexto, ella dice unas durísimas palabras: «Desde la ventana, asomada por la celosía, grita la madre de Sisara: ¿Por qué tarda en llegar su carro, por qué se retrasan sus carros de guerra? La más sabia de sus damas le responde: Están recogiendo y repartiendo el botín, un útero, dos úteros, para cada cabeza de varón (soldado), un botín de tela de colores...» (Jc 5,28-30). Frente a Yael, que es bendita porque ha realizado la obra de Dios, matando a su enemigo, y frente a Débora, que es la que canta (cf. Jc 5,7), este himno evoca, en la ventana de su casa, a la madre de Sisara (cf. Jc 5,28), que es símbolo del pueblo derrotado. Mientras Débora canta, ella espera inútilmente la vuelta de su hijo, consolada en vano por la más sabia de sus damas (quizá la esposa principal de Sisara): «¡Estarán repartiendo el botín, un útero, dos úteros para cada varón!». Esta frase es transparente en su crudeza: los soldados vencedores, según costumbre de guerra, deben andar recogiendo y repartiendo *raham*, *raha-*

mataim (un útero, dos úteros; es decir, una mujer, dos mujeres) *le rosh geber*, es decir, para cada cabeza (para cada macho o soldado). Como efecto de una guerra de varones, las mujeres vencidas se convierten en útero o sexo, objeto de pasión de los triunfantes varones, que siguen viendo en ellas una especie de enemigo al que deben vencer y sujetar, en esta guerra de sexos (cf. Dt 21,10-14). En contexto de guerra, la mujer es sólo útero para la pasión del varón; por su parte, el varón guerrero triunfador aparece como puro sexo masculino (*geber*, en sentido de miembro viril). Sisara y los suyos habían querido convertir a las mujeres israelitas en útero para su deseo, en vientre para su semilla. Así lo repiten en vano la madre y princesas del héroe derrotado, esperando en la ventana el cortejo de soldados vencedores, con úteros cautivos al estribo de su carro. Pero en contra de esa ley de guerra masculina se había elevado Yael², a la puerta de su tienda. De la inversión israelita de esa ley trata el canto de Débora (dejando que la estructura de opresión de la mujer-útero se siga aplicando, pero no a las mujeres israelitas, sino a las mujeres vencidas cananeas).

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980.

DECÁLOGO

(> *Yahvé, idolatría, sábado*). En diversas religiones aparecen diez o doce mandamientos que recogen el sentido de la experiencia ética del pueblo, vinculada generalmente con Dios. De manera consecuente, los decálogos suelen presentarse como efecto de una revelación divina, no como resultado de un pacto social de los hombres. El decálogo ha recibido en Israel dos formulaciones básicas.

(1) *Decálogo ético*. Los diez mandamientos constituyen el centro de la Ley israelita y así aparecen en los dos lugares básicos de su legislación: en Ex 20,1-17 (al principio de la revelación de Dios, en el monte Sinaí-Horeb, en contexto de pacto) y en Dt 5,6-21 (como recopilación de toda la Ley, al comienzo del Deuteronomio). Los mandamientos tienen una introducción muy significativa: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te sa-

qué de Egipto, de la esclavitud» (Ex 20,2; Dt 5,6). No empiezan siendo sólo reglas de conducta universal, que se fundan en sí mismas, ni mandados de un Elohim o Dios que se revela en todas las naciones, sino expresión de la identidad israelita, palabra del mismo Yahvé liberador. Ellos expresan el tipo de vida que se deriva precisamente de esa liberación. No son imposiciones para esclavos, ni dictados de un rey sobre sus súbditos, sino expresión de una vida en libertad. Pueden dividirse en dos «tablas», una de tipo más expresamente israelita, otra más universal. (a) *Primera tabla. Mandamientos israelitas:* (1) No tendrás otros dioses frente a mí. (2) No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra. No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso... (3) No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en vano. (4) Fíjate en el sábado para santificarlo...» (Ex 20,1-11; Dt 5,7-15). Son mandamientos para el israelita, que adora a Yahvé, que no permite a su lado otros dioses. Este monoteísmo exclusivista (¡sólo Yahvé!) define la identidad israelita, hasta el día de hoy. Yahvé no sólo es único, sino que está más allá de todos los signos e imágenes que definen, en general, la presencia de otros dioses. Prohibir las imágenes significa descubrir a Dios en la Palabra y el Pacto, en la comunicación personal. Este Dios sin imagen es Dios sin magia: no se puede utilizar su nombre, no se puede evocar o manipular al servicio propio. Por eso es absolutamente básico respetar la distancia de Dios, su identidad divina, más allá de las pretensiones de los hombres. En esa línea sigue la exigencia de guardar el sábado, entendido a la luz de Gn 2,2-4 como tiempo en el que, más allá de los trabajos de los seis días que marcan el ritmo del mundo y de la vida cotidiana, se expresa la trascendencia divina, su absoluta lejanía y cercanía. Paradójicamente, el verdadero culto (la obra de Dios) es no hacer nada, descubrir su presencia en el descanso que está más allá de todas las acciones y palabras. (b) *Segunda tabla. Mandamientos éticos de tipo universal.* Los anteriores estaban más centrados en Israel, marcando la identidad de los seguidores de Yahvé. Los que ahora siguen tienen un carácter más universal:

pueden aplicarse a todos los hombres. Es como si la misma singularidad (expresada en los mandatos anteriores) hiciera posible una apertura ilimitada. Cuanto mejor israelita es un judío o un cristiano (cumpliendo los mandamientos anteriores) puede ser más universal, uniéndose por los que siguen a todos los hombres: (5) Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se prolonguen sobre la tierra que Yahvé tu Dios te da. (6) No cometerás homicidio. (7) No cometerás adulterio. (8) No robarás. (9) No darás falso testimonio contra tu prójimo. (10) No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21). Estos mandamientos son de carácter moral, de manera que suele decirse que este decálogo tiene un carácter ético, pues regula las relaciones del hombre con su prójimo de una forma que es tendencialmente universal, es decir, válida para todos los hombres (por encima de sus diferencias religiosas). En el principio se sitúa una exigencia de tipo familiar, que ratifica el orden patriarcal², aunque vinculando al padre y a la madre (5º mandamiento), a la que siguen los tres mandamientos más conocidos y constantes de todas las grandes culturas (6º, 7º y 8º), que prohíben el homicidio, el adulterio y el robo (que es en principio el robo de personas), estableciendo de esa forma las bases de toda relación moral. Sigue la exigencia de mantener la verdad, especialmente en un contexto judicial, y, finalmente, la prohibición de los deseos³ que llevan a la posesión de los bienes ajenos, desde la perspectiva de una sociedad patriarcalista (así se prohíbe de la misma forma el deseo de la mujer y del asno o de la casa del prójimo). La ley que se ha expresado a través de esos mandamientos es una ley de realización humana. Como don se ofrece, como gracia se revela, para que los hombres puedan madurar y dialogar con Dios desde la tierra. En el principio de esas leyes no encontramos un «tú debes» kantiano, ni algún tipo de imposición o equilibrio social, sino la revelación del Dios creador-liberador que dice: «yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto».

(2) *Decálogo cívico-nacional* (Ex 34,14-26) (dodecalogo⁴). La tradición

judía y cristiana ha puesto de relieve los diez mandamientos del decálogo ético, que aparecen en Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21 y que han sido incluidos en la gran experiencia de la alianza de Dios con el Pueblo, en el monte Sinaí. Pero el mismo libro del éxodo contiene otros diez mandamientos (*aseret ha-ddebarim* de 34,28) de tipo cáltico-nacional que están incluidos en el contexto de la renovación de la alianza de Ex 34,1-28. Frente al carácter universal-humano de los diez mandamientos anteriores, éstos ponen de relieve el aspecto cáltico-nacionalista de la vinculación del pueblo de Israel con su Dios. Ellos constan de una introducción (Ex 34,10: Dios expulsa a los cananeos) y de diez compromisos básicos: (1) No adorarás dioses extraños, porque el Señor se llama celoso; Dios celoso es él. (2) No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses y cuando les ofrecen sacrificios te invitarán a comer de sus víctimas. (3) No tomes a sus hijas por mujeres para tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituyan con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses. (4) No te harás estatua de dioses. (5) Guarda la fiesta de los Ázimos... (6) Todos los primogénitos machos de tu ganado me pertenecen. (7) Seis días trabajarás y el séptimo descansarás. (8) Celebra la fiesta de las Semanas. (3) Tres veces al año se presentarán todos los varones ante el Señor Dios de Israel. (10) Ofrece en el templo del Señor, tu Dios, las primicias de tus tierras (cf. Ex 34,14-28). No está clara la división e identidad de estos «mandamientos», pero el texto supone que son diez (cf. Ex 34,28) y así los hemos presentado. Los mandamientos del decálogo ético (Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21) parecen más antiguos y tienen un sentido universal: pueden aplicarse a todos los pueblos, a los hombres y mujeres de diversas religiones (siempre que acepten la unidad y unicidad de Dios). Por el contrario, éstos son posteriores, propios de una época en la que se ha querido poner de relieve la identidad y diferencia nacional y religiosa de Israel, como podemos ver en diversos pasajes del libro de Esdras y Nehemías donde se ratifica la prohibición de los matrimonios mixtos (de israelitas con mujeres gentiles). Podemos suponer que este nuevo decálogo no quiere establecer una ley independiente, ni sustituir a los diez mandatos éti-

cos, sino concretarlos y aplicarlos para la situación específica de un pueblo que ha pecado con el becerro de oro y los cultos cananeos. Este es un decálogo cultural (religioso) o nacional que expresa y defiende la propia identidad de los israelitas. Dios les ha mostrado su amor/perdón sobre la tierra de sus promesas. Pues bien, ellos deben responder viviendo separados, como pueblo que nace de la misericordia. Estos mandamientos quieren salvaguardar la identidad israelita, conforme lo indica todo su contexto (Ex 33-34). Al don de Dios, que perdona a los israelitas pecadores y les concede de nuevo la tierra, ellos responden con la separación religioso-social (rechazan otros cultos sagrados y prohíben los matrimonios mixtos) y con el cultivo más intenso de sus elementos distintivos (fiestas propias, sábados...). Para muchos cristianos, esta vinculación entre la misericordia de Dios (tema fundante y universal de 34,6-7) y la separación religioso-social del pueblo israelita (mandato básico y decálogo de 34,10-26) puede resultar extraña. Para los judíos, que han avanzado en línea de piedad profunda y nacionalismo religioso, esta unión resulta necesaria.

Cf. A. EXELER, *Los Diez Mandamientos. Vivir en la libertad de Dios*, Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander 1983; J. LOZA, *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Universidad Pontificia, México 1989; K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998.

DENARIO DEL CÉSAR

(↗ *tributo, dinero, economía, moneda, riqueza*). El tema del impuesto al César divide a los judíos. Unos *aceptan el orden imperial*, que se expresa como racionalidad económica y política, y lo sitúan en un plano distinto del de la fidelidad religiosa israelita. Otros *rechazan el imperio*, que entienden como enemigo de Israel; de esa forma interpretan la religión y vida israelita como algo absoluto, que abarca todos los planos de la vida humana; los israelitas deberían tener un Estado y una economía de tipo teocrático, regulada exclusivamente por la ley de Dios.

(1) *Una pregunta capciosa*. Desde ahí se entiende la pregunta que, según Mc 12,13, dirigen a Jesús los fariseos y

herodianos, partidarios, en principio, de pactar con el Estado (con Roma). Es una pregunta capciosa y responde Jesús como responde podrán acusarle: si defiende el tributo, podrán decir que es colaboracionista, desprestigiándole ante parte del pueblo; si niega el tributo le podrán llamar insumiso, antirromano. Jesús rompe la alternativa: pide una moneda con la efigie del César que todos, partidarios o enemigos, utilizan en sus intercambios; pregunta por los signos que lleva (imagen e inscripción que ratifican su valor de curso legal) y cuando le dicen que ellos son del César responde: «Devolved al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». (a) Esta moneda no es en sí diabólica, como han pensado celotas o sicarios, que están empeñados en negar, por razones de sistema nacional (mesiánico), la moneda del sistema romano, pero están dispuestos en acuñar la suya tan pronto como triunfen y establezcan su Estado tras la guerra (una de las primeras cosas que hacen los rebeldes de Bar Kokba en el levantamiento del 123-125 es acuñar moneda). (b) Pero la moneda no es Dios, ni es un signo de mesianismo. Sin duda, ella es importante, pues regula los cambios económicos, apareciendo así como signo fundamental del sistema del César, centrado en el ejército, la economía y burocracia. Ella regula el orden externo de un sistema, con sus complejidades y poderes, y en ese sentido también los celotas necesitan alguna forma de moneda, a no ser que desplieguen un tipo de reino de total gratuidad.

(2) *Las cosas de Dios*. Pues bien, fuera del campo de la moneda (del sistema) quedan las cosas de Dios, que regulan y definen el misterio más hondo de la vida, en clave de gratuidad y comunión personal. En el fondo, partidarios y enemigos del tributo se mueven en el mismo plano: sitúan el problema de la vida en un nivel de economía. Los únicos que podrían rechazar honradamente toda moneda serían algunos profetas escatológicos como Juan Bautista, que salían físicamente del sistema, no aceptando su vestido, ni comiendo su comida. Pues bien, a diferencia de Juan, Jesús no ha demonizado el sistema, no ha identificado el denario del tributo con el Diablo. Ciertamente, sabe que hay un riesgo de mamona, es decir, de divinización del dinero o capi-

tal, en el que caen aquellos que identifican las cosas del César con la de Dios (cf. Mt 6,24). Pero hay también un riesgo de fanatismo sagrado, propio de aquellos que quieren absolutizar las cosas de Dios sin dejar espacio alguno para las del César. El mismo Jesús que derriba por el suelo las monedas del templo (que son signo de una utilización económica de la religión: Mc 11,15-17 par), deja que funcione la moneda del César: no es divina, pero puede realizar servicios, siempre que no impida que los hombres y mujeres devuelvan a Dios las cosas de Dios, es decir, compartan la vida en gratuidad. Esta respuesta de Jesús no resuelve todos los problemas que se puedan dar en este campo, pero ayuda a plantearlos, permitiendo que los cristianos superen un tipo de fundamentalismo religioso y económico que a veces existió en la misma Iglesia, destacando, al mismo tiempo, la exigencia de anunciar y ofrecer el Evangelio² a los pobres³.

DERECHA E IZQUIERDA

(→ *ovejas y cabras, juicio*). El juez de Mt 25,31-46 coloca a las ovejas a la derecha y a las cabras a la izquierda, separando así a los hombres. Esos dos términos (derecha e izquierda) son simbólicos, lo mismo que ovejas y cabras. La derecha, mano principal, es signo de poder, de buena suerte o gracia. La izquierda simboliza lo contrario (aunque también pueden tomarse las dos manos como buenas, tal como suponen los zebedeos que quieren sentarse a la derecha e izquierda de Jesús en su Reino: cf. Mc 10,40). El mismo Platón aplica esta dualidad en un contexto judicial, cercano al de Mateo: «En el momento en que mi alma salió del cuerpo llegué con otra infinitud de ellas a un sitio de todo punto maravilloso, donde se veían en la tierra dos aberturas, próximas la una de la otra, y en el cielo otras dos que se correspondían con las primeras. Entre estas dos regiones estaban sentados jueces, y así que pronunciaban sus sentencias mandaban a los justos tomar su camino por la derecha... después de ponerles por delante un rótulo que contenía el juicio dado en su favor; y a los malos les obligaban a tomar el de la izquierda... llevando en la espalda otro rótulo

semejante, donde iban consignadas todas sus acciones» (Rep X, 614). El Antiguo Testamento distingue también con frecuencia las dos manos. La derecha es signo de justicia y salvación de Dios (cf. Sal 117,15; Is 48,13; etc.). Lógicamente, los autores apocalípticos afirmarán que el cielo (*gan eden*) se encuentra a la derecha de Dios, mientras que la *gehenna*, lugar de rechazo, está a su izquierda.

Textos en STRACK-BILLERBECK I, 980-981.

DESCENDENCIA DE MUJER

(↗ *Eva, genealogía, semen*). Normalmente, tanto en Israel como en todo el oriente semita, el hombre es «hijo de su padre», de tal forma que la referencia al padre actúa como apellido (así en *Josef ben* [arameo *bar*] Levi). Según eso, sólo los varones tienen *zara'* o descendencia, apareciendo de esa forma en las genealogías. Así se dice, por ejemplo, que Abrahán tendrá una descendencia (*zara'*) numerosa (Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Pues bien, en contra de eso, al principio de la historia, es la mujer (Eva) la que tiene *zara'*, es decir, esperma, como traducen los LXX la palabra que Dios dice a la serpiente: «Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; ésta te herirá en la cabeza, y tú acecharás su talón» (Gn 3,15; cf. Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Eva aparece así como madre de todos los vivientes (Gn 3,20), en contra de la tradición cristiana que, fundada en Rom 5, tiende a decir que el conjunto de la humanidad se encuentra contenido en Adán. Gn 3,15 afirma, en cambio, que la descendencia de la humanidad es propia de Eva y proviene de su seno maternal. De esa manera, el Génesis ha puesto a la mujer (*'ishah*), dotada de *zara'*, esperma, como figura determinante de toda la historia posterior, como indica su mismo nombre Eva², *Jawah*, la Viviente, vinculado por su etimología y sentido con Yahvé (*hayya*), «El que Es». Según eso, en el principio de los tiempos el padre humano es secundario. Sólo Eva, la mujer, es la que obtiene un contacto especial con Dios, sea en plano de envidia/competencia o pecado (como en Gn 3,1-6), sea en plano de colaboración engendradora (cf. Gn 4,1-2). Estrictamente hablando, los hombres no son hijos de Adán, sino de Eva y de

Dios: por eso, cuando la madre/Eva tiene hijos no los atribuye a Adán sino a Dios: «Dio a luz un hijo y le llamo *Kain*, porque *Kaniti*, he conseguido un hijo de parte de Dios» (cf. Gn 4,1). Ciertamente, el texto sabe que el padre humano (hoy diríamos biológico) es Adán. Pero el verdadero es Dios. Una tradición mariológica de confesión cristiana ha leído desde aquí el relato de la anunciación², presentando a María, la madre de Jesús, como verdadera Eva que ha concebido a su Hijo por la fuerza de Dios, es decir, del Espíritu Santo (Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25).

Cf. I. de la POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996.

DESEO

(↗ *amor, pecado*). La Biblia presenta al hombre como animal de deseo, según indica Gn 2,23 desde una perspectiva masculina (Adán desea a Eva), Gn 3,16 (la mujer desea al varón) y, sobre todo, Gn 3,1-6 (Eva [y Adán] desean y comen el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal). Ciertamente, hay deseos negativos, como ha puesto de relieve Gn 6,5 cuando afirma que los deseos del hombre están dirigidos al mal desde su juventud; pero hay también deseos positivos y gozosos, como pone de relieve el Cantar² de los Cantares. En una línea algo distinta, el deseo de los hombres, dominados por ángeles perversos, toma en *1 Hen* la forma de apetito sexual desordenado (violación) y de violencia patriarcalista. Por su parte, Sab destaca el riesgo del deseo ilimitado, entendido como búsqueda de gozo sin fin y como envidia.

(1) *Los cuatro deseos*. Desde ahí debe entenderse el texto clave (Rom 13,9) donde Pablo condensa los mandamientos principales del decálogo² ético en uno que dice «no desearás», hablando después del amor como superación y conversión de los deseos: «Porque no adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no desearás, y cualquier otro mandamiento se resume en esta palabra: Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Ese pasaje supone que hay cuatro deseos básicos. (a) Deseo de adulterio afectivo y posesivo: quiero poseer precisamente lo que el otro tiene de más grande, su mujer (o su marido), para así imponerme y do-

minarle. (b) Deseo de homicidio, que me sitúa ante el otro en cuanto contrincante, alguien que no sólo puede disputar mis bienes, sino disputarme y negarme a mí mismo: por eso le envidio (le temo y deseo) y le mato, con el intento de hacerme dueño de su vida. (c) Deseo de robar y apoderarme de todos los bienes de los otros, convirtiendo así la vida en dominio ilimitado. (d) Deseo de engaño. Adulterio, homicidio y robo sólo se pueden mantener y triunfar con mentira, destruyendo la verdad en los tribunales y convirtiendo este mundo en un engaño. Por eso, el mandamiento prohíbe el falso testimonio, es decir, el engaño jurídico. Frente a esos cuatro deseos eleva Pablo, conforme a la ley israelita (decálogo²), las cuatro prohibiciones centrales que intentan superar por la fuerza (según ley) los mayores conflictos de la vida. Esos mandatos se pueden regular por una ley de Estado: las autoridades sostienen con su fuerza el derecho familiar (castigan el adulterio), defienden la vida y la propiedad, utilizando para ello los poderes del Estado, que está legalmente investido de la espada (como supone Rom 13,1-7).

(2) *Un único deseo negativo.* Pablo ha condensado las cuatro prohibiciones anteriores en un nuevo y último mandato, de tipo interior, cuyo cumplimiento no se puede regular ya por espada, pero que resulta necesario para que los hombres puedan vivir con un orden sobre el mundo: no desearás. El texto primitivo del decálogo (Ex 20,17; Dt 5,21) citaba unos deseos concretos (de casa, mujer, siervo, criado, toro, asno...). Pablo los ha condensado en su base común, diciendo «no desearás» y vinculando en uno los cuatro mandatos anteriores (no adular, no matar, no robar, no mentir), que marcan la dirección de los males. Como buen rabino, Pablo ha resumido toda la ley en un mandato negativo: «no desearás». Pero él sabe que la barrera de esa ley resulta insuficiente. Por eso invierte el tema y lo plantea de forma positiva, presentando un deseo más alto, no en forma de prohibición o negación, sino como despliegue vital: *Amarás a tu prójimo*. Más allá de la ley, que se expresa en las cuatro prohibiciones anteriores y puede culminar de forma negativa (no desearás), viene a desvelarse un «mandamiento de gracia», que

no es ya mandamiento, sino revelación de amor y que traduce de forma antropológica universal la exigencia teológica del *shemá* israelita: «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único; amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón...» (Dt 6,4-5; cf. Mc 12,29 par). Allí donde la ley pretendía cerrar con su mandato el camino del deseo, esta revelación positiva extiende ante los hombres el más alto impulso y camino de un deseo de amor purificado, que les permite realizarse plenamente, siendo lo que son, lo que ha de ser en Dios.

(3) *El amor, deseo positivo.* En este contexto ha proclamado Pablo la palabra decisiva de la antropología bíblica «Amarás al prójimo como a ti mismo» (cf. Mc 12,31). En la tradición sinóptica, ese amor al prójimo estaba vinculado al amor a Dios, en una línea que habían destacado ya algunos escribas y sabios judíos de aquel tiempo. Pues bien, Pablo no habla ya de dos amores, sino de un solo amor, que no se dirige directamente a Dios, sino al prójimo. Evidentemente, Dios tiene que estar y está en el fondo de ese amor, pero ya no aparece de manera expresa, como figura diferente, sino que se encuentra inmerso en el despliegue amoroso de la creación, como si el camino de Dios se condensara en el amor entre los hombres, superando la ley del deseo. Así se enfrentan y vinculan mutuamente el deseo y la ley. (a) La ley del deseo supone que somos unos vivientes que, al romper el equilibrio con nuestro entorno, tendemos a buscar y poseer lo que otros tienen, para hacerlo así nuestro. Los mandamientos recuerdan el riesgo y poder de ese deseo, elevando una barrera, para que no nos domine. A ese nivel, todos los mandatos se acaban resumiendo en uno: No desearás. Parece que la misma religión se vuelve represión: por un lado nos muestra el poder de los deseos y por otro nos impide realizarlos. (b) Invitación al amor. Pero en el hombre hay algo mayor que la prohibición del deseo, hay una fuente de amor activo y creador, como sabía ya el Sermón de la Montaña, de manera que en esa línea Pablo vuelve en lo esencial al mensaje de Jesús, situando por encima de la ley una palabra de gracia: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En este nivel se sitúa la antropología cristiana, de manera que amar

a los hombres significa amar al mismo Dios o, mejor dicho, amar desde Dios y como Dios, en gratuidad suprallegal, por encima del deseo que nos encierra dentro de nosotros mismos, en búsqueda insaciable y pecadora, que debe ser regulada por ley.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sigue-ma, Salamanca 2006.

DESIERTO

(*↗ tentaciones*). Para un judío que vive en el entorno de Jerusalén, el desierto es una experiencia cotidiana: está allí mismo, tras el monte de los Olivos o en el descenso del torrente Cedrón. A unas cuantas horas de camino de su casa, el israelita puede hacer una experiencia de lo que significa el desierto. Pero, al mismo tiempo, el desierto ha venido a mostrarse como lugar de experiencia simbólica muy importante para los israelitas.

(1) *Antiguo Testamento*. El desierto recibe dos sentidos básicos: es un *lugar de prueba y castigo* por donde los israelitas tienen que vagar durante cuarenta años, para superar su pecado y prepararse para entrar en la tierra prometida, como han puesto de relieve las grandes tradiciones del Pentateuco (sobre todo de Ex, Nm y Lv), que puede interpretarse así como guía de hombres y mujeres que marchan sin fin por desiertos, buscando la vida; es un *lugar de purificación y nuevo nacimiento*, para retomar la historia de amor del principio de Israel. El segundo tema, que implica una vuelta al desierto, como medio de purificación y conversión, constituye uno de los motivos básicos de la profecía de Oseas, Jeremías y el Segundo Isaías. (a) Los textos más importantes son los de Oseas: «Pero he aquí que yo la atraeré y la llevaré al desierto, y hablaré a su corazón. Y le daré sus viñas desde allí, y el valle de Acór por puerta de esperanza; y allí cantará como en los tiempos de su juventud, y como en el día de su subida de la tierra de Egipto. En aquel tiempo, dice Yahvé, me llamarás *Ishi* [mi esposo], y nunca más me llamarás *Baal* [mi Baal]» (Os 2,14-16). El Dios de Oseas se queja porque su pueblo le ha abandonado. Por eso planea llevarla al desierto, lo que significa *enamorarla de nuevo*: volver al comienzo de un encuentro donde las dificultades

eran estímulo y germen de amor fuerte. Ha dejado Dios que su esposa le abandone, corriendo el riesgo de perderse. Pero ahora no resiste: piensa que ha llegado el momento del retorno y decide recrear el amor que parecía muerto, transformando el valle de Acór o desgracia (cf. Jos 7,24-25) en lugar de gracia esperanzada (= *tiqwah*). (b) En esa línea se mantiene y avanza Jeremías: «Me acuerdo de ti, de la fidelidad de tu juventud, del amor de tu desposorio, cuando andabas en pos de mí en el desierto, en tierra no sembrada» (Jr 2,2). También el Dios de Jeremías quiere volver al desierto en amor, recordando y recreando la historia del primer noviazgo con el pueblo. (c) Esos temas culminan con el *Segundo Isaías* que habla de la conversión del desierto en camino de esperanza. Un inmenso desierto separa a los exiliados de Babel y les aparta de su tierra en Palestina. Pero Dios hará que ese desierto se convierta en camino de gracia: «Voz que clama en el desierto: Preparad los caminos de Yahvé... Todo valle sea alzado, y bájese todo monte y collado; y lo torcido se enderece, y lo áspero se allane» (Is 40,3-4). «Abriré en el desierto estanques de aguas, y manantiales de aguas en la tierra seca. Daré en el desierto cedros, acacias, arrayanes y olivos; pondré en la soledad cipreses, pinos y bojés juntamente, para que vean y conozcan, y adviertan y entiendan todos, que la mano de Yahvé hace esto, y que el Santo de Israel lo creó» (Is 41,18-20). Esta imagen de la transformación del desierto en tierra fértil, de encuentro con Dios, constituye uno de los símbolos más importantes de la historia israelita.

(2) *Nuevo Testamento*. También en el Nuevo Testamento hay diversos tipos de desiertos. (a) *Desierto de los celos*. Así aparece como lugar de peligros y engaños, donde se esconden y surgen e ilusionan al pueblo los falsos mesías (cf. Flavio Josefo, *AJ* 20,188; *BJ* 2,59), queriendo comenzar desde allí un camino de liberación, como el de los antiguos hebreos, que hicieron con Moisés la travesía del desierto. La misma Iglesia antigua ha puesto en guardia a los fieles en contra de estos profetas del desierto: «Si os dijeren: Mirad, está en el desierto, no salgáis...» (Mt 24,26). (b) *Desierto de profetas*. Juan Bautista. El desierto es un campo

de iniciación profética, lugar donde han venido a preparar los caminos del Señor (según Is 40,3), no solamente unos bautistas como Bano² o los esenios² de Qumrán (cf. IQS 8,14; Mc 1,2-3), sino el mismo Juan² Bautista (cf. Mc 1,4), como ha destacado Jesús enfáticamente: «¿Qué habéis salido a buscar al desierto...? ¿A un profeta?» (cf. Mt 11,17). (c) *Desierto de las tentaciones*. Es lugar de prueba, vinculado al mesianismo de Jesús (cf. Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,1) que se enfrenta allí con su tarea, superando así el riesgo del pan-poder-milagro. Pero no va para quedarse, «porque el tiempo se ha cumplido»; por eso, deja el desierto de Juan y de las tentaciones y viene a Galilea, para anunciar el evangelio del Reino (cf. Mc 1,14-15). Jesús no será profeta o Mesías del desierto, sino de la tierra habitada de Galilea y de Jerusalén. (d) *Desierto de las multiplicaciones*. La estepa o desierto, entendido como despoblado, puede presentarse como lugar de separación y concentración de grandes muchedumbres, que dejan los pueblos para encontrar a Jesús e iniciar con él un nuevo camino en el que se comparten los panes y los peces de la vida. En esa línea, las multiplicaciones², es decir, las comidas compartidas de la Iglesia, se sitúan en el desierto, en un lugar al que pueden venir todos (cf. Mc 6,31-35; 8,4 par). Ciertamente, ese lugar desierto puede evocar los valores de un tipo de primavera fecunda y de paraíso (se recuestan para comer sobre la hierba verde: Mc 6,39). Pero es evidente que significa ante todo un espacio abierto y común donde cesan las distinciones entre aquellos que tienen y no tienen casa. En ese sentido, volver al desierto significa para la Iglesia volver a la experiencia del pan² y de los peces compartidos.

DESNUDEZ, OCULTAMIENTO

El tema de la desnudez, que puede interpretarse desde varias perspectivas, está vinculado no sólo a la falta de vestidos, sino al honor personal.

(1) *Hay una desnudez paradisiaca*, hecha de transparencia: «Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban» (Gn 2,25). No se avergonzaban, ni se dominaban uno al otro, sino que se supone que se amaban y atraían, como indican los versos

anteriores, al decir que Adán entonó el primer canto al ver a la mujer: ¡Ésta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos! (Gn 1,23).

(2) *Hay una desnudez vinculada a la serpiente*, pues desnudez y serpiente están relacionadas en el texto hebreo, donde se dice que la serpiente (*nahas*) era el más astuto (*'arum*, es decir, desnudo) de todos los animales. Por eso, tras haber «comido» del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, el hombre y la mujer se descubren desnudos como la serpiente y no logran soportarlo y se ocultan uno de otro (Gn 3,7), iniciando una historia de ocultamiento, miedo y mentira. Así se ocultan de Dios (Gn 3,8-10), que se había manifestado como transparencia, en el jardín abierto de manera gratuita hacia el equilibrio superior de una vida siempre gozosa. Ahora el deseo de ser Dios ha encerrado al ser humano en su propia fragilidad, de manera que tiene miedo y quiere convertir el mundo (el jardín) en lugar de ocultamiento. Ésa es la mentira: hacer algo y esconderse: no querer ser lo que somos, diciéndole a Dios *tuve miedo* (*wa'ira'*, Gn 3,10) y perversiéndolo así la relación con él.

(3) *Hay una desnudez de desamparo*. Más que signo de deseo sexual, la desnudez es para la Biblia hebrea expresión de pequeñez, desamparo y falta de honor: varón y mujer se descubren indefensos y perdidos, uno ante el otro. Antes se deseaban en transparencia, ahora se siguen deseando, pero en ocultamiento, debilidad y frustración, de manera que deben taparse uno del otro. Más que falta de vestido, la desnudez es una expresión de deshonor y humillación. Ciertamente, desnudo es el hombre o mujer que no lleva ropa y que sufre las inclemencias del frío y los cambios de los tiempos (cf. 1 Sm 19,24; Jo 24,10); pero, de un modo todavía más intenso, desnudo es el hombre o mujer andrajoso, aquel que muestra su falta de honor, dignidad o poder en sus vestidos. Entendida así, la desnudez es fragilidad: el desnudo es un hombre o mujer que se encuentra a merced de los otros. (4) *Vestir al desnudo*. A partir de las observaciones anteriores se entiende la exigencia de «vestir al desnudo» que aparece en diversos estratos de la Biblia: el verdadero ayuno consiste en partir el pan con el hambriento, acoger en casa a quien carece de hogar

y vestir al desnudo (Is 58,7). Entre las notas que definen la justicia se hallan éstas: no robar, partir el pan con el hambriento, vestir al desnudo (Ez 18,7.16). En este contexto se sitúa la exigencia de Mt 25,31-46: «estuve desnudo y me vestisteis».

DEUDAS, PERDÓN DE LAS

(↗ *jubileo, sabático*). El tema del perdón de las deudas está vinculado en el Antiguo Testamento con el año sabático: ciertamente, en un plano legal, las deudas han de cobrarse y pagarse, conforme a los principios del talión² aplicados en el campo económico; pero en un plano mesiánico ellas deben perdonarse.

(1) *Sermón de la Montaña*. En el Nuevo Testamento el tema aparece en el centro del Sermón de la Montaña: «Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses» (Mt 5,42). «Si prestáis a aquellos de quienes esperaréis devolución, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores prestan a los pecadores, para recibir otro tanto. Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos. Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso... Dad, y se os dará: una medida buena, apretada, remecida y rebosante» (Lc 6,34-38).

(2) *Padrenuestro*. El perdón de las deudas aparece de forma sorprendente en el centro del Padrenuestro. Según Lc 11,4, le pedimos a Dios que perdone nuestros pecados (= *hamartias*), como nosotros perdonamos a todo el que nos debe algo (*panti ophelionti hêmint*); esta oración supone así que en relación con Dios tenemos pecados, mientras que en relación con el prójimo tenemos deudas. Lo que son los pecados en referencia a Dios (nos impiden comunicarnos con él) son las deudas en relación con nuestros prójimos (nos impiden vivir en transparencia). A diferencia de Lucas, Mt 6,12, que recoge sin duda la tradición más antigua y cercana a Jesús, pone en ambos casos *deudas* (= *ophelêmata*), unificando así los dos lenguajes: pedimos a Dios que perdone lo que nosotros le debemos, diciendo que nosotros perdonamos a

nuestros deudores. Tanto en relación con Dios como en relación con el prójimo, las deudas implican una actitud legal: son algo que podemos exigir a los demás, incluso por la fuerza. Pues bien, el perdón de las deudas, tanto en relación con Dios como en relación con el prójimo, supone que podemos y debemos superar el plano legal, de salario y deuda, de norma y castigo, para pasar al nivel de la gratuidad radical. La oración de Jesús nos sitúa en un plano de la comunicación creadora, de perdón y amor total de Dios, que nosotros podemos traducir en forma de perdón interhumano. Pedimos a Dios que nos perdone porque sabemos que nos perdona, gratuitamente, haciendo así posible que nosotros también nos perdonemos, no en un plano puramente religioso (pecados y ofensas), sino en el plano económico (deudas).

(3) *Superación del plano monetario*. Éste es el mensaje que está en el fondo de la parábola del administrador infiel (cf. Mt 18,23-35), donde el gran señor perdona las deudas de aquel que le debe una fortuna inmensa, esperando que el perdonado perdone a su vez, de tal forma que se inicie con eso un camino de gratuidad. Ese perdón de Dios es gratuito, pero no barato, es generoso, pero no indiferente, pues a Dios le importa que nosotros respondamos. Por eso, la misma oración del Padrenuestro nos invita a seguir pidiendo: «¿como nosotros perdonamos a nuestros deudores!» (tanto en el texto de Lucas como en el de Mateo). Esta petición del Padrenuestro desborda el nivel del juicio, que se expresa por ejemplo en Dn 7,10, donde se dice que «se abrieron los libros», para responder a cada uno según sus acciones. Esa petición nos lleva a interpretar de un modo no legal otros textos del mismo evangelio de Mateo donde parece que el juicio de Dios se sitúa todavía en el plano de las deudas (cf. Mt 13,18-43). Una vez que se toma este motivo del perdón de las deudas como centro del Evangelio (al lado de la exigencia de superar el juicio y de la palabra del amor al enemigo), toda la interpretación de la Biblia se transforma.

Cf. P. DEBERGÉ, *El dinero en la Biblia: ni pobre ni rico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; R. GNUSE, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Buena Noticia 16, Verbo Divino, Estella 1987.

DIABLO, DEMONIOS

(> *Satán, Azazel, Satán, serpiente, Dragón, vigilantes, dualismo*). Palabra griega que significa «el que maldice o divide»; se utiliza en el Nuevo Testamento para traducir el término hebreo *Satán*, con el que se han vinculado otras figuras (*Azazel, vigilantes*). En tiempo de Jesús la demonología está ya bien fijada, de manera que puede distinguirse con precisión entre el *Diablo/Satán*, que es el anti-Dios, príncipe de todos los espíritus caídos, y los *demonios*, que son muchos y que forman el reino en el que domina el Diablo. En su conjunto, la Biblia trata del hombre, que se relaciona de un modo gratuito y pecaminoso, con Dios y con los otros hombres, de manera que los espíritus intermedios, de tipo positivo o negativo, han tenido poca importancia. Pero los apocalípticos como *1 Henoc*² han destacado la importancia de esos seres intermedios, de quienes depende nuestra suerte, tanto los negativos (*Mastema-Azazel*) como los positivos (*Gabriel-Miguel*).

(1) *Jesús*. Lógicamente, Jesús ha compartido el mundo cultural de sus contemporáneos, de manera que ha tomado como evidente la existencia del Diablo y de sus ángeles perversos o demonios. Más aún, él ha concebido su obra mesiánica como una lucha contra el Diablo (cf. tentaciones²: Mt 4, Lc 4), que se expresa sobre todo en las curaciones y exorcismos. Pero en el fondo no le ha interesado la teoría sobre el Diablo, no ha hecho cálculos sobre su esencia o sus manifestaciones, sino que se ha enfrentado con el reino de lo diabólico (guerra², exorcismos²), para ofrecer a los hombres la vida de Dios. Así lo han mostrado, de un modo dramático, los textos del Evangelio que interpretan la vida, la muerte y la pascua de Jesús como victoria de la gracia de Dios sobre el poder de lo diabólico. Así lo indica la parábola del trigo y la cizaña, donde se supone que el Diablo es el que siembra la mala simiente (Mt 13,24-43) y lo ratifica Mt 25,31-46, donde el Diablo se encuentra vinculado a la injusticia de este mundo (al hambre, desnudez, enfermedad y cárcel que provienen de la falta de comunicación y gratuidad entre los hombres).

(2) *Iglesia*. En esa línea han avanzado los textos apocalípticos más desarrollados, como 2 Tes y Ap, que pre-

sentan de un modo simbólico la lucha entre Jesús y el Diablo. Como es evidente, Jesús creía en el Diablo y en los demonios, como creían sus contemporáneos; pero el centro de su mensaje no era el Diablo, sino Dios. Por otra parte, Jesús no ha vencido al Diablo a través de algún tipo de guerra celeste, sino por la fuerza del amor, que culmina en la cruz. Así lo ha formulado de un modo simbólico la carta a los Colosenses: «Fuisteis sepultados juntamente con él en el bautismo, en el cual también fuisteis resucitados juntamente con él, por medio de la fe en el poder de Dios que lo levantó de entre los muertos. Mientras vosotros estabais muertos en los delitos y en la incircuncisión de vuestra carne, Dios os dio vida juntamente con él, perdonándoos todos los delitos. Él anuló el acta que había contra nosotros, que por sus decretos nos era contraria, y la ha quitado de en medio al clavarla en su cruz. También despojó a los principados y potestades, y los exhibió como espectáculo público, habiendo triunfado sobre ellos en la cruz» (Col 2,12-15). Dios no ha triunfado del Diablo (cuyo poder se expresa en los principados y potestades de este mundo) luchando de manera militar, a través de algún tipo de guerra planetaria, sino amando de un modo divino, tal como lo expresa el signo de la cruz², entendida como victoria definitiva del amor sobre todos los poderes diabólicos de la muerte².

Cf. R. LAURENTIN, *Il demonio mito o realtà. Insegnamento ed esperienza del Cristo e della Chiesa*, Massimo, Milán 1995; A. MAGGI, *Jesús y Belcebú, Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; B. MARCONINI (ed.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bolonia 1991; W. WINK, *Naming the Powers; Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1984, 1986, 1992.

DIÁCONO

(> *ministerios*). El término (diácono, *diakonía*) evoca unos servicios, realizados por los diversos miembros de la comunidad (cf. Hch 20,24; 21,19) o por algunos cristianos especiales (cf. Hch 1,17,25). En principio, la tradición cristiana ha entendido el servicio como un elemento del discipulado, de manera que todos los seguidores de Jesús son diáconos (cf. Mc 1,31 par; 9,35 par;

10,43.45 par; 15,41 par; Mt 25,44). En esa línea se supone que las mujeres que siguen y sirven a Jesús (cf. Mc 15,41; Lc 8,1-3) son diaconisas, ministros del Evangelio. Pero en un momento dado el nombre puede tomar un sentido específico, como expresión de un ministerio particular de la Iglesia, junto al de los presbíteros/obispos: «Lo mismo, los *diaconos*: que sean dignos, sin doblez, no dados al mucho vino, ni amantes de ganancias torpes, guardando el misterio de la fe con limpia conciencia. Que también éstos sean probados primero y luego actúen como *diáconos*, si son irreprochables. Lo mismo las mujeres: que sean dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo. Los *diáconos* sean maridos de una mujer, que gobiernen bien a sus hijos y sus propias casas. Pues los que han servido bien de *diáconos* obtienen para sí un lugar honroso y gran confianza en la fe en Cristo Jesús» (1 Tim 3,8-13). Este pasaje suscita tres cuestiones principales.

(1) *Elección y cualidades*. Aparecen junto a los presbíteros-obispos y han de tener unas cualidades semejantes. Se les pide, ante todo, que sean hombres de confianza, en el plano de la palabra, la comida (vino) y el uso de dinero. Se supone que ellos han podido desear esa función y para ejercerla, al servicio de la Iglesia, deben superar, igual que los obispos, algún tipo de prueba.

(2) *¿Hay diaconisas?* El texto supone que la Iglesia necesita tener a su servicio un tipo de funcionarios, encargados de los problemas prácticos de la comunidad, sobre todo en el plano de la comunicación de bienes y de la asistencia a los necesitados. Cuando habla de las diaconisas no se sabe si está refiriéndose a unas mujeres que ejercen por sí mismas la diaconía o si alude más bien a las esposas de los *diáconos*. Pueden ser servidoras autónomas de la comunidad, pero también las mujeres de los *diáconos*.

(3) *Patriarcalismo*. La estructuración del diaconado repite el esquema patriarcal del conjunto de la Iglesia, que asume los principios y exigencias del honor social, que Jesús había superado expresamente.

Cf. K. JO TORJENSEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almembró, Córdoba 1997.

DIDAJÉ

(↗ *eucaristía*). Libro básico de los comienzos del cristianismo. Como su nombre indica (*Didajé* o *Doctrina del Señor por medio de los Doce Apóstoles*), no es un evangelio o un discurso de sabiduría, sino un manual práctico de comportamiento eclesial. Debió de surgir en el mismo entorno de Siria donde se había fijado el texto actual del evangelio de Mateo², pero algunos años más tarde (hacia el 100 d.C.), con una inspiración convergente. La *Didajé* constituye el primero y más significativo de los escritos extracanónicos que tratan de los ministerios cristianos. No es un evangelio, sino un ritual, que refleja la actividad y experiencia de una iglesia que ha sido en gran parte rural, y que ha estado formada por pequeñas comunidades que reciben la visita y dirección de carismáticos itinerantes (como en la Iglesia primitiva de Galilea²); de esa forma se sitúa en el paso que va de las comunidades domésticas a las iglesias más extensas, de las aldeas a las ciudades. Es un texto arcaico: recoge elementos de la antigua misión cristiana en Galilea y Siria. Pero, al mismo tiempo, es renovador, pues refleja las nuevas tendencias y formas de una iglesia que se está volviendo institución organizada en las ciudades del imperio. Su testimonio es importante para la historia posterior: estamos pasando del plano mesiánico (dominante en Mc y Mt) al orden sacral (que triunfará más tarde en el conjunto de la cristiandad). Los ministerios comunitarios de la palabra y fraternidad tenderán a convertirse en poderes sacrales, propios de algunos elegidos, según el ejemplo de los sacerdotes y levitas de Israel, iniciándose así un camino de clericalización del evangelio, que se refleja en las sucesivas redacciones del texto, que vincula y distingue dos tipos o grupos de personas: (a) Por un lado están los *itinerantes*, apóstoles² y/o profetas, que lo han dejado todo para ponerse al servicio de la misión de Jesús. Unos y otros se definen por su movilidad: son voluntarios del evangelio, enviados por Jesús o las iglesias (apóstoles); hablan con autoridad, por experiencia, pero dependen de la aceptación de las comunidades (profetas). La *Didajé* los vincula expresamente (cf. 11,3-6). Ellos pueden dar gracias (¿di-

rigir la eucaristía?) cuando quieran (10,7) y su palabra, inspirada por el Señor, no puede ser juzgada por la comunidad que los recibe (11,2.7.11). No pueden desligarse de Jesús; por eso es falso el profeta que enseña una doctrina distinta (11,2) o que vive a costa de la comunidad. (b) Por otro lado están las comunidades o iglesias *sedentarias*, que se reúnen en una determinada casa o aldea y que pueden, y deben, ser animadas por los itinerantes que las visitan y dirigen de una forma carismática. Pero, al mismo tiempo, ellas poseen cierta autonomía y pueden defenderse contra los falsos profetas que dicen, pero no hacen lo que dicen, viviendo del evangelio en vez de servir al evangelio. Se complementan así las dos autoridades: los itinerantes expresan el misterio de Jesús con sus palabras; los sedentarios reflejan el amor de Cristo en su amor comunitario. Al principio, los *apóstoles/profetas* habían sido itinerantes, carismáticos supracomunitarios (fundadores), y por eso se les mantenía en veneración, aunque la comunidad podía rechazarlos si no cumplían lo que decían. Pero en un momento dado los itinerantes han tendido a vincularse de manera estable con una comunidad, de manera que se inicia un nuevo tipo de ministerio dentro de ella. De esa manera, las mismas comunidades sedentarias van formando estructuras y formas de vinculación según el evangelio. En ese momento fascinante del paso de las viejas comunidades como las de Galilea a las nuevas iglesias establecidas, en la línea de la misión heleanista², se sitúa la *Didajé*.

Cf. J. P. AUBET, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Gabalda, París 1958; S. GIET, *L'Énigme de la Didaché*, Ophrys, París 1970.

DILUVIO

(Gn 6,13-8,14) (↗ *ángeles, agua, Hec-noc, pecado*). El tema de un diluvio que destruye la vida de la tierra ha sido desarrollado en muchas culturas, desde América (mitos náhuatl) hasta Mesopotamia, donde hallamos el mito de Gilgamesh, muy cercano al de la Biblia. Desde una perspectiva antropológica, el diluvio es un símbolo de la posibilidad que el hombre tiene de destruirse a sí mismo a través de una vida de injusticia, vinculada a la ruptura del orden cósmico. El tema ha sido narra-

do en Gn 6-9, pero sólo se ha desarrollado de un modo temático en *1 Hec-noc*², donde no aparece como un acontecimiento del pasado, sino como un riesgo futuro: a no ser que se conviertan² y sean liberados por los ángeles² buenos, los hombres corren el riesgo de desencadenar un tipo de diluvio en el que acabarán destruyéndose todos. El mismo argumento vuelve en el libro de la Sabiduría², pero en vez del diluvio encontramos allí el riesgo de las plagas de Egipto; en esa línea se mueve el mensaje de Juan Bautista, que amenaza a los hombres con el fuego y huracán, en vez de hacerlo con el agua. Dentro del texto bíblico pueden destacarse estos motivos. Pero el relato clave sigue siendo el de Gn 6-9, cuyos elementos básicos pueden resumirse como sigue.

(1) *El diluvio expresa el riesgo de un retorno al caos*: todo el orden cósmico ha sido efecto de una creación positiva de Dios, dirigida al surgimiento humano. Lógicamente, allí donde el hombre falla (reniega de su origen, rompe su vínculo con Dios), se corre el peligro de que vuelva el caos: se abre la bóveda o compuerta que separaba las aguas de la tierra y las del cielo (cf. Gn 1,7) y las aguas vuelven a inundarlo todo. El texto no conoce una ley natural que Dios habría roto o negado de un modo caprichoso a través de un diluvio milagroso. Milagro de Dios es precisamente el orden de la vida, el surgimiento del hombre. Lo natural en el sentido de normal sería el diluvio, es decir, la nada (Gn 1,2). Por eso, lo sorprendente, lo que necesita explicación es que exista vida: que el mundo perdure, a pesar de los males de los hombres.

(2) *El diluvio se puede leer desde dos perspectivas*. En perspectiva antropológica, la destrucción del diluvio depende de la acción humana, de manera que puede interpretarse casi como un fenómeno psicológico, pues el pecado conduce a la muerte (Gn 3,17: si coméis del fruto malo moriréis). En perspectiva teológica, esa misma destrucción aparece como castigo de Dios. Los dos planos se implican, cada uno es verdadero en un nivel, y los dos se proyectan sobre el cosmos, entendido como un equilibrio siempre frágil. En un plano, la destrucción es consecuencia del pecado, de manera que el diluvio aparece como expresión de la mal-

dad de los hombres que estropean su vida. Pero en el fondo de esa misma destrucción ha descubierto la Biblia la mano de un Dios que puede abandonarnos, dejándonos en manos de nuestro poder de muerte, si no respondemos con amor y fidelidad al don de su vida. El diluvio o destrucción ecológica no es un acto positivo de Dios, sino más bien una ausencia de Dios, que «deja de crear», es decir, de separar las aguas, como hizo y está haciendo desde el segundo y tercer día de su creación (cf. Gn 1,6-10).

(3) *El relato del diluvio pone de relieve la creatividad humana: el arca*². El diluvio resulta normal, lo novedoso y grande es que el mismo Dios haya enseñado al hombre a construir un arca (*tebah*), una especie de *casa flotante o barco* donde hombres y animales pueden hacer la travesía sin ahogarse. Ciertamente, los *majshebot* o deseos perversos de los hombres suscitan el diluvio (como ha dicho Gn 6,5). Pero el ser humano es capaz de expresar también deseos de existencia creadora: puede anticiparse al diluvio y construir el arca, superando con la ayuda de Dios el riesgo de la destrucción definitiva. En el arca encuentran sitio hombres y animales. Fueron compañeros en el riesgo. El hombre no puede vivir y realizarse aislado; necesita la compañía de animales. Eso significa que debe hallar un arca (espacio de existencia compartida) para hacer con ellos la travesía del diluvio. Una humanidad que sólo quisiera salvarse a sí misma se destruiría. Por eso, el arca puede tomarse como paradigma de solidaridad entre hombres y animales. El texto deja a un lado los problemas de los peces y las plantas. Conforme a su visión, los peces no tienen peligro. También los árboles y plantas se mantienen a pesar del agua: tienen una vida resistente... o no preocupan al autor del texto.

(4) *Símbolos fundamentales*. En este contexto desarrolla nuestro autor algunas de las imágenes más significativas de la simbología antropológica: el ramo de olivo que verdece después del riesgo, la paloma de la paz que vuelve al arca para anunciar que las aguas han bajado... y sobre todo la imagen misma del arca, entendida como casa de salvación para los hombres. Una larga tradición cristiana, iniciada en 1 Pe 3,20-21, mira el arca como imagen

del bautismo que nos libra del riesgo de las aguas destructoras de la muerte. Buena es la imagen, pero debe ampliarse: el arca de salvación es la vida solidaria de los hombres y mujeres pacificados que ofrecen espacio de existencia a los mismos animales.

(5) *El Dios del diluvio*. Sigue siendo el Dios de la ley, en la línea marcada por el árbol del bien y del mal y del juicio, que debería haber destruido a la humanidad hace ya tiempo; pero en otro plano va expresándose como Dios de misericordia, que ofrece salvación y futuro de vida para Noé y su descendencia, como indica, al fin, su pacto al servicio de la vida, reflejado por el arco iris, y afirmado (mantenido) por encima de la perversión humana (cf. Gn 8,21 y todo 8,15-9,7). En este fondo emerge así, por vez primera, de una forma temática y dura, la religión de los sacrificios³, que sirven para que los hombres aplaquen la ira de Dios, en un camino que lleva otra vez de la gracia (Dios perdona) a la violencia legal de la religión. El autor de estos relatos (Gn 6-9) confiesa que Dios ha perdonado y perdona, pero vive en un tiempo que parece amenazado por los miedos de la destrucción final (como sabemos por los libros de Henoc y gran parte de la apocalíptica); por eso necesita sacrificios.

(6) *Aplicación antropológica y ecológica*. La experiencia ecológica nos ayuda a entender el relato del diluvio: la energía y vida del mundo no es infinita y los recursos de la tierra son limitados, de manera que manipulándolos o pervirtiéndolos de un modo egoísta nos destruimos a nosotros mismos, arruinando así nuestra morada, la casa en que habitamos. Esto lo sabía ya, de un modo simbólico muy hondo, el autor de Gn 6. El diluvio constituye una parábola de nuestra vida. El pecado lleva a la muerte o, mejor dicho, lleva en sí mismo la muerte: la destrucción del ser humano y la perversión de la naturaleza que acaba alzándose en contra de la humanidad que lo comete. En esa perspectiva, a la luz de Gn 1-6, la ecología no es sólo un problema social o económico, sino un tema religioso, de creación o destrucción del mundo.

Cf. X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; J. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4-11*, Lumen, Buenos Aires 1997.

DIN

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea muy utilizada por la Biblia que significa juicio y todo lo referente al juicio y a la administración de la justicia, incluyendo los elementos de gobernar y de castigar. Suele vincularse a veces con la palabra *mishpat*, que significa más expresamente justicia, en el sentido de derecho. En esa línea, Dios aparece muchas veces como aquel que implanta la justicia y el derecho sobre el mundo. La tradición cabalística medieval ha concebido el *Din* como uno de los *sefirot*² o atributos fundamentales de Dios. Se vincula con la *Hesed*², que es la misericordia divina, formando un tipo de unidad significativa. De esa forma se completan los dos atributos, de manera que Dios puede presentarse como *Hesed* (misericordia sin fondo), siendo, al mismo tiempo, *Din*, es decir, justicia. En esa línea, la Cábala suele afirmar que el mismo *Hesed*, a fin de mantenerse como tal y ser lo que es (misericordia sin límites), tiene que suscitar y establecer en su vertiente opuesta a *Din*; de esa manera, el amor divino se encuadra dentro de unas fronteras y límites, sin perderse en la irracionalidad. Estamos en la línea de lo que no sólo la tradición cabalística, sino gran parte de la filosofía occidental (desde Nicolás de Cusa a Hegel) han llamado la coincidencia o implicación dialéctica de los opuestos. El amor incondicionado (*Hesed*) y la justicia estricta (*Din*) se oponen y se implican, pudiendo aparecer así como origen y sentido de una infinidad de opuestos dentro del ser divino. En Dios se vinculan y unifican, de un modo más alto, aquellas realidades que dentro de la historia humana parecen más irreconciliables.

DINERO

(↗ *Mateo, denario, economía, riqueza, mamona, pobres*). La Biblia ha dado gran importancia a las mediaciones económicas que, debiendo haber sido un medio de comunicación, se han vuelto muchas veces signos de imposición. Jesús acepta la función del dinero-capital (denario), pero lo sitúa en el nivel del César, es decir, de la organización política de la vida, separándolo de «las cosas de Dios». En esa misma línea se sitúa Pablo en Rom 13, aunque

insistiendo en el poder-espada más que en el dinero. Pues bien, el dinero convertido en Mamona o poder supremo constituye el objeto central de la idolatría, de manera que aparece como lo contrario a Dios (cf. Col 3,5; Mt 6,24). En esa línea, la Biblia termina diciendo que en el fondo del asesinato² de Jesús hay un problema de dinero (Judas²). De todas formas, el Nuevo Testamento no ha satanizado el dinero, como veremos evocando desde esa perspectiva algunos textos de Mateo.

(1) *Mt 2,11. Primer dinero: el oro de los magos*. Ellos llevaron a Jesús los dones más preciados de la tierra: «abrieron sus tesoros y le ofrecieron oro (riqueza), incienso (honor), mirra (perfume)». Son dones simbólicos, más en la línea del honor y la gloria personal que de la economía. En principio, el oro que aparece aquí no es dinero de trueque, ni medio para comprar o conquistar el mundo, sino un símbolo de realeza y gozo, de disfrute placentero y plenitud vital, en la línea del incienso y de la mirra. Jesús no emplea el oro como medio mesiánico (para comprar comida, espadas, servidores), pero está inserto dentro de un mundo donde *el oro es ya dinero*, donde judíos y romanos compran y venden por oro, queriendo conquistar de esa manera el mundo. Quizá podemos afirmar que todo el evangelio de Mt ha de entenderse como proceso de interpretación del *oro mesiánico* que puede tomar estos sentidos: es oro de magos (no de comerciantes), oro de la vida que se pone al servicio de los otros, oro que es objeto de conquista, oro de los pobres perseguidos, pues en todo el resto de la escena (Mt 2,1-23) este mismo Jesús que ha recibido el oro aparece perseguido por Herodes, rey rico, teniendo que exiliarse.

(2) *Mt 4,1-8. Segundo dinero: el pan del Diablo*. Los magos ofrecieron a Jesús (a sus creyentes) una forma originaria del dinero: el oro más bello y hermoso, vinculado a la gloria de perfumes y de aromas. Pero al lado de ese regalo innecesario (se puede vivir sin oro/incienso/mirra) están las cosas necesarias de la vida, y la primera es la comida. Aquí es donde interviene el Diablo, que interpreta la comida, que debía ser *regalo compartido*, como principio de sumisión o demonización universal, como señalan los textos de

las tentaciones (Mt 4 y Lc 4), que empiezan por el pan. Mt y Lc (ambos dependientes de Q) han cambiado el orden de las dos siguientes tentaciones (poder y milagro), pero han puesto en el principio el pan, como punto de partida en el proceso de satanización del mundo. El pan (como antes el oro) es un símbolo universal: ciertamente, es con el oro el principio de todo dinero, expresado hasta hace poco, en casi todos los pueblos, con símbolos de comida (la moneda equivalía a una medida de trigo o de un número de ovejas o cabras). El Diabolo quiere aprovecharse de bienes necesarios (pan) para esclavizar a los demás y dominar la tierra, controlando la palabra, convirtiendo la religión (templo) en autoridad mágica y dominando sobre todos los hombres. El Diabolo representa el mesianismo del pan/dinero, como principio y signo de sometimiento universal. Jesús, en cambio, representa el mesianismo de la palabra gratuita.

(3) Mt 4,18-22. *Tercer dinero: el trabajo de los pescadores.* Del patrón oro (magos) y del patrón pan (Diabolo) pasamos significativamente al patrón trabajo, representado y recreado en la escena de la vocación al discipulado, que de algún modo nos sitúa ante la palabra originaria de Gn 3,17: «con el sudor de tu frente comerás...». Las grandes revoluciones anarquistas y comunistas de los siglos XIX y XX nos han recordado, con éxito sólo limitado, que el único capital verdadero del hombre es su trabajo. Es evidente que Jesús no rechaza el trabajo, pero su mesianismo no consiste en enseñar a los demás a trabajar: no ha planeado y construido una cooperativa agraria o industrial, un buen falansterio, ni tomado a los hombres como hormigas, productores mesiánicos de una gran empresa universal, sino como personas que pueden y deben prepararse para el reino de la gracia y gozo de la vida. En ese contexto se sitúa la llamada a los cuatro trabajadores del lago (Pedro, Andrés y los dos zebedeos). La riqueza mayor que ellos tenían no es el oro, ni un almacén de pan, sino el buen trabajo, en medio de una buena familia. Jesús les llama y ellos dejan redes y padre, trabajo y familia, para ponerse al servicio del Evangelio. Ellos sabían «producir», pero no sabían compartir en gratuidad, al servicio del

reino de Dios, y eso es lo que Jesús quiere enseñarles, haciéndoles pescadores de hombres.

(4) Mt 18,23-35. *Primera parábola del dinero: el perdón.* Nada debemos a Dios, nada tenemos que pagarle en plano religioso, pues es Padre y nos perdona todo, si algo le debiéramos. Pero en un nivel social, en nuestras relaciones con el prójimo, tenemos que expresar el perdón de Dios en forma de perdón y gratuidad interhumana. Así lo indica el Rey de esta parábola que perdona la deuda incalculable de su ministro injusto y ladrón, porque éste se lo pide, revelando de esa forma el poder de la misericordia que está por encima de toda ley del mundo. Pero su ministro no quiere perdonar a un consero que le debe una pequeña suma de dinero. ¿Qué hará al rey? ¿Seguirá ofreciendo perdón a quien lo ha recibido sólo para aprovecharse de ello? La parábola nos sitúa en el lugar donde se cruzan y fecundan dos lenguajes: la gratuidad suprajudicial del rey, reflejada en el perdón de una suma incalculable de dinero (diez mil talentos), y la justicia inmisericorde del criado que no quiere perdonar a quien le debe una modesta suma (cien denarios). Esta parábola supone que podemos emplear dinero; pero supone que debemos hacerlo desde una perspectiva de perdón y gratuidad, no sólo en plano espiritual, sino también económico. El Evangelio apuesta por una economía convertida en signo de perdón y reconciliación interhumana. Por eso ha tenido que contar esta parábola del perdón en claves monetarias, porque es en ese nivel donde resulta más difícil conseguirlo.

(5) Mt 20,1-16. *Segunda parábola: el dinero (= denario) de la gratuidad.* Conforme a la simbología bíblica, un denario es el jornal del día. Por un día ha comenzado a contratar el amo a los primeros jornaleros, ajustándose con ellos a un denario. Pero el amo ha vuelto a salir a la plaza, una y otra vez, contratando nuevos jornaleros, hasta la hora undécima, cercano ya el fin del trabajo. Evidentemente, los trabajadores han calculado el jornal en términos de equivalencia: recibirá más dinero quien más ha trabajado. Pues bien, con gran escándalo de algunos, el amo paga a todos el mismo salario. En el fondo del relato se plantea el problema de la equivalencia y justicia laboral.

Quizá hay también una disputa entre judeocristianos (obreros del día entero) y paganocristianos (de la última hora). ¿Es justo que todos reciban lo mismo? En términos de salario no es justo. Pero Jesús, con esta parábola y con toda su conducta, ha superado el nivel de la justicia legal, para situarnos en un plano de gratuidad, donde la vida es don para todos. De esa forma, el mismo denario, que ha empezado siendo un dinero material, se ha podido convertir: gratuitamente han de trabajar los viñadores; gratuitamente ha de darles su dinero el amo, que ya no es patrono, sino amigo.

(6) Mt 25, 1-46. *Las tres parábolas de la gratuidad comprometida*. El pasaje empieza con la parábola de las diez vírgenes necias (Mt 25, 1-13). La riqueza máxima de las muchachas que esperan al esposo es el aceite de la lámpara: es la fe, las buenas obras. Con ella pueden entrar en las bodas, tras la noche larga de la muerte y de la historia. Pues bien, hay algunas, que el texto presenta como necias, que han dejado gastar el aceite y no tienen dispuesta la lámpara en la hora de las bodas. Irónicamente se les dice que vayan a comprarlo, pero llegan tarde: éste es un aceite que no puede comprarse ni venderse, es la gracia. La segunda parábola trata del dinero que sirve para producir dinero (los talentos: Mt 25, 14-30). De la luz de la lámpara que Dios ha ofrecido a los humanos para que la cuiden pasamos a los talentos que recibe cada uno, para administrarlos, al servicio del amo. Externamente hablando, la vida es como un capital (un dinero) que se nos ha confiado y debemos ponerlo en rendimiento. En un primer nivel, da la impresión de que el Dios de esta parábola sigue estando en la línea de un duro talión, es un Dios del éxito y de la misericordia. Pero no olvidemos que se trata de una parábola para hacernos pensar y descubrir que en la vida hay otro tipo de ganancia, vinculada a la generosidad y a la confianza. En esa línea avanza la parábola de las ovejas y las cabras, que nos sitúa más allá del dinero (Mt 25, 31-46). Mateo ya no habla de dinero, sino de solidaridad y de ayuda a los necesitados, superando todos los principios del éxito económico. Ciertamente no condena la riqueza y posesiones (es bueno tener pan y casa, libertad y sa-

lud); lo que condena es el uso de esas riquezas para servicio propio en exclusiva, dejando en necesidad (con hambre, sin casa) a los que están viviendo a nuestro lado. Dinero o no dinero es secundario, secundaria también la riqueza en cuanto tal... Lo que importa es la solidaridad: el hecho de que hombres y mujeres puedan ayudarse, alimentarse, acogerse, visitarse... El dinero es medio que puede servir para el encuentro interhumano y en ese aspecto es bueno. Pero también puede convertirse en signo de poder, en expresión de egoísmo de algunos, y en ese aspecto es malo. Culmina con esto la trama del Evangelio. Más allá de las grandes parábolas sobre las vírgenes y los talentos, retraducidas por Mt 25, 31-46 como exigencia de ayuda mutua (dar de comer, acoger/vestir, visitas a los expulsados de la sociedad) no puede haber ya nada. Nos hemos situado en el límite, al final de los tiempos. El tema del dinero queda integrado en la gran tarea de la realización solidaria de la vida.

Cf. P. BONNARD, *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976; I. GOMA, *El evangelio según san Mateo I-II*, Facultad de Teología, Barcelona 1980; U. LUZ, *El evangelio según san Mateo I-IV*, Sígueme, Salamanca 2001-2005.

DIOS 1. Visión general

(↗ *Yahvé, monoteísmo, Baal*). Desde un punto de vista temático, la aportación principal de la Biblia a la cultura de la humanidad ha sido el despliegue de su experiencia de Dios. Las religiones orientales (taoísmo, hinduismo, budismo) no se centran en Dios, sino más bien en lo divino, tomado de un modo general, como interioridad espiritual del ser humano. Sólo las religiones de origen bíblico (judaísmo, cristianismo e islam) son estrictamente monoteístas, en cuanto destacan la experiencia de un Dios que existe por sí mismo y actúa como realidad personal.

(1) *Notas principales del Dios bíblico*. Son tres. (a) *Unidad*. Frente al politeísmo, el monoteísmo afirma ¡Dios es uno! Tanto el Israel antiguo como el islam moderno han reaccionado contra la multiplicidad de figuras divinas que sacralizan de algún modo las fuerzas naturales y vitales. Cristianismo y ju-

daísmo asumen esa herencia: la divinidad no se escinde ni multiplica, no se rompe ni disgrega; sólo hay un Dios, un poder sagrado que todo lo funda y dirige con su fuerza. Entendido así, el monoteísmo es la afirmación de la unidad fundamental, divina, de todo lo que existe. El mismo Dios aparece de esa forma como palabra común (en quien todos podemos dialogar) y unidad de sentido que vincula a todos los seres del cielo y de la tierra. (b) *Trascendencia*. Frente al panteísmo, los monoteístas añaden ¡Dios existe en sí mismo, más allá de todo lo conocido y lo desconocido! No se confunde con la naturaleza, ni con la vida interior de los seres personales (con el alma, con la idea, con la vida...). Dios encuentra su sentido y realidad en sí mismo, como distinto de todo lo que existe. Por eso resulta imposible toda experiencia panteísta de inmersión en lo divino (al estilo oriental). Es Dios lo que importa, no la totalidad más o menos difusa de la idea o el valor sagrado general del universo. Sólo porque Dios existe y porque nos desborda, dándonos sentido (siendo mayor que todo lo que podemos hacer y pensar, imaginar o desear), tiene sentido y puede realizarse libremente el ser humano. Sólo ese Dios trascendente es Absoluto (realidad original, infinita, definitiva) para judíos, musulmanes y cristianos. Ese Dios les permite rechazar como idólatras los otros absolutos (de tipo estatal o vital, económico o cultural) que a veces se han querido imponer sobre el mundo. (c) *Personalidad*. Frente al deísmo, los monoteístas afirman ¡Dios es persona! Llamamos deísmo a una visión filosófico-religiosa que concibe a Dios como una especie de ser indiferente, que está arriba, que ha puesto en marcha (como buen relojero) el reloj de la historia, pero luego, en su verdad más honda, se encuentra separado de la vida de los hombres, desinteresado de la misma historia. Pues bien, en contra de eso, el Dios abrahámico es persona verdadera, alguien que piensa y desea, un ser cuya presencia y acción experimentan con fuerza los creyentes. Esto significa que el ser humano (siendo personal) aparece especialmente vinculado a Dios, como imagen suya, en diálogo con él. También otras religiones han hablado de un Dios superior que dirige y sustenta la vida de los

hombres: así podemos recordar un tipo de monoteísmo antiguo entre diversos pueblos de África o de Asia que, en la base de sus creencias, habrían colocado un Dios del cielo, creador y ordenador originario de todo lo que existe. Algo semejante han postulado algunas filosofías o movimientos espirituales. Pero, en sentido estricto, el único monoteísmo consecuente que ha existido y sigue existiendo en la historia de la humanidad es el de la religión bíblica, que aparece así como defensora de una teofanía consecuente, superando el nivel de la simple hierofanía de los avatares de lo divino.

(2) *Revelación de Dios: Teofanía*. Pertenece a la Biblia no sólo la afirmación de que Dios «es», sino también el hecho de que se manifiesta de manera providente (cf. Heb 11,6). Sobre esa base distinguimos las formas de manifestación de Dios. (a) *Hierofanía* es el nombre propio de la manifestación de Dios (lo sagrado, *hieron*) en las religiones cósmicas. Lo que se desvela no es Dios en sentido personal, sino más bien lo sagrado, los poderes originarios de la naturaleza. En un sentido extenso, todo lo que existe en el mundo es o puede ser hierofanía (sol y luna, cielo y tierra, agua y fuego, nacimiento y muerte...); todo es manifestación sagrada, todo es en el fondo religioso, como han visto los antropólogos. (b) *Avatara* es un nombre hindú que sirve para indicar la manifestación de lo divino en las religiones místicas: *lo divino*, *lo búdico* o *el tao* se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en las personas de los grandes iniciados o reveladores del misterio. No es decisivo que ellos (*Krisna* o *Rama*, *Buda*, *los Bhodisarvas*...) hubieran existido en un tiempo concreto, pues no son importantes por su historia, sino por la verdad que manifiestan. Más que personas en el sentido occidental, son símbolos, figuras excelsas de la hondura sagrada de lo humano. Una y otra vez se manifiestan; siempre que el mundo corre el riesgo de perderse en el vacío y la mentira parece triunfar, se manifiestan ellos, los signos de lo divino. Todos los seres pasan. Pero queda su verdad, la hondura divina de la revelación que han proclamado. (c) *La teofanía* estrictamente dicha es la manifestación histórica de Dios, entendido de forma personal. Lo que se mani-

fiesta a través de la teofanía no es el sentido sagrado del cosmos, ni el valor profundo del espíritu (la divinidad que lo llena todo), sino la palabra y acción concreta del mismo Dios que habla a los hombres, sea de un modo estrictamente humano (a través de los profetas), sea por medio de unos símbolos cósmicos que el profeta o el pueblo entero descubre como portadores de sentido trascendente (el ritmo de los astros, la tormenta...). Ciertamente, en un primer momento, la religión bíblica asume algunos elementos de las teofanías cósmicas, pues Dios se manifiesta también por ciertos fenómenos de tipo natural (tormenta, lugares sagrados...). Pero en su verdad más honda, la Biblia sólo reconoce y cultiva un tipo de teofanía profética: el mismo Dios de la naturaleza habla o se desvela de manera fuerte a través de las palabras y los gestos de unos hombres y mujeres que escuchan y expresan su voz sobre el mundo.

(3) *Elementos de la revelación bíblica.* Sólo en este contexto podemos hablar de teofanía, destacando sus dos rasgos o supuestos principales. (a) Dios se manifiesta diciendo su Palabra. No es poder inconsciente, ni vida aislada que se desentiende de los seres humanos. Siendo como es un verdadero ser personal, Dios habla, despliega su poder, expresa su voluntad y dialoga con los hombres. (b) Profetas son aquellos que escuchan y transmiten esa Palabra de Dios. Como mediadores de ese diálogo de los hombres con Dios en la historia, como garantes y testigos de la manifestación de Dios emergen ellos y definen el sentido de la nueva religión, como saben cristianos, judíos y musulmanes. Las hierofanías son por principio múltiples y no hay entre ellas ninguna que pretenda ser definitiva. Múltiples también son los avatares, sin que ninguna pueda presentarse como norma de todas las restantes. Por el contrario, las teofanías, si es que existen, no pueden ser contradictorias, ni separarse unas de otras, sino que todas forman un tipo de unidad, una historia de la revelación de Dios. Así lo confiesan los cristianos cuando afirman que de muchas maneras puede revelarse y se ha revelado Dios en otro tiempo, pero básicamente lo ha hecho a través de los profetas, añadiendo que, ahora, en estos tiempos finales, se ha manifestado ya del todo

por su Profeta Hijo que es Jesús (cf. Heb 1,1). Algo semejante dicen los musulmanes cuando afirman que el Dios de los antiguos profetas ha dicho su palabra definitiva por Mahoma. Ciertamente, la Biblia sabe que el mundo es revelación de Dios, pero ella añade que Dios sólo se revela plenamente a través de la historia de los hombres, en los que se va manifestando como fuente de inspiración, como palabra de vida (Ley). Llevando hasta el final esa experiencia, los cristianos afirman que Dios se ha encarnado en Jesús, culminando así la historia de su palabra, es decir, la historia de su revelación. Sobre esa base podemos afirmar que la Biblia recoge el testimonio de la historia de Dios con los hombres, un testimonio que judíos y cristianos (y musulmanes) interpretan de formas distintas, aunque no excluyentes.

Cf. J. M. CASCIARO y J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986; R. OTTO, *Lo santo*, Alianza, Madrid 1975; G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; *Dios es palabra*, Sal Terrae, Santander 2003.

DIOS 2. Guerra y paz

(> *violencia, guerra*). El tema de Dios en la Biblia está inseparablemente vinculado a la historia de los hombres y de un modo especial a la violencia y a su superación. Algunos han podido decir que el Dios bíblico es un tipo de *Jano bifronte*, con un rostro pacífico y otro guerrero. En contra de eso, pensamos que el Dios bíblico tiene muchos elementos violentos, pero en su principio y en su meta es un Dios de paz. De la paz de Dios nacen los hombres; a la paz, *shalom* de Dios, caminan, como sabe la bendición sacerdotal: «Yahvé haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misericordia. Yahvé levante hacia ti su rostro, y ponga en ti paz» (Nm 6,25-26). Lógicamente, el enviado mesiánico se llamará «Príncipe de la paz» (Is 9,7-7) y así se puede añadir que Yahvé establece la paz (Is 26,12) o, mejor dicho, que él mismo es la paz. Pero esa es una paz trabajada, costosa, de forma que su despliegue puede precisarse en tres momentos.

(1) *Entorno cultural y religioso. Un Dios de guerra.* Muchos han puesto en

el principio de todas las cosas la guerra, diciendo que ella estaba en Dios y que en el fondo ella misma era Dios. La realidad originaria se entendía como la batalla de dioses (teomaquia) y se expandía como guerra entre los hombres (antropomaquia). Así decían muchos pueblos del entorno de la Biblia, lo mismo que la filosofía griega. Ellos afirmaban que la guerra es madre cósmica de dioses que nacieron y existieron en lucha constante, que ha enfrentado y sigue enfrentando a Marduk² con Tiamat, a Baal² con Mot, a Zeus con Kronos. En guerra existen los dioses, de la guerra nacen los hombres, de manera que su destino es luchar sin fin, en un círculo de eterno retorno de la violencia y la muerte, de la que nace la vida. Dando un paso más, algunos han afirmado que la guerra es el primer principio filosófico: «La guerra es común a todas las cosas; la justicia es discordia; y todas las cosas nacieron por la discordia y la necesidad. La guerra es padre y rey de todas las cosas: a unos los muestra como dioses y a otros hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres» (Heráclito, *Fragmentos* 80 y 53). Si las cosas se han pensado y dicho de esa forma en los países y culturas de su entorno, es normal que la Biblia haya tendido a vincular a Dios con la guerra.

(2) *Novedad bíblica. Al principio no hay guerra.* Pues bien, lo extraño no es que exista mucha guerra en la Biblia, sino que en el fondo exista tan poca. En esa línea, la novedad básica de la Biblia consiste en el descubrimiento de que Dios no es guerra ni hace guerra, de tal forma que su primera palabra dice así: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1,1). Las cosas no surgieron de la guerra o lucha de elementos, sino de la palabra y el espíritu de Dios que fue diciendo y suscitando de esa forma todo lo que existe: «Y vio Dios que era bueno... Vio cuanto había hecho y todo estaba muy bien... Concluyéronse, pues, los cielos y la tierra y todo su ornamento» (Gn 1,10.12.18.31-32; 2,1-2). Buenos son cielos y tierra: las aguas del alto y la tormenta, los vientos y los fuegos, las plantas o animales de la tierra. Todo es digno de Dios y positivo para el ser humano: no hay destrucción ni guerra originaria. Por eso, la palabra fundadora para el hombre no es «luchad y

dominad el mundo por la guerra», sino «creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla: mandad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los vivientes que caminan o reptan por la tierra» (Gn 1,28). Pues bien, según Gn 1-2 ese crecimiento y dominio del hombre no se realiza por la guerra, ni siquiera por la muerte de animales, pues se supone que los hombres del origen son vegetarianos. Eso significa que al principio no había guerra y que, por tanto, ella no es inexorable.

(3) *Pero la guerra entró en el mundo y Dios se ha contaminado con ella.* La Biblia sabe que el mundo sigue siendo positivo, pero en su entraña hay un enigma que está representado por la serpiente (Gn 3,1) del paraíso. No se sabe de dónde viene; está allí, como si fuera una parte del enigma de la realidad, expresión de finitud humana, señal de lo más bajo (tierra) y lo más alto (pensamiento). Ciertamente, el principio no es la lucha, la guerra no es destino y madre de los seres. Pero cerca del principio, en el lugar donde se elevan los humanos, en los primeros pasos de la historia que ellos forman (que van haciendo) emerge la amenaza del deseo de poder y violencia, la lucha que define y configura aquello que pudiéramos llamar nuestro pecado, tal como comienza en Gn 3 y luego avanza hasta Gn 6. Ésta es una guerra teológica: el hombre se eleva frente a Dios para saberse, le niega para afirmarse. De esa forma, en los primeros pasos de la historia, la tierra que podía volverse paraíso se hace imagen de la muerte. Ésta es una guerra antropológica: combaten mutuamente los humanos, a nivel sexual (Eva-Adán) y fraterno (Abel-Cafán). Condenada al mimetismo de la envidia, la existencia es opresión, sospecha y muerte. Ésta es una guerra cósmica: la misma tierra que podía parecernos paraíso (armonía, trabajo y disfrute: Gn 1-2) se vuelve campo de batalla del humano con (contra) las cosas (cf. Gn 3; tema expandido en Gn 4-8). Pues bien, partiendo de eso, según la misma Biblia, los israelitas han proyectado su violencia sobre Dios y así lo han hecho, de un modo especial al evocar el origen de su historia, que está replejada en la conquista o posesión de la tierra de Canaán. Existieron al principio y existen todavía dos formas de entenderla: una más pacífica, vinculada con un Dios

más pacífico y universal; otra más violenta y nacionalista.

(4) *Dos modelos: Dios de la paz, Dios de la guerra.* Sobre esa base se puede hablar de los dos rostros de Dios. (a) Dios pacífico, modelo abrahámico. Los textos vinculados a la historia de Abrahán² y los patriarcas evocan la figura y transmiten el mensaje de un Dios básicamente pacífico, que promete a sus amigos la posesión de la tierra. Abrahán escucha la palabra de Dios, penetra en Palestina, sacrifica en sus altares y recibe la certeza de que aquella tierra será suya, como fuente de bendición fraterna para todos los pueblos de la tierra. Al principio de Israel está la voz de Dios y la obediencia del patriarca. La fe y no las espadas definen al humano sobre el mundo (Gn 12,1-7). (b) Dios guerrero, modelo de Josué. Los textos vinculados con esta tradición suponen que Dios mismo es un guerrero que ayuda a los israelitas, mandándoles que destruyan a los enemigos y que pasen por la espada a los habitantes de la tierra de Canaán, a los hititas, jeveos, jebuseos..., destruyendo de raíz su religión y su cultura (cf. Jos 1-12). Ahora quiero acentuar este segundo modelo.

(5) *El Dios de la guerra santa.* En amplios trechos de la Biblia israelita (de Ex y Jos a Cr, 1 Mac, Jud), la guerra es sacramento religioso de Israel: el mismo Dios combate por los suyos, derrotando a los dioses enemigos con la *ruah* o Espíritu que ofrece a los combatientes de su guerra santa, una guerra convocada con trompeta de Dios y realizada en pureza religiosa. Los soldados, poseídos por la fuerza de Dios, están sacralizados y lo expresan irradiando una especie de terror que atenaza a los violentos enemigos y que a veces se explicita en los más duros signos de este cosmos (tormenta, oscuridad: cf. 1 Sm 3-5; Dt 20). Dios mismo inspira y sostiene la violencia de su pueblo, como muestran las señales sagradas que acompañan al combate: el Arca de Dios, la bendición sacerdotal y el botín sagrado que se debe ofrecer en sacrificio (cf. Jos 1-11; Jc 1-8). Esta guerra nos sitúa en la raíz de la historia israelita, allí donde la fuerza superior de Dios (*Gibbor* por excelencia) se revela por los *gibborim*, soldados de su pueblo. Ciertamente, hay otros signos de Dios o sacramentos (sacrificio y cul-

to, monarquía y templo), pero el signo de la guerra es uno de los más importantes. En este contexto se pueden trazar cuatro afirmaciones básicas. (a) La historia es conflictiva y, para triunfar como pueblo, Israel debe emplear la guerra, pues Dios mismo es en el fondo un poder guerrero, principio de violencia. (b) Dios influye en el conflicto, defendiendo con armas superiores a sus elegidos. (c) Los guerreros son héroes y santos, los primeros sacerdotes de esta historia. (d) La guerra es salvadora, no destino ciego, sino fuente de historia bendita. Existía guerra santa en casi todos los pueblos del entorno. Pero sólo en Israel se hace principio de historia sagrada, en un camino donde pueden destacarse aportación divina y humana. Donde prevalece la aportación humana, la guerra es de Dios, pero en ella han de combatir los *gibborim* con su valentía y tácticas marciales (esta visión lleva al conflicto del 67-70 d.C. y al moderno sionismo). Donde prevalece la aportación divina, el guerrero humano acaba mostrándose pasivo, de manera que al fin debe renunciar a la misma acción violenta (línea de pacifismo profético, apocalíptica).

(6) *Dios guerrero. El libro de las Batallas de Yahvé.* En un momento clave de la liberación del Éxodo, en el gran Canto de Moisés (o de María), Yahvé aparece como *ish ha milhama*, «hombre de guerra, fuerte guerrero». Se trata, sin duda de una guerra teológica y simbólica, que no se realiza básicamente con medios militares, pero ella tiene fuertes connotaciones de violencia. En esa línea, el libro de Josué ha incluido una teofanía militar, de carácter fundacional, en la que el mismo Dios de Moisés (Dios de la Ley) aparece como General del pueblo, portador de la espada triunfadora: «Y estando Josué ante Jericó levantó sus ojos para mirar y he aquí que estaba ante él un Hombre (*ish*), con la espada desenvainada en su mano. Y Josué fue hasta él y le dijo: ¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos? Y le contestó: ¡No! Yo soy Príncipe del Ejército de Yahvé. Ahora he venido. Y Josué cayó rostro en tierra y le adoró. Y le dijo: ¿Qué es lo que mi Señor manda a su siervo? Y respondió el Príncipe del Ejército de Yahvé a Josué: Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es santo. Y Josué lo hizo así» (Jos 5,13-16).

Todo nos permite suponer que este pasaje está incompleto, como un torso del que se han quitado aspectos que al autor deuteronomista (Pentateuco)² no le importan. Es claro que este Hombre de la Espada es un representante de Dios, como el Ángel de Yahvé de Ex 3,1-5. Dios se aparecía allí a Moisés para revelar su misterio salvador (su nombre de Yahvé) y darle el encargo de liberar a su pueblo cautivo en Egipto. Aquí se muestra ante Josué, revelándole su fuerza militar (lleva la espada de su mano) y dándole el encargo de conquistar la tierra. Estamos en un *lugar sagrado* (como en el caso de Moisés, en el Sinaí: Ex 3,5), de manera que el vidente tiene que descalzarse; se trata probablemente del santuario de Gilgal³, al lado de Jericó, y toda la escena tiene un carácter litúrgico. Pero más sagrado que el lugar es el mismo Dios, que ahora aparece como el Hombre de la Espada (en la línea de Ex 15,3). Es evidente que este Príncipe del Ejército de Yahvé se identifica con el mismo Dios, como lo indica Josué al postrarse en su presencia. Ésta es la teofanía militar por excelencia. Dios se había revelado en el Sinaí como presencia salvadora (¡Soy el que soy, Yahvé!: Ex 3-4). Ahora aparece ante Josué como garantía de triunfo militar. De esa forma, la conquista de Jericó con la historia que sigue (todo el libro de Josué y el conjunto de la historia deuteronomista) viene a presentarse como expresión del poderío militar de Yahvé. La personalidad de Josué queda como eclipsada, pues Dios es realmente quien actúa y vence. En esa línea, la Biblia ha citado un famoso *Libro de las Batallas de Yahvé* (cf. Nm 21,14), que se ha perdido, pero que podría ser un buen título para el conjunto de la misma Biblia.

(7) *Las guerras de Yahvé*. Teniendo en cuenta esta visión de Dios, podemos recordar los cuatro ciclos principales que definen la historia bélica de Israel. (a) Guerras de conquista, recogidas y teologizadas en el Pentateuco (Ex 17,8-16; Nm 20-24) y sobre todo en los libros de Josué y Jueces; a ese estrato pertenecen muchos textos bélicos de 1 y 2 Samuel donde Dios aparece también luchando por y con su pueblo. (b) Guerras a favor del yahvismo, en tiempos de violentas reformas religiosas, como las de Jehú (2 Re 9-10), que ma-

tó a los profetas baalistas, y las de Josías (2 Re 22-23), que quiso unificar el viejo Israel desde el yahvismo. (c) Contiendas civiles macabeas, que encendieron ideales de sacralidad yahvista (1 y 2 Mac). (d) La guerra que celotas y sicarios iniciaron contra Roma (67 y 70 d.C.), mientras algunos (más apocalípticos) esperaban la victoria como puro don de Dios sin guerra y otros (sobre todo saduceos) eran partidarios de la paz con Roma.

(8) *La paz mesiánica. Antiguo Testamento*. La aportación básica de la Biblia no está en el hecho de que ella ha sacralizado la guerra en algunos de sus momentos, sino en el hecho de que en sus testimonios más significativos ella ha defendido la no violencia activa, abierta a la paz o Shalom escatológico. En ese contexto se sitúan algunos de los textos más intensos de las profecías de Sión: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Mq 4,1ss). En esa línea avanza todo el «Libro del Emmanuel» (Is 7-12) en el que Isaías expone uno de los ideales más impresionantes de paz de la historia humana (cf. Is 11,1-9). Siguen un esquema parecido los textos del Siervo de Yahvé del Segundo Isaías (cf. Is 41-55) y muchos salmos. Tal como la han leído gran parte de los cristianos y judíos, la Biblia ha venido a mostrarse como revelación de un Dios de paz, testimonio y esperanza de la reconciliación escatológica. (9) *Gracia y paz. Saludo cristiano*. Desde esa base, recreada por la experiencia de Jesús, se entiende el principal saludo cristiano, en el que se vinculan las dos palabras básicas de la revelación: «Gracia y paz a vosotros, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo». Así ha comenzado Pablo todas sus cartas, así ha seguido saludando la primera tradición cristiana (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; Col 1,2; 1 Pe 1,2; 2 Pe 1,2; etc.). Sólo la gracia, es decir, la gratuidad, ha hecho posible

el surgimiento de la paz, en Cristo, Mesías de la paz (cf. Flp 4,7; Col 3,15).

Cf. G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; A. VAN DER LINGEN, *Les Guerres de Yahvé*, LD 139, Cerf, París 1990.

DIOS 3. Dios es Amor

(*↗ Yahvé, amor, Padre, Cruz*). Para muchos cristianos, la definición básica de Dios es la que ofrece 1 Jn 4,8, cuando dice *Dios es amor*. Ciertamente, ella es importante, pero debe entenderse en el trasfondo de la revelación bíblica de Dios, de la que hemos hablado en la entrada anterior (Dios. 2: Guerra y paz). A fin de precisar mejor el contenido de la afirmación «Dios es amor», queremos situarla dentro de una visión de conjunto de la Biblia.

(1) *Antiguo Testamento. Yahvé: Soy el que soy. Amarás a Yahvé tu Dios*. La palabra clave sobre Dios en el Antiguo Testamento no es «yo soy el Amor», sino «Soy el que Soy» (Ex 3,14, Yahvé²), indicando soberanía distante y cercanía liberadora. Dios es alguien a quien no podemos definir con ningún concepto, ni encerrar en ninguna figura, ni contener en ninguna palabra que le defina, como sabe el decálogo². Pero, al mismo tiempo, Yahvé es un Dios cercano, que se manifiesta liberando a los hebreos y ofreciéndoles la Ley de su libertad en la montaña santa; por eso, ellos deben responderle con amor. El Antiguo Testamento no dice que Dios es amor, pero afirma constantemente que ama a los hombres, especialmente a los israelitas: «No porque vosotros seáis más numerosos que todos los pueblos, Yahvé os ha querido y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos. Es porque Yahvé os ama y guarda el juramento que hizo a vuestros padres, que os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha rescatado de la casa de esclavitud, de mano del faraón, rey de Egipto» (cf. Dt 7,7-8). Desde ahí resulta comprensible la profesión de fe del *shemá*², que es profesión de amor: «Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón...» (Dt 6,5). El libro de la Sabiduría ha universalizado esa experiencia, diciendo a Dios: «Tú amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho» (Sab 11,24).

(2) *El amor de Dios en los profetas. El Antiguo Testamento* no dice que Dios es amor, pero hace algo más importante: presenta el amor de Dios, no sólo de forma liberadora, en línea social (como en el Éxodo), sino también de forma íntima en la gran sinfonía del amor que es el Cantar de los Cantares y, sobre todo, en los profetas de la intimidad de Dios (Oseas², Jeremías², Segundo y Tercer Isaías²). Bastará con evocar algunos textos: «Cuando Israel era niño, yo lo amé, de Egipto yo llamé a mi Hijo... Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí...» (Os 11,1). «Con amor eterno te amé, te reconstruiré y quedarás construida... ¡Si es mi Hijo querido, Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se conmueven mis entrañas y tengo compasión» (Jr 31,3,20). «Por amor de Sión no callaré, por amor de Jerusalén no descansaré, Como un Joven se casa con la novia, te desposa *El que te construyó* y como se alegra el Marido con su esposa, se alegrará *tu Dios contigo*» (Is 62,1,5). «Como un niño a quien consuela su madre, así os consolaré yo, en Jerusalén seréis consolados» (Is 66,13). «¿Olvidará una Mujer a su criatura, dejará de querer al hijo de su vientre? Pues aunque ella se olvide, yo no me olvidaré de ti. En las palmas de mis manos te tengo grabada...» (Is 49,15). Esta revelación profética del amor de Dios, que viene a mostrarse como madre y como esposo de los hombres, constituye una de las cumbres de la experiencia afectiva de la humanidad. Sólo en el fondo de esa experiencia, actualizada por Jesús, Juan podrá decir que Dios es amor.

(3) *Dios actúa con amor: ha resucitado a Jesús de entre los muertos*. La diferencia y singularidad del cristianismo está en la afirmación de que Dios ha resucitado a Jesús crucificado, entronizándole así (= engendrándole) como su Hijo. Esta es la experiencia que está en el fondo de Rom 1,3 y que Pablo ha tomado como base de su evangelio. Jesús había anunciado el amor de Dios, con su palabra y con su vida, siendo ajusticiado por ello. Lógicamente, la resurrección de Jesús ha de entenderse como ratificación de su mensaje-vida de amor. En la base de esta definición cristiana de Dios hay dos afirmaciones: Dios ha resucitado a Jesús; Jesús es Hijo de Dios. Dios no es

simplemente aquel que resucita a los muertos, como confiesan los judíos con Abrahán (cf. Rom 4,17) y como testifica Marta, como buena israelita (cf. Jn 11,23), sino que es aquel que «ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (Rom 4,24). Le ha resucitado ya, ha realizado en plenitud su obra creadora, superando así a la muerte. Ha resucitado a Jesús que es Nuestro Señor (*ton kyrión hēmōn*). Jesús es el *Kyrios*, Señor pascual, el verdadero Yahvé, Dios con nosotros. Dios le ha resucitado de entre los muertos. No ha resucitado por ahora a los muertos y por eso la muerte sigue actuando sobre el mundo: no ha terminado la historia, no ha culminado la creación, pero en el mismo centro de ella ha resucitado ya a Jesús como mesías de amor.

(4) *Dios, Padre del Kyrios, Padre del Hijo*. En toda la tradición paulina, que refleja una experiencia muy antigua de la Iglesia, Dios no aparece como Padre de Jesús-Hijo, sino como Padre de Jesús-Kyrios. Esta es una afirmación paradójica y extraña, porque junto al Padre se espera siempre al Hijo. Y, sin embargo, cuando Pablo dice Padre (refiriéndose a Dios) no pone a su lado al Hijo, sino al *Kyrios*. En el fondo de esta relación Padre-Kyrios está la experiencia original de los cristianos que descubren a Jesús como su *Kyrios* (Señor²), como el mismo Yahvé del Antiguo Testamento, Dios con nosotros. Pues bien, desde el momento en que se identifica a Jesús con el *Kyrios*, y esto no lleva a negar a Dios, sino a confesarle con más fuerza, ese Dios tiene que aparecer ya como Padre. Así tenemos las dos claves de Dios, los dos nombres, siempre vinculados: el Padre (que es Dios sin más, en su trascendencia amorosa) y el *Kyrios*, que es Jesús: «Gracia y Paz, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rom 1,7); «para que glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 16,5); «hay un solo Dios, el Padre, y un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8,6); «El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,31). Esta vinculación divina entre Dios, que es el Padre, y Jesús resucitado, que es el *Kyrios* (Yahvé) divino, que aparece en los saludos de las cartas paulinas (1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; Col 1,3...), constituye el centro y clave de la confesión teológica cristia-

na. Sólo en un momento posterior, de una forma consecuente, asumiendo la experiencia de Jesús, que ha llamado a Dios Padre (*Abba*²), los cristianos han confesado a Jesús como Hijo de Dios. Esta es una confesión que aparece ya en el mismo Pablo (Rom 1,4,9; Gal 4,7; 1 Cor 15,28; etc.), pero que se ha desarrollado de un modo especial en el centro de la obra de Juan (cf. Jn 1,34; 11,27; 20,31; 1 Jn 3,8; 4,9-10). Ella aparece también en el conjunto de la tradición sinóptica (cf. Mc 1,1; 3,11; 15,39; Mt 1,23; 16,16; Lc 1,32.35).

(5) *El Dios cristiano*. El Dios cristiano es el mismo Dios judío, que se manifiesta plenamente por Jesús, el Cristo, a quien los creyentes descubren como el auténtico Señor, el Yahvé, Dios que está presente, confesándole, al mismo tiempo, como Hijo de Dios. De esa manera, ellos plantean desde el principio el misterio y gracia de la vida de Dios, que es Padre y *Kyrios*, que es Padre e Hijo, sin romper por ello su unidad, pues ellos siguen confesando el mismo *shemá*² que los israelitas («Escucha Israel, Yahvé tu Dios es un Dios único...»: Dt 6,5; Mc 12,29). En este contexto se plantea ya el tema que la Iglesia posterior evocará hablando de la Trinidad, al introducir con Jesús-Kyrios-Hijo al Espíritu² divino, como aparece ya en los textos del bautismo (Mc 1,10-11), en algunas alabanzas de Pablo (cf. 2 Cor 13,14) y, sobre todo, en el mandato misionero de Mt 28,19, cuando se habla de «bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Todo esto invita a un gran silencio en el plano de las afirmaciones conceptuales. El cristiano cree en Dios porque Dios ha brillado: se le ha manifestado poderoso y humilde, gratuito y creador, en el rostro de Jesús, el Cristo (cf. 2 Cor 4,6). Los cristianos no pretenden saber más, pero siendo fieles a la tradición de su Antiguo Testamento (LXX, BH), han encontrado a Dios en Cristo, recibiendo así nueva capacidad para gozar, sufrir y abrirse a los demás en esperanza creadora. No han intentado separarse de Israel para fundar una religión distinta, pero han descubierto que la más honda verdad israelita se realiza en Cristo. Por eso han terminado separándose del judaísmo histórico, en camino que se abre (quiere abrirse) por Jesús a todos los humanos (incluidos los mismos judíos).

(6) *Dios es amor*. El Nuevo Testamento ha interpretado la experiencia de Jesús como experiencia del amor de Dios. Jesús habla de Dios como amor, lo presenta como Padre (*Abba*²) y vincula la llegada de su Reino con el amor al enemigo, el perdón y de superación de todo juicio, pidiendo a los hombres que imiten su gesto, amando a todos, como Dios ama a los buenos y malos y perdona a los pecadores (cf. Mt 5,47; Lc 5,32). Sobre esa base Juan ha podido decir: «Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo unigénito, no para condenar el mundo, sino para salvarlo» (cf. Jn 3,16). Toda la experiencia de Pablo puede condensarse en la palabra en que dice: «Me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). Dios ama así por medio de Cristo y lo hace de manera insuperable: «Pero Dios demuestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8); «Estoy convencido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni lo presente, ni lo porvenir, ni poderes, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,37-38). Juan ha seguido avanzando en esa línea y ha definido a Dios como amor. De las acciones de Dios ha pasado al mismo ser de Dios. Ya no se contenta con decir que Dios «Es el que Es» (Ex 3,14), ni con decir que ama (como hace Pablo), sino que añade que Dios es amor: «Amados, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Y todo aquel que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros: en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en expiación por nuestros pecados. Amados, ya que Dios nos amó así, también nosotros debemos amarlos unos a otros. Nadie ha visto a Dios jamás. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros... Dios es amor. Y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios permanece en él» (1 Jn 4,7-12.14). Juan ha sacado así la conclusión que está en el fondo de toda la experiencia de Jesús: ¡Dios es

amor! Ciertamente, se pueden decir otras cosas de Dios, afirmando que es Luz² (1 Jn 1,5) y que es Espíritu² (Jn 4,24); pero todas se condensan y culminan en ésta: Dios es amor. Jesús no ha querido hablar del Dios poderoso utilizando los medios de poder del mundo, sino dejándose vencer y matar por amor y abriendo así una brecha por la cual se expresa todo el amor divino. Su muerte ha venido a presentarse así como experiencia máxima de Dios, de manera que ella viene a integrarse en el mismo proceso de la creación. Desde esta base podemos trazar tres afirmaciones fundamentales, que sirven de apéndice a todo lo anterior. (a) *Dios, Amor pleno*. No es poder indiferente, que actúa desde arriba, sino debilidad poderosa, amor que actúa encarnándose en la historia de los hombres. Así sufre por Jesús la muerte, penetrando en el dolor y fracaso de la humanidad. El prólogo de Job (no sus poemas dolorosos) suponía que Dios se encuentra arriba, como un monarca fuerte, rodeado de su corte; por el contrario, Job, el hombre sufriente, se hallaba abandonado, fuera de la ciudad, acusado por sus sabios. Pues bien, ahora sabemos, por Jesús y con Jesús, que Dios sufre en los que sufren (cf. Mt 25,31-46), penetrando en el dolor y fracaso de la historia. (b) *Dios es donación de amor* y así regala por Jesús la vida a los que mueren, sin discutir, en principio, si son buenos o malos, si se dan en amor a los demás o si les niegan. De esa forma, más allá de la debilidad humana y la violencia del ambiente, se expresa y manifiesta como don de sí, por medio de Jesús, que se ha entregado por el Reino. A través de su muerte, toda la vida de Jesús viene a expresarse como regalo de amor. No retiene nada para sí, sino que todo lo ofrece y se ofrece a los demás, a fin de que ellos sean. Es don originario, vida-regalo, en dolor-amor, por los demás. Desde ahí, podemos añadir que Dios es Amor que no tiene ni puede ya nada, porque todo lo ha dado (y se lo quitan) en Cristo. (c) *Dios es acogimiento de amor*. No libera a Jesús de la muerte, sino en y por la muerte. No le baja de la cruz, como han pensado millones de musulmanes (que no pueden aceptar a un Dios que permite que su justo Siervo muera fracasado), sino que hace algo mucho más grande: ama a Jesús de un modo infinito, en la misma Cruz

doliente. Por eso, no lo libera de la muerte, como a Job, devolviéndolo a un tipo de vida particular de triunfador (¿y justo?) sobre el mundo (cf. Job 42), sino que lo acoge amoroso en la muerte, recibiendo así en la plenitud de su vida, a favor de los demás. Esa culminación de Dios en Jesús se expresa como alianza universal de gracia. Sólo a través de la muerte a favor de los demás puede el hombre dar todo lo que es y lo que tiene. Sólo allí donde un hombre muere por los demás sabe la Biblia cristiana que hay Dios.

Cf. J. M. CASCIARO y J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986; F. X. DURR-WELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; A. TORRES QUEIRUGA, *Del Terror de Isaac al Abba de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001; SEMANAS ESTUDIOS TRINITARIOS, *La Trinidad en la Biblia; Dios es Padre; Pensar a Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1972, 1991, 1993; J. VILCHEZ, *Dios, nuestro amigo. La Sagrada Escritura*, Verbo Divino, Estella 2003; G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974; J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996.

DIOS 4. El Canto de María

Las palabras de María, la madre de Jesús, en el Magnificat² (Lc 1,46-55) ofrecen un compendio de algunos de los símbolos y nombres fundamentales de Dios, tomados del Antiguo Testamento y aplicados a la novedad del nacimiento mesiánico de Jesús.

(1) *Vinculación con el Antiguo Testamento*. La más significativa es la referencia al Canto de Ana², donde se dice: «Mi corazón se regocija por Yahvé, mi poder se exalta por Yahvé, mi boca se ríe de mis enemigos porque celebro tu salvación. No hay santo como Yahvé, no hay otro fuera de ti, no hay roca como nuestro Dios» (cf. 1 Sm 2,1-2). Ana identifica a Yahvé con Dios y le presenta como el único *santo* (*qados*) digno de veneración religiosa, fuente de energía salvadora. El Dios Yahvé es la *roca* (*sar*) donde se asienta y recibe su firmeza la existencia. Es el Dios-Único de la tradición israelita; por eso se añade: «no hay otro fuera de ti». En esa línea se sitúa el Canto de María.

(2) *Las acciones de Dios*. Dios se define, ante todo, a través de lo que hace.

El Dios de María: (a) *Dios es aquel que mira* (Lc 1,48). Miró en otro tiempo a los hebreos oprimidos en Egipto (Ex 2,25); ahora ha mirado a María y en ella a todos los pequeños de la tierra. En el principio de su historia salvadora hay una fuerte experiencia de mirada, como sabe el Canto de María: «ha mirado la pequeñez de su sierva...». (b) *Dios es aquel que hace cosas grandes*, tanto en María (Lc 1,49) como en todos los hombres (1,51-53). La acción de Dios se opone a las tendencias impositivas y destructoras de los poderosos (soberbia, búsqueda de poder y de riqueza), viniendo a presentarse como principio de salvación para los humildes. María descubre y acoge la acción de Dios y así la expone: «eleva a los pequeños, a los hambrientos los llena de bienes...». (c) *Dios recuerda su palabra y acoge a Israel, su siervo* (1,54-55). No comienza una obra nueva, como si debiera hacer en Israel algo exclusivo que no hace en otros pueblos. Ciertamente, Israel ha tenido un pasado distinto, que se expresa en la promesa dada a sus patriarcas; pero su distinción está al servicio de una apertura más fuerte hacia el conjunto de la humanidad. Los tres gestos de Dios (mirar, hacer, recordar) expresan su cuidado a favor de los hombres, desde una perspectiva israelita, que se puede aplicar al conjunto de la humanidad. María universaliza así los motivos del Canto de Ana.

(3) *Cuatro nombres directos de Dios*. El Magnificat despliega algunos de los nombres más significativos del Dios israelita. (a) *Kyrios* (1,46). Es la traducción de *Yahvé*, nombre que en ese momento los judíos no pueden pronunciar. Propia del Dios *Kyrios* (Señor, El que Es: Ex 3,14) es la grandeza activa y salvadora: inició su salvación en otro tiempo, a través de los hebreos, esclavizados en Egipto; ahora la extiende a todos los pueblos. (b) *Sôtêr* (1,47). Significa «salvador». Ha comenzado a salvar desde el tiempo más antiguo (tema del éxodo); ahora culmina su tarea al elevar a los pequeños e invertir las condiciones injustas de la historia. (c) *Dynatos* (1,49), es decir, Poderoso. El mundo está bajo el falso poder de los orgullosos que son sencillamente potentes destructores (cf. 1,53). Frente a ellos se eleva el verdadero Poder de salvación que es propio del Dios de Cristo. (d) *Hagios* (1,49), Santo. Los judíos

acentúan el nombre Yahvé; los cristianos presentan a Dios como Padre. Pero unos y otros le veneran como Santo² (cf. Is 6,3). Éstos son los cuatro nombres directos de Dios, pero el Magnificat contiene también otros, de un modo implícito.

(4) *Nombres implícitos de Dios.* (a) *Dios es Misericordioso*, porque extiende su misericordia por generaciones (1,50). Este título asume la mejor tradición del pacto israelita (cf. Ex 34,6-7) que culmina aquí, en la acción salvadora iniciada por Cristo. (b) *Dios es Fiel*, porque recuerda la promesa hecha a Abrahán y los patriarcas. Esta fidelidad hecha memoria activa de la misericordia (*mnēsthēnai eleous*: Lc 1,54) define la historia y experiencia israelita (y la cristiana). (c) *Dios es Revelador*: habló en otro tiempo (*elalēsen*: 1,55) y ahora cumple su palabra, en gesto de manifestación salvadora. (4) *Dios de Israel, su siervo* (1,54). La Biblia supone que Israel es el país (siervo querido, hijo o amigo) de Dios, desde el principio de su acción hasta el final del tiempo, conforme a toda la experiencia y teología israelita. (5) *Dios de María, Dios del Mesías, Dios de los hombres*. María se presenta como sierva de Dios (Lc 1,48) en la línea del Siervo de Yahvé de Is 40-55, es decir, como favorita de Dios y portadora de su palabra mesiánica. Su Dios es Dios del Mesías: todo lo que el canto proclama es verdad porque Dios se ha expresado por el Cristo, a quien María está cantando (cf. Lc 1,39-45). A la luz de lo indicado, podemos añadir que Dios se revela en fuerte inversión, transformando el esquema actual de vida de los hombres. Se ha cumplido la antigua promesa de Abrahán (cf. 1,54-55). Amanece por el Canto de María la luz del Dios que «derriba del trono a los potentados y eleva a los oprimidos».

Cf. I. GOMA, *El Magnificat. Cántico de Salvación*, BAC, Madrid 1982; D. RUIZ LÓPEZ, *El Magnificat. Un canto para el tercer milenio*, BAC, Madrid 2001.

DISCÍPULOS DE JESÚS

1. Hombres y mujeres

(↗ *Galilea, pobres, mujeres*). Jesús ofreció su mensaje de Reino y su gesto de solidaridad en los campos y pueblos de su tierra (Galilea), abriendo su experiencia para todos: varones y mujeres,

pobres y ricos, adultos y niños. No quedó en un desierto, donde había estado primero con Juan Bautista. Pero tampoco actuó en las ciudades de mayoría judía de Galilea (Séforis, Tiberíades) o de su entorno (Tiro, Gerasa), probablemente porque desconfiaba de las estructuras urbanas, dominadas por una organización clasista que reproducía las tramas de dominación del Imperio romano. Quiso ser universal desde las zonas campesinas donde habitaban los humildes, mujeres y varones, excluidos de la gran sociedad de consumo y poder de su tiempo. De esa forma volvió a los orígenes de la vida humana, de manera que en su mensaje podían caber (desde Israel) todos los hombres y mujeres, por encima de las leyes de separación nacional, social o religiosa que trazaba la cultura dominante.

(1) *Las gentes de Jesús*. Por eso acogió en su movimiento y vinculó en su Reino a todos los que quisieran escucharle y seguirle, sin imponerles normas especiales de pureza o de conocimiento, como hacían otros grupos del tiempo, entre ellos los esenios y los fariseos. (a) *Pobres*. Los primeros destinatarios del mensaje de Jesús eran los pobres², publicanos y prostitutas, hambrientos y enfermos, expulsados del sistema (huérfanos, viudas, extrangeros). Para ellos vivió, desde ellos quiso iniciar su movimiento, de tal forma que la misión y la unidad del cristianismo posterior depende de ellos. Para ser destinatarios del Reino de Jesús no necesitan ninguna cualidad social o intelectual, solamente el hecho de estar necesitados. (b) *Simpatizantes*. Además de esos pobres, y a veces entre ellos, Jesús tenía simpatizantes y amigos, varones y mujeres, pertenecientes a la sociedad media de su tiempo, que continuaban viviendo en las casas y campos por donde él pasaba anunciando el Reino y curando a los enfermos. Éstos son los que formarán las comunidades o iglesias de Galilea. Pero Jesús no quiso crear con ellos una iglesia, en el sentido posterior, una comunidad organizada, con sus ritos de iniciación (como en Qumrán² e incluso entre algunas comunidades de fariseos). Sus amigos y seguidores seguían formando parte de las instituciones sociales establecidas (sinagoga, pueblo israelita). (c) *Seguidores*. Al lado de esos «amigos de las casas», Jesús tenía discípulos o se-

guidores estrictamente dichos, que dejaban casas y posesiones para caminar con él, anunciando y preparando la llegada del reino de Dios. Eran seguidores en sentido estricto, personas que asumían un tipo de itinerancia mesiánica, caminando por los pueblos y aldeas de Galilea, proclamando y acelerando la llegada del Reino. Jesús caminaba así, rodeado de socios y colaboradores, varones y mujeres, que asumirán y desarrollarán después su movimiento, desde una perspectiva de seguimiento y entrega radical, de forma itinerante, imitando quizá el ideal de los israelitas antiguos que caminaban hacia la tierra prometida. Ellos, los discípulos itinerantes, que dejan casa, familia y posesiones, para formar una comunidad móvil en torno a Jesús, son un elemento esencial del despliegue cristiano, entendido en su radicalidad. (d) *Los Doce*. Jesús convocó finalmente a Doce² discípulos especiales a quienes instituyó como representantes y mensajeros del nuevo Israel (signo de la totalidad israelita, representada por las doce tribus). Así les mando, ya en el tiempo de su vida, para anunciar la llegada del Reino, sin autoridad administrativa o sacral (no eran sacerdotes), sino como núcleo o corazón de la nueva humanidad reconciliada. Por su especial simbolismo, que retoma la figura de los doce Patriarcas de Israel, esos Doce tenían que ser varones. Con estos cuatro tipos de personas (pobres, amigos sedentarios, discípulos itinerantes y los Doce) inicio Jesús su movimiento que desde Israel (las doce tribus) debía abrirse y se abrió pronto a los pobres del entorno, israelitas o no israelitas.

(2) *Las mujeres de Jesús. Introducción* (ungido², sepulcro², resurrección²). Uno de los datos más significativos del movimiento de Jesús es la existencia de mujeres, que comparten con los hombres llamada, camino y tareas. Por la importancia que este dato tiene para la Iglesia posterior, hemos querido destacarlo de un modo especial. El testimonio de los evangelios resulta unánime. Marcos sabe que unas mujeres siguieron y sirvieron a Jesús (Mc 15,40.47; 16,1). Lucas lo tematiza diciendo: «Aconteció después, que él andaba de ciudad en ciudad y de aldea en aldea, predicando y anunciando el evangelio del reino de Dios. Los Doce

iban con él, y también algunas mujeres que habían sido sanadas de espíritus malignos y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; Juana, la mujer de Cuza, administrador de Herodes; Susana, y muchas otras. Ellas les servían con sus bienes» (Lc 8,1-3). Este dato ha de entenderse en dos planos. (1) Desde la peculiaridad del mensaje de Jesús, que no aparece como fundador de un movimiento de pureza, ni de estudio-conocimiento, en el que no tendrían cabida entonces las mujeres, sino como portador de un mensaje de Dios para todos. (2) Desde una nueva valoración de la vida humana, en la que se supera una distinción de funciones entre hombres y mujeres que había determinado la historia anterior del judaísmo.

(3) *Las mujeres de la tumba*. Quizá el dato más significativo en el discipulado de las mujeres es el hecho de que ellas aparezcan en el comienzo de la experiencia y misión pascual, de manera que puede afirmarse que han sido las fundadoras de la Iglesia, antes que Pedro y los doce. Ellas habían acompañado a Jesús durante el tiempo de la vida y no le habían traicionado en el juicio, sino que estuvieron cerca de la cruz y quisieron acompañarle hasta después de su muerte (quisieron llorar por él, guardando su luto), como recuerdan los textos de la pasión de Marcos (15,40.47). Sin embargo, como supone el mismo Evangelio (Mc 16,1-8), ellas no pudieron culminar los ritos funerarios, pues no lograron encontrar el cuerpo que buscaban, por razones que siguen siendo misteriosas. (a) Porque la tumba donde habían colocado a Jesús se encontró después vacía. (b) O porque los soldados romanos habían arrojado el cadáver a una fosa común de ajusticiados, sin que familiares o amigos pudieran despedirle de un modo sagrado. (c) O porque unos delegados del Sanedrín judío habían enterrado los cadáveres de los tres ajusticiados, para que no colgaran insepultos, ensuciando la tierra en un día de fiesta y para que discípulos o amigos no pudieran utilizarlos para sus propios fines. Humanamente hablando, la falta del cadáver amigo resulta terrible, pues un muerto sin buen enterramiento es algo escandaloso. En este contexto se inscribe la novedad

pascual de las mujeres. Todo nos permite suponer que ellas no tuvieron ni siquiera el consuelo de tocar y amortajar (despedir) el cadáver del amigo muerto, honrándolo con buenas ceremonias funerarias y poniéndole así en manos de Dios.

(4) *Mujeres de la pascua*. Pues bien, lo que podía haber sido un rito emocionado, pero pasajero, de embalsamamiento y llanto fúnebre (¿un entierro heroico?) se transformó, por la misma experiencia del amor que triunfa de la muerte, en certeza superior de una Vida y Presencia mesiánica de Dios. María Magdalena y las mujeres (entre las que podemos contar a la madre de Jesús, leyendo de forma unitaria los textos de Mc 15,40-47; 16,1 y Jn 19,35-27) descubrieron, por una experiencia propia (distinta de la de Pedro y de los Doce), que Jesús estaba vivo, es decir, resucitado, en ellas y con ellas, ofreciéndoles su amor culminado y confiándoles la tarea de continuar su movimiento, en nombre de todos los mártires del mundo. Es posible que las mujeres iniciaran caminos de experiencia pascual y creación comunitaria (iglesia) que la tradición posterior, dominada por varones, ha dejado en la penumbra o silenciado. En principio, ellas no dependen de Pedro y de los Doce, no son depositarias sumisas de una autoridad más alta o de un mensaje que reciben a través de unos varones, sino que emergen como cristianas autónomas y, todavía más, como creadoras primeras de la Iglesia. No se puede hablar de potestad o dominio de Pedro sobre ellas. Por su parte, Pablo supone que ellas realizan una función esencial de misioneras y dirigentes de las comunidades, lo mismo que los hombres (cf. Gal 3,28; Rom 16), a pesar de que no las cita como testigos oficiales de la pascua (1 Cor 15,3-9). Ciertamente, la tradición posterior, transmitida básicamente por varones, ha supuesto que el ángel de Dios o Jesús resucitado les pidió que fueran y dijeran lo que sentían y sabían a Pedro y los restantes discípulos (cf. Marcos 16; Juan 20). Es muy posible que ellas fueran a compartir su experiencia con Pedro (en contra de una lectura parcial de Mc 16,7-8), pero no lo hicieron para someterse a Pedro y ser en adelante subordinadas, sino todo lo contrario: para dar testimonio de una experien-

cia común, propia de Jesús, que se abre y expresa igualmente a través de varones y mujeres. Por eso, la experiencia pascual de la Iglesia tiene varios puntos de partida, entre los que podemos contar con uno más propio de varones (con Pedro) y otro más de mujeres (con María Magdalena, a la que según Mc 16,9 se apareció Jesús, como a primera testigo de la pascua). Este doble punto de partida constituye un dato irrenunciable de la Iglesia, aunque algunas comunidades posteriores lo hayan silenciado hasta el día de hoy. Las mujeres descubrieron y pusieron de relieve (cultivaron) una experiencia pascual originaria, que está en la base de toda la Iglesia posterior. La experiencia pascual de las mujeres, vinculada a una tumba vacía, permitió que muchos cristianos superaran el riesgo de pura apocalíptica de algunas comunidades (que tendían a esperar a Jesús, con los brazos cruzados). Las mujeres supieron que lo importante era amar como había amado Jesús, creando en su nombre grupos de experiencia mesiánica, a partir de los rechazados y excluidos, de los crucificados y asesinados, como Jesús. De esa forma ofrecieron una contribución esencial al cristianismo, conforme a los relatos evangélicos. Ellas fueron, con Pedro y con los Doce (desde perspectivas distintas), las cristianas más antiguas, las fundadoras de la Iglesia. Lógicamente, las mujeres no pudieron ni quisieron crear una Iglesia distinta (sólo de mujeres), sino que se integraron (quisieron integrarse) en la única comunidad, que tampoco es de varones, sino de todos (varones y mujeres), a partir de Jesús, el gran rechazado, que es Principio y Centro de la nueva humanidad reconciliada. Ellas, con Pedro y los Doce, son garantes de la realidad y obra del Cristo (cf. Mc 16,7-8). El testimonio cristiano y eclesial de estas mujeres sigue abierto y pendiente todavía, pues no ha llegado a expresarse plenamente en la tradición posterior de la Iglesia.

Cf. E. BAUTISTA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1993; G. LOHFNK, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998; Ph. PERKINS, *Restoration, New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, Londres 1984; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Restoration and*

Early Christian Practices, Fortress, Mineápolis 1994; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; X. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Presencia Teológica 98, Sal Terrae, Santander 1999.

DISCÍPULOS DE JESÚS

2. El Discípulo Amado

(↗ *Juan evangelista, amor, Pedro*).

Hacia el año 100-110 d.C., una comunidad cristiana muy especial, de origen judío, que había empezado a desarrollarse en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70) en alguna zona del entorno (Siria-Transjordania o Asia Menor), animada por un enigmático «discípulo amado de Jesús», se integró en la Gran Iglesia. Los fieles de esa comunidad trajeron consigo un evangelio (Juan, Jn) que constituye uno de los testimonios más altos del cristianismo.

(1) *No sabemos quién era...* Su identidad resulta muy difícil de precisar; algunos le han identificado con Juan² el zebedeo, pero las razones para ello no son convincentes. Otros piensan que puede ser el mismo Lázaro, a quien Jesús amaba (cf. Jn 11,5.28). Pero todo nos permite suponer que el evangelio ha querido mantener en la sombra la identidad de este discípulo, para que los lectores puedan identificarse con él. Es el discípulo que se reclina y apoya su cabeza sobre el pecho de Jesús, en la última cena, en gesto de hondo carácter simbólico, que implica intimidad, como indica la conversación que sigue, que lo relaciona de un modo especial con Pedro (relación positiva) y con Judas (relación negativa) (Jn 13,21-27). Todo nos permite suponer que sigue siendo el que acompaña a Pedro tras el prendimiento y que, siendo amigo (conocido) del Sumo Sacerdote, consigue que a Pedro le abran también la puerta de la casa donde se celebra el juicio de Jesús (cf. Jn 18,15-16). Esta amistad del discípulo amado con el Sumo Sacerdote constituye uno de los grandes enigmas del evangelio de Juan. Los que han pensado que era una simple referencia laboral (el discípulo amado [= Juan Zebedeo] llevaría el pescado a la casa de los sumos sacerdotes) no han entendido el simbolismo del evangelio, que quiere presentar al discípulo amado como alguien

que está cerca de la élite sacerdotal judía. Este discípulo amado se mantiene bajo la cruz, donde no está Pedro y donde él aparece ya como signo de una Iglesia que acoge a la Madre de Jesús, representando así la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, de Israel y de la Iglesia (Jn 19,26-27). El discípulo amado y Pedro siguen juntos tras la muerte de Jesús y, por indicación de María Magdalena, corren al sepulcro vacío, donde ven el sudario y las vendas, cuidadosamente dobladas. Ese signo basta para que el discípulo amado crea en Jesús resucitado.

(2) *Pedro se hace discípulo amado.* El testimonio básico sobre el discípulo amado aparece en Jn 21, donde lo vemos de nuevo con Simón Pedro. La Gran Iglesia (Pedro) admite en su institución a los seguidores del discípulo amado. Por su parte la comunidad del discípulo amado incluye al final de su evangelio un capítulo en el que admite la autoridad de Pedro, con sus estructuras eclesiales (Jn 21). Ese capítulo (Jn 21) es resultado de un pacto institucional, realizado a finales del siglo I d.C., entre la Gran Iglesia de Pedro y la comunidad del discípulo amado. No quiere narrar hechos distintos, nuevas historias antes ignoradas sobre Jesús y sus discípulos pascales, sino recrear la esencia cristiana, vinculando la comunidad del discípulo amado y la Gran Iglesia de Pedro (a la que alude también Mt 16,18-19). Los símbolos (pesca milagrosa, comida a la orilla del lago...) son tradicionales (cf. Lc 5,1-11). Nueva es la interpretación. El relato comienza con Simón Pedro, que dice *voy a Pescar*. Sin este principio no hubiera habido Iglesia, como han indicado otros testimonios de Mt y Lc-Hch. Se le juntan varios discípulos, hasta Siete (como los helenistas de Hch 6): Pedro, Tomás, Natanael, dos zebedeos (Santiago y Juan) y dos cuyo nombre no se cita (Jn 21,2). Uno (¿zebedeo, desconocido?) es el discípulo amado. Son Siete (como los helenistas de Hch 6-7), no Doce como los apóstoles de Jerusalén. «Subieron a la barca y esa noche no pescaron nada». Amanecía y estaba Jesús a la orilla, pero los discípulos no sabían que era él. Jesús les dijo: «¡Muchachos! ¿Tenéis algo de comer?». Respondieron: «¡No!». Él les dijo: «¡Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis!». La echaron y

no podían arrastrarla por la cantidad de peces. Entonces, el discípulo al que Jesús amaba dice a Pedro: ¡Es el Señor!... (Jn 21,3-7). Pedro ha dirigido la faena, pero no sabe ver, sino que depende de otros, y especialmente del discípulo amado, para descubrir así a Jesús que espera en la orilla, recibiendo los peces que le traen y ofreciéndoles el pan y el pez del Reino. «Después que comieron, Jesús dijo: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?". Le dijo: "¡Sí, Señor! Tú sabes que te quiero". Le dijo: "¡Apacienta mis cordeiros!..." (Jn 21,15-17). En este contexto volvemos a descubrir la vinculación y diferencia entre Pedro y el discípulo amado. Ambos han estado en la barca de la pesca; ambos deben seguir vinculados. Pedro tiene que aprender a amar a Jesús; el discípulo amado debe aceptar el ministerio de Pedro.

(3) *El discípulo amado permanece.* Pues bien, después de recordar que Pedro ha cumplido bien su tarea y ha muerto por Jesús, el evangelista añade que «Jesús le dijo ¡Sígueme! Pero Pedro, volviéndose, vio que también le seguía el discípulo amado... y dijo a Jesús ¿Y éste qué? Jesús le respondió: Si yo quiero que él permanezca hasta mi vuelta, ¿a ti qué? Tú sígueme» (Jn 21,21-22). Pedro ha recibido una autoridad de amor y debe ejercerla siguiendo a Jesús y cuidando a las ovejas. Pero no puede imponerse sobre el discípulo amado, ni fiscalizarle. Contra la patología de un pastor (jerarca) que quiere tener la exclusiva y vigila a los demás, eleva nuestro texto el buen recuerdo de Pedro ya muerto que ha dejado a su vera un lugar para el discípulo amado, el recuerdo de un discípulo amado que supo mantenerse al lado de Pedro.

Cf. R. E. BROWN, *La comunión del discípulo amado. Estudio de la eclesiología judaica*, BEB 43, Sígueme, Salamanca 1987.

DOCE, LOS

(*Los discípulos, apóstoles, Iglesia, Pedro*). Doce es un número simbólico, que alude a las tribus de Israel, que aparecen vinculadas a los doce hijos de Jacob-Israel (cf. Gn 35,22); es el número de las doce piedras sagradas de la montaña del pacto (Ex 24,4) y del santuario de Gilgal (Jos 4,1-9); doce son también las piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote (Ex 39,14).

(1) *Jesús y los Doce.* Fundado en ese simbolismo y queriendo dirigir su mensaje al conjunto de Israel (y no a un pequeño resto), Jesús ha escogido doce discípulos especiales, compañeros suyos, que actúan como delegados de su obra, portadores de su anuncio en Israel (Mc 6,6-13). Marcos les presenta como espejo de fragilidad: siguen a Jesús, pero sin entenderle; le acompañan, pero al fin le rechazan (Mc 14,50). Ese rechazo simboliza el fracaso (al menos temporal) de su mesianismo, que quiebra al quebrarse la misión judía. El libro de los Hechos supone que tras la defección de Judas, Pedro volvió a instituir el grupo de los Doce (con la elección de Matías: Hch 1,15-36). La institución de los Doce tuvo sin duda una importancia en el comienzo de la Iglesia y así la cita 1 Cor 15,5. Pero todo nos permite suponer que ella perdió relativamente pronto su importancia, tras el surgimiento de los helenistas (Hch 6-7) y el despliegue de la Iglesia de Santiago² y los parientes de Jesús en Jerusalén. Los evangelios sinópticos recuerdan su presencia y función durante el tiempo de Jesús, pero tras la pascua pierden su importancia. El joven de la tumba vacía de Mc 16,7 no alude ya a ellos, sino que habla con las mujeres, refiriéndose a los discípulos (en general) y a Pedro. El final canónico de Marcos (16,14) y el de Mateo (28,16) tampoco aluden a ellos, sino que se refieren más bien a los Once, como si el grupo de los Doce hubiera fracasado. Lc 24 no los cita ya y parece que su autoridad se pierde en el pasado, lo mismo que en Jn 20; por su parte, Jn 21,2 habla de siete discípulos misioneros de Jesús y no de doce. De todas maneras, ellos han sido muy importantes y Hch 1-6 los presenta como signo de una autoridad esencial, como testigos de Jesús para los judíos: han sido y siguen siendo símbolo y principio de salvación para el Israel escatológico.

(2) *Notas de los Doce.* Jesús no buscaba un resto, ni un pequeño grupo de pureza, sino a todo Israel y como signo de totalidad ha convocado a Doce, que no son estructura administrativa, ni poder sagrado, sino garantía de la misión e identidad israelita de Jesús. No son guerreros ni escribas, no destacan por sabiduría o riqueza. Son hombres de pueblo, de Galilea, no de Jerusalén

(cf. Hch 1,11; 2,7; Mc 14,70 par), y pueden convertirse en signo de autoridad cristiana. (a) *Son varones*, como los hijos de Israel (= Jacob), pero no importan como tales, sino como personas, pues su tarea no es iniciar una genealogía, sino representar desde Israel a todos los humanos, varones y mujeres. (b) *Son galileos*, pero no han logrado convertir a Israel (por eso aparecen después como signo de la humanidad). Son una señal truncada y abierta: aluden a Israel, son palabra misionera para los gentiles (cf. Rom 9-11). (c) *Son autoridad no siendo jerarquía*. Una tradición posterior los ha hecho garantes del colegio episcopal, como si hubieran sido los primeros doce obispos de la Iglesia. Pero ellos no lo fueron, ni su misión se ha transmitido a una jerarquía separada, sino al conjunto de la Iglesia. Son memoria del tiempo de Jesús y del comienzo cristiano: recuerdan que la misión israelita debe mantenerse hasta que todo Israel sea salvado (Rom 11,25); su tarea queda pendiente para el futuro de la Iglesia. Los cristianos posteriores han iniciado y realizado una eficaz misión a los paganos, instituyendo jerarquías y autoridades sacerdotales, más propias del entorno cultural que del mensaje de Jesús y de la herencia israelita. Quizá ha llegado el momento en que la Iglesia pueda redescubrir a los Doce como signo de misión judía. Fracasaron al principio, su tarea se mantiene. No podemos misionar a los gentiles si perdemos la base israelita y la identidad judía de Jesús. (d) *Expresan la raíz israelita de la Iglesia*. Otros signos se volvieron secundarios: templo y escribas, purificaciones esenias y separación farisea... Pero éste resulta esencial y así lo recuerda Jesús, expresando en los Doce su llamada a todos los marginados del entorno. Ellos representan el tronco base del olivo de la Iglesia, donde están injertadas las ramas silvestres de los olivos gentiles (cf. Rom 11,11-24). (e) *Vinculan pasado y futuro de la Iglesia*. Conservan la memoria de las tribus de Israel y actualizan el proyecto de Jesús, que ha querido reunir a todos los israelitas. Al mismo tiempo, son *signo escatológico*, camino que conduce a la Ciudad universal de Doce puertas y cimientos que son los patriarcas de Israel y los apóstoles del Cordero (cf. Ap 21,14). Por eso, siendo israelitas, se vuelven señal

universal, muro abierto para judíos y gentiles (cf. Ef 2,11-22).

Cf. J. MATEOS, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982.

DOCTRINA

(*↗ autoridad*). La doctrina o didajé cristiana no puede entenderse en línea teórica, ni como un conjunto de proposiciones articuladas en forma de sistema de fe, ni es tampoco una enseñanza relacionada con las diversas interpretaciones de la Biblia. Ella aparece, más bien, como poder de transformación y curación humana. «La gente se admiraba de su enseñanza, porque los enseñaba con autoridad y no como los escribas... ¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva con autoridad! ¡Manda incluso a los espíritus impuros y éstos le obedecen!» (Mc 1,21-27; cf. Mc 4,2; 11,18; Mt 7,28; 22,33). Los escribas desarrollan de forma escolar el sentido de las tradiciones y leyes, tal como han sido codificadas después en la Misná², en una línea distinta de la que ofrece el Evangelio (cf. Mc 12,38). Jesús, por el contrario, ha proclamado una *enseñanza nueva (didakhé kainé)*: Mc 1,27) con *libertad-autoridad (exousia)* porque puede curar a los enfermos. Sacerdotes y escribas sacralizan con leyes el orden de este mundo: no son autoridad para crear, sino para sancionar las instituciones existentes. Jesús, en cambio, ha proclamado su palabra sanadora, porque cura y limpia a los oprimidos de la sacralidad ritual antigua, abriendo un camino de gracia y de vida por encima del sistema. Lógicamente, aquellos que dominan a los otros, controlando sus cuerpos, de un modo social (soldados) o sacral (sacerdotes), pensarán que es peligroso y le acabarán matando. En la línea de Jesús, la doctrina de la Iglesia ha de expresarse como autoridad sanadora, al servicio de la transformación del hombre, y no como doctrina oficial, recogida en documentos teóricos. En ese sentido ha de entenderse la didajé de Cristo (cf. 2 Jn 1,9), que es la didajé de los apóstoles (Hch 2,42).

DODD, C. H.

(1884-1973). Exegeta británico, especializado en el estudio de las parábolas y en la historia e interpretación del Cuarto Evangelio. Defensor de una

hermenéutica de tipo religioso: entiende el evangelio de un modo interior, como expresión o anuncio del sentido sagrado de la vida. Cuando Jesús habla del fin y cuando comunica la catástrofe del cosmos por medio de parábolas, él quiere decirnos que en el fondo de esta vida, dominada por el miedo de la muerte, hay otra vida interna, eterna, verdadera. Lo que importa no es aquello que vendrá después, cuando se acabe el mundo, sino aquello que Dios realiza ya dentro de nosotros, con amor liberador, presencia sanadora.

Cf. C. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001; *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978.

DODECÁLOGO

(→ *decálogo, mandamientos*). Aparece en Dt 27,15-26 y es, probablemente, el más antiguo de los códigos legales de Israel, que el redactor del Deuteronomio ha situado en el contexto de la alianza de Siquem², donde culmina de algún modo todo el Pentateuco (cf. Jos 8,30-33). Es posible que ese contexto, con la referencia a los dos montes Garizim y Ebal, desde donde se proclaman las maldiciones y las bendiciones, sea más reciente, aunque es difícil justificar la referencia a Siquem, si la redacción final del Deuteronomio se ha hecho en Judá/Jerusalén. Quizá tengamos que hablar de influjos tardíos de cierta teología del norte de Israel en la composición actual del Pentateuco. En principio, las maldiciones de 27,15-26 son antiguas. Ellas constituyen un resto de las normas éticas primeras del pueblo israelita. Sea como fuere, las maldiciones de este dodecálogo forman una unidad separada de las bendiciones y maldiciones posteriores (Dt 29), de manera que ellas forman una unidad por sí misma: «(1) Maldito el hombre que haga una imagen tallada o una imagen de fundición, obra de mano de escultor (lo que es abominación para Yahvé), y la guarde en oculto. (2) Maldito el que trate con desprecio a su padre o a su madre. (3) Maldito el que cambie de lugar los linderos de su prójimo. (4) Maldito el que haga errar al ciego en el camino. (5) Maldito el que pervierta el derecho del forastero, del huérfano y de la viuda. (6) Maldito el

que se acueste con la mujer de su padre, porque descubre el manto de su padre. (7) Maldito el que tenga cópula con cualquier animal. (8) Maldito el que se acueste con su hermana, hija de su padre o hija de su madre. (9) Maldito el que se acueste con su suegra. (10) Maldito el que hiera de muerte a su prójimo en secreto. (11) Maldito el que acepte soborno para matar a un inocente. (12) Maldito el que no cumpla las palabras de esta ley, poniéndolas por obra» (Dt 27,15-26). *Los levitas* proclaman en nombre de Dios la ley sagrada y el *pueblo entero*, formado por doce tribus (27,12-13) y reunido en asamblea constituyente, responde con el *amen* pactual o *así sea*. Estas leyes de tipo arcaico se formulan de manera negativa, como maldiciones. Sólo la primera ley tiene un carácter religioso estricto y ocupa el lugar de los cuatro primeros mandamientos del decálogo² ético. En ella se prohíbe la idolatría, pero no sólo en el ámbito público del templo (ante mí, es decir, en mi santuario: cf. Dt 5,7), sino en la propia casa. Todas las restantes leyes tienen un carácter familiar (no despreciar a padre/madre), económico-social (mantener los mojonés, respetar a enfermos y oprimidos), sexual (prohibición del bestialismo, del adulterio y de las relaciones incestuosas) o criminal (no matar). La defensa de los oprimidos (ciego², extranjero², huérfano² y viuda²) no ha entrado en los decálogos quizá más elaborados y completos de Ex 20 y Dt 5, pero es ley fundante de Israel: no cree en Dios (no puede responder amén) quien no se comprometa a defenderlos. En este contexto de la defensa de los ciegos-forasteros, huérfanos y viudas se puede hablar de Dios como *goel*² o vengador de sangre. El mismo Dios se eleva sobre el orden social como garante de la vida de los pobres, es decir, de aquellos que se encuentran fuera de los círculos de poder e influjo de la sociedad. De esta manera se expresa el más hondo derecho social y religioso de Israel a favor de los pobres y expulsados. En este contexto es donde el hombre queda bajo el poder de la maldición y bendición de Dios: recibe bendición si ayuda y maldición si defrauda al huérfano-viuda-forastero. Maldición significa aquí ruptura de la alianza, de manera que aquellos que no ayudan a huérfanos-viudas-extranjeros quedan sin la pro-

tección social y religiosa que garantiza el pacto israelita. Quien defraude a los marginados de Israel (que son símbolo de todos los expulsados de la sociedad) queda en manos del juicio de Dios.

DONES

Siete dones, siete espíritus

(↗ *siete, Iglesia*). La tradición católica ha puesto de relieve los siete dones o espíritus de los que habla la traducción latina de Is 11,1-3 (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1992, n. 1831). El texto original hebreo habla más bien de seis espíritus: «Un retoño brotará del tronco de Jesé y un vástago de sus raíces dará fruto. Sobre él reposará el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y temor de Yahvé. Él se deleitará en el temor de Yahvé». Pues bien, la traducción de la Vulgata ha interpretado el texto diciendo: «Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini». Al final del texto hebreo se repite, por paralelismo literario, el espíritu de temor; pero el texto latino pone «piedad» en lugar del primer «temor». De esa forma quedan los siete dones del Espíritu, que la tradición católica ha destacado: sabiduría y entendimiento, consejo y fortaleza, conocimiento, piedad y temor de Dios. La existencia de siete espíritus constituye un dato tradicional en tiempos de Jesús, tanto en sentido negativo como positivo. Los sinópticos hablan de siete espíritus malos que se adueñan de los hombres (cf. Lc 11,26 par) y añaden que Jesús los había expulsado de María Magdalena (Lc 8,2). En otra perspectiva, el Apocalipsis sabe que Dios tiene siete espíritus, que están siempre ante su trono, y añade que ellos pertenecen al Cordero, es decir, al enviado mesiánico, como había supuesto Is 1,2-3: «Vi un Cordero de pie, como inmolado. Tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete Espíritus de Dios enviados a toda la tierra» (Ap 5,6; cf. 1,4; 3,1; 4,5). La tradición teológica ha identificado esos siete espíritus con el único Espíritu Santo, que parece identificarse, por su parte, con la nueva Jerusalén que desciende del

cielo (Ap 3,12) como presencia salvadora de Dios. El número siete² indicaría que ellos pertenecen a Dios. Sobre esa base han de entenderse los dones mesiánicos del Apocalipsis, avalados también por el mismo Espíritu de Cristo. Son los dones que el mismo Cristo, Hijo del Hombre, concederá por medio del Espíritu a los triunfadores. Éstos son los dones:

(1) *Árbol de Vida del paraíso* (Éfeso: Ap 2,7; cf. Gn 2-3). Esclavo de la muerte parece el hombre y para superarla solían ofrecer los textos judíos el árbol de vida (cf. *Test Leví* 18,11; *1 Hen* 24,4; 25,4-5), que aquí promete Cristo (para darlo en Ap 22,2.14). Sobre comida (idolocitos²) discrepan cristianos e imperio; comida será el primer don de Cristo a quienes venzan.

(2) *Liberación de la muerte segunda* (Esmirna: Ap 2,11). La muerte era en Gn 2-3 la condición del hombre pecador. Por el árbol de la vida, Jesús nos libra de ella, pero no de la muerte primera (propia de este mundo), sino de la segunda, que es destrucción total o condena (cf. Ap 20,6.14; 21,8). Con lenguaje judío (Targ Jr 51,39.57; Targ Is 17,14; 45,6.15), ofrece Juan su mensaje cristiano: sólo muriendo (es Cordero degollado) nos libera Jesús de la *muerte segunda* (nos ofrece una vida que no acaba).

(3) *Maná, Piedra Blanca, Nombre nuevo* (Pérgamo: Ap 2,17). Símbolo alimenticio, como el primer don. A quien resista y no tome la comida del ídolo, ofrece Cristo el Maná, banquete de gracia, evocado en otros textos judíos (cf. 2 Bar 29,8), y la *Piedra Blanca*, que es como un billete de entrada en la ciudad de las Piedras preciosas (cf. Ap 21,15-21). El Nombre allí escrito es, sin duda, el de Dios y de Cristo (como en Ap 3,12), siendo, al mismo tiempo, el de cada uno de los llamados a la gloria (cf. Mt 11,27).

(4) *Poder sobre los pueblos, Astro de la mañana* (Tiatira: Ap 2,26-28). Cristo ofrece su gloria a los vencedores (cf. Ap 12,5; con cita Sal 2,8-9), de manera que ellos podrán reinar en el milenio (cf. 20,6) y después eternamente (21,5); ellos serán como el Astro de la Mañana (cf. Ap 22,16), estrellas de Dios en el cielo (cf. Nm 24,27).

(5) *Vestido blanco, Libro de la Vida, Confesión ante el Padre* (Sardes: Ap 3,5). Blanco es color de pureza, victoria y vi-

da nueva en la tradición judía y el Nuevo Testamento. Aquí parece anticipo o signo de la resurrección gloriosa (cf. Ap 6,11; 7,9.13.14; 19,8). El Libro de la Vida, bien atestiguado en la tradición judía, se identifica en Ap con Cristo victorioso (cf. 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27) que defiende a los suyos ante el Padre (cf. Mt 10,32 par).

(6) *Columna del Templo de Dios*, Nombre nuevo (Filadelfia: Ap 3,12). El vencedor queda integrado como pilar en el santuario de Dios, en signo que el Nuevo Testamento ha recogido al llamar a los creyentes templo de Dios (cf. 1 Cor 3,16-17; 1 Cor 6,18). Ap 21,22 dirá que la Nueva Jerusalén no tiene un templo especial, pues todo es templo y Dios la habita enteramente. En esa línea podemos entender la Presencia de Dios: el vencedor queda marcado por el Nombre de Dios, de la Nueva Jerusalén (= Espíritu Santo) y del Cristo.

(7) *Cena de amor*, Trono de reino (Laodicea: 3,19-21). En gesto de hondo simbolismo, Cristo llama a la puerta de cada creyente, para cenar con él, conforme a un tema universal de la comida de amor, que aparece sobre todo en la tradición sapiencial (Cant 5,1; Prov 9,5). Estos siete dones de las cartas del principio del Apocalipsis (Ap 2-3) aparecen parcialmente al final del libro (Ap 21-22); pero hay algunas diferencias: Ap 21-22 no recoge expresamente el signo del maná (comida) ni el poder sobre los pueblos, ni la confesión de Jesús ante su Padre... Por otra parte, las cartas de Ap 2-3 no destacan el tema de las Bodas que es básico al final del Apocalipsis. Sea como fuere, los dones escatológicos pueden y deben vincularse a los siete dones mesiánicos del Espíritu, que la Iglesia católica ha destacado a partir de una traducción literal de Isaías 11,2-3, según la Vulgata.

Cf. F. CONTRERAS, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Sec. Trinitario, Salamanca 1987.

DRAGÓN

(↗ *serpiente*, *Diablo*, *mujer*, *batalla contra el Diablo*, *Leviatán*). Figura mitológica, mezcla de serpiente y pájaro, que habita por tanto en las aguas y bajo la tierra, pero, al mismo tiempo, vuela sobre el cielo, vomitando fuego. Así aparece como símbolo abarcador de todos los poderes cósmicos. En mu-

chos pueblos euroasiáticos, el dragón ha empezado siendo un símbolo ambivalente, vinculado a *las aguas* del caos primero, que, siendo por un lado *creadoras* (buenas), son por otro lado el signo de la *destrucción* (en ellas se confunde cielo y tierra, agua y fuego). Se le representa como ser híbrido: serpiente alada de muchas cabezas, bestia de rasgos mezclados.

(1) *Biblia hebrea*. En principio, el Dragón puede ser figura ambivalente o positiva (cf. Est 11,2-12). Pero en su conjunto, dentro de la Biblia, representa al enemigo de Dios, Serpiente Tehom², Leviatán o Rahab, monstruo de las aguas, hidra de siete cabezas, que Yahvé derrotó para fundar la historia buena: «Tú machacaste las cabezas del Leviatán, y lo diste por comida a los moradores del desierto» (Sal 74,13); «Él quietó el mar con su poder, y con su entendimiento aniquiló a Rahab» (Job 26,12-13; cf. Is 27,1; Sal 91,13; Job 7,12). También en muchos otros pueblos aparece como enemigo mitológico de Dios. De todas formas, en el Antiguo Testamento puede hallarse la memoria de dragones buenos, que actúan como amigos de Dios y servidores suyos. Entre éstos podemos citar a los serafines, serpientes aladas de fuego, de Is 6,2.6.

(2) *Bel, el Dragón de Babilonia* (Dn 14,23-30). Aparece en un relato ejemplar de crítica antiidolátrica, entre los añadidos deutero-canónicos griegos del libro de Daniel (en su versión de los LXX). Este relato está vinculado estructuralmente a la historia del dios Bel (Baal²), en la que se dice que el sabio Daniel descubrió el engaño de los sacerdotes de Bel, que fingían que su Dios-Ídolo necesitaba comida. Ahora se nos habla de un Dragón vivo, que puede entenderse como animal mitológico o como un tipo de serpiente o cocodrilo sagrado, al que veneraban algunos babilonios. Ciertamente, este dragón come, necesita el alimento de los fieles. Pero Daniel muestra que no es divino, pues le ofrece una comida indigesta que le hace reventar, manifestando así su fragilidad. El tema de un Dios perverso al que se engaña y mata dándole una comida venenosa o indigesta aparece en otras culturas de Oriente. Así se dice en Grecia que Zeus dio de comer a Kronos una piedra que destruyó su vientre.

(3) *El Dragón del Apocalipsis*. «Entonces apareció en el cielo otra señal: un enorme Dragón de color rojo con siete cabezas y diez cuernos y una diadema en cada una de sus siete cabezas. Con su cola barrió la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. Y el Dragón se puso al acecho delante de la Mujer que iba a dar a luz, con ánimo de devorar al hijo en cuanto naciera» (Ap 12,3-4). Tiene *siete cabezas* (siete es perfección, aquí en línea perversa). Tiene *diez cuernos*, que expresan el poder, en signo que parece tomado de Dn 7,7-24, donde los cuernos son la fuerza destructora de la Bestia que se opone a los santos de Israel. Las *diademas* simbolizan gloria en sus cabezas. ¿De dónde brota? Conforme al mito antiguo, existía por sí mismo desde siempre. Estaba ahí, no debía explicarse su origen. Para el Apocalipsis, en cambio, su figura plantea problemas: ¿Lo ha creado Dios ya como perverso? ¿Es ángel caído? Más adelante, le identificará con el Diablo, serpiente antigua de Gn 3 (cf. Ap 12,9). Por ahora se dice que el Dragón «mueve la cola y barre con ella una tercera parte de las estrellas del cielo, arrojándolas a la tierra» (Ap 12,4). El Dragón es el ángel más potente de los cielos que no ha querido servir a la mujer (humanidad) y de esa forma ha arrojado del cielo a una tercera parte de los astros, ángeles perversos que le siguen, como suponen, de formas distintas, algunos apócrifos apocalípticos (*J Hen; Jub; Vita Adam*).

(4) *Dragón y mujer*. El Dragón de Ap 12,1-5 aparece vinculado a la mujer, de manera que ambos forman la pareja primigenia. Tenemos una *Mujer* sin marido, que representa a la humanidad (¿su verdadero marido es Dios?); y tenemos un *Dragón* que se opone a la mujer porque desea el fruto de su vida (el Dragón es el falso amante de la mujer, como en muchos mitos). *Ella es* generación, dar vida. *El* es envidia hecha asesinato: devorar la vida ajena. En el origen, no hay varón y mujer (Adán y Eva, como en Gn 2), sino *Mujer y Dragón*. *La Mujer es positiva*: simboliza la humanidad (Eva como madre de vivientes: cf. Gn 3,20); no es persona diferenciada, sino maternidad que incluye a varón y mujer, no en cuanto personas individuales, sino en cuanto portadores de vida. *El Dragón, en cambio*, es principio de muerte, signo del asesina-

to: vive de matar; quizá podamos identificarlo con un tipo de varón que crece (encuentra su identidad) en la violencia, devorando la vida que otros engendraron, el Hijo de la Mujer. Para decir estas cosas, Ap 12 tiene que acudir al mito, pues sólo así puede expresar lo indecible, mostrar lo indemonstrable: el origen positivo de la vida (Mujer), el riesgo envidioso, violento, de la muerte (Dragón). Entendido así, el Dragón forma parte de la misma estructura de violencia de la historia. Antes que realidad externa, el Dragón es un elemento de nuestra conflictividad individual (envidia) y/o social (deseo de matar, asesinato). Evidentemente, el Dragón vuela, dominando el amplio espacio del horizonte. Es un poder hambriento y así quiere devorar en el cielo al Hijo de la Mujer, para perseguirla luego a ella sobre la tierra (Ap 12,1-7), siendo al fin derrotado por Miguel, el ángel bueno (12,8). Así aparece en su verdad mentirosa como la Serpiente antigua de Gn 3, como Satanás, el Diablo (12,9; 20,2). Pues bien, ese Dragón, expulsado del cielo, donde ya sólo reina Dios con sus ángeles buenos, lucha en la tierra contra la mujer-iglesia, queriendo ahogarla con el agua caótica que brota de sus fauces. Antes era dragón del fuego en el cielo (Ap 12,1-3); después aparece como dragón del agua en la tierra (12,16-17); finalmente se muestra como dragón político, que actúa a través de las Bestias del imperio (Ap 13), dirigiendo la batalla contra la Mujer, para ser derrotado por el Cordero y sus seguidores, primero en el Milenio² (20,2) y luego para siempre (20,7-10). La derrota del Dragón es triunfo de Dios y su Cordero.

Cf. O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John I-II*, ICC, Clark, Edimburgo 1971.

DUALISMO 1. Pareja divina

(→ *Ashera, Baal, Astarté, mujer*). El judaísmo oficial, representado en la confesión del *shemá*² (cf. Dt 6,4-5), no reconoce más Dios que Yahvé, el Señor poderoso y trascendente que dirige los destinos de los hombres, en gesto de llamada, de promesa y asistencia. Esa visión de Dios se contiene en los dos primeros mandamientos del decálogo²: (1) no tendrás dioses ajenos ante

mí; (2) no harás imagen ninguna de Dios, ni de aquello que está en lo alto del cielo, ni de aquello que está bajo la tierra... (cf. Ex 20,3-4; Dt 5,7-8). Yahvé es un Dios único (celoso²) y no puede representarse o manejarse con imágenes². Pues bien, esa visión de Dios se ha impuesto y ha triunfado en contra de la tendencia más extendida que interpretaba a Dios en claves de multiplicidad y de representación. El Dios del entorno era múltiple, padre y madre, varón y mujer, mundo y humanidad. El Dios del entorno era un Dios representable, de manera que los hombres podían construir ídolos suyos, figuras que servían para hacerle visible. Pues bien, entre los signos supremos de Dios en el contexto israelita (por lo menos hasta el siglo VI a.C.) hallamos becerros² sagrados o toros, que pueden vincularse con El-Elohim, padre de todos los dioses, y con Baal, el Señor triunfador, y asheras² o figuras femeninas de la maternidad (vinculadas con la misma diosa Ashera o con Astarté).

(1) *En el principio era la diosa madre.* En el nivel de la devoción popular, las excavaciones arqueológicas de Palestina han demostrado que gran parte de los israelitas de los tiempos antiguos de la Biblia seguían venerando a una pareja divina: la diosa madre, como signo de fertilidad y de vida, y con ella al dios generador y victorioso. Probablemente esa diosa es una pervivencia de los viejos cultos agrarios del neolítico, que interpretan a Dios como fuente y meta de vida, en un mundo matriarcalista, donde la realidad fundante se concebía de forma originalmente materna y femenina; pero en los tiempos históricos, tanto en las culturas del entorno como en la base mítica que hallamos en el fondo de la Biblia, esa diosa madre se encuentra ya vinculada a un Dios Padre (en principio El-Elohim).

(2) *Dualidad divina.* En un momento determinado, que quizá coincide con el triunfo de los nuevos pueblos semitas, el culto de esa diosa madre única o superior queda en un segundo plano y lo divino viene a presentarse de forma dualizada, como El-Elohim y Ashera y/o como Baal y Astarté. Dios recibe, sobre todo, el rostro de Baal, señor de la cosecha y de la vida, el gran fecundador divino de la tierra, el vencedor del caos, el gran toro en plano masculino. Al mis-

mo tiempo, Dios recibe el rostro de Ashera-Astarté, su consorte, que es la madre divina, signo de la fuerza acogedora y germinante de la tierra. Por eso, en el origen de los seres está la dualidad, de manera que Dios mismo se expresa sobre el mundo en forma de unión sexual, como hierogamia².

(3) *Yahvé, Dios único. Más allá de la dualidad.* La religión oficial de Israel ha tenido que luchar contra esa perspectiva femenina y dualista del misterio divino, como aparece de forma ejemplar en el «juicio del Elías² en el Carmelo»: «Si Yahvé es el verdadero Dios seguidlo; si el Dios verdadero es Baal seguid a Baal» (1 Re 18,21). En esa línea de lucha contra el dualismo cósmico que asume los signos naturales de lo masculino y femenino nos sitúan las primeras leyes sagradas de Israel: «No harás alianza con los habitantes del país donde vas a entrar, porque sería un lazo para ti. Derribarás sus altares, destrozará sus estelas, talarás sus árboles sagrados» (Ex 34,12-13). Los altares de esos dioses se encuentran vinculados a los procesos de la naturaleza y de la vida. Por eso van unidos a la fuente maternal (el agua, el árbol de la vida) y a las rocas divinas masculinas. En ese espacio de sacralidad se sitúan las estelas sagradas, las *mashebot* (menhires o columnas de tipo fálico, masculino) y las asheras (signos y lugares de la diosa Ashera). Israel ha descubierto a Dios como poder de libertad. Por eso debe superar ese nivel sagrado de la naturaleza, con la dualidad del dios y de la diosa.

(4) *Condena de la hierogamia.* Para Israel no existe hierogamia o matrimonio intradivino. Desde esa perspectiva se entiende la gran condena de Nm 25,1-3: «Israel se estableció en Sittim y el pueblo empezó a prostituirse con las hijas de Moab. Estas invitaron al pueblo a sacrificar a sus dioses y el pueblo comió y se prosternó ante sus dioses. Israel se emparejó con Baal Peor y la ira de Yahvé se encendió contra Israel». Todo nos hace suponer que este pasaje ha de entenderse a la luz de la condena de la prostitución sagrada. Las hijas de Moab de las que se habla aquí son las «hieródulas» o servidoras del santuario que visibilizan el culto del Baal de la fertilidad. Ellas son signo de Ashera y sus devotos se vuelven signo de Baal al acostarse con ellas. Lo divino viene a

presentarse, según eso, como expresión del poder de la fecundidad. En contra de eso, el Dios oficial de Israel se ha entendido como poder de trascendencia y libertad, en plano personal y moral.

Cf. X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1996.

DUALISMO

2. Visión apocalíptica

Los escritos apocalípticos (Daniel², Henoc²) desarrollaron una visión dualista de la vida, que puede relacionarse con otros dualismos religiosos (zoroastrismo) y filosóficos (platonismo), pero que tiene su propia consistencia. No habla de dos dioses (Elohim y Ashera, Baal y Astarté), ni de dos principios divinos separados del tipo más moralista de Persia (Ormuz y Arhiman), pero presenta una estructura dualista de la revelación y de la historia humana. Comenzaremos presentando una visión general del dualismo apocalíptico. Después fijaremos algunos rasgos especiales de la formulación de Qumrán. Terminaremos con una referencia a Jesús. Éstos son, mirados en general, sus elementos principales.

(1) *Dualismo temporal*. Aparece ya en los profetas postexílicos, que distinguen entre un hoy de violencia y un futuro de reconciliación. Los apocalípticos posteriores, influidos quizá por la especulación irania (persa), han distinguido aún más el tiempo (*holam o eón actual*, de lucha entre fuerzas buenas y malas, y el *futuro* de reconciliación, interpretando lo que existe en este mundo como malo. Algunos suponen que Dios ha creado a los hombres escindidos entre un espíritu de vida y otro de muerte. Otros afirman que la causa de esta división es el pecado (de ángeles o humanos). Casi todos advierten que estamos ante un tipo de lucha donde se vinculan experiencias y batallas políticas (entre los reyes y pueblos del mundo) y sobrenaturales (de los ángeles y hombres contra el Diablo y sus poderes pervertidos). Asumiendo la esperanza de la profecía y buscando una reconciliación final, los apocalípticos han proyectado la unidad y salvación humana hacia la meta de la historia: frente al *eón actual* perverso (diabólico) buscan el *eón futuro*, signo y plenitud de Dios; frente a la oscuridad de este momento anuncian la luz;

frente a la lucha y dolor presente, el gozo y felicidad escatológica de Dios. El hombre verdadero no ha nacido todavía, espera un nuevo nacimiento. En ese cruce entre futuro de reino de Dios y presente de violencia ha situado Jesús su mensaje, pero no como evasión (lo que será ha de ser, sin que podamos hacer nada por adelantarlo o evitarlo), sino como compromiso a favor del futuro de la vida que se ha manifestado ya en el presente de la historia.

(2) *Dualismo ético*. Los hombres se encuentran inmersos en una batalla que les sobrepasa, entre Dios y lo diabólico, pero no son espectadores pasivos. No se limitan a esperar y contemplar, sino que deben colaborar en la acción transformadora. Los profetas de Israel habían destacado la responsabilidad del pueblo, conforme a una alianza en la que el mismo Dios les hacía portadores de su destino. En esa línea siguen los apocalípticos judíos (quizá influidos también por un pensamiento iranio, que destacaba la lucha entre lo bueno y perverso, lo positivo y negativo, la luz y tinieblas), conservando la antigua inspiración israelita e insistiendo en la paradoja escatológica: los hombres son responsables ante Dios de algo que les desborda, pues participan de una lucha y batalla sobrehumana; están inmersos en el gran combate teológico-satánico, del Dios bueno contra el ángel malo o diablo (como veremos en los exorcismos de Jesús). Ese combate desborda a los hombres, pero, al mismo tiempo, ellos definen su sentido y deciden su futuro. Por eso, la división entre el bien y el mal no conduce al fatalismo, sino a la responsabilidad personal y social a favor del reino de Dios.

(3) *Dualismo espacial y nacional (político)*. Hay dos reinos separados y distintos: uno arriba (a la derecha), para los buenos; otro abajo (a la izquierda) para los malos. No es que existan dos creaciones contrapuestas, en sentido geográfico o social, pues todo es creación de Dios y es bueno. Pero muchos judíos del tiempo de Jesús han acentuado esa oposición moral, interpretándola incluso de forma política. Bueno y positivo es el reino de Israel; buenos son los justos perseguidos y abatidos, impotentes y vencidos, los pobres que padecen sobre el mundo, fieles a la alianza israelita, como en

tiempo de los macabeos (en torno al 176 a.C.). Malos son, en cambio, los imperios opresores, los pueblos que dominan y se imponen en clave de violencia. De esta forma, la identidad nacional israelita viene a interpretarse como garantía de elección y bondad sobre la tierra. En esa línea, los enemigos de Israel tienden a entenderse como adversarios de Dios y enemigos de lo bueno sobre el mundo. (En ese contexto se incluye Jesús, pero no para separar de forma violenta los dos reinos, sino para introducir el reino de Dios, como semilla de vida-palabra, en la tierra del mundo, abriendo así para los hombres un camino de salvación personal y social, en forma de historia).

(4) *¿Se puede hablar de un dualismo teológico?* Ciertas formas de apocalíptica tienden a dividir la realidad de una forma teológica, como si hubiera dos principios (uno bueno y otro malo) o como si lo satánico se pudiera contraponer a Dios. Ciertas formas posteriores de zoroastrismo (religión iraní) han desembocado en un dualismo teológico. Hay un principio bueno, Ormuz, Dios perfecto y creador, amigo de los hombres. Hay un Dios perverso, Arhimán, poder de destrucción, principio malo. Los hombres se hallarían inmersos, según eso, en una gran teomaquia o lucha intradivina, de manera que la salvación estaría ligada a la victoria final del Dios bueno. Ciertamente, los apocalípticos judíos no han podido aceptar este dualismo estricto, pues, según la tradición profética, saben que no existe más que un Dios que es positivo, creador y amigo de los hombres; pero, bajo ese Dios, han aceptado la existencia de principios negativos, ángeles perversos o demonios; en esa línea parecen moverse aquellos textos del evangelio donde Satán aparece como Príncipe de este mundo, adversario del Mesías, como en las tentaciones (Mc 4 y Lc 4). Pero, miradas mejor las cosas, todo el mensaje y vida de Jesús viene a mostrarse como superación del dualismo teológico: a su juicio, sólo hay un Dios que es positivo y bueno; el Diablo, poder de destrucción, no ha logrado elevarse sobre el Dios verdadero, ni destruir su Reino, sino que ha mostrado, por fin, su debilidad, apareciendo como aquello que es, una apariencia.

(5) *Qumrán. (1) La doctrina de los dos espíritus.* La experiencia dualista de la

vida, que está en el ambiente judío del tiempo de Jesús, se expresa de forma clásica en la *Regla de la Comunidad* esenia de Qumrán, que define la vida de aquellos que han decidido separarse de los otros israelitas, para establecer una alianza definitiva de los justos. Sus miembros se sienten elegidos y *separados*, son testigos humanos del fin de los tiempos. Así lo muestra la *Instrucción de los Dos Espíritus*, escrita entre el II y I a.C., para educación de los «novicios»: «(Dios) creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él dos espíritus para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad (*ha'emet weha'awel*). Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad. Y de la fuente de las tinieblas las generaciones de la falsedad. A causa del ángel de las tinieblas se extraviaron todos los hijos de la justicia... Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz... En ellos (en esos espíritus) está la historia de los hombres... Pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el tiempo final y ha puesto un odio eterno entre sus divisiones. Los actos de injusticia son abominaciones para la verdad; y todos los caminos de verdad son abominación para la injusticia. Hay una feroz disputa sobre todos sus preceptos, pues no caminan juntos. Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre. Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre y refinará para sí la estructura del hombre, arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía... Hasta ahora los espíritus de verdad e injusticia disputan en el corazón del hombre... pues Dios los ha dispuesto en partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación. Él conoce el resultado de sus obras por todos los tiempos eternos, y los ha dado en heredad a los hijos de los hombres para que conozcan el bien y el mal, para que determinen el lote de todo viviente» (1QS 3-4). Esta enseñanza del instructor ha conjugado el monismo (en plano de conocimiento y predestinación divina) con un fuerte dualismo pneumatológico de tipo más

moralizante que ontológico, más histórico que cosmológico, más antropológico que teológico. Esta enseñanza del instructor emplea imágenes más que conceptos y por eso resulta difícil (quizá imposible) deslindar del todo sus diversos planos.

(6) *Qumrán. (2) Notas de los dos espíritus.* Ambos espíritus son revelación original de Dios. Frente a todos los que quieren disculpar a Dios, Qumrán le hace responsable de todo lo que existe: de su ser originario brota vida y brota muerte, nace luz y surgen sombras. Estos dos espíritus son como dos rostros: los dos signos primeros de la manifestación de Dios. (a) *Plano moral.* El bien y el mal no existen separados. Tampoco se puede afirmar que Dios en cuanto tal sea bueno y malo. Pero su manifestación ofrece siempre los dos rasgos, de manera que el bien y el mal reciben un tipo de entidad y pueden personificarse, al menos de forma simbólica, apareciendo como dos espíritus, con nombres de tipo cósmico (manantial de luz, fuente de tinieblas) y/o mitológico (son príncipes, ángeles...). Entre Dios y el hombre viene a desplegarse así un extenso espacio de seres intermedios. (b) *Plano histórico.* Estos dos espíritus definen y enmarcan el despliegue de la realidad: estamos en un tiempo de lucha; quiere el ángel de las tinieblas pervertir a los que han sido llamados a la luz; pero el ángel de la verdad, unido al Dios de Israel, se opone, haciendo que se expresen y avancen las generaciones de la verdad sobre la tierra. De todas formas, en esta perspectiva la historia pierde mucha importancia; parece que todo se encuentra escrito de antemano, de manera que los hombres se encuentran dominados por fuerzas superiores. (c) *Plano cosmológico y antropológico.* Estos dos espíritus, que en sentido ontológico parecen ángeles, tienden a mostrarse como signos (poderes) de tipo físico, en proceso que se encuentra bien representado en algunos apocalípticos (como *1 Henoc*²). Este aspecto está menos subrayado en nuestro texto, que, en la línea de Dn 7, ha puesto de relieve el aspecto más social del tema, de manera que el espíritu del mal se encuentra como encarnado en las potencias enemigas (babilonios, sirios, romanos). De todas maneras, este pasaje ha puesto de relieve el aspecto in-

dividual del dualismo, mostrando que la división de los espíritus pasa a través de los miembros del Israel histórico: hijos de la luz son los buenos israelitas; hijos de la tiniebla y mentira son los perversos. (d) *Plano cognoscitivo.* El instructor de la comunidad quiere que sus discípulos «vean» y por eso desarrolla (motiva) en ellos un camino de transformación cognoscitiva: están ya liberados los que «saben», es decir, los que conocen el sentido y las acciones de los dos espíritus. El texto traza y describe según eso un verdadero *proceso de iniciación cognoscitiva* (mística) y social. Evidentemente, no razona en nivel de especulación; sino que instruye en un plano de iniciación personal e inmersión en la vida del grupo. Los miembros del grupo Qumrán se sienten unos renacidos.

(7) *Qumrán. (3) Simetría dualista o trascendencia del Dios bueno.* Por un lado parece que los dos espíritus actúan de manera equidistante y paralela. Es como si Dios quedara fuera, en un espacio superior (neutral), y el mundo de los hombres no tuviera más remedio que luchar y debatirse en el campo de batalla entre esos dos poderes adversos. Si se acentúa esta línea de equivalencia entre el bien y el mal, Dios termina siendo un alejado y el hombre queda a merced de la pura simetría antagonica entre fuerzas buenas y perversas. Pero, en otra perspectiva, el texto y todo el sistema de Qumrán rompen ese nivel de simetría. Bien y mal no son poderes iguales y adversarios; el poder supremo, signo de Dios, se identifica con el ángel de la verdad. Dios aparece como el ángel bueno, de manera que el otro (príncipe de la falsedad) acaba siendo una especie de Satán subordinado. Ésta es la experiencia que los iniciados de Qumrán han hecho suya tras decenios de enfrentamiento político, social y religioso. Viven dentro de la dura, angustiosa, *permanente división* y antagonismo de la historia. No son los primeros en decirlo, pero lo han hecho del modo más preciso e intenso: todo lo que existe sobre el mundo es división, todo es batalla de poderes contrapuestos. Duro es este dualismo pero, a fin de cuentas, se presenta como *muy consolador*. Dios mismo ha dispuesto que las cosas sucedan de esta forma: ha permitido que el mal vaya triunfando y que parezca

que domina nuestra vida. Pero en realidad ese mal se encuentra controlado; no podrá triunfar jamás; no podrá adueñarse de la tierra. Es un dualismo consolador, pues nos permite descubrir a un Dios que sobrepasa la lucha cósmica. Por razones que ignoramos, ese Dios trascendente decidió *fundar la historia* (mundo) sobre bases de un duro conflicto que enfrenta bien y mal, luz y tinieblas. No nos ha creado y puesto en un regazo de pura bondad; tampoco nos ha hecho crecer sobre una tierra neutral que nosotros inclinamos luego hacia lo bueno o lo perverso. Nos ha creado y colocado Dios sobre una base de espíritus opuestos, para liberar al fin a los suyos.

(8) *Novedad de Jesús*. Ciertamente, Jesús ha vivido en un contexto muy influido por el dualismo apocalíptico, aunque parece que en él han influido de un modo más fuerte los grandes textos de la tradición profética antigua (especialmente de Isaías), que superan el dualismo estricto, para situarnos en un camino de fidelidad histórica, al servicio de la vida concreta, sin evasiones ni escapismos. Jesús ha escuchado (o leído) y aplicado a su misión algunos de los pasajes más significativos de la experiencia israelita, desde los recuerdos del ciclo de Moisés (salida de Egipto, entrada en la tierra prometida) hasta las visiones de Daniel. No podemos afirmar con seguridad que conociera y asumiera los relatos y experiencias de sus contemporáneos apocalípticos, representados por el ciclo de Henoc o los esenios de Qumrán. Pero conocía el entorno y los temas principales de esos movimientos y, sobre todo, había asumido, al menos de un modo inicial, las visiones apocalípticas de Juan y otros bautistas y pretendientes mesiánicos de entonces. Jesús parte de esos dualismos, pero no para quedarse en ellos, sino para superarlos, desde una experiencia radical de fidelidad histórica y amor a los hombres. En ese sentido, podemos decir que, asumiendo el mensaje profético más hondo de su pueblo, se ha situado en las raíces de lo huma-

no, asumiendo eso que podemos llamar principio de creatividad: la revelación de Dios se identifica para él con la vida y despliegue del hombre (cf. Mc 10,6). Sin duda, ha penetrado en el entramado social y religioso de las tradiciones de su pueblo; pero no como los escribas, interpretando los textos antiguos de un modo escolar, sino como profeta del fin (escatológico), que los entiende y aplica de un modo originario (protológico), desde su propia vida y tarea personal. No mira los textos y las tradiciones como un tema de escuela o discusión erudita, sino como historia en que él mismo está inmerso. No los interpreta con nuevas leyes, sino con su propia tarea y mensaje, al servicio de la vida concreta de los hombres. Al final, las tradiciones escatológicas de Israel y de la cultura de su entorno, lo mismo que los dualismos que hemos evocado, vienen a mostrarse solamente como esquemas auxiliares, que valen en la medida en que sirven para interpretar mejor el propio don de su vida, a favor de los demás. En ese sentido diremos que Jesús ha sido un *profeta mesiánico*.

Cf. F. GARCÍA, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 49ss; M. DELCOR y F. GARCÍA, «Instrucción sobre los dos espíritus», *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Cristiandad, Madrid 1982; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.

DURERO, A.

(1471-1528). Pintor alemán. Realizó una serie de xilografías para una edición alemana y otra latina del Apocalipsis (1498), que siguen siendo uno de los testimonios gráficos más impresionantes de la capacidad evocadora (simbólica) de este libro y del conjunto de la Biblia. Representa el espíritu de la modernidad que se sitúa ante el texto bíblico de un modo analítico, y no en línea de contemplación del misterio, como hacían todavía las miniaturas del Beato².

E

ECLESIASTÉS

(> *agobio, vanidad*). El libro del Eclesiastés (que significa «varón de la asamblea», en hebreo *Qohelet*) es, con Job², el testimonio más significativo de la crisis de confianza de muchos israelitas en el tiempo de confrontación con el helenismo² (siglo IV-III a.C.). Su autor, que asume el nombre y autoridad de Salomón², es un sabio israelita, que conoce la historia social y religiosa de su pueblo y quiere mantenerse fiel a ella. Pero, al mismo tiempo, conoce el pensamiento de los sabios de su entorno y, sobre todo, los problemas y desgracias de la vida. Sobre esa base ha desarrollado de manera sobria y apasionada el tema del cansancio de la vida. Su temática forma parte de una literatura sapiencial sobre el sentido de la vida, que hallamos reflejada, sobre todo, en algunos textos de Egipto. Ella constituye una de las aportaciones bíblicas más importantes a la antropología de Occidente.

(1) *Todas las cosas cansan* (Qoh 1,8-11). En hebreo las cosas son palabras (*debarim*). Por eso no se sabe si fatigan las realidades exteriores, las experiencias humanas, o más bien las palabras que empleamos para decir las o todo en su conjunto. Los ojos y oídos se cansan: somos apertura sin fin y nada nos sacia, nada logra contentarnos plenamente. El hombre nunca encuentra su descanso en aquello que conoce, porque busca (ansía) siempre nuevas cosas. Sobre un mundo que no logra llenarle vive el hombre, como pregunta sin respuesta. Busca algo distinto y jamás logra encontrarlo. No se sacia porque siempre está escuchando las mismas canciones, como si la vida fuera un disco infinitamente repetido, con iguales melodías. Queremos otra palabra y no la hallamos. Todo gira, no hay historia nueva y así todo se olvida. Falta el discernimiento moral, la distinción de lo bueno de lo malo. No hay itinerario hacia Dios, pues Dios no encaja con la vida y con las cosas. Ló-

gicamente, a ese nivel ya no se puede hablar de Dios sobre la tierra, dentro de una historia sin historia donde todo rueda y ya no vamos a ninguna parte. En este aspecto, Eclesiastés defiende un tipo de ateísmo metodológico y cósmico. En un determinado plano (de mundo y de vida), todo sucede *como si Dios no existiera*. Esto que nosotros hemos entendido ahora, pasado el siglo XX, lo sabían en el tiempo antiguo los sabios verdaderos, como Eclesiastés. El mundo se ha cerrado en su propia necesidad (¿necesidad?, ¿destino?). No se puede presentar como signo de un misterio trascendente.

(2) *Nada hay de nuevo bajo el sol* (Qoh 1,9). No queda memoria de lo que precedió, ni tampoco quedará de lo que ha de suceder (Qoh 1,11). En el fondo no hay nada que recordar, porque todo es siempre lo mismo. No tienen sentido los anales viejos, las genealogías de los creyentes de Israel y las doctrinas de los libros santos (Gn 1 y 2 Re, Cr, etc.). Desaparecen, nivelados por la rueda de un destino indiferente, los acontecimientos salvadores de la historia antigua. Al cesar la novedad se pierde aquello que pudiéramos llamar el relieve de la historia: su densidad significativa. Si nada ha sido nuevo (*hadás*), nada merece recordarse o celebrarse: no hay *zikaron* o memorial recreador. Este mundo es como un disco plano: todo da lo mismo, todo es muerte. Por eso, todo cansa. ¿Merece la pena vivir en medio de esta infinita monotonía, cuando no hay nadie ni nada que pueda decirnos algo nuevo y significativo? Ésta es la pregunta, ésta es la visión del autor que puede resultar contradictoria o, por lo menos, paradójica. Por un lado sostiene que todo da lo mismo, pues está siempre girando y no tiene sentido hacer (escribir) algo nuevo (cf. Qoh 12,12). Pero, al mismo tiempo, se empeña en proclamar su discurso, dando así un tipo de sentido (una inteligibilidad) a lo que existe sobre el mundo.

(3) *Pero la vida merece la pena.* Ésta es la paradoja: Eclesiastés sabe que la vida carece de sentido y, sin embargo, afirma que merece la pena disfrutarla. Hay un gozo de Dios (= gozo grande) y como tal debe cultivarse, por encima de las crisis y las pruebas. Ciertamente, el hombre ha quedado sin Dios en el mundo y la historia, pero tiene la vida y decide vivirla como expresión de Dios, a pesar de todo, mesuradamente aunque con gozo. Por eso, en contra de todas las posibles tentaciones de condena total o de rechazo, Eclesiastés acepta la existencia: «No existe para el humano algo mejor que comer, beber, gozar de su trabajo» (Qoh 2,24; 3,12-13). «Es bueno comer, beber y disfrutar en medio de tantos afanes. También el recibir de Dios riquezas y hacienda es don divino...» (5,17-19). «Vete, come alegremente tu pan y bebe tu vino con alegre corazón porque se agrada Dios con tu fortuna. Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no falte el ungüento en tu cabeza. Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de tu rápida existencia... porque ésa es tu porción en esta vida entre todos los trabajos que padeces bajo el sol. Cuanto tu mano pueda hacer hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro donde vas ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría (9,7-10).

(4) *Vivir en medio de la tristeza y de la injusticia.* Ciertamente, hay gozo, pero cesa al poco tiempo; se diluye la alegría; acaba pronto el camino que lleva a la experiencia sosegada y bondadosa de las cosas (descanso y comida, amistad y trabajo) y se extiende la vía que conduce a la infortuna: «Me volví a mirar y vi las violencias que se hacen bajo el sol... y proclamé dichosos a los muertos que se han ido; más dichosos que los vivos que existen todavía. Pero más dichosos aún a los que nunca fueron...» (4,1-3). Éstas palabras parecen blasfemia y, sin embargo, no lo son, pues reflejan una gran nostalgia por la Vida verdadera y de esa forma reasumen el gemido de los esclavos hebreos en Egipto, el llanto de Job². Éste es el drama de la vida humana. No es comedia, tampoco tragedia: es un campo de cruce, encrucijada de caminos. Por eso el autor dice: «Una misma es la suerte de todos: la muerte. Pero mientras uno vive hay esperanza. Que mejor es perro vivo que

león que ha muerto. Pues los vivos saben que han de morir, más el muerto nada sabe y ya no espera recompensa, habiéndose perdido su memoria. Amor, odio, envidia: para ellos todo ha terminado. Ya no participan en aquello que pasa bajo el sol» (9,4-6). Eclesiastés ha transitado esos caminos, ha recorrido los diversos argumentos para saber que al final no se demuestra nada. Al fin sólo le queda este simple y fuerte deseo de vivir, a pesar de todo, en medio de una tierra paradójica. Es como si el ser humano fuera demasiado complejo, su existencia demasiado cargada de contradicciones.

(5) *Un Dios de la sobriedad.* No hay certezas absolutas, no existen demostraciones. Pero en el fondo de todo, a pesar de todas las palabras anteriores, la existencia está llena de sentido, siempre que la vivamos con sobriedad amable, moderada: «No quieras ser demasiado justo ni sabio, ¿para qué destruirte? No hagas mucho mal, no seas insensato, ¿para qué morir antes de tiempo?» (7,16-17). Pedirle demasiado a la existencia es malo. Buscar a Dios con ansiedad desesperada resulta al fin inconveniente. Pero tampoco tiene sentido el encerrarse en lo perverso: el ansia de placer y de dinero terminan destruyendo la existencia. ¿Qué nos queda? ¿Queda todo! Ésta es la lección del Eclesiastés: ¡Hay que vivir cuando fallan las razones! Sólo este deseo de vivir por encima de las razones permite al hombre romper el círculo cerrado de la tierra, abriéndose sobre su propia realidad, sobre su historia. Por eso nos sigue valiendo Eclesiastés, con su mensaje de sobriedad y de finura, de honestidad y verdad en medio de otras voces más solemnes de la tierra que quieren imponer su fundamentalismo violento.

(6) *Eclesiastés, un libro para perplejos.* Al final de sus negaciones y cautelas, Eclesiastés sigue teniendo la certeza de que hay Alguien que le sobrepasa, Alguien que sostiene, alienta y da sentido a su existencia. Éste es su camino: vivir en fidelidad y gozo, aunque no se puedan trazar mapas, ni seguir itinerarios en la prueba: «Alégrate mozo en tu mocedad... Pero ten presente que de todo esto te pedirá cuentas Dios» (11,9). «En los días de tu juventud acuérdate de tu Hacedor antes de que vengan días malos... y torne el pol-

vo a lo que antes era y retorne a Dios el Espíritu que Dios te ha dado» (12,15). Éstas son sus últimas palabras. Antes había dicho otras que siguen siendo inquietantes: «¿Quién sabe si el aliento de los humanos sube hacia la altura y el de la bestia baja hacia la tierra?» (3,21), pero también otras donde recuerda que «has de dar cuentas a Dios» (cf. 12,13). Una ante la otra, las dos juntas, esas palabras han de mantenerse según Qohelet, el hombre de una Asamblea o Iglesia de personas respetuosas, que quieren gozar y hacer que gocen los otros, en un mundo muy frágil, lleno de ignorancia, done apenas sabemos lo que implica nuestra vida.

Cf. A. BARUCO, *Eclesiastés. Qohelet*, AB 19, Fax, Madrid 1971; J. ELLUL, J., *Razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; R. MICHAUD, *Qohelet y el helemismo*, Verbo Divino, Estella 1988; J. VILCHEZ, *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1996.

ECOLOGÍA

(↗ *animales, vegetarianos, vida, creación, zoolatría*). En los últimos decenios se ha empezado a elaborar una «ecología bíblica» (o una crítica ecológica de la Biblia) que aún no se ha desarrollado de manera suficiente. El primero de sus símbolos puede ser el parque o paraíso original, entendido en forma de jardín ecológico de vida en libertad para Adán-Eva, como supone Gn 2-3. Se trata de un parque en el que Dios ha dejado a los hombres en libertad, de manera que éstos han podido comer del fruto del conocimiento del bien y del mal. En esa línea, ellos pueden convertir ese paraíso en «parque biológico-racial», donde unos científicos y políticos que juegan a ser dioses podrían mejorar la raza humana, como se mejoran o cambian por cruce, selección y manipulación genética (clonación, mutaciones) las especies animales. Ciertamente, sabemos con la Biblia que somos libres, pero la misma Biblia nos advierte que esa libertad se puede abrir en dos caminos: «pongo ante vosotros la vida y la muerte, la bendición y la maldición...» (cf. Dt 30,19). En otro tiempo no comprendíamos el alcance de esas palabras. Hoy las comprendemos, por desgracia, algo mejor. Podemos asumir un camino de vida. Pero también podemos des-

truirnos a nosotros mismos, no sólo a través de la lucha interhumana (matándonos unos a otros), sino también a través de una lucha en contra de la vida. En ese contexto cobra especial actualidad la imagen de las dos arcas.

(1) *Hay un Arca de la Alianza* (cf. Ex 25,10-22), que es una de las instituciones y símbolos más importantes de la historia de Israel. Se dice que ella contenía las tablas de la ley, con los diez mandamientos o principios reguladores de la convivencia humana. Dentro de ella podrían colocarse también los libros de los profetas de Israel y el Sermón de la Montaña de Jesús. Algunos cristianos tenderían a identificarla con un tipo de sagrario eucarístico, donde se guarda pan para todos los hombres. Ella nos recuerda que en el principio de la vida humana hay un pacto de convivencia universal hecho de mandatos dialogados (mandamientos) y de pan también compartido. Desde este símbolo se puede trazar la finalidad más honda de la ecología: que todos los hombres y mujeres compartan la belleza del mundo y su comida, con su palabra de amor y su justicia, como hijos de Dios (cf. Mt 4,4). Sólo si en el fondo de la vida de los hombres y mujeres se sitúa el arca sagrada de la alianza que Israel ha recogido en la primera de sus experiencias (cf. Ex 19,5) y la iglesia de Jesús ha ratificado en el signo eucarístico del don de la vida y del pan compartido, podrá existir vida en el futuro. O pactamos todos, superando la actitud de violencia y dominio que ha venido dominando en el pasado, o terminamos matándonos todos. La ecología bíblica es alianza, alianza de Dios con todos los vivientes, como sabe el relato de la creación (Gn 1), cuando ofrece un lugar y tiempo para todos, en armonía sagrada.

(2) *Hay un Arca de Noé* (Gn 6-7), para tiempos de diluvio, como pueden ser los nuestros. Aquellos aventureros que suben año tras año a buscarla al monte Ararat, en el Cáucaso, pensando que si la encuentran demostrarán que «la Biblia tenía razón», no han entendido nada, pues no se trata de un arca o barco salvador de antaño, sino de nuestro tiempo. Ella es la expresión concreta de la alianza de los hombres entre sí, mientras se reúnen y ayudan sobre un mismo barco, cuando se desata la furia cósmica, que en gran parte hemos pro-

vocado los mismos hombres (como sabe Gn 5 y como desarrolla de forma dramática el libro apócrifo de Henoc²). Sólo podemos salvarnos del diluvio si construimos una arca o espacio de convivencia, no sólo para unos «amigos ricos» (los gestores del sistema capitalista), sino para todos los hombres e incluso para todos los vivientes animales de la tierra (cuadrúpedos, reptiles), como sabe el signo bíblico. Ésta ha de ser un arca universal y democrática, en la que deben acogerse de un modo especial los que actualmente permanecen excluidos del sistema, no sólo Ulises y algunos esforzados, no sólo Noé con su familia, sino todos aquellos a los que actualmente arrojamos por la borda, los asesinados y humillados, que no tienen hogar, ni ciudadanía legal (real) en este mundo, como sabe la carta de Pedro (cf. 1 Pe 3,19-22).

(3) *Ecología, el «logos» de la casa (oikos) de los hombres.* La Biblia sabe que antes de que hubiéramos nacido había ya una casa preparada para nosotros, casa de Dios o naturaleza (la misma tierra y vida es Parque y es Arca de alianza de Dios con los hombres). Pero, al mismo tiempo, somos nosotros los que debemos construir y cuidar el Arca, como Noé en otro tiempo, para que el diluvio de violencia que nosotros suscitamos no nos destruya (para que no siga ahogando a los excluidos del sistema). Muchas veces se ha pensado que la Biblia ha ratificado el dominio del hombre sobre el mundo, un dominio dictatorial que se fundaría en las palabras de Dios: «Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra... Mirad, os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, así como todo árbol en que hay fruto y da semilla. De todo esto podréis comer» (Gn 1,26-29). Pero, si leemos mejor, vemos que ese dominio no implica sometimiento dictatorial, sino señorío respetuoso. Los hombres pueden comer todo, pero sin destruir nada. Pueden comer aquello que «les sobra» a las plantas, pero sin destruir la vida de esas plantas.

(4) *Un orden vegetariano.* En ese contexto, la Biblia supone que los hombres del principio debían ser vegetarianos, pues comer la carne de los animales implica matarlos y en un pri-

mer nivel, de paraíso, no se puede matar ningún animal. Sólo más tarde, después del diluvio, «por la dureza del corazón humano» (cf. Mc 10,5), el Dios bíblico permitió que los hombres mataran y comieran animales, pero sólo su carne, no su sangre, pues la sangre es vida y la vida es de Dios (cf. Gn 9,1-6). Ciertamente, esa ley que prohíbe comer sangre puede y quizá debe revisarse, como han hecho los cristianos (a diferencia de los judíos y musulmanes), pues cumplirla de manera legalista es quizá la mejor manera de no cumplirla. Pero ella debe cumplirse en su sentido más profundo: esa ley quiere decir que el hombre no es dueño de la vida de los animales; que los puede comer, pero con respeto, sin destruir su identidad, sin poner en riesgo la vida de la especie, sin convertirlos nunca en puras cosas. Vegetariano en sentido bíblico no es el que come sólo vegetales, sino el que vive en sintonía con la naturaleza, el que come sin destruir, dentro de esta inmensa casa que es la vida del mundo, con sus plantas y animales.

(5) *Un tema abierto.* Con cierta frecuencia se ha dicho que la religión bíblica (a partir de Gn 1-8) resulta opresora porque ha devaluado al mundo (convirtiendo al hombre en dueño y opresor de la naturaleza) y ha reprimido a la mujer, destruyendo el poder de la diosa (= el principio femenino de la vida). En contra de eso, he querido mostrar en diversos lugares de este diccionario la sintonía cósmica y vital del hombre bíblico, que tiene una dignidad especial, como imagen de Dios (cf. Gn 1,28), pero no para dominar y destruir la vida de su entorno, sino para ennoblecirla. Sobre esa base debe elaborarse la ecología bíblica, vinculando el respeto cósmico (¡el no matar!) con la opción preferente hacia los pobres y excluidos de la sociedad. Ecología y justicia social deben ir unidas, de manera que todos los hombres y mujeres puedan contemplar y decir, como Dios, mirando hacia el mundo: ¡todas las cosas son buenas! Ésta será una ecología de la solidaridad mesiánica, que se expresa en una eucaristía ampliada, es decir, en una experiencia de comunión con el cuerpo cósmico de Cristo.

Cf. S. MCFAGGE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1987; V. PÉREZ PRIETO, *Do teu*

verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo, Espiral Maior, A Coruña 1997; X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; R. RUETHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DE-MAC, México 1993.

ECONOMÍA

Reino de Dios y dinero

(*↗ denario, dinero, mamona, riqueza*). El tema del «tributo del César», es decir, del orden económico del imperio (o de otro tipo de orden político) constituye uno de los asuntos más discutidos no sólo del tiempo de Jesús (cf. la pregunta que plantean herodianos y fariseos unidos en Mc 12,13), sino de nuestro propio tiempo. Le preguntan si se puede pagar el tributo y Jesús responde pidiendo una moneda que lleva la inscripción del César: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17 par). De un modo significativo, el poder del César (que es el sistema político-económico) se condensa en una moneda, vinculada al tributo, que es la manifestación básica de la ley social, entendida como algo inseparable de la economía. Pues bien, el mismo Jesús que había dicho «no podéis servir o adorar a Dios y al dinero» (Mt 6,24) añade ahora que devolvamos al César su dinero, para ocuparnos de las cosas de Dios (Mt 22,21). Dejar el dinero en manos del César significa permitir que exista el orden de este mundo (como supone Pablo en Rom 13,1-6), pero sabiendo que ese orden es limitado (no llena todo el espacio de la vida) y que puede ser peligroso, corriendo el riesgo de destruir nuestra vida, a no ser que nos arraiguemos en «las cosas de Dios», que se expresan y despliegan en línea de gratuidad. La respuesta de Jesús («dad al César, dad a Dios...») ha suscitado diversas interpretaciones, que no pueden probarse o imponerse de forma teórica, pues están vinculadas a la praxis y compromiso de la vida. A modo de ejemplo podemos citar cuatro que se han dado o pueden darse:

(1) *Oposición de planos*. Jesús habría invitado a devolver el dinero al César, de manera que los fieles quedarían de esa forma liberados del peso y de la carga de toda economía monetaria. Según eso, los hombres e instituciones del César manejarían el dinero y lo que se hace con dinero (economía, política, ejército...). Los hombres de Dios debe-

rían situarse en otro plano, viviendo en pura gratuidad (sin tener ningún dinero, ni entrar en el ejército, ni organizar empresas). Todo el orden de la economía monetaria (que forma parte del mundo del César) pertenecería a la mamona (orden impositivo e idolátrico: cf. Mt 6,24); por eso los cristianos deberían abandonarlo como malo en sí e inconvertible.

(2) *Subordinación, con superioridad de las cosas de Dios*. Se deben mantener los dos planos, pero sabiendo que uno es superior al otro. Al César pertenece lo más bajo, es decir, el dinero, con todo lo que implica en el nivel de la organización externa del mundo. Eso significaría que aquellos que están dedicados a las «cosas de Dios» (los sabios, los eclesiásticos) podrían y deberían dominar sobre los «hombres del César», como suponía ya Platón en *La República*, cuando afirmaba que los sabios dirijan a los guerreros y a los trabajadores. Cierta iglesia cristiana medieval ha interpretado de esta forma el texto, suponiendo que el papa y los obispos (dedicados a las cosas de Dios) debían dominar y dominaban sobre los «hombres del César», soldados y trabajadores, poniendo las cosas del mundo al servicio de las de Dios (entendidas al fin en clave de poder).

(3) *Coordinación o complementariedad*. Ha sido y sigue siendo la actitud más común: los seguidores de Jesús habrían terminado asumiendo y aceptando los dos planos. La moneda del César podría interpretarse como expresión de una comunicación humana en el plano económico y administrativo. Las «cosas de Dios» se situarían en un plano distinto y más alto, pero no opuesto al anterior. Los hombres vivirían de esa forma en los dos reinos, sabiendo que sus «proyectos y caminos» pueden y deben complementarse, siendo distintos. En esa línea, los «hombres de Dios» procurarían que la mamona pudiera convertirse a Dios, perdiendo su carácter egoísta, para ponerse al servicio de la gratuidad, es decir, del amor mutuo. En una línea convergente, «los hombres del César» deberían procurar que los «hombres de Dios» no impusieran su poder sagrado de un modo dictatorial, sobre el conjunto de los hombres.

(4) *Subordinación, en línea política*. Los hombres del César, que manejan el

dinero y poder del sistema, en clave de ley, han querido y quieren poner las «cosas de Dios» a su servicio. Ésta es la actitud más normal dentro de la sociedad capitalista de la actualidad, que no lucha contra la religión como pudieron hacer los sistemas marxistas del siglo XX, pero que la pone (pone todas las religiones y proyectos humanistas) al servicio de su propia dominación económica, en línea de sistema. Esas cuatro respuestas marcan la historia de la interpretación de Mc 12,17.

Cf. J.-C. ESLIN, *Dieu et le Pouvoir. Théologie et Politique en Occident*, Seuil, París 1999.

ÉFESO, MOTÍN DE LOS PLATEROS

(*↗ Astarté, Pablo*). Éfeso era una rica ciudad de la provincia romana de Asia (en la actual Turquía), donde Pablo misionó por largo tiempo, organizando una de las comunidades más importantes de la Iglesia primitiva (cf. 1 Cor 15,32; 16,8; cf. Hch 18-20). Son muchos los hechos destacables de la presencia de Pablo en Éfeso, entre ellos sus relaciones con Apolo (Hch 18,19-28) y con unos cristianos «que no habían recibido aún el Espíritu Santo», sino que seguían todavía en el nivel de Juan Bautista (Hch 18,1-8). Entre los más significativos desde el punto de vista de la historia de las religiones, está el famoso motín de los plateros: «En aquel entonces se produjo un alboroto no pequeño en torno del Camino. Porque cierto platero, llamado Demetrio, que fabricaba en plata templecillos de Artemisa, y daba no poca ganancia a los artesanos, reunió a éstos con los obreros de oficios semejantes y les dijo: Hombres, sabéis que nuestra prosperidad proviene de este oficio; y veis y oís que no solamente en Éfeso, sino también en casi toda Asia, este Pablo ha persuadido y apartado a mucha gente, diciendo que no son dioses los que se hacen con las manos. No solamente hay el peligro de que este negocio nuestro caiga en descrédito, sino también que el templo de la gran diosa Diana sea estimado en nada, y que pronto sea despojada de su majestad aquella a quien adoran en toda el Asia y el mundo. Al oír estas palabras se llenaron de ira y gritaron diciendo: ¡Grande es Artemisa de los efesinos!» (Hch 19,23-28). El autor de Hechos ha

querido destacar aquí (lo mismo que hace en Hch 17, en relación con Atenas²) el «genio» o carácter distintivo de la ciudad de Éfeso, famosa por el culto de Artemisa, la gran Diosa-Madre, cuyo «sacerdote» (al menos en plano económico), se llama Demetrio, nombre que alude a Deméter, la diosa madre. Pablo no quiere competir con ningún culto religioso, en el nivel político-social, como pondrá de relieve el curso posterior del proceso, escenificado de manera espléndida en el resto de Hch 19 y resuelto de un modo «neutral» por la justicia romana (Hch 19,28-41). Pero el problema queda planteado. Conforme a la visión de Lucas, en el fondo del culto de la diosa no hay sólo una piedad sagrada (como en los casos de la diosa Ashera³ y/o Astarté, vinculadas con Deméter), sino un problema económico. El culto religioso se expande y expresa en las estatuas sagradas de la diosa Artemisa, patrona y signo de la ciudad. Lógicamente, el sindicato de orfebres (plateros) se eleva contra Pablo y quiere llevarle a los tribunales, porque su mensaje interfiere en su sistema de ventas y ganancias. En este momento, el tribunal de la ciudad se declara neutral y deja en libertad a Pablo. Pero es claro que su actitud (que está aquí en la línea del rechazo de los idolocitos⁴ en Ap 2-3) constituye un testimonio y aviso para la historia posterior de la Iglesia, que más de una vez ha tendido a convertir el culto de Dios o de la Virgen María en un negocio sagrado. Los cristianos deben negarse a comprar estatuillas sagradas, es decir, a colaborar en un tipo de negocio injusto, montado sobre la ignorancia o superstición ajena. Por eso han de ser críticos y pueden ser peligrosos para el sistema. Es evidente que en ciertos momentos la misma Iglesia ha podido volverse sindicato de plateros sagrados (como los de Éfeso), fabricando e imponiendo sus idolocitos, para tener dominados a los fieles. Donde eso hace, ella se vuelve la cueva de bandidos que Jesús vio en el templo de Jerusalén (cf. Mc 11,17).

EGIPTO

(*↗ dualismo, idolatría, éxodo, Moisés*). Tiene una gran importancia en el conjunto de la Biblia. Su organización y economía unificada ha fascinado a

los israelitas, que suponen que fue un antepasado suyo (José) quien la organizó, de manera que pueda haber almacenamiento de los excedentes de comida para tiempos de carestía (cf. Gn 40). Pero, en conjunto, Egipto aparece en la Biblia como lugar de esclavitud para los hebreos, a quienes ha liberado Yahvé en el éxodo. Desde ahí queremos evocar la religión de Egipto y la forma en que la ha interpretado la Biblia.

(1) *Religión de Egipto. Padre-Madre, el gran Sistema.* La realidad aparece en Egipto como un tipo de organismo biológico sagrado: Dios es Padre-Madre; de su semen o fuerza vital procedemos, en su seno habitamos (en el útero o cuna que forman cielo y tierra), en su proceso germinal somos, de su poder engendrador nacemos. Por eso, la religión es experiencia de inmersión en el Todo divino. Corporalidad primera engendradora: «El Señor Universal dijo, después de haber comenzado a existir: Yo soy el que comencé a existir como Khepri (Dios-Sol de la mañana). Cuando yo empecé a existir, comenzó a existir todo, y todos los seres comenzaron a existir después de mí. Fueron muchos los seres que empezaron a existir *por mi boca* (palabra)... Yo coloco a algunos en Nun (aguas primordiales), antes que yo encontrara un lugar donde mantenerme... Yo hice planes y *concebí en mi mente* todas las formas, antes que escupiera a Shu (aire), antes de que escupiera a Tefnut (humedad), antes que hubiera empezado a existir algún otro ser que pudiera actuar conmigo. Yo hice planes en mi corazón, y surgieron una multitud de formas de seres. Fui yo el que copulé conmigo mismo, yo me excité con mi mano. Entonces escupí con mi propia boca: escupí a Shu, a Tefnut...» (ANET, 6-7). Este Señor divino lo engendra todo. Es bisexual, unión de contrarios, Padre-Madre que todo lo concibe y alumbró por su palabra y saliva (escupe) o por su semen (se autoexcita). De ese principio (útero y fuente), en proceso diverso, han surgido las diversas realidades, hasta culminar en el Dios-nacional, representado por el Faraón y su Consorte, que garantizan y sustentan el orden del imperio. Se vinculan así tres niveles de generación o palabra. Uno primigenio: del Padre-Madre superior nacemos, en su poder

nos sustentamos. Otro cósmico: el mundo es hierogamia, pareja divina engendradora. Otro político: la vida del Dios-Cosmos se expande, expresa y concreta en el Estado divino.

(2) *Visión israelita de la religión de Egipto.* Los israelitas, que se enfrentaron con la visión de Egipto, a través de todo el proceso de esclavitud y liberación (Ex 1-15), la entendieron como impositiva: el Dios Padre-Madre tiene a sus vasallos sometidos; el Dios auto-engendrador del cielo y de la tierra, de las aguas primordiales (Nun), del aire y humedad (Shu, Tefnut), de la vida y muerte (Osiris e Isis), viene a expresarse y condensarse en el Faraón y su consorte. Pues bien, entendido de esa forma, ese Dios es un principio de opresión. Por eso, cuando recuerdan su guerra contra Egipto, los hebreos afirman que *Yahvé*, Dios de libertad, venció al *Faraón opresor*, que es el verdadero Dios de Egipto. Este es el tema básico de Ex 4-14, interpretado como lucha no militar entre Yahvé (Dios trascendente, liberador de su pueblo) y Faraón (Dios inmanente, que se identifica con el orden de Egipto). Los israelitas descubrieron que el Dios egipcio (Madre-Padre), engendrador sacral del cosmos, fuente y sentido dual de la vida, era perverso, pues avalaba la dictadura del Estado. Lógicamente, el Faraón, Dios de Egipto, representante de un sistema que oprimía a los hebreos, era enemigo de Yahvé, Dios de libertad. Así trazaron el nexo entre religión materno-paterna e imperialismo de Estado, entre generación divina y opresión faraónica. Ellos vieron que el Orden generador del Dios-Diosa puede volverse opresor, dictadura que impide vivir en libertad a los humanos: el sistema económico-social y religioso de Egipto era perverso. Los egipcios eran muy religiosos, pero poco libres; crearon un Estado-sistema que duró milenios, pero sobre bases de esclavitud social y religiosa: concibieron *lo divino* como fuente original (poder germinador, madre-padre, agua de vida) y lo simbolizaron en el faraón y su consorte. Pero, al mismo tiempo (por necesidad sacral), identificaron proceso vital y orden del Estado. Su religión se hizo política de abundancia para unos y de sometimiento para otros (hebreos). En ese contexto, la victoria de Yahvé contra el faraón se expresa a través de las

plagas y del paso por el mar Rojo, de manera que el mismo Yahvé «endurece el corazón del faraón» (cf. Ex 9,12), a quien ese mismo endurecimiento le lleva a la ruina.

(3) *Aplicación actual.* La Biblia ha realizado así la primera y más radical de las interpretaciones políticas de la religión, identificando el sistema religioso egipcio con el poder del Faraón. Una visión religiosa como la de Egipto aparece en otros imperios que han sacralizado los poderes vitales de la naturaleza (incas, aztecas, romanos), trazando un paralelo entre orden cósmico y Estado. El engendramiento divino suscita un sistema sagrado, que ofrece muchos beneficios (orden y comida) y se eleva como signo de inmortalidad a través de sus pirámides-sepulcros, faraones momificados y veneración de los muertos. Es como si la generación divina se hubiera detenido y culminado en un Estado que diviniza sus pirámides eternas. Los israelitas que salieron de Egipto sabían que Dios (principio de libertad) desborda la pretendida inmortalidad del sistema: buscaban un encuentro personal más hondo, de tipo ético, fundado en la libertad de cada hombre (y en concreto de los marginados y esclavos). Precisamente los excluidos del sistema, abandonados de los dioses de la tierra y del Estado, eran privilegiados de Dios. Salieron de Egipto buscando libertad. No querían más religión, pues había en Egipto bastante. Tampoco querían un padre o madre divinos, pues los había en Egipto. Buscaron libertad.

(4) *Aplicación cristiana.* De Egipto llamé a mi Hijo (Mt 2,15; con cita de Os 11,1). Conforme a la visión de Mateo, la historia de Jesús resume (para todos los hombres) el camino de liberación de los hebreos, cuando salen de Egipto. Oseas había recreado ya, con amor de padre y ternura de esposo, la vieja historia salvadora: «Cuando Israel era niño, yo lo amé y desde Egipto yo llamé a mi Hijo...». Ese mismo tema gufa la trama fuerte de la vida de Jesús, instaurando en él la historia humana, en amor creador. No es fácil proclamar esta palabra allí donde, como en Mt 2, parece dominar la muerte y exilio, donde los niños sufren y los mayores siguen siendo perseguidos, pero el evangelista sabe y puede afirmar, mirando en Jesús a todos los ne-

cesitados de la tierra: de Egipto llamé a mi Hijo.

Textos tomados de ANET: B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, University of Princeton NJ 1950; cf. H. FRANKFORT, *Reyes y Dioses*, Alianza, Madrid 1976.

EJÉRCITO

(↗ *guerra, violencia, centuriones*). El ejército constituye uno de los elementos básicos de la institución de un Estado organizado, como advierte Samuel al pueblo que le pide que establezca la institución de la monarquía: «Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y los pondrá en sus carros al servicio de su caballería, para que corran delante de su carro; y nombrará para sí jefes de miles y jefes de cincuentenas; los pondrá asimismo a que aren sus campos y sieguen sus mieses, y a que hagan sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros...» (1 Sm 8,11-12). No se concibe un rey sin un ejército bien organizado y sin un sistema de servidumbre. Pero al principio las cosas no fueron así, ni deberán serlo al final, como veremos.

(1) *Principio, ejército profesional, ejército del pueblo.* Hacia el año 1100 a.C. los Estados cananeos tenían un ejército con mandos profesionales y soldados mercenarios. Las tribus de Israel, en cambio, lo creaban sólo si era necesario, levantando en armas al conjunto (o parte) de la población, pues cada clan o *mishpahah* tenía siempre un grupo de hombres preparados para el combate. El ejército no constituía un grupo aparte, sino que lo formaban los israelitas libres, prontos para defender el yahvismo, pues Dios mismo protegía a los débiles y unía al pueblo como federación sagrada. Por eso, la guerra resultaba inseparable de la vida de las tribus que conservaban su identidad y la defendían contra la amenaza de las ciudades del entorno, luchando por mantener su independencia, con la certeza de que Dios les ayudaba.

(2) *Crisis del sistema y surgimiento de un ejército profesional.* Saúl. Hacia el 1050 a.C. las tribus de la zona montañosa habían sido capaces de enfrentarse con las ciudades cananeas, cuyos carros no podían maniobrar en las quebradas y/o llanuras pantanosas, donde se imponía la guerrilla. Pero los

filisteos empezaron a controlar el hierro, pudiendo disponer de un armamento superior, ligero e individual (cf. 1 Sm 17,5ss), que les daba ventaja sobre los israelitas. Pues bien, los israelitas respondieron buscando un jefe carismático: Saúl. En sentido estricto, Saúl no es aún rey (no unifica la administración ni tiene corte), sino general en jefe de unas tribus a las que convoca para luchar contra los nómadas de oriente, en Galaad (cf. 1 Sm 11), y contra Filisteo (1 Sm 13-14). Antes los soldados volvían a sus casas al acabar la guerra, ahora no. «La guerra contra los filisteos fue muy dura... y en cuanto Saúl veía cualquier hombre fuerte o valiente lo atraía hacia sí... Y Saúl se escogió tres mil hombres de Israel: dos mil estaban con él en Mikmas... y mil, con Jonatán (su hijo) en Guibeá de Benjamín. En cuanto al resto del pueblo, lo mandó a su casa» (1 Sm 14,52; 13,2). Ha nacido un ejército profesional, pues la defensa exige una milicia permanente, en cuarteles o campamentos, cerca de los puestos de peligro, dispuesta pronto al combate. Surge de esa forma una primera división de clases: *los soldados* se separan del resto de la población, de la que viven y a la que defienden. Lógicamente, hacen falta impuestos para su manutención y utillaje, pues el hierro es caro.

(3) *David y Salomón. La institución militar.* Saúl fracasó, muriendo en Gelboé, en manos de los filisteos, hacia el 1000 a.C. En su lugar surgió David, que había empezado como soldado y jefe particular (condotiero de guerreros profesionales), culminando para su provecho una brillante carrera político-militar que le hizo rey. La misma Biblia, que idealiza su figura, conserva claro el recuerdo de sus orígenes guerreros. Era, ante todo, estratega y soldado, ya en tiempos de Saúl: «Se le juntaron todos los hombres en situación apurada, cuantos tenían un acreedor y todos los individuos amargados; David se hizo su caudillo y sus acompañantes eran como unos 400 hombres» (1 Sm 22,2). Su ejército puede compararse a los modernos cuerpos de mercenarios, con soldados que no tienen más oficio que la guerra: de ella viven, para ella se preparan. El mismo David había sido mercenario al servicio filisteo (1 Sm 27), sabiendo granjearse con regalos a los representantes de Judá (1 Sm 30),

que le ungieron rey tras la caída de Saúl (2 Sm 2,2-4), para proclamarse después rey sobre todo Israel (2 Sm 5,3). Su ejército constaba de tres cuerpos. (a) Sigue siendo un condotiero, rodeado por antiguos compañeros de guerrilla (cf. 1 Sm 22,2) que forman su guardia militar, centrada en los treinta héroes, oficiales mayores de su tropa (cf. 2 Sm 23). (b) Al enriquecerse como rey, David contrata soldados mercenarios de Creta y Filisteo (cereteos y peleteos: cf. 2 Sm 8,18; 18,20) que pone a su servicio, no al servicio de las tribus o la guerra santa. (c) Por pacto con las tribus, él es jefe de la milicia popular de Israel, que debía reclutarse cuando fuera necesaria la defensa del pueblo, puesta ya bajo el mando de sus profesionales (cf. Cr 27). Salomón sucede a David tras una intriga palaciega, apoyada por los cereteos y peleteos, mercenarios de su padre (cf. 1 Re 1,38) que seguirán siendo decisivos en el nuevo reinado, con la que se logra la unificación del ejército, con criterios territoriales y militares (cf. 1 Re 4). Antiguos israelitas y nuevos cananeos conquistados se convierten en súbditos de un mismo rey, obligados a pagar tributos para las construcciones y empresas monárquicas, censados para un servicio militar profesionalizado. Lógicamente, se vuelven necesarias las bases militares, *las ciudades para los carros y la caballería* (1 Re 9,19). De esa forma, el ejército se convierte en institución unificada, al servicio del imperio.

(4) *La utopía de la paz. Un rey sin ejército.* Los reinos de Israel y Judá siguieron teniendo un ejército profesional hasta la caída de los reinos (721 y 587 a.C.). Desde entonces Israel será esencialmente un pueblo sin Estado y sin ejército, a pesar de todos los intentos de independencia y lucha. En ese contexto se inscribe la esperanza de una institución pacífica del nuevo estado mesiánico, con un rey sin armas, montado en un asno, como ha puesto de relieve Zac 9,9 y ha destacado el Nuevo Testamento (Mt 21,5).

Cf. G. BARBAGLIO, *Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; X. PIKAZA, *El Dios de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stammesbund*, FRLANT 94, Göttinga 1963; F. STOLZ, *Jahwes uns Israels Kriege*, ATANT 60, Zurich 1972; G. VON RAD, *Der Heilige Krieg in Alten Israel*, Zwingli, Zurich 1991.

ELECCIÓN

(↗ *promesa, pacto*). La antropología bíblica está muy vinculada con el tema de la elección. Según la Biblia hebrea, el valor del pueblo reside en el hecho de que los israelitas han sido escogidos o «llamados» (convocados) por Dios, de un modo especial, a partir de los patriarcas: «Porque tú eres pueblo santo para Yahvé tu Dios; Yahvé tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra. No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Yahvé y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos» (Dt 7,6-7). Esta elección queda ratificada por pacto: «Ahora, pues, si oyereis a mi voz, y guardaréis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa» (Ex 19,5-6). Esta certeza de ser nación elegida de Dios ha sido y sigue siendo esencial para el surgimiento, despliegue y mantenimiento de la identidad judía. Siguiendo en esa línea, los cristianos afirman que la Iglesia es la asamblea de los convocados, es decir, de aquellos a los que el mismo Dios reúne a través de la llamada de otros hombres (enviados o misioneros² del Cristo). Por eso, ellos se sienten herederos de la llamada y elección israelita: «Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable; vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero que ahora sois pueblo de Dios; que en otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia» (1 Pe 2,9-10). Pero los cristianos continúan diciendo que esta llamada y elección, que ellos viven y cultivan en la Iglesia, ha de extenderse a todos los pueblos, de manera que ellos pueden llamarse pueblo elegido, pero sólo en la medida en que todos los hombres de la tierra pueden sentirse y saberse también elegidos, con ellos y como ellos.

ELÍAS

(↗ *Baal, sacrificio, profetas*). Las tradiciones de Elías han marcado poderosamente la conciencia profética de Israel y del cristianismo primitivo. Pa-

rece que Jesús se ha presentado como profeta «en la línea de Elías». Por otra parte, la tradición cristiana ha vinculado la gloria de Jesús con el testimonio de Moisés y Elías (la ley y los profetas) en la escena de la transfiguración³. Aquí no evocamos el tema de los milagros de Elías, sino el del sacrificio del Carmelo y el de la teofanía del Sinaí, porque han definido y siguen definiendo el imaginario religioso de los lectores de la Biblia.

(1) *Sacrificio del Carmelo. (1) Trasfondo histórico.* El tema del sacrificio del Carmelo constituye uno de los textos básicos del surgimiento israelita. El tema de fondo era la identidad del Dios que produce la lluvia: se trata de saber que Dios fecunda la tierra con el agua, de manera que broten las plantas, maduren las mieses y haya comida. El poder de Dios (sea Baal², sea Yahvé²) se encuentra vinculado a la tormenta que produce el rayo (fuego para el hogar y el sacrificio) y que derrama el agua sobre el campo. Por eso, al disputar sobre dioses, la gente se pregunta: ¿Quién concede el agua? Así interrogaban los israelitas en tiempo de Ajab, rey de Samaria (874-852 a.C.), cuya esposa Jezabel, de origen fenicio, celebraba los cultos de Baal y Ashera², pareja divina del agua y el fuego, el amor y la vida. Siguiendo el ejemplo de la reina, muchos israelitas aceptaban (preferían) los esquemas religiosos cananeos, que en el fondo eran los mismos de Fenicia: pensaban que el nombre y experiencia de Yahvé, Dios de la alianza de las tribus de Israel, perdía importancia. Había llegado el momento de Baal, Señor de Vida, Dios de la fecundidad y la abundancia de los campos. En ese tiempo de crisis y cambio surgió Elías profeta, que mantuvo una fuerte lucha a favor de Yahvé. En ella se inscribe el relato del sacrificio del Carmelo (1 Re 18), que tiene un fondo histórico, pero que ha sido reelaborado con elementos y esquemas posteriores, de tipo deuteronomista. Los partidarios de los cultos cananeos afirmaban que el agua es de Baal. Elías contestó: «¡Vive Yahvé, Dios de Israel, a quien sirvo, que no caerá en estos años gota de agua ni rocío a no ser que yo lo mande!» (1 Re 17,1). Tres años duró la sequía, según nuestro relato, sin que Baal pudiera evitarla, pues Yahvé había cerrado las fuentes del agua, mien-

tras el profeta, escondido por temor al rey en una torrentera, tuvo que escapar a Fenicia, pues incluso las aguas del torrente se secaron (cf. 1 Re 17,3-24). Se extendía el hambre por el pueblo. Morían de sed los animales (cf. 1 Re 18,5). Al tercer año vino la palabra de Yahvé sobre el profeta: «¡Preséntate a Ajab, que voy a enviar agua!» (18,1).

(2) *Sacrificio del Carmelo.* (2) *Baal, un Dios inútil.* Este va a ser el momento de la teofanía, como manifestación del Dios del agua y del fuego, ante el conjunto del pueblo. Elías dispuso cuidadosamente la escena sobre el monte sagrado del Carmelo, entre el mar y las llanuras, en el borde donde vienen a juntarse Fenicia, Galilea y Samaría. Se congrega el pueblo, acuden los sacerdotes de Baal, el rey Ajab, que preside el rito. Elías se acercó al pueblo y dijo: «¿Hasta cuándo andaréis cojeando sobre dos muletas? Si Yahvé es Dios seguidlo. Si lo es Baal seguidle. El pueblo no respondió nada. Entonces Elías les dijo: He quedado yo sólo como profeta de Yahvé, mientras que los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta. Que nos traigan dos toros. Escoged vosotros uno, que lo descuarticen y pongan sobre la leña, sin prenderle fuego. Yo prepararé otro toro y lo pondré sobre la leña, sin prenderle fuego. Vosotros invocaréis a vuestro Dios y yo invocaré a Yahvé. Y el Dios que responda con fuego ése es Dios. Y replicó todo el pueblo: ¡Bien dicho!» (1 Re 18,21-24). Este juicio de Dios con dos sacrificios se parece al de los chivos² (Lv 16); pero aquí tenemos dos toros y dos sacrificios: uno para Yahvé, otro para Baal. El toro de Baal queda inútil, sobre su altar falso, y sus sacerdotes-profetas vencidos son degollados. Por el contrario, Yahvé envía su fuego sobre el altar de Elías, es decir, de Israel, sacralizando su sacrificio y distinguiendo así entre el buen pueblo y el malo, en demostración impresionante de potencia (rayo, fuego, muerte, agua). Así se distinguen los dos sacrificios: «Los profetas de Baal tomaron el toro e invocaron el nombre de Baal desde la mañana hasta mediodía diciendo: ¡Oh Baal! ¡Respóndenos! Pero no había voz (trueno: *qol*) ni respuesta, mientras saltaban ante el altar que había edificado... Pasado el mediodía, profetizaron hasta la oblación de la tarde, pero no se oía voz, ni respuesta ni contestación...».

(3) *Sacrificio del Carmelo.* (3) *El triunfo de Yahvé.* Ahora empieza el nuevo sacrificio: «Y Elías construyó con piedras un altar al nombre de Yahvé... Apiló la leña, descuartizó el toro y lo colocó sobre la leña... Y a la hora de la ofrenda se acercó Elías, el profeta, y dijo: ¡Yahvé, Dios de Abrahán, Isaac e Israel! Que hoy se reconozca que tú eres Dios de Israel y que yo soy tu siervo, que en tu nombre he hecho todas estas cosas. Respóndeme, Yahvé, respóndeme; para que este pueblo reconozca que tú, Yahvé, eres Dios... Y descendió el fuego de Yahvé (el rayo) y consumió la víctima, la leña, las piedras... Y lo vio todo el pueblo y cayeron sobre su rostro exclamando: ¡Yahvé es Dios! ¡Yahvé es Dios! Y les dijo Elías: Tomad a los profetas de Baal. Que no escape ninguno de ellos. Los agarraron. Y Elías les hizo bajar al torrente Quisón y allí los degolló. Y dijo Elías a Ajab: ¡Vete! ¡Come y bebe! Que ya se escucha el ruido de la lluvia» (cf. 1 Re 18,25-41). Más que un hecho histórico concreto del pasado, el texto ha transmitido el valor permanente del símbolo de Elías: ha evocado el fuego de Dios, ha fortalecido a los israelitas, abriendo las fuentes de agua para el pueblo. La respuesta es clara: ¡baja el fuego de Dios, viene el rayo y consume/consuma el sacrificio! Este fuego del sacrificio no puede brotar de la tierra, no es conquista de los hombres, ni tesoro robado de los dioses (como en Prometeo), sino don de Yahvé, Dios de los cielos (por el rayo). La intención polémica es clara: no es Baal quien lanza el rayo y da la lluvia, pues sus fieles se agotan y caen en una danza inútil. Sólo Yahvé es el verdadero Dios del rayo: dueño del fuego que habla (*qol* = rayo o palabra) aceptando y consumando el gesto de sus fieles. Desde aquí se entiende el sacrificio: el animal ofrecido sobre el ara es sólo un signo de fe, expresión de la plegaria de confianza del profeta. Por eso, lo que importa no es el gesto de los hombres que danzan sino aquello que realiza Yahvé, cuyos fieles aclaman: ¡YHWH hu-ha'Elohim, YHWH hu-ha'Elohim! ¡Yahvé es Dios, Yahvé es Dios! (18,39). Éste es el tema de fondo: Yahvé, Dios de Israel, ha enviado su rayo-fuego sobre el sacrificio de Elías, ratificando la verdad de la religión y culto israelita, y Elías le responde sacrificando a los profetas de Baal, no sobre el altar (¡no están puros!), sino en el torrente, como primicia

del agua que empezará a correr pronto, pues ha llegado el rayo y está llegando la lluvia. Los sacerdotes de Baal son las víctimas de este sacrificio; y Elías, sacerdote de Yahvé, no les envía ya al desierto de Azazel (como en el texto anterior), sino que les sacrifica sobre el torrente, para que lleguen las lluvias. El rey puede marcharse. Queda claro que Yahvé es el único Dios que manda sobre el rayo (fuego) y da la lluvia. Éste es un texto de clara violencia² sagrada.

(4) *Teofanía del Horeb. Introducción* (→ *fuego, sacrificio*). Elías el Tesbita, de Tisbe de Galaad, se había opuesto por muchos años a los cultos de Baal, como ha indicado el texto que acabamos de comentar (1 Re 18). Pero un día tuvo que darse por vencido: parecían haber fracasado sus esfuerzos y su lucha. Por eso quiso presentarse ante su Dios y emprendió el camino del Horeb, para morir en la presencia del Señor, que había querido hacerle su profeta. Pero el camino era duro y en medio de la marcha invocó a la muerte: «¡Basta ya, oh Señor! ¡Quítame la vida, porque yo no soy mejor que mis padres! Se recostó bajo una retama y se durmió (para morir)» (1 Re 19,4-5). Pero Dios no respondió a la llamada de la muerte: no quiso acogerle en medio de la marcha y del cansancio, sino que le ofreció comida para que siguiera en su camino. Así siguió caminando hacia la montaña de Dios, cuarenta días y cuarenta noches. «Allí se metió en la cueva, donde pasó la noche. Y he aquí que vino a él la palabra de Yahvé, que le preguntó: ¿Qué haces aquí, Elías? Y él respondió: He sentido un vivo celo por Yahvé, Dios de los Ejércitos, porque los hijos de Israel han abandonado tu pacto, han derribado tus altares y han matado a espada a tus profetas. Yo solo he quedado, y me buscan para quitarme la vida» (1 Re 19,9-10). Elías quiere justificarse: ha venido ante Dios para pedirle cuentas y ahora están allí los dos, frente a frente: *Elías*, el hombre del fuego de Dios (cf. 1 Re 18,38-39; 2 Re 1,10.12), y el *Dios* que parece haberse olvidado de su fuego. Pero entonces Dios le manda que se ponga en pie y que vea, que sienta, que discerna: «Un grande y poderoso huracán destrozaba las montañas y rompía las peñas delante de Yahvé, pero Yahvé no estaba en el huracán. Después del viento vino un terremoto, pero Yahvé no

estaba en el terremoto. Después del terremoto hubo un fuego, pero Yahvé no estaba en el fuego.

(5) *Teofanía del Horeb. El Dios de la brisa*. Después del fuego se oyó una brisa apacible y delicada. Y sucedió que al oírlo Elías cubrió su cara con su manto, y salió y estuvo de pie a la entrada de la cueva. Y he aquí que vino a él una voz, y le preguntó: «¿Qué haces aquí, Elías?» (1 Re 19,11-13). En un primer momento se ha manifestado el Dios de Elías, que se expresa en los signos de ira y destrucción que él habría imaginado: éste es el Dios del huracán, del terremoto y del fuego. Pues bien, éste no era el Dios verdadero, el que ha guiado a los israelitas a lo largo de la historia. El verdadero Dios está en la brisa suave, después de que han pasado los signos de la teofanía destructora, del volcán y del incendio en la montaña. Éste es el Dios del viento suave, de la brisa de amor, del agua de la vida. Éste es el Dios que le dice a Elías que vuelva, que empiece de nuevo: «Ve, regresa por tu camino, por el desierto, a Damasco. Cuando llegues, ungarás a Hazael como rey de Siria. También ungarás como rey de Israel a Jehú hijo de Nimsí; y ungarás a Eliseo hijo de Safat, de Abel-Mejola, como profeta en tu lugar... Pues me he reservado en Israel a siete mil hombres que no han doblado las rodillas ante Baal, ni le han besado con sus labios» (1 Re 19,15-18). Allí donde Elías pensaba que todo se hallaba terminado, tiene que volver para empezar de nuevo, poniendo en marcha nuevos caminos de historia en los reinos de Siria y de Israel, que estaban enfrentados. Elías, profeta viejo y cansado, en diálogo con Dios sobre el monte del Horeb, vendrá a ser nuevamente mensajero de Dios en medio de la historia.

Cf. M. ÁLVAREZ BARREDO, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología*, Carthaginiensis, Murcia 1996; A. J. HAUSER y R. GREGORY, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis*, JSOT SuppSer 85, Sheffield 1990.

ELYMAS, UN MAGO JUDÍO

(Hch 13,4-13). La misión paulina ha debido enfrentarse con la oposición de la magia *pseudojudía*, empeñada en impedir que se extienda el Evangelio. Conforme al libro de los Hechos, Pablo

no es mago, sino predicador del Evangelio, pero aparece dotado de una sabiduría y poder superior, que le permiten enfrentarse con el mago Elymas (o Barjesus) a quien el texto llama hijo del Diablo, enemigo de toda justicia (Hch 13,10). Lucas presenta así el Evangelio como superior a la magia. Para valorar esa afirmación sería muy importante conocer los métodos y formas de religiosidad de Elymas.

EMAÚS, CATEQUESIS MESIÁNICA

(*→ comidas, multiplicaciones*). El relato del encuentro de los dos discípulos con Jesús en Emaús (Lc 24,13-35) es una catequesis bíblica, que culmina en la eucaristía. Los judíos *tanaitas* (rabinismo²) de ese mismo tiempo estaban empezando a interpretar la Biblia de Israel a partir de su nueva experiencia social, desde el fondo de las tradiciones nacionales, que sirven para interpretar la ley antigua. Los cristianos, en cambio, han interpretado la Ley y los Profetas a partir de la muerte mesiánica de Jesús y desde su presencia eucarística. Los judíos querían reconocer la presencia de Dios manteniéndose fieles a su tradición nacional. Los cristianos afirmarían que le han visto en Jesús crucificado, a través de un proceso de conversión que no se entiende ya como punto de partida o presupuesto para encontrar a Dios, sino como resultado de una presencia gratuita del Dios de Jesús, que camina con ellos y les enseña a entender las Escrituras. Estos cristianos parten de un fracaso: habían conocido a Jesús, pero les ha decepcionado: ha sido un varón profeta, poderoso en obras y palabras, ante Dios y ante el pueblo, y ellos pensaban que tenía que redimir a Israel, pero ha sido ajusticiado y todo sigue como estaba (cf. Lc 24,19-21). Se han situado ante Jesús, le han visto y oído, han recibido el impacto de sus signos y han pensado que él podía «redimir a Israel», liberar al pueblo del yugo de los enemigos, estableciendo desde Jerusalén un reino mesiánico de paz y concordia universal. De esa forma han entendido y han querido aplicar desde Jesús toda una serie de esperanzas escatológicas, presentes en los textos proféticos (Isaías, Ezequiel) y apocalípticos (Daniel, *1 Henoc*, etc.). Es evidente que Jesús ha suscitado una esperanza de

ese tipo, como han sabido no sólo aquellos que le han condenado a muerte (sacerdotes de Jerusalén, procurador romano), sino sus mismos discípulos.

(1) *Fugitivos de Jerusalén. Un mesianismo fracasado*. Humanamente hablando, la vida y mensaje de Jesús había sido un fracaso, como dicen estos fugitivos al viajero que se les junta en el camino: «Nuestros sacerdotes y jefes le entregaron, en juicio de muerte, y (los romanos) le crucificaron» (Lc 24,20). Todo judío sabía que el mesianismo era objeto de disputa y recelos entre los diversos grupos del pueblo, especialmente para las autoridades. Algunos esenios², como los de Qumrán, habían tenido que establecerse en el desierto para mantener su mesianismo, opuesto al de los sacerdotes de Jerusalén; también Juan² Bautista, que anunciaba el juicio de Dios había sido asesinado por Herodes, rey semijudío de Galilea y Perea. Otros pretendientes mesiánicos fueron también asesinados, según Flavio² Josefo. Por eso, en algún sentido, la muerte de Jesús forma parte de las disputas mesiánicas judías de aquel tiempo; los sacerdotes y jefes de Jerusalén, defensores del orden sacral establecido, pensaron que era necesario entregarlo a los romanos, para bien del pueblo. Los romanos le crucificaron. Hasta aquí todo es duro, pero, de alguna forma, cabe en las expectativas judías del tiempo, al menos según nuestro pasaje. Estos fugitivos de Jerusalén contaban con la posibilidad de la muerte del Mesías, pero vinculada a la esperanza de su retorno glorioso inmediato; «Pero en todas estas cosas, han pasado ya tres días desde que esto ha sucedido... y nada de lo que esperaban ha pasado» (cf. Lc 14,21). Tres días son el tiempo de la culminación, signo de plenitud escatológica, que estos discípulos entienden en sentido cronológico: Jesús tendría que haber resucitado gloriosamente, a los tres días exactos, cambiando el orden y los poderes del mundo. Estos discípulos no se han escapado al ver la cruz alzada en el Calvario (como han hecho los doce²), tampoco en el momento del entierro, ni en el día siguiente..., ni siquiera al comienzo del tercero. Han resistido los tres días de luto en Jerusalén. Pero esos días han pasado y, lógicamente, les ha entrado

el desencanto. Quizá ellos también esperaban que el milagro sucediera al comienzo de este tercer día, cuando las mujeres fueron al sepulcro, queriendo unguir el cuerpo. Pero no ha pasado nada: simples visiones, fantasía femenina en torno a un sepulcro vacío o no encontrado. Los discípulos varones han ido y han chocado ante ese monumento, hecho para recordar a Jesús, pero no les ha servido para nada. Han visto que está vacío, pero un sepulcro² vacío no es más que indicación de un «hueco», algo que simplemente no se entiende, pero nada más (cf. Lc 24,21-24). Aquí termina la narración de los fugitivos: esto es lo que queda de Jesús, una tumba abierta y vacía, lugar para posibles especulaciones de robos o de visiones fantasmagóricas. Evidentemente, ellos razonan bien; está pasando el tercer día y escapan. Estos fugitivos habrían aceptado la muerte de Jesús, siempre que en la mañana del tercer día hubiera llegado su victoria, la redención de Israel. Dios habría dejado que maten a su Cristo, pero luego tendría que haberse vengado de sus asesinos, imponiendo su victoria sobre el mundo. En el fondo, la pasión habría sido una experiencia pasajera, invertida inmediatamente por un tipo de pascua gloriosa. Pues bien, Jesús, el caminante oculto, les responde con dos argumentos: con una nueva interpretación de las Escrituras y con una nueva experiencia pascual, que se expresa en el pan compartido.

(2) *Catequesis bíblica*. En el fondo de la experiencia pascual de los cristianos hay una nueva interpretación de las Escrituras, que ellos comparten con los judíos: «¿Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria? Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que decían sobre él» (Lc 24,25-27). Los judíos rabinicos han empezado a interpretar todas las Escrituras desde las normas de una ley que regula la vida del pueblo de la alianza. Por el contrario, los cristianos han empezado a entenderlas desde la visión de un Mesías que asume el sufrimiento de los hombres, para culminar así el camino de la historia. No se trata de discusión sobre pequeños detalles, de dispu-

tas concretas sobre textos aislados, sino de la comprensión de conjunto de todo el texto bíblico (Antiguo Testamento), entendido como testimonio de un camino de muerte y de vida. Éste es el principio y sentido de toda la hermenéutica cristiana: con su vida y muerte, Jesús interpreta las Escrituras; ellas, por su parte, interpretan a Jesús.

(3) *Pan compartido*. Pero la pura hermenéutica textual no basta; ninguna visión teórica, por más brillante que sea, puede resolver el sentido de la Escritura y de la vida de Jesús. Por eso es necesaria la experiencia de la comida² compartida: los discípulos llevan a Jesús a su casa «y aconteció que estando sentado con ellos a la mesa, tomó el pan y lo bendijo, lo partió, y les dio. Entonces se les abrieron los ojos, y le reconocieron; mas él desapareció de su vista» (Lc 24,30). Ellos le han visto y conocido al comer: no se le ve y distingue, no se le conoce y experimenta con los puros ojos del entendimiento, sino con los ojos del corazón y, de un modo, especial «con los ojos de la comida». Somos lo que comemos: con quién comemos, cómo comemos. De esa forma, aprendiendo a comer y, comiendo juntos, los discípulos de Emaús descubren la verdad de la catequesis pascual y se deciden a compartir la vida de la comunidad de los seguidores de Jesús (cf. Lc 24,33-35). Saben que comer juntos es la verdad del Evangelio (cf. Gal 2,5,14).

EMMANUEL

(↗ *Isaías, Mateo, presencia*). El Libro del Emmanuel (Is 7-11) ha desarrollado de un modo profético y mesiánico el tema de la paz final, que Is 2,2-4 había presentado desde la perspectiva de la montaña de Sión², entendida como culminación y cumplimiento de la historia, escuela y meta de paz para todos los pueblos. Ese tema recibe aquí dos notas principales.

(1) *El nacimiento del Emmanuel* (guerra²). La señal de Dios es la muchacha embarazada que da a luz en medio de una ciudad amenazada por la guerra. Situemos la escena: el rey está preparando las defensas de la ciudad ante el riesgo de un ataque enemigo y viene el profeta Isaías para ofrecerle un signo de Dios. Pero el rey lo rechaza y entonces el profeta insiste: «Yahvé por su cuenta te dará una se-

nal: la joven está encinta y dará a luz un niño y le pondrás por nombre Emmanuel, Dios-con-nosotros» (Is 7,11-14). Esta escena tuvo lugar hacia el año 733 a.C., cuando los reyes de la franja sirpalestina subieron a luchar contra Judá, cuyo rey, Acáz, temblaba de miedo (cf. Is 7,2). Pero es un rey decidido y por eso prepara la defensa militar de la ciudad: inspecciona la traída de las aguas, se prepara para el asedio, como habrían hecho casi todos los reyes de la tierra. Frente al rey se ha colocado el profeta Isaías, que viene con su hijo Sear-Yasub, que significa «Un resto volverá». Supone así que los judíos serán desterrados, pero que un resto podrá volver. Ciertamente, había entonces profetas y videntes que ayudaban a los hombres en la guerra, descubriendo en ella la presencia de Dios. Pero Isaías es distinto, no cree en las armas, no apela a la violencia sino a la fe, y así dice al rey y al pueblo: «mantén la calma, no temas ni desmayes» (Is 7,4). La fe es garantía de vida; la falta de fe es signo y principio de muerte (Is 7,9). Isaías sabe que la paz no se consigue a través de la victoria armada, que la victoria no se logra con espadas y carros militares (cf. Is 2,2-4). Por eso ofrece al rey y a todo el pueblo una señal distinta de presencia de Dios: una mujer embarazada, que dará a luz a un niño y le llamará «Dios con nosotros». Ésta es la señal de la mujer, del amor que se convierte en manantial de vida; frente a la potencia guerrera de los varones orgullosos, que son signo de falta de fe con sus guerras, Dios ofrece la garantía de su vida y amor a través de una mujer que da a luz y que educa a un niño para la paz, Dios-con-nosotros. Ésta es la señal del niño: del Dios que se hace niño en medio de las luchas de la tierra; éste es el Dios que no domina, no lucha, no se impone y, sin embargo, mantiene su palabra e instaura la paz sobre la tierra. De una manera lógica, la tradición evangélica dirá que este signo se ha cumplido en María y Jesús, el Mesías de la paz (cf. Mt 1,18-25). Lógicamente, el profeta no dice, ni puede decir, quién es el varón que engendra a ese Hijo, que cumplirá funciones mesiánicas, como representante y salvador de Dios, en medio de una tierra torturada por la guerra. Los exegetas modernos han buscado vanamente identidad so-

cial y padre para el niño: el rey Acáz, Isaías, algún otro. Pero el profeta nos hace subir de nivel, llevándonos, más allá de la imagen y figura del padre humano, a la experiencia originaria del Dios que aparece como auténtico Padre de la nueva humanidad. De esa forma nos sitúa ante un Dios que quiere expresar su potencia salvadora en medio de un mundo de muerte (guerra de pueblos), suscitando a un Niño salvador, que es Hijo suyo, un Niño amenazado, en medio de la guerra. La madre aparece simplemente como una *almah* o doncella (la tradición posterior la interpretará como virgen). Así puede presentarse como signo de toda la humanidad (compuesta de varones y mujeres) que acoge la promesa y salvación de Dios, en medio de una vida frágil pero llena de esperanza. El Dios Padre universal actúa a través de la mujer; su hijo es Emmanuel, Dios con nosotros, signo de paz sobre la tierra.

(2) *Los nombres y tareas del Emmanuel (niño)*. El texto que sigue puede interpretarse como un comentario del anterior: «Porque un Niño nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado. Lleva en su hombro el principado, y su nombre es: *Maravilla de Consejero, Dios fuerte, Padre perpetuo, Príncipe de la Paz*, para dilatar el Principado con una paz sin límites, sobre el trono de David y sobre su reino» (Is 9,4-6). Este pasaje recoge el mito del Niño divino, presencia de Dios y palabra de reconciliación, y lo entiende como fuente de paz, en medio de la guerra. En este Niño se recrean y transforman las más hondas esperanzas judías y humanas. Éstos son sus nombres. (a) *Consejero sabio*. El Rey-Niño es portador de la Palabra; no sabe aún hablar, pero aparece como principio de comunicación, que puede abrir un espacio de diálogo entre todos los humanos. Los mayores se vuelven incapaces de comunicarse. Sólo el don y palabra creyente de un niño, antes de que se dividan los partidos políticos y reinos, puede unir a todos, al servicio de la vida universal. (b) *Dios Fuerte (El Gibbor)*. Este Niño-Amenazado, bajo el riesgo de la guerra, es el fuerte. Estamos ante una inversión de los signos guerreros: la victoria de Dios, a quien Israel (con muchos pueblos) presentaba como Señor de los Ejércitos, se vincula a la promesa de un Niño que triunfa desde su debilidad. (c) *Padre*

perpetuo. Este Niño es autoridad suprema, presencia del Padre Dios, que se expresa en su fragilidad pequeña. Frente a los hombres mayores que parecen ocupados en la guerra de los pueblos, Dios ha de mostrarse Padre en este Niño amenazado, más fuerte que todos los poderes del mundo. (d) *Príncipe de la Paz*. Este niño es *Shalom*, signo supremo de Dios. Frente a los poderes del mundo, que siguen enfrentados y que sólo en su enfrentamiento (por lógica de guerra) pueden mantenerse se eleva aquí este niño, como fuente de reconciliación y diálogo universal, paz perpetua. Esos nombres evocan la Presencia Paterna de Dios en el Hijo Mesianico, que es Rey siendo débil, en pura humanidad, que es el fuerte siendo el más frágil, necesitado de cuidado. Estos nombres ofrecen la más honda *teofanía* de Israel, expresan la presencia paradójica de Dios, que es Fuerte en la Debilidad de un Niño que nace en amor, conforme a una experiencia que asumirán las bienaventuranzas de Jesús (Lc 6,21-22). De esa forma ha invertido la teodicea *monárquica*: lógicamente, cuando el Dios Niño (Emmanuel) hable como Padre fuerte (Consejero, Príncipe de la paz) cesará la violencia, pues «juzgará a los pobres con justicia, destruirá al violento con la vara de su boca» (Is 11,3-4). No tendrá necesidad de armamento exterior o soldados, pues destruirá a los poderes de la perversión y recrearán a los hombres «con el soplo de su boca», ofreciendo su paz al mismo cosmos: «¡Se juntarán lobo y cordero, la pantera y el cabrito...!» (cf. Is 11,6).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas I*, Cristiandad, Madrid 1980, 93-262; J. M. ASURMENDI, *La guerra sirio-efraimita*, Verbo Divino, Estella 1982; *Isaías 1-39*, Verbo Divino, Estella 1994.

ENCARNACIÓN

(↪ *María, madre de Jesús, anunciación, concepción por el Espíritu, nacimiento, preexistencia*). El tema de la encarnación de Dios en Jesús se ha expresado en el Nuevo Testamento básicamente de dos formas: por un lado están los textos que suponen o exponen la preexistencia² divina del Hijo de Dios; por otro, los que ponen de relieve la concepción² por el Espíritu, presentándola en forma de narración evan-

gélica. Desde este contexto, retomando el argumento de la concepción² por el Espíritu, evocamos la visión de los evangelios de Lucas y Mateo, que presentan la encarnación de Dios en forma de nacimiento mesianico, desde dos perspectivas distintas. Los evangelios no tratan de resolver problemas históricos, sino de entender la figura y obra de Jesús a partir de su mismo nacimiento. Desde esa base ofreceremos una breve reflexión teológica.

(1) *Lucas. La función de María*. El ángel (Gabriel = fuerza de Dios) ha saludado a María: *Alégrate, agraciada, el Señor está contigo*. Evidentemente, ella se turba, como suele suceder en las teofanías y relatos de anunciaciones. Dios le responde: «No temas, María, pues has hallado gracia ante Dios; y, mira, concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús; éste será Grande, se llamará Hijo del Altísimo...» (Lc 1,30-33). De esta forma se vinculan la esperanza israelita (Jesús será Hijo de David) y la esperanza universal humana (se llamará Hijo de Dios). El mismo Dios trascendente ha dirigido su palabra a la mujer María, ofreciéndole el más alto misterio de su vida. No es un Dios esoso, pues María se encuentra desposada; y, sin embargo, es Dios que actúa, haciendo surgir dentro de la historia, por medio de María, el hijo mesianico de David, que es Hijo del Altísimo. Dios mismo es quien supera todas las leyes de la historia, haciendo que María quede grávida de amor y sea madre del Mesías. Pero es ella, la mujer María, quien debe asumir la tarea materna y paterna, dando nombre y vida al hijo divino sobre el mundo. Dios mismo le pide colaboración. Ella escucha y debe responder, ofreciendo su más alta creatividad de persona humana. Las funciones del varón y la mujer se han fecundado, se han unido: ella misma, la mujer María, aparece ahora como expresión humana del misterio paterno y materno de Dios. (a) *María es madre del Hijo del Altísimo...* Ella actúa así como mediadora del misterio paterno/materno del mismo Dios, que engendra su misterio (la vida de su Hijo) sobre el mundo. Dios mismo se hace Padre dentro de la historia, por medio de María. Por eso, podemos llamarla rostro materno y paterno de la maternidad original de Dios. (b) *María es madre del*

Hijo mesiánico. Engendrando un Hijo para Dios, ella lo engendra para David, es decir, para la esperanza israelita. ¿Cómo se vinculan la paternidad de David y la de Dios? El ángel no lo dice, dejando que sea María la que pregunte, elevando su cuestión ante el misterio. Dios ha revelado a María el más alto secreto: *concebirás...* Pero, al mismo tiempo, ha dejado que ella misma sea quien decida y responda, como hace, diciendo: «Cómo sucederá esto, pues no conozco varón» (Lc 1,34). Esta pregunta puede interpretarse y se ha interpretado de varias maneras, pero la más obvia es ésta: le han dicho que concebirá; ella eleva su voz y pregunta *¿dónde está el varón?* Ésta es una pregunta lógica. Ella no es filósofa como Filón, sino una mujer galilea, de cultura y religión judía (israelita). Dios le promete un hijo y ella pregunta por el padre. Es lógico que sea así. No le ha dicho a Dios que espere, que debe consultarlo con José, su desposado. Tampoco le ha dicho que debe consultarlo con sus familiares (con su posible padre humano). Por el contrario, ella se sabe autónoma ante Dios y desde su propia autonomía le responde: *no conozco varón!* Es él, el mismo Dios, quien debe responder por medio de su ángel y así lo hace, ofreciendo la palabra suprema de su revelación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, la Fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, lo que nazca será Santo, se llamará Hijo de Dios» (1,35). Dios no es potencia seminal que sustituye al esperma de Abrahán, de David o de otro, sino Espíritu de Vida, paternidad fundante que se expresa por medio de María, en el centro de la historia humana. (c) *María y Moisés.* Recordemos la vocación de Moisés^c (Ex 3,11-12). Moisés había recibido ya su encargo básico, pero tiene miedo, se siente débil y pregunta: *¿quién soy yo?* Dios le responde diciendo: no importa quién eres tú, sino Quién soy yo. Y así le dice: Soy el que soy (= El que hago ser), fundando así la historia israelita. También María ha preguntado, y Dios le ha respondido de manera semejante pero mucho más profunda: Estoy contigo como Espíritu de Vida, haré que nazca de ti (por ti) mi propio Hijo. De esta forma, la revelación de Yahvé (= Soy el que Soy, el que hago ser) se concreta y culmina por medio de la mujer María, de mane-

ra que por ella se expresa su nuevo y más alto misterio de revelación. El Dios que habla así, el Dios que actúa suscitando a Jesucristo, su Hijo, por medio de María, es un Dios siempre más grande, Dios Padre-Madre, presencia activa, misterio de amor que se expresa como Espíritu Santo. Dios no es Padre en General, Padre del cosmos actual o del futuro. Ahora descubrimos que él es Padre de nuestro Señor Jesucristo, como expresará la confesión pascual.

(2) *Mateo. Origen divino y humano de Jesús.* Mateo ha interpretado el nacimiento de Jesús desde una perspectiva israelita, retomando los motivos del éxodo^c: «de Egipto he llamado a mi Hijo» (Mt 2,15; cf. Os 11,1). Este Hijo al que Dios engendra y llama, sacándolo de Egipto, es, en principio, el pueblo de Israel, personificado ahora en Jesucristo. Sobre esa base ha escrito Mateo su relato, no sólo para indicar que Jesús es Hijo de Dios, sino también para mostrar que *Dios es Padre* y le ha engendrado en el camino de la historia humana (israelita), como descendiente de Abrahán y de David. Así debe entenderse la *genealogía* mesiánica, expresada en los cuarenta y dos antepasados de Cristo (Mt 1,2-18). Para Mateo, como para todo el pensamiento bíblico, sólo es verdaderamente humano aquel que nace de una historia, en una determinada familia o genealogía. Eso significa que Dios sólo puede ser Padre a través de la historia si engendra en ella al Hijo, introduciéndole (haciéndole nacer) dentro de una genealogía. Para mostrar eso, Mt ha recogido (y elaborado) una tabla de antepasados israelitas de Jesús (1,2-17), organizándola sistemáticamente en tres conjuntos de 14 generaciones, que quedan superadas al final desde el Espíritu Santo. En ese contexto se pueden destacar los siguientes motivos. (a) *El Padre Dios y las cuatro mujeres irregulares* (Mt 1,3-6). Como Padre mesiánico, Dios ha ido guiando la historia humana, el proceso de generaciones que llevan de Abrahán (de Adán) a Jesucristo, y se ha expresado de un modo especial a través de cuatro mujeres irregulares (Tamar, Rahab, Rut, la mujer de Urías), donde ha venido a reflejarse su providencia creadora. Así se manifiesta como verdadero Padre Dios, revelando su cuidado y revelándose paterno/materno a través

de los difíciles caminos de los hombres y mujeres de la historia. (b) *El Padre Dios y la mujer María. Concebido por el Espíritu Santo* (Mt 1,18-25). El relato de la concepción de Jesús incluye elementos de carácter teológico y antropológico, cristológico y sacral, entre los que destaca el influjo y presencia de Dios, que actúa como Padre, por medio de su Espíritu Santo, haciendo que su Hijo nazca dentro de la historia. Allí donde se iba sucediendo la creatividad de los padres de familia, en línea patriarcalista (sólo han aparecido cuatro mujeres irregulares en un total de cuarenta y dos varones patriarcales), destaca ahora la función más alta de María, la mujer que viene a presentarse como signo de acogida humana del misterio de Dios, según la profecía (una virgen concebirá y dará a luz un hijo... Mt 1,23; cf. Is 7,14). Por eso, José (el varón israelita) debe «convertirse», superando la ley de generación de los varones y aceptando la acción y presencia de Dios en María; José se hace padre (signo de Dios) en la medida en que renuncia a un tipo de paternidad propia. Naciendo de María virgen, Jesús ha superado el nivel en que se mueve la genealogía anterior. Ciertamente, por medio de José, él ha sido recibido en una familia israelita, pero no por comunión de sangre, sino por obediencia a Dios y decisión creyente. Desde ahí ha de entenderse el misterio de la paternidad divina, que se introduce a través de María en la línea de las genealogías humanas. José es para Mt el primero de todos los creyentes: aquel que, trascendiendo el nivel genealógico, expresado a través de la esperanza davídica humana, ha venido a situarse y nos sitúa ante la creatividad superior de Dios, que engendra a su Hijo dentro de la historia, como salvador de todos los humanos, por obra del Espíritu (cf. Mt 3,17), que es la vida y fuerza de Dios Padre. La biografía humana de Jesús (nacimiento, decurso vital, muerte/pascua) se encuentra definida por el Espíritu de Dios, que le suscita, le acompaña y culmina su camino por la pascua.

(3) *Encarnación. Un tema de diálogo entre religiones.* Frente a una visión dualista, platónica o gnóstica, donde Dios permanece siempre en un nivel espiritualista, sin hacerse cuerpo, el Dios de Jesús se encarna y habita entre los hombres (cf. Jn 1,14). Encarnación

significa presencia personal de Dios, que sigue siendo trascendente, haciéndose totalmente humano. El judaísmo sabe que Dios habla a través de los profetas, pero añade que se encuentra siempre arriba, en su propia trascendencia. Lo mismo ha proclamado Mahoma en el Corán: Dios habla desde lo alto, no se vuelve palabra de forma humana, humanidad concreta. Tampoco las religiones de Oriente conocen verdadera encarnación, sino avatares, manifestaciones visibles del Dios invisible, en formas simbólicas cambiantes, de tipo imaginativo, no en la carne individual de un ser humano. Sólo el cristianismo es religión de encarnación: la teofanía o manifestación de Dios se identifica con la historia concreta de Jesús, con su persona. Desde esta base podemos distinguir tres tipos de religiones. Las religiones cósmicas están llenas de *hierofanías cósmicas* (cielo y tierra, piedras y animales, árboles y fuerzas atmosféricas); pero Dios no se revela en ninguna de ellas de manera plena. También *las religiones proféticas* se encuentran llenas de palabras y libros de Dios, como atestigua el Antiguo Testamento y el Corán. Pero sólo el *cristianismo* confiesa que «al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Gal 4,4-5), de tal forma que Jesús es hombre siendo Hijo de Dios.

(4) *Cristianismo, religión de encarnación.* Jesús forma parte de la historia y de la eternidad de Dios. En lenguaje de historia, afirmamos que Jesús es el Hijo de Dios que nace en el tiempo, de manera que sólo en el tiempo podemos encontrarle, no fuera del tiempo, en algún tipo de eternidad previa, sino que brota de Dios al estar naciendo (realizándose) en el mundo; por eso, su misma encarnación (humanización) ha de entenderse como surgimiento divino. Pero, en lenguaje de eternidad, debemos añadir que Jesús Hijo pertenece al misterio fundante de Dios, de manera que no hubo un tiempo en que no fuera. Ninguno de esos dos lenguajes puede tomarse por aislado, sino que los dos han de tomarse unidos, de manera que nos permitan definir a Jesús como Dios en persona, como el mismo Hijo de Dios humanizado. Avanzando en esa línea podemos definir a Dios como aquel que es capaz de encarnarse (expresarse) totalmente en un humano

(no en un ángel o animal, un vegetal o una estrella). Más aún, Dios no se encarna en la humanidad general o en el proceso de la idea, como podía haber pensado Hegel; ni se expresa en la hondura supramaterial del alma o del espíritu, como podían añadir los neoplatónicos y/o gnósticos, sino en un hombre bien concreto: Jesús de Galilea. Lógicamente, los diversos momentos de la existencia de Jesús (recibir el ser, asumirlo de manera personal y compartirlo con otros, entregarlo a los demás...) son elementos centrales del misterio de la encarnación. Jesús es hombre (= un humano) individual, histórico, que ha nacido de otros hombres (de María, su madre), surgiendo de la promesa israelita (por Abrahán), en el contexto general de la historia (de Adán). Por eso, siendo individuo, lleva en su suerte la suerte de todos los humanos, de manera que ha podido vincularlos en palabra y esperanza. Pues bien, naciendo de la historia anterior y fundando la que sigue, Jesús brota del misterio de Dios, que ha querido que su Hijo eterno (superior a todo lo que existe) surja y se exprese en el camino de la historia. Por eso dice Juan que en el principio era el Logos (1,1), para añadir que se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1,14).

Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almodro, Córdoba 2000; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; S. MUNOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia I-IV*, BAC, Madrid 1987; G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2003; K. RAHNER y W. THUSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Cristianidad, Madrid 1975.

ENEMIGO, AMAR AL

(Lc 6,27-36) (➤ *amor, juicio, perdón, economía*). La revelación y mandato del amor al enemigo constituye el centro del Evangelio, como lo han puesto de relieve tanto Mt 5,43-48 como Lc 6,27-36 (cf. Rom 13,8-10: deseo²). Esos testimonios suponen que la ley que rige la sociedad no es la del amor: estamos en un mundo domina-

do por la enemistad y el odio, la maldición y la calumnia, un mundo de *violencia* donde cada uno parece que se quiere imponer sobre los otros en el plano de la opresión física (herir en la mejilla) o económica (quitar la capa, robar), utilizando la ley para ello. Pues bien, sobre ese mundo ha revelado el Mesías cristiano su palabra.

(1) *Texto básico*. «Pero a vosotros los que oís, os digo. [Principio]: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite la capa, no le niegues ni la túnica. A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva. [Razonamiento] Y como queréis que hagan los hombres con vosotros, así también haced vosotros con ellos. Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que los aman. Y si hacéis bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis?, pues también los pecadores prestan a los pecadores para recibir otro tanto. [Conclusión] Amad, pues, a vuestros enemigos, haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y vuestra recompensa será grande, y seréis hijos del Altísimo, porque él es benigno para con los ingratos y malos» (Lc 2,27-36). El principio ofrece cuatro ejemplos de inversión o ruptura del esquema de ley o comercio que domina sobre el mundo: amar a los enemigos, hacer el bien a los que nos odian, bendecir a los que maldicen, orar a favor de los que calumnian. Pero el razonamiento y la conclusión omiten los dos últimos casos (bendecir y orar), poniendo en su lugar un ejemplo de tipo comercial: prestar sin exigir devolución.

(2) *Los niveles del amor al enemigo*. Mirado en su conjunto, el tema del amor al enemigo se puede condensar en tres planos. (a) *Hay un nivel básico*, que se expresa en forma de generosidad activa en relación con los «enemigos», superando así los esquemas de retribución (de mérito y provecho egoísta). No basta la cordialidad o amor interno; es necesario que el amor se exprese en el gesto de la ayuda diri-

gida hacia los otros. No basta con decir que quiero a los demás, debo mostrarlo actuando bien con ellos. (b) *El amor se manifiesta en un nivel religioso*, que se manifiesta en la oración a favor de los enemigos, a quienes se debe desear y ofrecer bendición, en contra de algunas oraciones de la misma Biblia israelita (y de la liturgia cristiana) que han pedido la derrota y destrucción de los enemigos. (c) *El amor al enemigo tiene un aspecto económico* (dar, prestar a fondo perdido) que se expresa en las conclusiones del texto. No basta amar con el corazón y orar con la mente; hay que ayudar económicamente a los enemigos a través de unas «prácticas de gratuidad», que no pueden legislarse en plano de juicio, pero que pueden y deben presentarse como principio de conducta: «Al que te golpee en una mejilla preséntale también la otra, y al que te quite el manto, no le impidas (que tome) la túnica. A todo el que te pide dale, y al que te quite lo tuyo, no se lo pidas de nuevo». Vivimos sobre un mundo definido por la violencia (golpear en la mejilla, robar) y por un tipo de necesidad (hay gente que no tiene más remedio que pedir). Pues bien, para evitar que la espiral de los deseos se desboque, el texto nos invita a realizar una renuncia creadora que se expresa en tres gestos. No responder a la violencia con violencia (poner la otra mejilla). No impedir el robo con medios coactivos. Ser generoso con aquellos que nos piden algo, no exigirselo de nuevo. Esos gestos implican una transparencia económica y un desprendimiento activo que nos permiten superar el nivel de una ley entendida como medio de autodefensa (incluso violenta), para situarnos en un plano de generosidad.

Cf. A. NYGREN, *Eros y Ágape*, Sagitario, Barcelona 1969.

ENFERMEDAD

(> *curaciones, milagros*). El hombre bíblico es un ser marcado por la debilidad desde el mismo principio de la historia (cf. Gn 2-3). En la Biblia hay dos discursos importantes sobre la enfermedad: uno en el libro de Job, otro en el evangelio de Jesús actualizado por la Iglesia.

(1) *Job sufriente, enfermedad irracional*. Representa a la humanidad ente-

ra, dominada por una enfermedad que, en sentido simbólico, aparece causada por Satán, el Diabolo², con el permiso de Yahvé: «Satanás hirió a Job con unas llagas malignas, desde la planta de sus pies hasta su coronilla» (Job 2,8). A lo largo del libro, esa enfermedad se va desplegando en todas sus formas. *Es sufrimiento material*, pobreza. Aplastado por la rueda de un destino adverso, Job pierde sus bienes y padece, despojado de toda protección externa, sobre el suelo duro de la tierra, sin más ayuda o posesión que el sufrimiento. Ha perdido casa y campos, propiedades familiares y sociales. Desnudo de bienes y vestidos yace Job, hombre expulsado, fuera de la ciudad de los humanos. *Es sufrimiento afectivo*, violencia y muerte de sus hijos (su familia). Pierde el presente de cariño y confianza, el futuro de vida y descendencia. De esa forma queda a solas, a espaldas de la gente, como un condenado que espera la muerte en el estercolero de la ciudad, donde se pudren en vida las basuras. Significativamente, sobrevive su mujer, pero sólo para atormentarle como acusadora, echándole en cara su pasado de justicia (cf. 2,9). *Es sufrimiento físico*: la enfermedad le corroe, el dolor va quebrando y destruyendo su existencia. De esa forma se derrumba (le derrumban) sobre el muladar, sin fuerzas para mantenerse, como escoria viviente (mejor dicho, muriente), allá en el basurero donde vienen a parar hombres y cosas que estorban en el mundo. Queda allí, como un desecho: pura ruina humana entre las ruinas de la tierra. *Es sufrimiento social*, destrucción ideológica. Los responsables de la buena sociedad no sólo le han echado a la basura, sino que le destruyen moralmente con su juego de razones. Los ideólogos del sistema se empeñan en quebrar sus defensas, para que confiese su culpa ante el Dios que ellos presentan como signo de armonía y verdad sobre la tierra. No les basta con matar al Job externo. Quien destruye internamente, matando su simiente de honradez sobre la historia. *Es sufrimiento personal*: le van minando sus propias dudas, las dificultades interiores, los interminables razonamientos diurnos, las pesadillas nocturnas... Encerrado en su dura mente, Job tiene que luchar su lucha interna, convertido en pura contradic-

ción, un campo de batalla donde vienen a expresarse y combatirse mutuamente los problemas de la historia (cf. Job 1-2). Los amigos de Job quieren mostrarle la «racionalidad de la enfermedad»: él sufre porque lo merece. La grandeza de Job consiste en desmontar todas las razones que intentan probar el carácter racional de su dolencia: humana y religiosamente, la enfermedad no tiene sentido.

(2) *Milagros de Jesús, protesta contra la enfermedad.* Son muchos los que actualmente se sienten molestos ante la actitud que, según los evangelios, Jesús ha tomado ante el hecho de la enfermedad: él aparece y actúa, como un ingenuo taumaturgo, que pretende curar a los enfermos. Más aún, muchos siguen diciendo que Jesús no curaba a los enfermos, que sus milagros eran ilusiones, de manera que sería mejor olvidarse de los milagros de Jesús y centrar el Evangelio en su doctrina espiritual. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar que si se niegan los milagros de Jesús, es decir, su gesto poderoso de ayuda hacia los enfermos, se destruye el Evangelio. Ciertamente, Jesús no va en contra de la medicina. Tampoco teoriza sobre el sentido de las enfermedades (¿brotan de Dios, nacen del diablo?), pero se sitúa como amigo y como portador del reino de Dios ante los enfermos. No se limita a razonar y protestar contra los razonamientos de los que justifican la enfermedad, como los «amigos» de Job, sino que protesta de un modo apasionado en contra de las mismas enfermedades. «Los milagros de Jesús elevan una protesta incondicional contra la miseria y necesidad humana, tanto contra la miseria física como contra el aislamiento social. Alguien podrá encontrar estos milagros primitivos, pero mientras haya personas que los escuchen y cuenten, identificándose por dentro con ellos, esos milagros elevarán su protesta contra la dureza de la presión selectiva y ofrecerán su mensaje a los enfermos e impedidos, a los hambrientos y amenazados, a los rechazados y expulsados. Mientras se escuchen y cuenten los milagros, habrá seres humanos que no aceptarán una situación en la que hay poco alimento para muchos y mucho para pocos; ellos afirmarán con fuerza que la realidad podría ser tan rica que

doce panes basten para alimentar a cinco mil personas» (Theissen 187). Su gesto puede y debe compararse y distinguirse del de Buda. El príncipe Gautama salió al mundo para descubrir el sentido de la realidad, encontrando las necesidades del hombre: un enfermo, un anciano, un muerto... Quedó de tal forma impresionado por los dolores de los hombres que no pudo continuar viviendo como antes sobre el mundo, sino que se retiró, buscando un refugio interior, más allá de las enfermedades y la muerte. En contra de eso, toda la vida de Jesús fue una protesta activa en contra de las enfermedades. No quiso habitar en un mundo resguardado, más allá del deseo y sufrimiento, como Buda, sino que deseó vencer el sufrimiento con todas sus fuerzas y así se dedicó a ayudar a los enfermos.

(3) *Dos actitudes eclesiales.* La actitud de la Iglesia ante los enfermos se ha expresado en dos gestos básicos, uno de liberación, otro de asistencia o visita. El modelo *liberador* está representado por Lc 4,18-19 (y Mt 11,4-6), donde se afirma que Jesús ha venido a curar a los enfermos, ofreciendo a los hombres, desde ahora, un camino de salud mesiánica. El modelo *asistencial* aparece en Mt 25,31-46: «Estuve enfermo y me visitasteis». Mt 25,31-46 supone que Jesús ya ha redimido el mundo, pero la vieja ley que divide y se impone (y en un plano ha de hacerlo) sigue aún vigente todavía, pues habitamos una tierra de violencia económica (hambre), social (exilio), legal (cárcel) y, sobre todo, humana (enfermedad). Por eso, la respuesta básica frente a la enfermedad es la visita, es decir, la asistencia humana.

Cf. X. PEKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; G. THEISSEN, *La fe bíblica en una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2003.

ENVIDIA

(↗ *miedo, amor*). La Biblia supone que la envidia está en la raíz de todos los pecados². Ella aparece en el fondo del relato del «pecado» de Adán-Eva (Gn 2-3) y en el gesto homicida de Caín (Gn 4), al principio de la Biblia. También el pecado de los ángeles violentadores de *I Heni* ha sido la envidia: han querido tener algo propio de los

hombres (posibilidad de sexo y violencia), algo que ellos como espíritus² no tienen. Pero los lugares donde la envidia aparece con más fuerza en la Biblia son dos: el libro de la Sabiduría y el relato de la muerte de Jesús en Marcos.

(1) *Libro de la Sabiduría*: «Dios hizo al hombre para la inmortalidad y lo hizo imagen de su propio ser; pero la muerte entró en el mundo por la envidia del Diablo y los de su partido pasarán por ella» (Sab 2,23-24). Este hombre (*anthrōpos*) del que trata nuestro texto es el Adán-Eva de Gn 2-3 y se identifica con todos los hombres, creados por Dios para la inmortalidad, pero amenazados por el diablo, que aquí se interpreta en un sentido básicamente antropológico, como envidia radical del mismo ser humano. La envidia no es una propiedad del diablo, sino su misma «esencia», si se permite utilizar esa palabra, pues estamos ante un genitivo *epexegetico*: «la envidia, es decir, el Diablo». Por eso, *el partido del diablo* está formado por aquellos que se dejan dominar por la envidia, rechazando así el don de la vida de Dios, que es gracia, es decir, la generosidad. Ciertamente, el hombre puede volverse Diablo, si se deja dominar por la envidia, pero también puede liberarse de ella y volverse «pariente de Dios». Según eso, el hombre-Adam puede rebelarse contra Dios y caer, pero puede también levantarse, pues la Sabiduría de Dios les protege. En esa línea, nuestro libro quiere contar la «historia» de la Sabiduría y no la de los ángeles o diablos: «Os explicaré lo que es la Sabiduría y cuál es su origen; me voy a remontar al comienzo de la creación, dándola a conocer claramente... No haré el camino de la envidia que se consume, pues ésta no tiene nada en común con la Sabiduría» (Sab 6,22-23). Éstos son los protagonistas de la vida humana, éstas las claves de la antropología: la *Sophia* o Sabiduría de Dios (= Dios mismo), que guía a los hombres por el camino de una vida que es gracia; y el *phthonos* o envidia del Diablo (= el mismo Diablo), que conduce a los hombres a la muerte. Así reelabora nuestro libro los temas básicos del Génesis. Desde esa oposición entre *Sabiduría* (que es Dios como gracia y principio de vida compartida) y envidia (que es rechazo diabólico de Dios y principio de lucha in-

terhumana) se entienden los elementos básicos de la antropología de Sab: los hombres somos inmortales por gracia, por don de Dios y vida compartida; pero podemos morir por envidia.

(2) *La envidia de los sacerdotes que condenan a Jesús*. La envidia aparece, junto con el miedo² (cf. Mc 11,18), como motivo desencadenante del asesinato de Jesús. Así lo ha destacado Marcos cuando dice que Pilato no se fiaba de Caifás y de los sacerdotes, aunque actuaran de hecho como aliados suyos, porque sabía «que los sumos sacerdotes le habían entregado (a Jesús) por envidia» (*dia phthonon*: Mc 15,10; Mt 27,18). La misma envidia que Sab 6,22-23 había presentado como principio general de muerte viene a presentarse ahora como causa del asesinato de Jesús. (a) Los sacerdotes envidian a Jesús porque le consideran valioso, porque han visto en su conducta algo que en el fondo les gustaría tener y no tienen, una forma de relacionarse con Dios y con los hombres. (b) Esta envidia refleja una carencia de los sacerdotes, un vacío que les impide gozar de sí mismos al relacionarse con los otros. No están contentos de su suerte, no pueden vivir en verdad con lo que tienen; por eso, la simple presencia de Jesús les disgusta, porque les recuerda su falta de auténtico poder. (c) La envidia suscita violencia: los sacerdotes no pueden robar a Jesús su prestigio, ni apoderarse de sus bienes, ni ocupar su puesto, pues no quieren ser como él (vivir en gratuidad). Pero tampoco pueden soportarle. Por eso le hacen morir, no para hacer lo que él hacía (ellos no quieren eso), sino para impedir que Jesús pueda acusarles con su vida y su palabra. Hay una envidia que podríamos llamar «activa»: es la de aquellos que quieren apoderarse de los tesoros o bienes de los otros (dinero, puesto de trabajo), sin necesidad de matarles a ellos. Pero hay otra envidia que podemos llamar «reactiva» y que consiste en no soportar la existencia de los otros como tales, de manera que no podemos vivir tranquilos mientras ellos existan. Ésta es la envidia de los sacerdotes que no tienen más autoridad que la que brota de su imposición sacral. Ellos representan el deseo impositivo (no la gracia de Dios) y por eso combaten al representante del Dios de la gracia. Su envidia es *contagiosa*: pone en

marcha el proceso de Jesús y no se apaga hasta matarle, pues piensan que sólo matándole podrán superar y vencer su envidia, pudiendo así vivir en paz sobre ella. Pero la envidia no se vence con la ley, sino con la gracia².

Cf. J. M. REESE, *Hellenistic Influences on the Book of Wisdom and its Consequences*, Instituto Bíblico, Roma 1970; H. SCHOECK, *Envy. A Theory of Social Behavior*, Nueva York 1969.

ENVÍO

(*▷ profeta, apóstol*). La Biblia supone que los hombres han sido «enviados» con una misión que ellos deben realizar. Para los israelitas, esa misión consiste en dar testimonio del Nombre² (identidad) de Dios entre los pueblos, a través del cumplimiento de la Ley². Los discípulos de Jesús se descubren enviados para anunciar el Reino² de Dios (cf. Mt 10,5; 28,16-20), dando testimonio de la resurrección² de Jesús. Esa misión o tarea no es algo que pueda separarse de la vida, sino la misma vida de los hombres, que aparecen así como enviados de Dios para el Reino. En ese sentido ha destacado el evangelio de Juan la importancia del envío, interpretando a Jesús como «legado del Padre»: toda su vida es cumplimiento de un envío, toda su vida es misión: «Como tú me has enviado así los he enviado yo...» (Jn 17,18). El envío no es algo que se añade al «ser» del Hijo o misionero, sino que es el mismo ser y realidad del Hijo de Dios (y de todo ser humano), que aparece así como legado de Dios, testigo de su vida y su acción en el mundo (cf. Jn 3,17; 20,21). En ese contexto se entiende la misión o envío de la Iglesia.

EPIFANÍA

(*▷ revelación, encarnación*). La palabra *epifanía* (manifestación) ha entrado en la liturgia cristiana para evocar la presencia y manifestación de Dios en el nacimiento de Cristo, tal como aparece en el relato de los magos (Mt 2,1-12).

(1) *Religiones epifánicas y proféticas*. En sí misma, la palabra *epifanía* (con su experiencia de fondo) no pertenece a la tradición de la Biblia hebrea, de tal manera que los especialistas han tendido a distinguir dos tipos de religio-

den llamarse religiones de epifanía, porque en ellas se revela el misterio eterno de Dios en formas inmutables, de presencia o manifestación de lo divino. (b) *Por el contrario, la religión bíblica es de tipo profética*: no da testimonio del Dios «que siempre es», sino del Dios que actúa en el tiempo, abriendo un camino de historia que culminará en el día de Yahvé, en el momento de su revelación final, de tipo apocalíptico, no epifánico (significativamente, el nombre de Antíoco Epifanes ha quedado como símbolo de los enemigos de Yahvé: 2 Mac 2,20; 2,13). De todas formas, esta distinción no puede tomarse como absoluta, y así en los textos finales del Antiguo Testamento (LXX) se alude con frecuencia a la epifanía de Dios; en esa línea, el mismo texto de 2 Mac, que rechaza al rey Antíoco, porque se hace llamar *Epifanes* (manifestación de Dios), habla de la epifanía o manifestación del Dios israelita (cf. 2 Mac 15,34; 2,21; 14,15).

(2) *La epifanía cristiana*. Los textos más antiguos del Nuevo Testamento no hablan tampoco de la epifanía de Dios, sino que emplean un lenguaje más bien apocalíptico. Pero los textos tardíos, como las pastorales, influidos por el entorno helenista, han empleado ese lenguaje, que aparece ya también en Lc 2,11-12, donde Jesús viene a mostrarse como manifestación de Dios sobre la tierra (cf. Lc 2,10-11). En esa línea se sitúa la pequeña confesión de 1 Tim 3,16 donde se dice que «el misterio se manifestó en la carne y fue justificado en el Espíritu; se apareció a los ángeles y fue predicado a las gentes; fue creído en el cosmos y fue asumido en Gloria». Aquí no se utiliza la palabra *epifanía*, pero sí otras que son equivalentes, igualmente marcadas por el pensamiento griego: el misterio se ha manifestado (*ephanerôthê*), de tal forma que se ha dejado ver en el nivel angélico. De la epifanía (de Dios o de Cristo) habla 1 Tim 6,14 y 2 Tim 4,1-8. Pero el texto epifánico por excelencia es el de Tito 2,11-13: «Se ha manifestado (*epephanê*) la gracia salvadora de Dios a todos los hombres, enseñándonos a vivir de manera prudente, justa y piadosa en este tiempo, renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, aguardando la bienaventurada esperanza, la manifestación (*epiphaneian*) de la gloria de nuestro gran Dios y Sal-

vador nuestro Jesucristo». El autor de la carta a Tito ha interpretado el cristianismo como religión de epifanía, pero conservando un elemento escatológico: se ha manifestado (*epephan*) ya la gracia de Dios que nos salva, pero sólo como un primer paso que conduce a la esperanza (y revelación) definitiva de la epifanía total, es decir, de la manifestación de la gloria de nuestro Dios y salvador Jesucristo. Por otra parte, frente a los mitos o cultos orientales que hablaban de la epifanía de un Dios cósmico (o de un emperador sagrado), la carta a Tito habla de la epifanía de «nuestro Dios Jesucristo», es decir, del Mesías crucificado. Quizá en ningún otro lugar del Nuevo Testamento se ha presentado el cristianismo con expresiones tan helenistas. En ningún otro lugar se ha destacado tanto la divinidad de Jesús, en claves de epifanía sagrada, conservando, sin embargo, las bases cristianas.

ESCATOLOGÍA

(*↗ tiempo, apocalíptica*). Palabra o doctrina (*logos*) sobre los acontecimientos y misterios que pertenecen a la culminación de la obra de Dios (*eskhaton*), al despliegue total (salvación y/o destrucción) del cosmos y a la realización del ser humano, sea en clave universal (de la historia) o individual (de cada persona). En la tradición cristiana se entiende como «tratado de las cosas últimas», es decir, de «los novísimos» (muerte², juicio², infierno² y gloria²).

(1) *Sentido y elementos básicos*. Las religiones cósmicas del eterno retorno carecen de escatología propiamente dicha, pues todo gira y todo vuelve a ser siempre lo mismo. Las religiones de la pura interioridad (budismo, hinduismo clásico) sólo conocen una escatología espiritual, que se expresa en forma de inmersión del alma humana en el gran «espíritu divino». Las religiones históricas (judaísmo, islam, cristianismo) desarrollan una escatología cósmica e histórica, afirmando que tanto el mundo como la humanidad tienden hacia un final en el que alcanzarán su plenitud. Entendida así, la escatología implica un camino o proceso, que se expresa casi siempre a modo de contraste o lucha entre los elementos positivos y negativos de la realidad. Para alcanzar su verdad, el hombre y/o el

mundo tiene que superar una serie de pruebas, que suelen presentarse con frecuencia con imágenes apocalípticas (lucha de ángeles y demonios, cataclismos cósmicos, revelaciones escondidas). En ese sentido, la antropología judía y la cristiana son escatológicas, es decir, sitúan al hombre ante los últimos tiempos, ante la decisión final, con la irrupción definitiva de Dios y la llegada de la nueva humanidad. En sí mismas, no tienen por que ser apocalípticas, de tal forma que se ha podido hablar de una escatología existencial, de carácter moralista, que sirve para indicar que el ser humano está abierto en esperanza² hacia un futuro² que constituye un elemento esencial de su propia realidad, como ser que se despliega en la historia. Pero, de hecho, la escatología judía y cristiana, al menos la del entorno de Jesús, se ha expresado en formas apocalípticas: así ha interpretado los acontecimientos del final desde una perspectiva dualista (lucha entre el bien y el mal), con la intervención de seres sobrenaturales (ángeles², demonios), que influyen en la opción y suerte de los hombres.

(2) *La escatología de Jesús*. *El reino de Dios*. La escatología de los evangelios está vinculada a la forma de entender el reino de Dios. De un modo general, se suelen distinguir dos tipos de interpretaciones de la escatología de Jesús: una, que suele llamarse «consecuente» es de tipo más apocalíptico; otra, que suele llamarse «realizada», es de tipo más sapiencial. La primera piensa que el Reino ha de venir a través de una serie de catástrofes cósmicas externas. La segunda piensa que el Reino ya ha llegado y está presente en medio de los hombres. Al lado de esas dos formas de entender la escatología del Nuevo Testamento pueden ponerse algunas variantes, que han influido mucho en la exégesis reciente de la Biblia, sobre todo en el estudio de los evangelios: una más histórico-salvífica (cercana a la escatología consecuente), otra más existencial (cercana a la escatología realizada).

(3) *La escatología apocalíptica o consecuente* ha sido defendida de un modo poderoso por A. Schweitzer² (y por muchos otros autores). Según ella, Jesús esperó la venida de un reino futuro, inminente, de tipo apocalíptico, en la línea de algunas esperanzas judías de

aquel tiempo. No habló del presente: no quiso cambiar cosas en el tiempo de la historia, ni ofreció el Espíritu de Dios a los pobres y poseos, para liberarles ya en el mundo. Juzgó que la historia había terminado y no podía cambiar ya; sólo había que prepararse para el reino. Pensó al principio que ese reino llegaría durante el mismo tiempo de su vida; tras un primer fracaso, lo esperó para un momento posterior, aunque cercano, tras su muerte: él mismo (Jesús) retornaría como Hijo de Hombre, para juzgar y culminar (destruir) la historia, suscitando el reino de Dios. Pero Jesús murió y su reino no ha venido todavía; sobre el hueco formado por esa decepción surgió la Iglesia.

(4) *C. H. Dodd* y con él otros pensadores anglicanos y católicos vienen defendiendo un tipo de *escatología realizada*, de tipo sapiencial, más cercana al platonismo del ambiente helenista que a la apocalíptica dura de algunos judíos del tiempo de Jesús. Ellos interpretan de un modo simbólico los signos apocalípticos del Hijo del Hombre y las crisis del cosmos (fin del tiempo externo), suponiendo que Jesús reveló la presencia de Dios en el tiempo y lo hizo de un modo especial en sus parábolas (como en la del sembrador: Mc 4): el reino está presente en el corazón de aquellos que escuchan su mensaje, no en señales míticas de tipo apocalíptico. Eso significa que ha llegado el fin de los tiempos. El orden externo continúa como antes; en el ámbito de la historia externa o mundana sigue rodando la marcha política de Estados y pueblos. Pero, en el sentido más profundo, la historia verdadera de la revelación de Dios y su presencia sobre el mundo ha culminado ya por medio de Jesús, tal como Pablo y Juan lo han destacado. Ha descendido el Espíritu de Dios, y los creyentes (los que acogen el mensaje de Jesús) viven ya en la historia culminada: han descubierto la verdad, moran en el plano de lo eterno. Ya no falta nada, está todo realizado en fe (cumplido el tiempo, salvados los fieles), aunque todavía externamente no se vea.

(5) *Escatología existencial y decisión creyente*. Muchos exegetas han querido y quieren vincular los dos aspectos anteriores de la escatología, aunque destacando el segundo (el de la escatología realizada). Entre ellos está *R. Bultmann*, quien supuso que Jesús

anunciaba con lenguaje mitológico el fin externo de este mundo (como dice Schweitzer); pero lo hacía no para evocar sucesos objetivos (que aún deberían realizarse), sino para destacar el carácter escatológico de la existencia actual, es decir, de la misma vida humana. Bultmann puede aceptar la tesis básica de Dodd (escatología realizada), pero introduciendo en ella una variante significativa: la novedad eterna de Jesús se expresa y realiza en la experiencia interior de los creyentes, más que en un tipo de eternidad ideal, de carácter helenista. Jesús no ha querido anunciar ni preparar un despliegue exterior de acontecimientos cósmicos (fin del mundo), ni sociales (transformaciones en la vida política de los pueblos); él se ha limitado a proclamar y reflejar con su vida la presencia de la salvación (de Dios) en cada uno de los fieles. Por eso, no se puede hablar de historia cristiana, sino sólo de historicidad: de un modo auténtico de vivir, en decisión y libertad creyente, ante el misterio de Dios. Sólo en ese plano interior, existencial, se expresa y despliega el *Espíritu* de Dios. Sobre la historia externa del mundo Jesús no sabe ni dice nada, ni tampoco los cristianos pueden saber nada más que los otros hombres y mujeres de su entorno.

(6) *Escatología sucesiva, historia de la salvación*. También *O. Cullmann* ha querido vincular el aspecto consecuente y realizado de la escatología, pero no de forma existencial (como Bultmann), sino a través de un fuerte programa de temporalización de la vida de Jesús y del mensaje de la Biblia. Dios mismo se expresa, a su entender, a lo largo del tiempo, es decir, en un proceso de surgimiento cósmico (creación), despliegue social (Antiguo Testamento), concentración personal (Jesús), apertura misionera (Iglesia) y culminación universal (escatología entendida como fin del mundo y cumplimiento del proceso de la historia). Ese proceso sigue abierto hacia un futuro todavía no cumplido, pero se condensa y recibe su máximo sentido en la pascua de Jesús, que ya se ha realizado en el centro del tiempo, de manera que las esperanzas apocalípticas del Antiguo Testamento y del mismo Jesús se mantienen operantes e influyen de manera poderosa en los hombres. Cullmann entiende el proceso del tiempo como un reloj de arena

en el que todo se concentra en Jesús para expandirse luego hacia el futuro hasta abarcar sin excepción a todos los humanos. Por eso, no se puede hablar sólo de historicidad, sino de historia de la salvación, que está relacionada con la historia profana (política y social) de los pueblos.

(7) *Conclusión*. Estrictamente hablando, ninguna de esas cuatro posturas defiende un influjo directo de la novedad cristiana en la historia externa del mundo. Ellas hablan más bien de un futuro apocalíptico que vendrá de pronto a destruir la historia (Schweitzer), de un presente *supratemporal* que se desvela por encima de ella (Dodd) o de una *historicidad existencial* distinta de la historia social (Bultmann). Sólo Cullmann ha querido introducir la *historia de la salvación* en la historia profana, pero tampoco lo ha hecho de un modo radical, pues sitúa ambas historias como paralelas, una al lado de la otra, conforme a una visión donde vincula el dualismo protestante (separación de gracia y naturaleza) con el presupuesto ilustrado de una historia profana, que tendría un carácter neutral y objetivo frente a la posible historia cristiana. Quizá éste sea un tema que no puede resolverse en teoría. No se trata de saber lo que Jesús pensó del tiempo, sino de obrar como él obró, descubriendo de esa forma la presencia de su Espíritu.

Cf. R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism I-III*, Nueva York 1998; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970.

ESCLAVITUD

(\rightarrow jubileo, [año] sabático). La Biblia es el testimonio de una historia de liberación, que comienza con la salida de los esclavos hebreos de Egipto (Éxodo) y culmina con la superación de toda esclavitud (Apocalipsis). No es un libro espiritualista, que trata sólo de la salvación de un alma separada del cuerpo, sino un libro de liberación integral, donde resulta básico el tema de las diversas esclavitudes. Comenza-

remos hablando de los diversos códigos legales de Israel, para tratar después del pecado del robo de personas y para distinguir finalmente entre esclavos y cautivos.

(1) *El Código de la Alianza* (Ex 20,22-23,19) recoge normas tradicionales de las tribus, redactadas quizá en su forma actual en torno al siglo IX a.C. Está marcado por un fuerte sentido social y contiene leyes económicas, culturales y criminales, propias de una sociedad austera, aunque bien organizada, entre ellas la ley sobre la esclavitud: «Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate. Si entró solo, solo saldrá; si tenía mujer, su mujer saldrá con él... Si el esclavo declara: Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos, renuncio a la libertad, su amo le llevará ante Elohim y, arrimándolo a la puerta o a su jamba, le horadará la oreja con una lezna y quedará a su servicio para siempre. Si un hombre vende a su hija por esclava, ésta no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos. Si no agrada al señor que la había destinado para sí, éste permitirá su rescate; y no podrá venderla a gente extraña, tratándola con engaño...» (Ex 21,2-7). El texto no habla de las causas que han llevado a la esclavitud de algunos israelitas, pero todo nos permite suponer que son las deudas. Los equilibrios agrícolas en una economía de subsistencia resultan frágiles: la poca habilidad o suerte adversa, la injusticia o rapina ajena, la mala cosecha, hacen que un hombre (un propietario) deba pedir préstamos a los vecinos fuertes o más ricos. Si no puede restituirlos a su tiempo, se convierte en esclavo de su acreedor. (a) *Siete años*. Conforme a la ley de la alianza, esa esclavitud del hebreo (que puede ser israelita o no) sólo puede durar siete años, que forman un todo sagrado o una semana de años, tiempo suficiente para depender de otro y pagarle con el trabajo las deudas contraídas. (b) *Los que desean seguir siendo esclavos*. El segundo apartado de esta ley trata de aquellos que desean seguir siendo esclavos. Es evidente que en el fondo de ese deseo no debe suponerse, en general, un amor romántico hacia el buen amo, sino, más bien, la conveniencia del esclavo, que no tiene recursos para vivir en libertad, ni medios para recuperar su antigua tierra, ni más familia

que la mujer e hijos que el amo le ha dado (y que él no puede llevar consigo, pues no son suyos). Lógicamente, ha de elegir entre hacerse libre sin propiedad y familia (condenado a la vida errante) o seguir esclavo con posibilidades de vida. La formulación del texto es arcaica, pues llevar al esclavo ante Elohim significa ponerle ante el Dios o dioses tutelares de la casa familiar (no ante Yahvé, Dios de la libertad israelita). Dejándose horadar sus orejas ante las jambas o puerta (lugar de los dioses lares), el esclavo queda inserto en el espacio sagrado de la casa, cuyos dioses le dominan (esclavizan) y protegen al mismo tiempo. La ley sobre la hija (o mujer) esclava se sitúa en el mismo contexto: el hombre cae esclavo cuando no puede pagar sus deudas; la mujer cuando es vendida por su padre o propietario, que tiene deudas o quiere sacar ganancia de la misma hija. Evidentemente, la norma sabática no se aplica a la mujer-esclava, pues en aquel contexto era impensable que ella alcance su libertad después de haber sido siete años esclava-concubina. Por otra parte, la diferencia entre *mujer libre* y *esclava de la casa* (entre vender o dar la hija en matrimonio) resulta a veces pequeña. Por eso es loable el esfuerzo de la ley por proteger a las mujeres así vendidas.

(2) *El Deuteronomio*, que es un texto legal posterior, ratifica la ley sabática de la liberación de los esclavos, vinculada al perdón de las deudas, que suelen ser la causa normal de la esclavitud: «Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se te vende, te servirá seis años y al séptimo lo dejarás ir libre de ti. Cuando lo dejes ir libre, no lo mandarás con las manos vacías. Le proveerás generosamente de tus ovejas, de tu era y de tu lagar, de aquello con que Yahvé tu Dios te haya bendecido. Recuerda que fuiste esclavo en la tierra de Egipto, y que Yahvé tu Dios te rescató. Por eso, te mando esto hoy. Pero si él te dice no quiero marcharme de tu lado, porque te ama, a ti y a tu casa, porque le va bien contigo, tomarás un punzón, le horadarás la oreja contra la puerta, y será tu siervo para siempre. Lo mismo harás con tu sierva. No se te haga demasiado duro el dejarle en libertad, porque el haberte servido seis años vale como salario de jornalero. Y Yahvé tu Dios te bendecirá en todo lo que hagas» (Dt 15,12-18). Esta ley rea-

sume, con variantes, la de Ex 21,20-22. Por el lugar que ocupa en el Año de Remisión, puede pensarse que esta ley de la liberación (como el perdón de las deudas) se cumple al mismo tiempo para todos los esclavos. Sin embargo, tomada en sí, como unidad independiente, puede aplicarse de forma individualizada, como en Ex 21, de manera que los seis años de esclavitud empiezan a contarse para cada uno en el momento en que ha sido esclavizado. Seis años es un tiempo definitivo, expresión de máxima servidumbre. Por seis años se puede mantener a un hombre esclavo, utilizando sus servicios. Hacerlo por más tiempo significa destruirlo: una servidumbre de por vida es lo mismo que la muerte: destrucción total de la persona. Veamos ya el texto en concreto. Sorprende el carácter moderno de esta ley, que contrasta con muchas leyes actuales, que siguen imponiendo penas de cárcel perpetua, por razones que en el fondo siguen siendo económicas. De todas formas, debemos recordar que la antigua ley israelita admitía y exigía la pena de muerte, como castigo por otro tipo de delitos (sexuales, sacrales, criminales), que hoy nos parecen menos graves. El texto iguala al varón y a la mujer y exige que el dueño les ofrezca provisiones al liberarles, dándoles las cosas necesarias, pues una libertad sin bienes básicos (sin posibilidades de realización personal y familiar) carece de sentido. Lógicamente, la ley pide al amo que sea generoso, reconociendo el valor de aquello que el/la esclavo/a le ha dado en los años de servicio. A pesar de eso, sigue siendo necesaria una excepción para aquellos que prefieran seguir siendo esclavos, pues son incapaces de vivir en libertad, por falta de patrimonio o de familia. La libertad formal no es un bien en sí; ella sola resulta insuficiente.

(3) *La ley de Levítico 25 (Código de la Santidad)*, centrada en el año del Jubileo², constituye uno de los documentos jurídicos más notables de la historia humana. Pero debe ser releída y recreada desde una perspectiva de universalidad mesiánica, en la línea de la tradición de Isaías y, sobre todo, del mensaje y vida de Jesús. Sólo así podrá superarse la división que establece entre judíos y no judíos: «Si tu hermano empobrece y se te vende, no le harás

servir como esclavo. Como jornalero o extranjero estará contigo, y te servirá hasta el año del Jubileo. Entonces saldrá libre de tu casa, él y sus hijos con él, y volverá a su familia, a la propiedad de sus padres; porque son mis siervos, a quienes saqué de la tierra de Egipto. No serán vendidos como esclavos. No les tratarás con dureza, sino que temerás a tu Dios. Tus esclavos o esclavas provendrán de las naciones de alrededor. De ellas podréis comprar esclavos y esclavas. También podréis comprar esclavos de los hijos de los extranjeros que viven entre vosotros, y de sus familias que están entre vosotros, a los cuales engendraron en vuestra tierra. Éstos podrán ser propiedad vuestra, y los podréis dejar en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria. Podréis servirlos de ellos para siempre; pero en cuanto a vuestros hermanos, los hijos de Israel, no os enseñorearéis unos de otros con dureza» (Lv 25,39-46). Esta doble moralidad la encontramos también en Dt 15,1-6, que prohíbe el cobro de intereses a los israelitas y lo permite a los extranjeros. Ella se aplica ahora a la esclavitud (cf. también Ex 21,20-22; Dt 15,12-18). Dos son las novedades básicas del Levítico. (a) El Levítico permite una esclavitud más larga, de hasta 49-50 años. Los códigos anteriores (Ex y Dt) suponían que la esclavitud sólo puede durar 7 años, aunque introducían excepciones. El nuevo texto indica que, no siendo posible el rescate (cf. Lv 25,47-55), la esclavitud puede durar 49-50 años, pues no tiene sentido liberar a un hombre si no tiene una tierra, un modo de vida estable, para él y su familia. Sólo el Jubileo, con la restitución universal y el nuevo comienzo económico, permite superar de hecho la esclavitud y así lo establece (supone) la ley. (b) El Levítico divide a los hombres en dos grupos: los israelitas sólo pueden ser esclavizados por un tiempo, y con suavidad, en gesto de servicio temporal; los no israelitas (y entre ellos se incluyen los habitantes no judíos de la tierra de Israel) pueden ser esclavizados para siempre. De esta forma se ratifica una doble moralidad, que ha sido y sigue siendo uno de los problemas más graves de la historia, que Jesús ha condenado en el Sermón de la Montaña.

(4) *Esclavitud y robo de personas* (pena² de muerte, mandamientos²). El octavo mandamiento del Decálogo dice no robarás (Ex 20,15; Dt 5,19). La tradición normal de judíos y cristianos aplica ese mandamiento al robo de cosas, pero la intención primera del texto va en contra del robo de personas, para esclavizarlas o venderlas como mercancía en las ferias de esclavos, sobre todo de Fenicia. En ese contexto se proclama la ley: «Quien robe a un hombre para venderlo o esclavizarlo es reo de muerte» (Ex 21,16). «Quien robe a un hermano israelita para explotarlo o venderlo morirá» (Dt 24,7). El pecado es tan grave que debe castigarse con la muerte del culpable. Estas leyes reflejan la vida de una sociedad donde empieza a extenderse el robo de personas, es decir, el tráfico de esclavos, canalizado por las ricas ciudades de Fenicia, en torno al siglo VIII y VII a.C. Por eso resulta necesaria esta ley que proteja la libertad de las personas: quien robe a un hombre para esclavizarle, quien oprima a los demás, de cualquier forma, destruye la misma raíz de la vida humana. Esta ley contra el robo de personas está en el fondo de la voz más imperiosa de la profecía israelita, la de Amós, que elevó su condena contra aquellos que comercian con esclavos: «Así dice Yahvé a Gaza: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque hicieron prisioneros en masa y los vendieron a Edom... Así dice el Señor a Tiro: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque vendió innumerables prisioneros a Edom» (Am 1,6-9). Gaza y Tiro son ciudades ricas, que controlan el comercio, entre mar y tierra firme. Pues bien, el profeta considera que su riqueza, amasada en gran parte con el tráfico de esclavos, es pecado: el comercio que convierte al ser humano en mercancía resulta imperdonable. Pero éste no es sólo un pecado de pueblos extraños, sino que se ha introducido en el mismo tejido de la sociedad israelita: «Así dice el Señor a Israel: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias, aplastan contra el polvo al desvalido y no respetan el derecho del indigente» (Am 1,6-7). Esto es para Amós el mayor de todos los pecados: oprimir al pobre (cf. Am 4,1), corromper la justicia al servicio de los poderosos.

nos (Am 5,12), convirtiendo así la vida en campo de batalla donde no existe más paz que la impuesta por los violentos vencedores, que justifican sus acciones apelando a su derecho, en nombre de una sacralidad (divinidad) del orden opresor establecido, que es pura injusticia. En contra de ese desorden y destrucción humana apela Amós y con él todos los grandes profetas (Miqueas, Isaias, Habacuc). Una sociedad que vende a los hombres, convirtiéndolos en mercancía al servicio del dinero o del poder, se destruye a sí misma, está muerta. El problema aquí no es la cárcel del sistema o de un Estado, sino un tipo de esclavitud económica, vinculada al comercio de hombres, que unos ricos pueden comprar y vender.

(5) *En el principio surgió la esclavitud.* La Escritura es básicamente un libro de Redención: cuenta la experiencia de unos hombres y mujeres que, rompiendo la atadura de esclavitud y/o cautiverio, se atrevieron a vivir en libertad, descubriendo en su camino la presencia de Dios que les redime y ofrece un futuro de reconciliación. En este contexto se sitúa la diferencia entre esclavos y cautivos. Los griegos han cultivado una conciencia mayor de libertad individual, propia de una minoría de ciudadanos autónomos que se sienten orgullosos de ser dueños de sí mismos y desprecian a los otros (bárbaros y/o esclavos). Lógicamente, como Platón ha señalado en el Mito de la Caverna, la libertad es para ellos una experiencia básicamente interior, ligada a la iluminación mental, a la superación de la cárcel del sentido (del conocimiento imperfecto). En contra de eso, los israelitas han acentuado el carácter de la esclavitud y libertad en un plano social y nacional: se han descubierto vinculados como pueblo, tanto en la opresión como en la búsqueda de realización humana. Más que la cárcel del sentido (mito de la caverna) les ha preocupado la opresión social o exilio. Así podemos presentarles como pueblo empeñado en el despliegue de su propia identidad. No se han especializado en el conocimiento teórico, como los griegos, ni en la conquista imperial, como persas o romanos. Pero han desarrollado una historia ejemplar de despliegue de su propia libertad, como cuentan sus textos fundantes: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí en grupo

pequeño; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud» (Dt 26,5-6). Dios habló a Moisés diciendo «he visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado para liberarlos de los egipcios» (Ex 3,7-8). En el comienzo de su historia está el recuerdo de la esclavitud: eran simplemente *apiru*, hebreos, dominados y oprimidos por la oligarquía de Egipto o de la misma tierra de Palestina. Su historia en cuanto pueblo ha comenzado con la experiencia de liberación, entendida como éxodo, salida de la servidumbre y alianza (despliegue nacional, en forma de pacto). Todo israelita se concibe como hebreo (esclavo) liberado (cf. Dt 15,12-15): un hombre condenado humanamente a la opresión, pero rescatado por el Dios de la libertad. Desde ahí ha de entenderse la historia como proceso de redención: camino en el que Dios y sus representantes (Moisés, Josué, los jueces), que son básicamente redentores, hacen que el pueblo pueda alcanzar la libertad, viviendo en paz y concordia sobre una tierra concebida como don de Dios para todas las tribus y familias de la nación israelita.

(6) *Esclavitud y cautiverio.* Los esclavos (en hebreo *'ebed*, en griego *doulos*, en latín *servus*) formaban el nivel inferior de la estratificación social de un pueblo: no podían disponer de su vida, porque estaban al servicio de otros amos. Se supone que han nacido para eso y se encuentran oprimidos dentro de un conjunto social que parece sacralizado por los dioses. Por el contrario, los cautivos (*sabah* y *galah* en hebreo, *aikhmalotos* en griego, *captus* en latín) padecen bajo un tipo de opresión más sutil, más extendida, que no se expresa sólo como dominio (en plano jurídico), sino en las varias formas de sometimiento económico, nacional, religioso o cultural de un pueblo. *Cautivos son los prisioneros de guerra (sabah)* y/o aquellos que han quedado bajo el poder de vencedores y enemigos, en la historia larga de luchas y revueltas del pueblo israelita. Han sido tomados por la fuerza y se mantienen, quizá en su propia tierra, bajo los imperios opresores más o menos benignos. No están sometidos por origen, sino por una historia

adversa, en razón de los conflictos de una humanidad hecha de guerra y violencias. Algunos se aprovechan de la situación, consiguiendo una fuerte autonomía, bajo el dominio de persas y helenistas (entre el 539 y el 168 a.C.). Otros se sienten dominados y quieren alzarse en lucha militar contra la opresión de turno (en este caso romana), como los celotas en tiempo del Nuevo Testamento. *Cautivos son también los exiliados (galah)*, arrancados de su tierra y sometidos, controlados, en país extraño, entre gentes de otra lengua, religión, costumbres. El exilio ha marcado la vida israelita, a partir del cautiverio de las tribus del Norte (el 721 a.C.) y sobre todo después de la caída del reino de Judá (el 586 a.C.). Ciertamente, para algunos judíos el mismo cautiverio, ampliado y expandido en forma de diáspora, ha sido ocasión de un más hondo desarrollo cultural y religioso. Muchos han salido voluntariamente de Palestina, como emigrantes, en busca de mejores condiciones económicas, de tal modo que gran parte de los israelitas en tiempos de Jesús vivían en diáspora. A pesar de que algunos gozaban de una situación económica aceptable, la mayoría se sentían exiliados, cautivos, y esperaban el día del retorno redentor, la liberación del exilio.

(7) *Esclavitud, cautiverio, libertad*. El ideal de redención ha sostenido la experiencia de los israelitas y se encuentra en la base de su identidad y de su vida como pueblo. Israel surgió al vencer la experiencia de la esclavitud. Aún no existía como pueblo y ya sufría: nació del dolor, en camino abierto hacia la dicha. Por eso, los israelitas interpretaron a Dios como redentor, portador de libertad, en una historia en la que actuó a través de los grandes liberadores (Moisés, Josué, Jueces). Israel llegará a su plenitud superando el cautiverio, como han indicado los profetas. Desde este contexto han de entenderse las diversas teologías del judaísmo en tiempo de Jesús y de un modo especial el mensaje y vida de Jesús, condensado por Lucas en Lc 4,18-19.

Cf. C. ALONSO, *La esclavitud a través de la Biblia*, CSIC, Madrid 1986; G. C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SuppSer 141, Sheffield 1993; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000; cf. R. NORTH,

Sociology of the Biblical Jubilee, AnBib 4, Roma 1954; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; M. ZAPPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

ESCRIBAS

(\rightarrow *rabinos, judaísmo*). En el principio de Israel están los profetas y sacerdotes, y con ellos los sabios que han ido fijando la experiencia de la novedad israelita de la vida. Pues bien, cuando ellos fijaron su experiencia y su ideal en libros y los libros tendieron a volverse canónicos, surgieron los *escribas o letrados*, una especie de casta ilustrada que vino a ser la autoridad central de la federación de sinagogas².

(1) *Judaísmo, pueblo de escribas*. Allí donde la Palabra de Dios se codifica como Ley (en la Biblia y Tradición), los escribas o intérpretes de esa ley se vuelven autoridad y así aparecen como «rabinos» (= grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo. Así surgió en Israel una *clase intelectual* de letrados, que conocen Libro y tradiciones, formando escuelas de interpretación sagrada y dirigiendo la vida del resto de los israelitas. Según la tradición, el primero ha sido Esdras, a quien el mismo rey de Persia ha presentado como «sacerdote y escriba experto en la ley del Dios del cielo» (Esd 7,12; cf. Eclo 24,23-41; 39,1-11). Estrictamente hablando, los *escribas*, cuyas sentencias e interpretaciones empiezan a reunirse en la Misná y el Talmud, están relacionados con los *sabios*³ y se han vuelto institución básica a partir del II d.C. Pero los *sabios* eran autoridad de la cultura, centrada en la experiencia de encuentro con Dios, mientras los *escribas* se vuelven autoridad legal, fijada en un texto sagrado, como palabra de Dios. Sabios y escribas (= rabinos) van unidos, pero el judaísmo ha destacado a los segundos, que se han hecho su autoridad mayor, tras la caída del templo (70 d.C.). De esa forma ha surgido el rabinato. Pero no todos los judíos concedían la misma importancia a los escribas, representantes de la religión del libro y de las normas legales. Algunos, como Jesús y sus primeros seguidores, se elevaron en contra de la autoridad de los escribas, buscando así un contacto más inmediato con Dios, una religión que desborda el nivel de la casuística, de la

disputa sobre los diversos sentidos de una tradición o de un texto. Por eso, el material de los evangelios sinópticos conserva una lista muy numerosa de disputas de Jesús con los escribas, a los que termina acusando de algún tipo de hipocresía (cf. sobre todo Mt 23).

(2) *Jesús, escriba instruido en el reino de los cielos.* Conforme a la tradición de los sinópticos, Jesús se ha opuesto a las tradiciones de los escribas, relacionados a veces con los sacerdotes y otras con los fariseos, por considerar que ellos han corrido el riesgo de convertir la religión en objeto de discusiones eruditas, algo propio de los especialistas. Aunque es posible que muchos de los textos de condena contra los escribas sean posteriores, es evidente que en el fondo de ellos se refleja la actitud y experiencia de Jesús, que no fue escriba, hombre de libro, sino profeta, hombre de autoridad personal y de encuentro directo con Dios. De esa forma, como otros fundadores religiosos, Jesús ha «liberado» la experiencia de Dios, desligándola del ritual de las interpretaciones escolares, para hacer posible que todos puedan encontrarse de un modo directo con el mismo Dios como Padre (cf. Mt 11,25-27) y de un modo inmediato con el prójimo en cuanto necesitado (cf. Lc 11,25-37). A pesar de ello, su crítica contra los escribas (que culmina en las grandes diatribas de Mt 23 par), no puede tomarse de un modo absoluto. Ciertamente, él no puede admitir en su discipulado a un escriba que busca seguridad (cf. Mt 8,18), pero puede decirle a un escriba que no está lejos del Reino (cf. Mc 12,34). Siguiendo en esa línea, el evangelio de Mateo añade que «todo escriba instruido en el reino de los cielos es como un dueño de casa que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas» (Mt 13,52). Más aún, el mismo Jesús pascual de ese evangelio añade que enviará «profetas, sabios y escribas» (Mt 23,34), indicando así de alguna forma los primeros ministerios de una iglesia donde, al lado de los profetas y sabios (más vinculados a la experiencia personal) están los escribas, capaces de entender en sentido cristiano las Escrituras. Esto significa que en la Iglesia de Mateo han surgido *escribas instruidos en el Reino*. No son especialistas, de un libro cerrado, en la línea del judaísmo nacional, ni investigadores teóricos, sino personas que, teniendo

una experiencia personal de Jesús, saben situarla a la luz de las cosas viejas, es decir, de la tradición israelita.

(3) *Pedro, escriba de una Iglesia sin escribas.* El buen escriba de la Iglesia de Mateo (cf. Mt 13,52), equivalente a Esdras, que era escriba de la ley del Dios del cielo (Esd 7,12), ha sido Pedro (como supone Mt 16,16-18): hombre capaz de abrir y cerrar, de interpretar las Escrituras. Pero hay una diferencia. En la línea de Esdras, los escribas siguen discutiendo sobre interpretaciones concretas de la ley, dentro de la misma ley, en proceso hermenéutico sin fin. Por el contrario, el buen escriba cristiano, como Pedro, interpreta la ley para libertar del yugo de la ley a los cristianos. Ciertamente, se ha podido decir que el evangelio de Mateo es obra de una escuela de escribas, hombres y/o mujeres que han sabido leer y actualizar la Biblia israelita desde la nueva experiencia de Jesús, anticipando la autoridad de futuros teólogos dentro de la Iglesia; pero ellos no han querido crear ni han creado una casta de letrados: no ha entendido la Iglesia a partir de un libro, sino desde Jesús y al servicio de los necesitados. Por eso, en el lugar culminante del evangelio de Mateo se dice «no llaméis a nadie maestro, ni dirigente, ni padre...» porque sólo Dios es Padre, sólo Cristo es verdadero dirigente y todos vosotros sois hermanos (cf. Mt 23,8-12). Mateo y Pedro han sido escribas que han liberado a la Iglesia de Jesús de la posible esclavitud de los escribas, para situarla sobre la roca firme de la libertad y del amor a los necesitados (Mt 25,31-46). Pero después, reinterpretando el evangelio de Mt en línea rabínica, han surgido también en la Iglesia cristiana muchos escribas como los que Mt 23 había criticado.

Cf. D. C. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, Fortress, Mineápolis 1993; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums*, BWANT, Stuttgart 1969; K. STENDHAL, *The School of St. Matthew*, ASNU 20, Gleerup, Lund 1968; J. L. SEGUNDO, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*, Sal Terrae, Santander 1994.

ESDRAS-NEHEMÍAS

(\wedge *ley, mujeres, templo*). Estrictamente hablando, *el primer judaísmo*, que se ha extendido en el tiempo del segundo Templo (515 a.C. al 70 d.C.), es

producto de una gran restauración donde se destacan estas fechas: en el año 538 a.C., Ciro permite repatriarse a los judíos exiliados; en el 515 a.C., los judíos reconstruyen y dedican el templo; en el 445 a.C., Nehemías organiza la vida social de Jerusalén, haciéndola ciudad sagrada; en ese contexto se sitúan las dos grandes figuras y acontecimientos.

(1) *Nehemías*. Copero del rey, favorito de su corte, Nehemías vino a Jerusalén con amplios poderes para reedificar la muralla de la ciudad y organizar su vida social. Actuó con decisión: era rico y poderoso, una especie de «tirano», al estilo griego, benefactor de los judíos, que asentó las bases de una comunidad unida y autónoma, centrada en el templo y reconocida por la ley persa. Los aspectos fundamentales de la restauración sacral de Jerusalén han sido recogidos en su Libro de Memorias (Neh 1-7 y 11-13).

(2) *Esdra*. Aparece como escriba oficial, versado en los asuntos de la Ley del Dios del cielo para los judíos. Su figura e historia quedan algo en sombra. No sabemos si actuó antes que Nehemías (hacia el 458 a.C.), si le acompañó en su segundo viaje a Jerusalén (428 a.C.) o si es posterior (398 a.C.). Tampoco sabemos exactamente su función. Pero lo cierto es que su nombre ha quedado vinculado a la reforma religiosa del pueblo, pues él sancionó y/o recopiló bajo control persa la Ley sacral judía. Un redactor posterior, que asume la obra de Nehemías y toma a Esdras como autor de la reforma y proclamación de la Ley de Dios, vinculando de algún modo, al menos parcialmente, su trabajo al del Cronista (autor de 1-2 Cr), ha escrito de forma unitaria un relato sobre ambos, que suele dividirse en dos libros (*Esdra* y *Nehemías*); pero lo ha compuesto de tal forma que resulta casi imposible separar los libros y distinguir los datos y las interpretaciones teológicas (a no ser en Neh 1-7 y 11-13: Memorias). Para el autor del libro (o de los libros), las dos reformas (una más político-sacral, otra más teológico-sacral) resultan inseparables y ofrecen la base del nuevo judaísmo, que surge como *pueblo especial*, garantizado por la administración imperial persa, con una ley propia, llama *Ley del Dios del Cielo* (Esd 7,12.21), garantizada por decreto oficial del rey de Persia. No sabemos su extensión (¿Deuteronomio, Código Sacerdotal del Lv

17-26?). El judaísmo posterior la identifica con el Pentateuco.

(3) *Una restauración sacralista y endogámica*. La restauración que proponen los libros de *Esd-Neh*, con la Ley del Dios del cielo, quiere ser una reforma radical, al servicio de la identidad judía, entendida en línea de separación. Ciertamente, existía ya una identidad israelita, pero se expresaba más en línea de afirmación que de separación. Ahora, tras la crisis del exilio, en los años fuertes de la reconstrucción nacional, partiendo de la Ley sagrada que se expresa a través de la comunidad del templo², el judaísmo viene a definirse de manera muy precisa por sus normas de pureza. Así lo muestra una nueva formulación de la alianza, vinculada a la fiesta de los Tabernáculos (no Pascua), situada en el entorno de la Expiación (cf. Neh 8,13-18). Como máximo pecado se conciben ahora los matrimonios mixtos, mirados desde una perspectiva masculina: los judíos que se casan con mujeres extranjeras² corren el riesgo de abandonar la alianza israelita, pues dejan en manos de esas mujeres la formación de sus hijos. Por eso, la ley suprema de la identidad nacional exigirá expulsar a las extranjeras y casarse sólo con judías (cf. Neh 9,2). Así se formulan los compromisos básicos de la Ley de Moisés: «(1) No dar nuestras hijas a extranjeros (= las gentes del país), ni tomar a sus hijas para nuestros hijos. (2) No comprar en sábado mercancías y especialmente cereales a los extranjeros... (3) Renunciar el año séptimo (sabbático²) al cobro de cualquier tipo de deudas... (4) Entregar cada año un tercio de siclo para el culto del templo de nuestro Dios, para los panes de la proposición, para la oblación cotidiana...» (Neh 10,31-34). Éstos son los cuatro pilares del nuevo judaísmo, que se centra en la separación familiar (prohibición de matrimonios mixtos), la fidelidad sabática (semana de días, semana de años) y la identidad sacral en torno al templo muy vinculado a las comidas (comprar cereales, panes² de la proposición). En este contexto se sitúa la ley del sostenimiento del templo (la 4^a). En el período anterior (monarquía²), el templo era casa real, de manera que el rey se comprometía a mantener su culto; ahora han de ser los propios judíos quienes han de ofrecer a Dios los panes (animales, alimentos...) necesarios para

que se pueda celebrar su liturgia. Surge así el nuevo judaísmo, pueblo sacral, formado por familias separadas, con su propio ritmo (sábados, años sabáticos) y su vinculación al templo.

Cf. P. R. ACKROYD, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Westminster, Filadelfia 1968; T. C. ESKENAZI, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1988; A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, CSIC, Madrid 1950.

ESENIOS

(↗ *Qumrán, dualismo, terapeutas, apocalíptica*). Surgen como grupo en tiempo de los macabeos², junto con los fariseos y los celotas. Pueden situarse, de algún modo, cerca de los fariseos, pues no son un grupo de poder, sino de vida común, que destaca de manera rigurosa las normas de pureza y separación de la tradición israelita. Algunos, como los vinculados a Qumrán², se han separado incluso externamente de la estructura religiosa del conjunto de la nación israelita, rechazando el culto actual del templo, que consideran manchado, pues sus sacerdotes no cumplen las buenas leyes de pureza y no distinguen ni celebran bien los tiempos sagrados. Comparten varios rasgos con el movimiento de Jesús (visión escatológica, experiencia del Espíritu Santo, etc.), pero la inspiración de fondo es distinta, tanto en la forma de entender la santidad como en la organización de la comunidad. (1) *Los esenios* de Qumrán constituyen una institución de pureza sacerdotal, que tiende a cerrarse sobre sí, con estructuras y jerarquías bien determinadas, de tipo sacral. (2) *Los cristianos* forman un movimiento mesiánico de tipo laical que se abre hacia los marginados y excluidos, sin estructuras jerárquicas ni organizaciones sacrales. Pero es muy posible que existieran diversos tipos de esenios, de manera que algunos podrían parecerse a Jesús y más en particular a Juan Bautista.

Cf. H. STEGEMANN, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996.

ESPADAS DE DIOS

(↗ *macabeos*). Tanto en su forma militar como simbólica, la espada constituye un signo de gran importan-

cia en la Biblia. Entre las más importantes están éstas:

(1) *Espada de fuego* de los querubines que cierran el paso de vuelta al paraíso, obligando a los hombres a mantenerse en su estancia en el mundo, sin refugiarse en un tipo de retorno a la seguridad materna del principio (Gn 3,24).

(2) *La espada del Jefe del Ejército de Yahvé*, que se aparece a Josué en el momento en que va a iniciar la conquista de Palestina, junto a Jericó (Jos 5,13-15). Evidentemente, el portador de la espada es el mismo Dios, que aparece aquí de forma guerrera, en una teofanía cuyos rasgos son semejantes a los de Ex 3,1-22, aunque están mucho más estilizados.

(3) *La espada de los débiles que vencen a los fuertes*. Salen sin espada, contra enemigos terribles que llevan la espada, pero les vencen con la ayuda de Dios y les quitan la espada para cortarles con ella la cabeza. Así hace David con Goliat, así hace Judit con Holofernes (cf. 1 Sm 17,51; Jdt 13,6-8).

(4) *La espada de Judas Macabeo*. Forma parte de la historia de Judas, que aparece como nuevo David, celoso de la Ley de Dios, exhortando al ejército con textos de la Ley y los Profetas (2 Mac 15,6-10). Se acerca el combate final contra Nicanor, general del ejército sirio, y Judas, «con objeto de armar a cada uno de los soldados, no tanto con la seguridad de los escudos y lanzas, sino con el consuelo que hay en las buenas palabras, narró un sueño digno de fe con el que alegró a todos. La visión fue así: Onías, el que fue sumo sacerdote... extendía las manos y oraba por toda la comunidad de los judíos. Después se apareció de la misma manera un hombre distinguido, con pelo blanco y gran dignidad, rodeado de una majestad admirable y magnífica. Onías, tomando la palabra, dijo: Este es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por el pueblo y por la Ciudad Santa, es Jeremías, el profeta de Dios. Entonces, Jeremías, extendiendo la derecha, entregó a Judas una espada de oro y al dársela le dijo: Toma la Santa Espada, don de Dios, con la cual destruirás a los enemigos» (2 Mac 15,11-16). Estamos ante una teofanía² militar, semejante a la de Jos 5,13-16, donde el Príncipe del Ejército de Yahvé se aparece a Josué, con la *Espada* en la mano, asegurándole la victoria. Pues

bien, ahora, por medio de Jeremías, Dios ofrece su espada a unos combatientes humanos (a Judas) en gesto de victoria escatológica.

(5) *La espada escatológica de I Henoc*. En una línea semejante se sitúa un pasaje central de la tradición apócrifa de Henoc: «y vi que se dio a las ovejas una gran Espada y salieron las ovejas contra todas las bestias salvajes a matarlas» (I Hen 90,19). Con esta espada empieza el último acto de la lucha en que los buenos, con la ayuda de Dios (su gran Espada), destruirán sobre el mundo a los perversos. Entendida como signo de la victoria de Dios, esa espada aparece en diversos textos judíos (Is 11,4; 49,2; 4 Esd 13,4) y también en algunos cristianos (Heb 4,11; 2 Tes 2,9).

(6) *La espada de María, la madre de Jesús*. El anciano Simeón² le dice: «Mira, éste [Jesús] ha sido constituido para caída y resurrección de muchos en Israel, como señal discutida; y una espada [romphaia] atravesará tu propia alma, para que sean revelados los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2,34-35). María conservaba en su corazón las cosas de Jesús (Lc 2,19,51) y de esa forma comparte su misma suerte, apareciendo así como madre sufriente. Su figura de madre sufriente se encuentra ya en el fondo de los textos que la presentan al lado de la Cruz de Jesús (veladamente en Mc 15,40-47 par; claramente en Jn 19,25-27). María recoge sin duda la experiencia de otras mujeres de Israel que habían sufrido por la muerte de sus hijos (cf. Mt 2,16-18). Así viene a presentarse como madre-sufriente del Mesías, pues la espada del dolor mesiánico atraviesa su alma. Así la vemos como signo de Israel, que se divide y sufre ante el surgimiento mesiánico de Jesús, y como signo de la Iglesia, que lleva en su corazón el padecimiento de sus hijos (como supone Col 1,24-29). Ella es el símbolo de la maternidad sufriente, que aparece en muy diversos lugares de la historia humana.

(7) *La espada del Apocalipsis*. Recibe dos nombres: *Makhaira* (de *makhê*, guerra) es el instrumento bélico por excelencia; la lleva el segundo jinete, haciendo que los hombres se maten entre sí (Ap 6,4), poniendo en peligro la vida de la Bestia, envuelta en contiendas civiles (13,14). *Romphaia*, sable largo de dos filos, de origen tracio,

que constituye, con el hambre, peste y fieras, un signo universal de muerte (6,8). El Ap la entiende, sobre todo, de manera simbólica: de la boca de Jesús, como palabra poderosa de culminación creadora, brota la *romphaia* aguda que destruye los poderes de las bestias y ofrece salvación a los creyentes (Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21); ella viene a presentarse de esa forma como signo de la transformación cristiana de la guerra. De la boca del Hijo del Hombre sale una espada, que regirá las naciones (Ap 1,16; 2,12.16): es el poder de la palabra, que está por encima de todos los poderes; es el «arma de Jesús» en la batalla escatológica, venciendo con ella a las naciones e instaurando así el reino de la palabra (Ap 19,15).

Cf. P. BENOIT, «Et toi-même, un glaive te transpercerá l'âme (Lc 2,35)», *CBQ* 25 (1963) 251-261; K. BERGER, «Das Canticum Simeonis (Lk 2,29-32)», *NT* 27 (1985) 27-39; P. GRELOT, «Le cantique de Simeon (Lc 2,29-32)», *RB* 93 (1986) 481-509.

ESPERANZA

(↗ *escatología, apocalíptica*). Define la existencia del hombre como ser que está abierto a su propio futuro², en el que puede realizarse plenamente, alcanzando su identidad. El tema de la esperanza atraviesa todos los estratos de la Biblia y se encuentra especialmente vinculada con la «promesa» de Dios, que ofrece a los hombres una culminación gloriosa (la plena creación). Para Jesús, la esperanza se funda en la llegada del Reino² de Dios y para los cristianos ella resulta inseparable de la historia del mismo Jesús, llamado el Cristo, cuya resurrección² ofrece, impulsa y anticipa un camino de salvación². Heb 11,1 define la fe como «sustancia» (certeza) de las cosas que se esperan. El tema de la esperanza ha recibido gran importancia en la teología bíblica a partir de la obra programática de J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972.

ESPIGAS EN SÁBADO

(Mc 2,23-27 par) (↗ *comidas, sábado, templo*). El texto forma parte de una disputa de Jesús y de los primeros cristianos sobre las comidas, el sábado y la sacralidad del templo, temas centrales para el judaísmo: «Jesús pasaba un sábado [Lc 6,1 D: «el sábado segundo-

primero-] por entre los sembrados, y sus discípulos comenzaron a arrancar espigas mientras caminaban. Los fariseos le dijeron: ¡Mira cómo hacen en sábado lo que no está permitido! Y les respondió: ¿No habéis leído alguna vez lo que hizo David, cuando tuvo necesidad y sintió hambre él y los que lo acompañaban...» (Mc 2,23-27 par).

(1) *Pan sagrado sin templo*. El pasaje alude a las espigas del campo, que los discípulos arrancan, frotan y comen un día de sábado. Una variante famosa de Lucas (Manuscrito D) añade que era sábado *deuteroprôtò* (segundo-primero), es decir, el primer sábado del segundo ciclo pentecostal del que tratan *Jubileo*² y *Filón* (terapeutas²). Éste es el Sábado que sigue a Pentecostés, tiempo en que se ofrecen las nuevas espigas, el grano maduro. Los discípulos celebran el rito gozoso sobre el campo abierto, en contacto directo con la naturaleza, rompiendo así una prohibición sabática (frotan las espigas: cf. *granos tostados* de Jos 5,3,8-12) y otra litúrgica, vinculadas al templo: arrancan directamente las espigas y las frotan, preparando de esa forma el «pan» de las ofrendas sacrales, en honor del Dios de la comida, sobre el mismo campo (no en el templo). No necesitan santuario o sacerdotes especiales: el trigo fecundo es templo, ellos son sacerdotes de la primera y decisiva liturgia de la vida. En este contexto se sitúa la referencia enigmática y significativa al templo antiguo donde David y sus compañeros comieron el pan sagrado de la ofrenda, en tiempos de Abiatar (Mc 25-26; cf. 1 Sm 21,1-6: sacerdote Abimélec; Abiatar aparece en 2 Sm 15,35). David y sus compañeros comieron pan del templo. Jesús y sus compañeros comen pan del campo, que es el templo abierto a todos, el día de Dios que es el sábado.

(2) *La ofrenda del pan que se come*. Ciertamente, los discípulos de Jesús se distinguen de Bano², Juan², y de otros bautistas, que sólo comen comidas silvestres, pues aceptan, con la tradición de Israel, la ofrenda del trigo cultivado (y del vino). Los granos frotados y limpios de las nuevas espigas, en el tiempo de ofrendas de Pentecostés, son para ellos el más hondo sacrificio, el signo de la bendición suprema de la vida. Por eso, Jesús les defiende, retomando y recreando las más antiguas tradiciones

de Israel: la eucaristía de la cosecha, la ofrenda del pan sagrado. En este contexto se sitúa también el tema de la propiedad de los alimentos: Bano y el Bautista no aceptaban propiedad privada, comían de aquello que el campo ofrecía gratuitamente a todos; por el contrario, la Ley bíblica acepta en conjunto la propiedad privada (familiar) de los campos, como queda claro en el tema del jubileo², pero poniéndola al servicio de las necesidades comunes, de manera que el hambriento pueda comer hasta saciarse de la viña o trigo a la vera del camino (Dt 23,25). La ley de propiedad está al servicio de los necesitados: «Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al extranjero², al huérfano y a la viuda» (cf. Dt 24,19-21). Los discípulos de Jesús asumen y reinterpretan esa ley. Estrictamente hablando, no son forasteros, huérfanos ni viudas. Tampoco parecen hambrientos o necesitados, pues el texto supone que están recorriendo «un camino de sábado» (están cerca de la ciudad o aldea en que moran). Por eso, si comen, no es, en principio, por hambre (como sugiere Mt 12,1), sino por compartir gozosamente las espigas del campo, al comienzo del verano. Su gesto expresa la experiencia universal de la comida compartida, bendiciendo a Dios por los dones de la tierra. Jesús los defiende, recordando el gesto de David en el templo de Nob (1 Sm 20,1-6, panes² de la proposición).

Cf. S. BACCIOCHI, *From Sabbath to Sunday*, Gregoriana, Roma 1977; E. NODÉI y T. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998; D. ROURE, *Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26. Trasfondo bíblico, intertestamentario y rabínico*, AnBib 124, Istituto Biblico, Roma 1990.

ESPIRITU SANTO 1. Israel

(↗ *ruah*, carne, hombre, alma, cuerpo, Dios, Padre, Hijo). La cultura bíblica, como otras culturas antiguas, ha visto en el hombre dos o tres elementos: el hombre es carne (fragilidad, vida), es cuerpo (realidad extensa) y espíritu (un tipo de interioridad y de trascendencia). La palabra *espíritu* (en hebreo *ruah*, en griego *pneuma*) está vinculada con el aliento, la respiración, que es un elemento distintivo de la vida. Quizá podamos añadir que espíritu es la forma que los hombres tienen de

vivir, no sólo porque respiran (como los animales), sino porque hablan (las palabras están hechas de aliento, respiración modulada con sentido) y se abren a todo lo que existe. En ese sentido se puede hablar del espíritu del hombre (con minúscula) y del Espíritu de Dios (con mayúscula). Muchas veces es difícil distinguir ambos espíritus, pues Dios y el hombre se vinculan y relacionan precisamente por el Espíritu.

(1) *Antiguo Testamento en general.* La visión del Antiguo Testamento sobre el Espíritu constituye uno de los elementos básicos de la teología bíblica. Según Gn 1,2, «el Espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas. El Espíritu, simbolizado como huracán de Dios, planea sobre el abismo de un mundo que en sí mismo sería caos confuso. Así aparece como presencia creadora, extática, de Dios, que actúa después por la Palabra (y dijo Dios...) a fin de comunicarse. Avanzando en esta línea, se dirá que Dios ha creado con su Espíritu-Aliento al ser humano: «Formó al hombre con barro del suelo e insufló en su nariz Espíritu de vida» (Gn 2,7). Los hombres forman parte del aliento de Dios, que es algo gratuito, un don personal. Así podemos decir que el Espíritu es Dios, pero no como sustancia cerrada, sino como gracia que se abre a los hombres; y añadimos que los hombres son Espíritu en cuanto moran y viven dentro de la Vida divina. A lo largo del Antiguo Testamento, el Espíritu se encuentra especialmente vinculado con los jueces², carismáticos liberadores del pueblo, y con los profetas² antiguos (especialmente con los carismáticos, como Elías y Eliseo). Eso hace que muchos judíos pensarán que el Espíritu era algo del pasado, mientras que el tiempo actual aparece como tiempo de ausencia del Espíritu de Dios: es como si los hombres se encontrarán vacíos y necesitaran una presencia divina. Por eso esperan la venida del Espíritu Santo para el futuro escatológico, en línea mesiánica o apocalíptica. En esa línea, el Espíritu-*ruah* es la acción (presencia) de Dios que sostiene todo lo que existe y promueve de un modo especial la historia de los hombres. No es propiedad ontológica del ser de lo divino en sí (existente por sí mismo), sino expresión de Dios que actúa sin cesar haciendo que la vida nazca y que los hu-

manos alcancen su plenitud. Espíritu-*ruah* es la misma hondura de vida de los hombres, que en sí mismos son frágiles, pero que se encuentran sustentados en Dios y dirigidos hacia la plenitud mesiánica: por eso, la experiencia del espíritu se encuentra vinculada a la esperanza.

(2) *Rabinismo.* Siguiendo la visión anterior, los maestros fariseos, entre los que se encontraba Pablo (cf. Flp 3,5), tendían a concebir el presente (la historia actual del pueblo) como tiempo de vacío sagrado, de ausencia del Espíritu. Ese vacío se extiende desde el último profeta que habló en nombre de Dios hasta el tiempo final de los tiempos, momento en que el Espíritu divino hablará otra vez, en la culminación escatológica. El Espíritu ha ejercido su función en el pasado: ha dirigido a los patriarcas y a los justos, se ha expresado en los profetas, y ha inspirado la Escritura de los libros santos. Por eso, de una forma general, se puede afirmar que el origen y existencia de Israel depende de la obra del Espíritu. El Espíritu tendrá importancia en el futuro: actuará como poder de juicio de Dios, llevando a plenitud la historia israelita y realizando el juicio. Por eso, en sentido general, la acción del Espíritu se identifica con la culminación del tiempo o la llegada de la salvación mesiánica. En el presente no hay Espíritu. La literatura rabinica supone con frecuencia que con la destrucción del Primer Templo (en tiempo de los babilonios) y la muerte del último profeta la actuación del Espíritu cesó: ya no se escriben más los libros santos, se ha cerrado la palabra de Dios y no existen más revelaciones. Por eso, la gran obra del Espíritu se encuentra en este tiempo clausurado (en ese sentido dirá Jn 7,39 que no había Espíritu porque Jesús no había resucitado). Al afirmar que ha terminado la profecía y que el Espíritu de Dios no actúa en el presente, el rabinismo expresa su propia situación de desamparo. Falta el Espíritu y por eso la vida de los fieles se centra cada vez más en la obediencia a la ley (oral o escrita). En lugar del Espíritu emerge y tiende a ocupar el centro de la vida humana un tipo de ley social/sacral; algunos grupos judíos corren el riesgo de caer en un nomismo.

(3) *Apocalíptica.* Desbordando la visión más cerrada del rabinismo, la con-

vicción de que el Espíritu actúa en el presente y actuará de manera más intensa y total en el futuro aparece atestiguada de una forma peculiar en los escritos de tendencia apocalíptica, pues el Elegido de Dios se encuentra desde ahora lleno del Espíritu de justicia (1 Hen 62,2). Ciertamente, el Espíritu habita en el mundo superior donde mora el Elegido (= Hijo del Humano) en quien habita ya el Espíritu de sabiduría, conocimiento y juicio (cf. 1 Hen 49,3-4). Pero lo importante es que ya está preparado para venir, vendrá pronto a culminar su obra. Este Elegido superior en quien reposa el Espíritu de Dios se identifica con el Hijo del Hombre que realiza la gran obra escatológica, divina, como Mesías trascendente. También el Mesías histórico (de la dinastía de David) se encontrará cuando venga lleno del Espíritu de Dios (Test Leví 18,7) y lo mismo han de hallarse aquellos que le siguen y aceptan. Eso significa que muchos judíos del tiempo de Jesús y Pablo mantenían viva la esperanza apocalíptica y mesiánica del Espíritu. La vida actual del hombre sobre el mundo se encuentra dominada por el mal, pero hay una esperanza: los buenos israelitas aguardan la irrupción del Espíritu de Dios, que actuará por medio de su Elegido o Mesías, para recrear todo lo que existe.

(4) *Escritos de Qumrán*². Avanzan en esa línea apocalíptica, suponiendo que los tiempos finales ya han llegado, de manera que los hombres se encuentran desde ahora determinados y dirigidos por dos espíritus antitéticos: los hijos de la luz están bajo el poder del Espíritu bueno o Príncipe de la luz; los perversos se encuentran dominados por el Espíritu malo o Ángel de las tinieblas. La humanidad se concibe así como un campo de batalla: espíritu de verdad y de injusticia luchan en ella mutuamente, de tal forma que sólo al fin podrá lograrse el triunfo de lo bueno. Qumrán defiende según eso un dualismo polémico o conflictivo. El Espíritu de Dios sólo se manifestará plenamente en el futuro; por eso, creer en el Espíritu significa creer en el triunfo final de los Hijos de la Luz. Pero, al mismo tiempo, el Espíritu se concibe como realidad que ya poseen los elegidos de la comunidad, que así aparecen de algún modo como salvados. Los Himnos de Qumrán (cf. 1QH 14,8-22; 16,8-12) muestran que la en-

trada a la comunidad y su pertenencia a ella viene unida al don del Espíritu. Esto nos muestra que en contra del rabinismo (que vincula el Espíritu de Dios con el pasado y futuro del pueblo) y de la apocalíptica (que se fija casi sólo en la consumación escatológica) los separados de Qumrán han puesto de relieve el valor presente del Espíritu. Ellos se saben hombres de experiencia, portadores del Espíritu bueno que se expresa en el nuevo conocimiento, la sabiduría y santidad que ya poseen. La salvación no es un simple acontecer futuro. El mismo tiempo actual se encuentra lleno de la acción de Dios, es presencia del Espíritu. Por medio de su entrada en la comunidad, los fieles de Qumrán poseen la certeza de que Dios les ha elegido y les libera de los males de este mundo.

Cf. A. KUHN, *Der Heilige Geist. Biblische Lehre und menschliche Erfahrung*, Brockhaus, Wuppertal 1980; D. LYS, *Rouach*, EHPR 56, PUF, París 1962; P. SCHAEFFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, SANT 28, Múnich 1972; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969.

ESPIRITU SANTO

2. Experiencia cristiana

(➤ *bautismo*). Jesús ha experimentado y actualizado la presencia del Espíritu como poder liberador, que actúa a favor de los hombres, al servicio del reino de Dios. De esa forma retoma y actualiza el motivo del Espíritu como poder de creación, principio de vida humana.

(1) *Espíritu y reino de Dios*. Otros profetas de aquel tiempo, en la línea apocalíptica, anunciaban como Juan Bautista el juicio justiciero de Dios que destruye a los perversos, cumpliendo así la Ley antigua (cf. Mt 3,7-12 par); los rabinos perfeccionaban la Ley, los sabios buscaban formas mejores (elitistas) de presencia de la Sabiduría de Dios. Pues bien, entre ellos, de un modo especial, vino Jesús, mensajero del reino de Dios y portador del Espíritu Santo, y su gesto primero fue curar con poder a los excluidos del sistema social y sagrado, superando la postura de aquellos que interpretaban la presencia de Dios como principio de interioridad elitista o juicio y condena contra los hombres pervertidos. Así ha podido

unir Espíritu y Reino, como supone una variante famosa del Padrenuestro (en Lc 11,2): el texto común dice: Venga tu Reino; una lectura antigua traduce: Venga a nosotros tu Espíritu Santo. Jesús no ofreció una teoría sobre el Espíritu Santo, sino que se descubrió lleno del Espíritu de Dios y lo vinculó a la presencia del Reino, pidiendo así que llegara y preparando su venida.

(2) *Mesías carismático, Mesías del Espíritu.* Culminando una experiencia israelita de juicio, Juan Bautista anunció la llegada del viento-espíritu de Dios como huracán destructor, fin de la historia (cf. Mt 3,7-11). Jesús, en cambio, volviendo al origen de la creación y fundándose en el Dios creador, anunció el despliegue final del Espíritu como principio de perdón y de gracia, superando el nivel del juicio (cf. «no juzguéis»: Mt 7,1 par) y la violencia que había dominado sobre el mundo. Así aparece como hombre lleno del Espíritu de Dios, ofreciendo ese Espíritu a los hombres y mujeres de su entorno, para que se descubran también ellos liberados, hijos de Dios. Así lo ratifica la tradición del bautismo (cf. Mc 1,9-11 par), por la que se afirma que Jesús recibió el Espíritu Santo y realiza su obra, al servicio de la vida y de la santidad (de la gracia) en un mundo dominado por espíritus impuros, como muestran sus exorcismos (cf. Mt 12,28 par). Esta acción curadora y esta lucha contra el espíritu perverso se expresa en las tentaciones (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11 par). Entendido así, el tema del Espíritu nos sitúa en el centro de la novedad evangélica, más aún, en el centro de la crisis mesiánica, allí donde Jesús anuncia la caída del mundo antiguo, amenazado por el rigor de la Ley y el poder del satanismo, suscitando en su lugar un mundo de gracia. Precisamente allí donde Jesús anuncia el Reino como fuerza creadora, curación y libertad humana (perdón, curaciones), se revela en plenitud el Espíritu de Dios, que así aparece como Espíritu cristiano (= del Cristo o Mesías). Se decía desde antiguo que el Espíritu de Dios (prudencia y sabiduría, consejo y valentía; cf. Is 11,1-2: dones²) reposaría sobre el Rey Mesías. Así lo repetían los discursos mesiánicos y apocalípticos: el Mesías de Dios actuará con la fuerza de su Espíritu, para destruir a los perversos e instaurar el Reino. Pues

bien, la tradición cristiana sabe que Jesús ha recibido el espíritu mesiánico (cf. Mc 1,9-11 par), aunque de modo distinto, como servidor de los pobres, no como señor que se impone sobre los demás (cf. Mt 12,18). Así ofrece libertad de Dios a los oprimidos, iniciando la obra escatológica anunciada por los profetas: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha unguido para ofrecer la buena nueva a los pobres...» (Lc 4,18; cf. Is 61,1-2; 58,6). Estas palabras han sido redactadas posiblemente tras la pascua, pero reflejan la experiencia de Jesús, que aparece así como profeta del Espíritu, ofreciendo la salvación de Dios a todos los necesitados.

(3) *Exorcismos. Espíritu discutido.* Desde esa base se entienden los exorcismos de Jesús. Algunos escribas lo acusan, diciendo que actúa con la fuerza de Satán, como poseso peculiar del Diablo, pues su gesto es una amenaza contra el orden de la Ley (que distingue a buenos y malos). Jesús se defiende y responde: «Pero si yo expulso a los demonios con el Espíritu de Dios eso significa que el reino de Dios está llegando a vosotros» (Mt 12,28). Satán es lo que oprime y perturba al ser humano, haciéndole esclavo de sí mismo, de la conflictividad social y de la muerte. El Espíritu, en cambio, es poder de creación, es Vida de Dios que actúa por el Reino (en curación, acogida, salud, esperanza), a favor de los hombres. De esa manera, al rechazar la acusación de los escribas, Jesús defiende, por encima de la Ley, su acción a favor de los proscritos de Israel (los posesos e impuros), declarando que el mismo Espíritu de Dios le avala. No acepta el control de los escribas, con sus puresas nacionales, sino que actúa como portador del Espíritu, para acoger a los excluidos del sistema. Así se definen los frentes: demoníaco es aquello que oprime y excluye al ser humano; del Espíritu de Dios proviene aquello que libera y abre caminos de comunión. De esa forma eleva Jesús, sobre la nación-ley de Israel, el don poderoso del Espíritu (*reino de Dios*), en favor de todos y de un modo especial de aquellos a quienes el sistema rechaza o condena. Esta es su tarea, la clave de su vida y mensaje: como portador del Espíritu de Dios, suscita una comunidad abierta a los necesitados y proscritos, por pura gracia, sobre toda ley.

(4) *Pecado contra el Espíritu Santo, la gracia del Espíritu*. En ese contexto se entiende el pecado contra el Espíritu que consiste en rechazar la salvación que Dios ofrece a los pequeños y enfermos, a los excluidos de la sociedad sagrada israelita (Mt 12,31-32). Los que rechazan el perdón (no acogen ni perdonan a los rechazados) se condenan a sí mismos, se separan de la gracia: excluyen toda salvación, pecando contra el Espíritu Santo, que es perdón y gratuidad de Dios o Reino (cf. Mc 3,28-30 par). Éste es el escándalo más fuerte, la novedad que han detectado los adversarios de Jesús cuando le acusan de romper el orden de la Ley de Dios, que ellos pretenden defender, defendiendo sólo sus propios intereses. Jesús, en cambio, se siente portador de un Espíritu de salvación: es un carismático, hombre de acción, un creador de vida, que alaba a Dios desde su experiencia más honda de Hijo (cf. Mt 11,25-27), descubriendo la caída de Satan (Lc 10,18), como un transfigurado (cf. Mc 9,2-9 par). No es carismático visionario, arrastrado por un fluir de revelaciones interiores del Espíritu, sino liberador, hombre de acción fuerte, que ha visto y cultivado la presencia del Espíritu de Dios en el amor, que ofrece de manera intensa, contagiosa, a los enfermos y expulsados del sistema. Siendo poderoso es débil, pues no se impone y debe aceptar la persecución de los prepotentes. En este contexto puede prometer a sus seguidores la asistencia del Espíritu: «Y cuando os lleven para entregaros (a los sanedrines y juicios del mundo...) no andéis pensando lo que habéis de decir, pues diréis aquello que Dios os inspire en aquella hora: porque no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo» (Mc 13,11). El Espíritu es la fuerza de los débiles: presencia de Dios que sostiene a los derrotados de la historia, a quienes ofrece la experiencia y palabra de Dios que derivan del Cristo.

(5) *La Iglesia, una experiencia carismática* (Pentecostés², carismas²). La condena y muerte de Jesús ha puesto una gran signo de interrogación en todos los aspectos anteriores de su vida y su mensaje: por medio de la cruz, Jesús ha venido a mostrarse ante la ley de Israel como maldito (cf. Gal 3,13) y ante los hombres como un fracasado. Pues bien, en este contexto se ha revelado

con toda su fuerza la experiencia del Espíritu, expresada de dos formas complementarias, una más eclesial, otra más cristológica. Aquí empezamos presentando la experiencia eclesial. El surgimiento de los diversos grupos cristianos sólo se entiende como experiencia carismática: los cristianos han descubierto y sentido que Jesús, el mismo Jesús muerto, les ofrecía su Espíritu, haciéndoles de esa forma herederos de su obra. El Nuevo Testamento ha formulado esta experiencia de diversas formas, entre las que señalamos tres. La más antigua que conservamos es la de Pablo, cuando dice a los Gálatas que por la fe en Jesús han recibido el Espíritu, de manera que han podido descubrirse como hombres nuevos (Gal 3,2-4). El libro de los Hechos formula esta experiencia de un modo eclesial, vinculándola a la fiesta judía de Pentecostés: estaban los seguidores de Jesús reunidos, pocos días después de su muerte, y «todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en distintas lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen» (Hch 2,4). Finalmente, Juan ha formulado esa misma experiencia de un modo cristológico, aplicando a Jesús el modelo del Dios creador de Gn 2,7: El mismo Jesús que había muerto se apareció a sus discípulos, «sopló sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). Ésta es la experiencia básica del surgimiento de la Iglesia: los seguidores del Jesús crucificado se han descubierto renacidos, portadores de su mismo Espíritu. Lógicamente, ellos han continuado su obra, impulsados por el mismo Espíritu que actuaba en Jesús.

(6) *Expresión cristológica*. Resurrección de Jesús como experiencia del Espíritu. Pablo ha descubierto y presentado a Dios no sólo como «aquel que resucita a los muertos y crea de la nada» (cf. Rom 4,17; Is 48,13), sino como aquel que «ha resucitado ya a Jesús» de entre los muertos (Rom 4,24), revelando así su Espíritu. Por eso dice que Jesús «ha sido engendrado de la estirpe de David, según la carne, constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad (= Santo) por medio de la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3-4). La historia anterior de Jesús nos situaba en el nivel de la esperanza israelita, que es nivel de carne, en la línea mesiánica de David. La pascua de Jesús es, sin embargo, reve-

lación y presencia plena del Espíritu de Dios. El mesianismo davidico, cerrado en sí mismo, pertenece al nivel de la carne, al mundo de lo humano y corruptible, sometido al poder del pecado y de la muerte. Por el contrario, el Espíritu es la fuerza escatológica (ya plena) del Amor de Dios que actúa por la pascua de Jesús y se expresa en una vida que vence a la muerte. Como hijo de David, Jesús ha sido un ser de carne (terreno). Por medio de la pascua, se ha expresado y revelado plenamente como Hijo de Dios, existencia culminada y salvadora. Así se manifiesta Dios por medio de Jesús, como Espíritu de santidad, principio de creación escatológica, amor recreador de los humanos. Según eso, el Espíritu de Dios actúa y se define plenamente en la pascua de Jesús, quien aparece así como principio y plenitud de la acción creadora. El Espíritu es amor que triunfa del odio, vida de Dios que supera la violencia y muerte humana. Por Él se desvela en el mundo (dentro de la misma historia) la verdad escatológica de Dios, encarnada en Cristo.

(7) *Reinterpretación de Jesús. Muerte en el Espíritu.* El texto más significativo es el de Heb 9,14 cuando se dice que «Cristo, no teniendo mancha alguna, se ofreció a Dios por medio del Espíritu eterno». Precisamente aquí, en la entrega de amor de Jesús, viene a revelarse en medio de la historia el eterno Espíritu de Dios. Así puede decirse que el Espíritu se identifica con el amor de Cristo, que pone su vida en manos de Dios Padre: es el Amor de aquel que, muriendo por los demás, destruye la potencia de la muerte y redime a la humanidad caída. De esta forma los elementos principales de la vida de Jesús han de entenderse en perspectiva de Espíritu. Vivir es nacer, realizarse y morir. Así vive Jesús y en el despliegue total de su existencia viene a desvelarse como Hijo de Dios Padre siendo el Ungido del Espíritu. Esos dos rasgos definen su entrega y donación mesiánica: uno más filial (que se expresa sobre todo en el bautismo, donde el Padre le dice: ¡tú eres mi Hijo!) y otro más pneumatológico (que se expresa en Pentecostés) se vinculan y penetran mutuamente, definiendo a Jesús como Hijo de Dios y Mesías del Espíritu.

(8) *Experiencia de Pablo. Vivir en el Espíritu.* Los cristianos descubren con

sorpreza que la acción del Espíritu en la pascua de Jesús no ha causado el fin del mundo, como ellos esperaban y quizá buscaban, sino una forma distinta de vida y comunión, la vida de la Iglesia. Esta es la novedad: ¡Ha venido el Espíritu de Dios, por medio de Jesús, pero el mundo no ha terminado! Dios se ha manifestado ya del todo, ha realizado su obra y, sin embargo, el mundo continúa existiendo y a los fieles de Jesús se les pide que vivan de una forma nueva: «Si el Espíritu de aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que ha resucitado al Cristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales, en virtud de su Espíritu que habita en vosotros (Rom 8,11). Este pasaje contiene la totalidad del mensaje cristiano: el mismo Dios, que ha resucitado a Jesús, resucitará a los hombres, por medio de su Espíritu, definido aquí como Principio de resurrección. Los creyentes están muertos a este mundo, entendido como carne, fuente de corrupción, y viven ya en Espíritu (cf. Rom 8,10), abiertos a la resurrección plena, como hijos que participan del mismo Espíritu de Filiación del Hijo de Dios: nacen de nuevo con Jesús y superando la antigua servidumbre (injertados en su mismo nacimiento), pueden confesar: ¡Abba! Tú eres mi Padre (Gal 4,5-6; cf. Rom 8,15-16). En esa línea, el Espíritu de Dios que ha resucitado a Jesús viene a definirse como Espíritu filial, presencia de Dios Padre en nuestra vida. Los cristianos son aquellos que, por medio del Espíritu, unidos en comunidad de amor (1 Cor 12-14: carismas²), esperan como hijos el cumplimiento de sus esperanzas: «Pues no recibisteis el espíritu de esclavitud para estar otra vez bajo el temor, sino que recibisteis el espíritu de filiación como hijos, en el cual clamamos ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8,15-17).

(9) *Teología de Pablo. Textos básicos sobre el Espíritu.* Jesús, Hijo pascual de Dios, y el Espíritu Santo se vinculan de forma paradigmática en la experiencia de la Iglesia, como ha mostrado Pablo en dos afirmaciones básicas: 1 Cor 15,41-46 y 2 Cor 3,17. Ellas definen el

misterio cristiano del Espíritu, que así aparece como principio de libertad. (a) *1 Cor 15. Espíritu vivificante.* A lo largo del capítulo (1 Cor 15), Pablo ha venido precisando el sentido de la resurrección de Jesús. Su argumento culmina cuando presenta a Jesús como humanidad definitiva. Adán, el primer hombre, fue un alma viviente (*psichên sôsan*), un ser de la tierra, definido por la *psichê* o capacidad vital dentro del mundo. Por el contrario, Jesús, el segundo Adán, es Espíritu vivificante (*pneuma dsôpoioun*), presencia y aliento de Dios que no sólo vive, como el hombre antiguo, sino que irradia vida, haciendo así vivir a los demás (1 Cor 15,45-47). El primer Adán es el hombre que viene de la tierra y a la tierra vuelve, en proceso de realización siempre frágil, limitado. El segundo Adán es Cristo, Hijo de Dios resucitado que ha vencido ya a la muerte y así viene a desvelarse en su verdad como *Espíritu vivificador*: principio de vida para aquellos que le acogen. Jesús, último Adán, es portador de nueva Humanidad: es Cristo (= *Ungido por el Espíritu*) y lo es de tal manera que viene desvelarse como Fuente de Espíritu, principio de vida y comunión para todos los creyentes. (b) *2 Cor 3,17. El Señor es el Espíritu.* Pablo ha presentado primero la visión judía de la Ley, entendida como letra, que deja al ser humano en un nivel de realidad externa (de dureza y mentira, de oscuridad y muerte). Frente a ella ha evocado luego el Espíritu de Jesús, que es sentido profundo y no letra, vida y no muerte. Por eso, para entender la realidad y alcanzar la salvación, los judíos deben romper el velo de Ley que Moisés puso ante su rostro y convertirse al Espíritu, «porque el Señor (= Jesús resucitado) es el Espíritu (= *ho de kyrios to pneuma estin*) y donde está el Espíritu del Señor (= de Jesús) allí está la libertad (*eleutheria*)» (2 Cor 3,17). El mismo Kyrios (Jesús resucitado) puede y debe interpretarse como Espíritu, es decir, como fuente y principio de vida para los humanos, superando así el nivel de un judaísmo legalista y de un mesianismo cristiano cerrado también en la ley (2 Cor 3-4).

(10) *El Señor es Espíritu, el Espíritu es la libertad.* Moisés es signo de la Ley israelita, vinculada a la letra (Ley escrita en unas tablas de piedra) y a la

muerte (el camino de la Ley acaba, haciendo que los hombres acaben con ella). Por eso, la Ley nos sitúa en el nivel de corrupción, allí donde los hombres no se atreven a quitar el velo de oscuridad y muerte de su vida, para mirarse cara a cara, porque el miedo les domina. Jesús, en cambio, ha rasgado en amor el velo de la Ley, superando por su muerte en Cruz (en amor y pascua) el miedo a la muerte, y abriendo a los humanos el acceso hacia el misterio del Espíritu que vivifica (cf. todo 2 Cor 3, en especial 3,6). Por eso decimos que el mismo Jesús resucitado es Señor (es divino) y como tal nos ofrece el Espíritu, que es principio de vida y libertad. Utilizando una terminología más teológica pudiéramos decir que, en cuanto realidad divina (y personal), el Espíritu se identifica con el mismo Cristo Señor que abre y expande su vida (en perdón y comunión) a todos los humanos. El Espíritu no es Jesús en sí (como individuo aislado), sino Jesús en cuanto Kyrios, Señor que da la vida, en comunión de amor con el Padre, haciendo que los hombres puedan compartir esa misma comunión. En esa línea podemos avanzar y decir con la tradición posterior que el mismo Espíritu se identifica con el Amor y Vida que Jesús y el Padre comparten y ofrecen en amor (como amor) a los humanos, por la pascua. Revelación de Dios y plenitud humana se identifican e implican por medio del Espíritu de Cristo. Este motivo nos sitúa en el centro de la disputa de Pablo con un tipo de judeocristianismo que tendía a interpretar el mensaje y vida de Jesús desde la ley israelita. Los judeocristianos de Jerusalén, aun aceptando a Jesús como Señor, corrieron el riesgo de entender su pascua en clave intraisraelita, diciendo que, al menos en un primer momento, hay que cumplir la Ley hasta que llegue la culminación mesiánica. Por eso, aceptan esa Ley nacional de Israel y se mantienen, como grupo de renovación y esperanza escatológica, dentro del judaísmo. Piensan que no ha llegado todavía el tiempo de la renovación universal; a su juicio, el Espíritu de Cristo resucitado no es aún Espíritu de misión (conversión) y unidad universal de todos los cristianos. Por el contrario, los cristianos helenistas y a partir de ellos Pablo (cf. Hch 6-15) han descubierto que el

Espíritu de Cristo desborda las barreras del antiguo judaísmo, suscitando una nueva comunión escatológica de fieles liberados de la Ley y unidos por la fuerza del Espíritu que brota de la fe en el Cristo. El Evangelio es para ellos una novedad actual: la gracia de Cristo ha de extenderse desde ahora a todas las naciones. A su juicio, la venida del Espíritu del Señor inicia el tiempo de la transformación humana, que no es algo que se espera para el fin de la historia (cuando el mundo acabe), sino algo que ha sucedido ya y puede expandirse desde ahora por el mundo entero. En este lugar viene a situarnos Pablo cuando contrapone la ley israelita, vinculada a la existencia sociorreligiosa del pueblo judío, y la fe cristiana, interpretada como unión con Cristo y apertura universal en el Espíritu: Jesús ha realizado ya la obra definitiva de Dios, ofreciendo a los humanos la plenitud del Espíritu divino, la libertad completa, la comunión divina. Éste es el tema básico de la experiencia paulina, formulada de manera definitiva en las cartas a los Gálatas y Romanos.

(11) *Apocalipsis*. El Espíritu es alieno vital (cf. Ap 11,11; 13,15) y tiene un sentido positivo; pero puede recibir también un sentido negativo (espíritus impuros o perversos: 16,13; 18,2). En sentido positivo, el Espíritu de Dios se expresa a través de la experiencia y testimonio de la profecía: es una fuerza superior que llena al profeta, introduciéndole en el misterio de Dios y haciéndole capaz de hablar en nombre de Jesús (Ap 1,4; 2,7.11; etc.; 14,13; 19,10; 22,6). El Apocalipsis identifica también al Espíritu con los *Siete Espíritus* que están ante el Trono de Dios (1,4; 4,5) y que aparecen, al mismo tiempo, como propios de Jesús (Ap 3,1; 5,6; dones²). Esos espíritus se vinculan de algún modo con los siete astros e iglesias (candelabros²) y representan la totalidad del espíritu o vida de Dios, que la Iglesia posterior identifica con el único Espíritu Santo. De manera significativa, ese Espíritu va unido con la Novia, orando con ella y formando su vida más profunda (22,17).

Cf. C. K. BARRET, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; M. A. CHEVALLIER, *Aliento de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; F. CONTRERAS, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Koinonía 28, Sec. Trinitario, Salamanca

1987; M. D. G. DUNN, *El Espíritu Santo y Jesús*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; J. DE GOITIA, *La fuerza del Espíritu*, Mensajero-Deusto, Bilbao 1974; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen*, Múnich 1961; G. HAYA PRATS, *L'Esprit, force de l'Église*, Cerf, Paris 1975; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo y la iglesia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989; F. PORSCHE, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes (en Jn)*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, Paideia, Brescia 1976; E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1998; W. WINK, *Naming the Powers; Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1984, 1986, 1992.

ESPÍRITU SANTO 3. Teología

(→ *ruah*). Recogiendo las aportaciones anteriores, podemos presentar un esquema general, que englobe los diversos momentos del despliegue cristiano del Espíritu Santo. Ellos nos permiten ver en su conjunto la historia de la creación y salvación.

(1) *Antiguo Testamento*. El Espíritu aparece de dos formas básicas. (a) *Poder creador: El Espíritu sobre las aguas del caos* (Gn 1,1-2). Así podemos definir al Espíritu como poder creador: fuente de vida divina de la que brotan y en la que se sustentan todas las realidades. Por eso, la tradición teológica y espiritual habla de un *spiritus creator*, de una especie de viento o tormenta divina en la que todo emerge, de un aliento de amor del que todo procede. (b) *Un camino de humanidad*. A lo largo de la Biblia hebrea el Espíritu aparece como poder liberador (Éxodo y libro de los Jueces) y como palabra que dirige la historia de los hombres hacia su pleno cumplimiento (hacia el Mesías). Éste sigue siendo el Espíritu de advenimiento, presencia divina que dirige el camino de la humanidad hacia la manifestación plena de Dios, hacia el Nacimiento mesiánico. Por eso, tomando de forma unitaria una simbología que aparece en Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25, lo mismo que de Ap 12,1-5, podemos afirmar que la historia del Espíritu de advenimiento culmina en la encarnación del Cristo.

(2) *Nuevo Testamento*. Los cristianos descubren la presencia del Espíritu de Dios a través de la vida y obra de Jesús. (a) *Jesús es el hombre del Espíri-*

tu, el *Mestas*. Jesús mismo, en su vida y en su obra, es la epifanía personal del Espíritu de Dios. En ese sentido podemos afirmar que la historia del Espíritu ya se ha cumplido en la vida de Jesús. Por eso confesamos con Pablo que el Señor es el Espíritu (cf. 2 Cor 3,17). (b) *Apertura misionera, el Espíritu en la Iglesia*. A partir de la obra de Lucas, los cristianos pueden entender la Iglesia como expresión de la historia del Espíritu, que va expandiendo la obra de Jesús, que va extendiendo la semilla de su vida en el camino de la humanidad. Ciertamente, el Espíritu sigue teniendo rasgos de advenio, en la línea del Antiguo Testamento, que tiende al cumplimiento de la esperanza mesiánica, hacia el Cristo; incluso los cristianos en el tiempo de advenio descubren de esta forma la presencia y obra del Espíritu. Pero, en sentido general, podemos afirmar que el Espíritu de Dios ha iniciado un camino de reconciliación a partir de la pascua de Jesús. (c) *Culminación escatológica*. Conforme a la palabra final de la Biblia cristiana «el Espíritu y la Esposa ruegan ¡ven Jesús!» (Ap 22,17). De esa forma piden que se cumpla la promesa de la realidad y de la vida, lo que ha visto en esperanza el Antiguo Testamento, lo que busca la Iglesia que conoce ya al Cristo. Por eso, como afirma Rom 8,26, no sabemos ni siquiera lo que debemos pedir, pero el Espíritu en nosotros ruega, pidiendo que llegue la *filiación completa*, es decir, la liberación de nuestra vida. Este esquema se puede recrear e interpretar de diversas formas, pero tomado en conjunto ofrece una visión coherente de la obra del Espíritu. En cierto sentido, esos momentos siguen implicados, siendo por lo tanto inseparables. En otro sentido puede hablarse de avance: el Espíritu nos hace ir caminando en una línea que pasa de la creación (principio) hacia la culminación escatológica.

(3) *Teologías del Espíritu Santo*. Desde otra perspectiva, y fijándonos ya en los libros y teologías del Nuevo Testamento, podemos condensar las diversas experiencias de la Iglesia como sigue. (a) *Pablo y carta a los Hebreos*. Ponen de relieve el carácter pascual del Espíritu cristiano, vinculándolo con la entrega de amor de Cristo. En esa línea añade Hebreos que Cristo «se ha ofrecido a Dios sin mancha por el Espíritu

eterno» (Heb 9,14), trascendiendo todo sacrificio. El Espíritu de Dios se ha humanizado en Jesús, a quien Dios ha recibido en amor, resucitándole en la muerte. Así se identifican *amor de Cristo* (que pone su vida en manos de Dios Padre, por los humanos) y *amor del Padre*, que lo acoge y resucita (para bien de todos). Ese doble y único amor, Vida compartida, es el Espíritu. (b) *Los sinópticos* han destacado el tema de la Concepción por el Espíritu. Jesús, Hijo de Dios, no ha nacido sólo de la carne y sangre, sino por influjo peculiar de Dios (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). El Espíritu que en Pascua aparecía como Poder-Amor que resucita al Cristo, se muestra aquí engendrando al Hijo de Dios en la historia. Pasamos de la meta al origen, de la entrega pascual al nacimiento: el Espíritu es Amor de engendramiento de un Dios que, siendo Vida, la suscita de forma eminente en el Cristo. (c) *Juan* ha puesto de relieve la realidad divina. Más que la pascua del Espíritu (Pablo) y su presencia en el surgimiento de Jesús (sinópticos), Juan ha destacado la conexión divina del Espíritu: viene de Dios (cf. Jn 14,16), brota de su seno (cf. Jn 15,26) y pertenece a su misterio. Pero, al mismo tiempo, ha mostrado su vinculación cristiana: Jesús lo pide (Jn 14,16) y el Padre lo envía en su nombre (Jn 14,26); también puede añadirse que es Jesús quien lo envía (Jn 15,26; 16,7). Este Espíritu cristiano es Agua que Jesús ofrece sobre el nuevo templo de su pascua (cf. Jn 7,39): es agua y sangre que brota en la cruz de su costado mesiánico (cf. Jn 19,34), aliento de Vida que ofrece en su muerte al Padre (Jn 19,30) y en la pascua a sus discípulos (cf. Jn 20,22). El Espíritu no es sólo de Dios, ni de Jesús, sino de ambos: vincula a Padre e Hijo en Amor, es *Vida común*, de forma que Jesús puede afirmar que ha ofrecido a los humanos todo lo que ha recibido-escuchado de su Padre (Jn 15,15), porque «todo lo mío es tuyo, todo lo tuyo mío» (cf. Jn 17,10), en Comunión (cf. Jn 17,21-23).

(4) *Dogma eclesial. Conclusión*. Siguiendo una visión particular arriana, muchos cristianos del siglo IV d.C. tomaron al Espíritu como entidad inferior al Padre (y al Hijo), explicando su sentido con categorías ontológicas de tipo griego (entidades superiores e inferiores). La *Gran Iglesia* respondió en

Constantinopla (año 381), aplicando los principios de Nicea (año 325), y dijo que Dios no es una gradación de esencias, más altas o bajas (en escala platónica de seres), sino totalmente divino en sus manifestaciones o personas. Por eso, el Espíritu no es Dios inferior, sino totalmente divino: «Es Señor y Dador de vida, procede del Padre; con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria; habló por los profetas». Esto es el Espíritu: aliento de Dios, respiración, aire, del mundo y del hombre: alientan juntos, comparten existencia. Actúa especialmente en profetas y justos, dadores de vida, y en Jesús, ungido del Espíritu (= Cristo). Es Santo, siendo universal: latido cordial de pueblos y religiones, riqueza de Dios, para pobres y excluidos. Es Pentecostés, celebración compartida: lenguas y pueblos, familias e individuos, culturas y razas, regalándose vida, Aire que inspiran y expiran, conspirando todos, gratuita, creadoramente, muriendo cada uno, para que existan todos. Es Dios, principio y meta, que a nadie excluye, distinguiendo a todos: en él vivimos, nos movemos y somos, en libertad compartida y esperanza de resurrección.

Cf. J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1986; I. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990.

ESPOSO/A

(↗ *amor, Oseas, Ashera, Baal, bodas*). El tema de Dios como esposo-esposa forma parte de la religión cananea, que el Antiguo Testamento ha combatido, pues el Dios Yahvé de los israelitas no es esposo ni padre, sino Señor trascendente. Pero, en un momento dado, algunos profetas como Oseas (y después Jeremías y la escuela de Isafas) han concebido también a Dios como Padre-Esposo del pueblo, creando una de las imágenes más poderosas de la tradición bíblica. Esa imagen, recreada en un contexto distinto por el Cantar² de los Cantares, ha llegado al Nuevo Testamento, donde influye en algunas parábolas o comparaciones de Jesús (cf. Mc 2,19; cf. Mt 25,1-13) y en las tradiciones de Pablo (2 Cor 11,2) y de Juan (cf. Jn 2,1-11). El signo ha culminado en las bodas finales del Apocalipsis y en la parénesis

matrimonial de Ef 5,21-33. Desde esa base se pueden distinguir dos líneas.

(1) *Línea no patriarcalista*. El Apocalipsis presenta el final de la historia en forma de bodas de la humanidad con el Cordero de Dios (cf. Ap 19,7-9); el Cordero-Esposo es el mismo Cristo vencedor; la Novia es la misma humanidad (antes mujer celeste: cf. Ap 12,1-3), luego Iglesia perseguida, que aparece al fin como novia del Cordero, adornada y preparada (cf. Ap 21,2,9) para el despliegue final de la historia, que se funda en el amor de un Dios que se vincula para siempre con los hombres, sin superioridad de varones sobre mujeres, ni viceversa; todos, varones y mujeres, son esposa del Cristo-Cordero (cf. Ap 21-22). El Apocalipsis no aplica al hombre el simbolismo del *Esposo-Cristo* y a la mujer el de la *esposa-humanidad* (o Iglesia), sino que los motivos principales de su trama quedan a nivel simbólico y pueden atribuirse por igual a varones y mujeres (sin la diferencia entre sexos que parece introducir Ef 5). El Esposo no actúa como varón (en una línea que podía desembocar en el patriarcalismo de una Iglesia donde sólo son jerarcas los varones), sino como Cordero, animal sacrificado (Ap 21-22). Lo mismo podemos decir de Mc 2,19 y de Jn 2,1-2; ni en uno ni en otro caso se aplica a un esposo humano el símbolo del Cristo esposo.

(2) *Línea patriarcalista*. En contra de la visión anterior, que se aplicaba por igual a varones y mujeres en su relación con Cristo, Ef 5,21-33 ha querido aplicar la imagen de las bodas finales al mismo matrimonio de un hombre y una mujer, dentro de la Iglesia, pero de tal forma que el hombre (signo de Cristo) tiende a presentarse como más elevado que la mujer (signo de la Iglesia). Eso significa que Ef 5 ha interpretado el tema del esposo-esposa en un contexto patriarcalista (o al menos con riesgo de patriarcalismo), presentando al esposo como a Cristo-cabeza y a la esposa como Iglesia-cuerpo, dentro de una perspectiva jerárquica de la relación entre los sexos. Lo que en Ef 5 no es más que una imagen se ha convertido más tarde en ley y principio de derecho dentro de algunas iglesias, avalando de esa forma el dominio patriarcal y esponsal de los varones sobre las mujeres.

Cf. X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997; *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

ESTADO, SOCIEDAD CIVIL

(*↗ denario, economía, poder*). En el comienzo de la historia bíblica no existía separación entre el orden civil (Estado) y el religioso (comunidad creyente). La separación y lucha entre esos planos (hacia el final del tiempo de la comunidad del templo²) ha conducido a las tensiones de la apocalíptica², donde un tipo de comunidad creyente se rebela, en clave simbólica, en contra de un Estado interpretado como demoníaco. El judaísmo de Esdras² y Nehemías, lo mismo que más tarde el de Ester² y el del libro de la Sabiduría², se interpretan ya como una comunidad religiosa que vive en paz dentro de un Estado más amplio, al que quiere ofrecer una ayuda, en línea de sabiduría. En esa perspectiva se sitúa, con variantes, el Nuevo Testamento: Jesús acepta el valor del César (con su denario), pero sitúa las cosas de Dios en otro plano; lo mismo hace Pablo en Rom 13, donde supone que el Estado puede y debe apelar en su plano a la espada. Por su parte, el Apocalipsis interpreta el Estado como diabólico. Sea como fuere, todos ellos piensan, en el Nuevo Testamento, que la verdad del hombre no se realiza y despliega en un plano de Estado político, sino de comunicación gratuita de la vida. En esa línea, se puede afirmar que el Nuevo Testamento ofrece una antropología política (= social), pero no estatal.

ESTATUA IDOLÁTRICA

(Dn 2-3) (*↗ Daniel, apocalíptica, metales, vivientes*). La Ley israelita prohibía los ídolos (idolatría²), porque enmascaraban la grandeza de Dios, convirtiéndole en una realidad del mundo. Ídolo es todo aquello que divinizamos, como algo objetivo. En sentido superficial, los ídolos son estatuas de dioses y diosas. Pero, en sentido más profundo, desde la perspectiva israelita, son signos de un poder que se absolutiza y que esclaviza a los hombres. Desde esta base se entiende la doble versión de la historia de la estatua de Nabucodonosor.

(1) *Visión del rey. La estatua en el sueño (Dn 2)*. El texto comienza presentando la estatua como una visión: es algo que el rey ha visto y que no sabe interpretar. Sólo Daniel, el vidente judío, logra entender la visión, convirtiéndola en palabra: «Tú, rey, viste una visión: una estatua majestuosa, una es-

tatua gigantesca y de un brillo extraordinario. Tenía la cabeza de oro fino, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro mezclado con barro. En tu visión una piedra se sorprendió sin intervención humana, chocó con los pies de hierro y barro de la estatua y la hizo pedazos» (Dn 2,31-35). Éste es el sueño del rey, su verdadero pensamiento: él quiere convertirse en Dios, quiere presentarse como Señor total de la tierra, recapitulando en sí mismo todos los reinos de la historia, que forman una inmensa estatua de poder, una especie de monumento elevado a su grandeza. Ciertamente, el texto evoca también otros rasgos: la sucesión de los imperios, en sentido descendente, desde la primera edad de oro a la edad actual del hierro (babilonios, persas, Alejandro Magno, seléucidas de Siria). En esa progresión lo que se pierde en dignidad (cada reino es menos noble que el anterior) se gana en poder de destrucción (cada reino es más violento). Así, la estatua idolátrica aparece como una especie de máquina de dominar y de matar, dispuesta a imponer su terror sobre toda la tierra. Pero hay dos problemas: la estatua tiene pies de barro y en la colina, por encima de ella, hay una piedra, algo que el poder no ha logrado dominar, como un canto rodado que los arquitectos de este mundo no tienen en cuenta porque es despreciable (cf. Sal 118,22; Mc 12,10). Esa piedra «no viene de manos humanas», no representa a los poderes de la historia, sino que viene de Dios. Pero, al mismo tiempo, ella expresa y representa a los pobres y necesitados de este mundo, a los expulsados y aplastados por la gran potencia del imperio de oro-plata-bronce-hierro que domina sobre los pueblos. Los marginados de la estatua son en el tiempo de Daniel los pobres de la tierra de Israel, amenazados por los reyes helenistas de Siria, que han logrado tener supremacía sobre Oriente y quieren imponer su ley-religión en Israel, como saben las historias de los macabeos². Pues bien, nuestro texto afirma que la pequeña piedra destroza la gran estatua del poder: Dios no necesita poderes mundanos, sino que él actúa a través de la impotencia y sufrimiento de la tierra, como sabe todo el judaísmo y, de un modo especial, el mensaje de Jesús.

(2) *Política del rey. La estatua real* (Dn 3). En el capítulo anterior (Dn 2), la estatua era un sueño, algo que el rey presentaba y no sabía, necesitando la ayuda del sabio Daniel para comprender su sentido. Pues bien, este nuevo capítulo del libro (añadido más tarde) ha reelaborado el tema, presentando a la estatua como signo real de poder absoluto del rey, que se diviniza a sí mismo, enfrentándose así al Dios verdadero. «El rey Nabucodonosor hizo una estatua de oro, de treinta metros de alta por tres de ancha, y la colocó en la llanura de Dura, provincia de Babilonia. Mandó convocar a los sátrapas, ministros, prefectos, consejeros... para que acudieran a la inauguración de la estatua. Se reunieron todos y el heraldo proclamó: A todos los pueblos, naciones y lenguas... Cuando oigáis tocar la trompa, la flauta, etc., os postraréis para adorar la estatua que ha erigido el rey Nabucodonosor. El que no se postre será arrojado en un horno de fuego encendido» (Dn 3,1-6). El poder imperial exige adoración. Sobre la gran llanura de la tierra ha elevado su signo, como único Dios de la tierra. Vienen todos y adoran, porque todos comen y medran cultivando la religión del Estado. Pero unos jóvenes hebreos se niegan, rechazando esa liturgia del poder, y son arrojados al horno de fuego ardiente donde permanecen, cantando la grandeza de Dios, llenos de salud y de felicidad (canto² de las criaturas). Conocen a Dios y su conocimiento les libera de toda sumisión del mundo. Conocen a Dios al arriesgar la vida en favor de la justicia, al dar testimonio de libertad, mostrando que el poder de Dios está por encima de la idolatría del Estado. Éste es el signo de los tres jóvenes del horno, que pueden cantar y cantan uno de los himnos más hermosos de la historia religiosa de los hombres. Sometidos al fuego, viviendo en el subsuelo, ellos pueden mirar hacia la altura y allí descubren el misterio de Dios que se desvela en el cielo y en el agua, en el sol y en la luna, en los fríos y calores, en la brisa y la tormenta (cf. LXX Dn 3,51-90). Sólo aquellos que no se dejan dominar por la idolatría del poder tendrán los ojos limpios para ver a Dios entre las cosas.

Cf. M. NOTH, «Concepto de historia en la apocalíptica veterotestamentaria», *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985, 213-234.

ESTEBAN

(*↗ templo, helenistas*). Era el primero de los Siete, que habían entendido el Evangelio como experiencia de servicio a los huérfanos y viudas (Hch 6,1-3), promoviendo así la apertura del Evangelio, superando los límites de la ley nacional israelita. Posiblemente había conocido a Jesús en los días finales de su ministerio en Jerusalén, pero su memoria está vinculada a la experiencia pascual de la «iglesia helenista» de Jerusalén. Su visión mesiánica y su obra misionera suscitó un fuerte rechazo: los judíos más conscientes de su diferencia «religiosa» se sienten amenazados y reaccionan persiguiendo y matando a Esteban, representante de los Siete. «Esteban, lleno de gracia y poder, realizaba grandes prodigios y señales en medio del pueblo. Unos cuantos de la sinagoga llamada de los libertos, oriundos de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia, se pusieron a discutir con Esteban, pero no logrando hacer frente al espíritu con que hablaba, sobornaron a algunos para que dijeran: Le hemos oído pronunciar blasfemias contra Moisés y contra Dios. Alborotaron al pueblo, a los ancianos y a los escribas, agarraron a Esteban por sorpresa y lo condujeron al Consejo, presentando testigos falsos que decían: Este individuo no cesa de hablar contra el Lugar santo y contra la Ley. Le hemos oído decir que ese Jesús el Nazareno destruirá este lugar y cambiará las tradiciones que recibimos de Moisés» (Hch 6,8-14).

(1) *La provocación de Esteban*. Aunque el texto diga que los testigos eran falsos, sus acusaciones eran probablemente ciertas. Parece que Esteban se había mostrado crítico ante el templo y ante un tipo de interpretación particular de la ley israelita. Todo nos hace suponer que, partiendo quizá de tradiciones judías anteriores, radicalizadas por Jesús, había llegado a la conclusión de que el templo no formaba parte de la esencia de Israel: era preciso abandonarlo, superando un culto que encerraba al pueblo en un círculo sagrado de observancias religiosas. En este contexto podemos afirmar que «iba en contra de la Ley» y que su rechazo del templo estaba vinculado a su opción a favor de las mesas y las viudas. La verdadera presencia de Dios, lo que vincula a los creyentes y les abre de un modo católi-

co a todos los hombres, no es un edificio religioso, regulado por leyes de separación sagrada, sino la solidaridad con los excluidos. Esto que separa a Esteban de otros judíos es algo absolutamente revolucionario, pero al mismo tiempo tradicional, pues se entronca con la mejor experiencia israelita. Muchos judíos destacaban el valor del Templo y de la Ley para salvaguardar su identidad social y religiosa: eran elegidos de Dios y debían esforzarse por destacar esa elección y esa exigencia, a través de distinciones y ceremonias religiosas. Esteban no rechaza la historia santa de Israel ni el contenido de sus tradiciones; pero añade que esa historia y tradiciones han de abrirse a todos los hombres, en la línea de los huérfanos² y viudas (de los extranjeros y exiliados), como sabía la más antigua Ley de Israel (cf. Ex 20,20-22; Dt 10,18; 14,29; 16,11-14). Por eso considera negativo y superado todo aquello que separa, que limita a Israel frente a otros pueblos: un tipo de templo y de leyes nacionales. Por eso tienen razón los testigos cuando dicen que blasfema contra el templo y contra las tradiciones de Moisés. Lógicamente, los representantes del Templo oficial (particular) se sienten amenazados, como si perdieran sus cimientos. No es de extrañar que reaccionen de un modo explosivo. Esteban les ha combatido con la palabra y la denuncia mesiánica, porque quiere abrir caminos y ofrecer espacios de comunicación, con un tipo de violencia profética (verbal), que se funda en el mensaje básico de Jesús y de Israel. Los sacerdotes responderán con la violencia sacrificial o de sangre, que es la única que ellos controlan. En ese contexto evocamos el discurso de Esteban (Hch 7,2-53), con sus dos grandes acusaciones.

(2) *Acusación de Esteban: rebeldías de Israel.* Tras un prólogo donde cita de forma positiva la llamada de Abrahán y su promesa (Hch 7,2-8), Esteban condensa la historia de Israel en dos ciclos o episodios de rechazo, en contra de Dios y de sus enviados, según la tradición del deuteronomista. Un primer ciclo de rechazo se expresa en la historia de José (Hch 7,9-16). Movidos por la envidia, los patriarcas de Israel se alzaron en contra de su hermano y le vendieron a extraños (como los nuevos jefes de Israel han vendido a Jesús a Pilato). Pero Dios estaba con José, lo

sacó de la cárcel y lo engrandeció y lo convirtió en el salvador de sus hermanos, que tuvieron que acogerse a su protección. Un segundo ciclo, más extenso y completo, ha recogido el rechazo de Moisés (Hch 7,17-43), que empezó a ofrecer su ayuda a los hebreos oprimidos (matando al opresor egipcio), pero éstos, sus hermanos, aplastados y humillados en la cárcel de Egipto, bajo el peso de trabajos forzados, no lo reconocen ni lo aceptan (Hch 7,23-29). Pues bien, ese rechazo va creciendo y se ratifica a lo largo de Éxodo: con la ayuda de Dios y con prodigios portentosos Moisés libera al pueblo, para que pueda ser fiel a la alianza de Dios y a la vida fraterna (en libertad, sin opresión egipcia), pero el pueblo en su conjunto le rechazó, entregándose al culto de los ídolos (Hch 7,35-40).

(3) *El templo como idolatría.* Esteban asume una tradición profética de Israel, que ha criticado un tipo de culto (e incluso todo culto del templo) como contrario a la justicia social y a la fraternidad. Pues bien, el último de los grandes críticos del templo (rechazado igual que José y Moisés) ha sido Jesús, cuyo mensaje asume aquí Esteban. Lógicamente le acusan de atentar contra el templo y sus leyes (privilegios). Él responde destacando el carácter perverso del templo que ha servido para legitimar un tipo de injusticia y división humana, como sabía ya el profeta: «Mi trono es el cielo, la tierra el estrado de mis pies. ¿Qué templo podréis construirme —dice el Señor— o qué lugar para que descansen? ¿No ha hecho mi mano todo esto?» (Is 66,1-2: cita en Hch 7,49-50). El templo es según eso un edificio simplemente humano, alzado en contra de la voluntad de Dios y de su palabra. No es obra de Dios, sino de manos humanas (*kheiropoiētos*, lo mismo que los ídolos: Hch 7,48). Aunque no lo diga de manera expresa, el contexto del discurso vincula la edificación del templo de Jerusalén con la fabricación del becerro en el desierto (Hch 7,41-43,44-50). No se podía haber dicho una palabra más dura dentro de un entorno sacerdotal. Al condenar el templo de Dios como lugar de idolatría y principio de opresión, Esteban está rechazando todo el sistema religioso israelita. Así culmina su mensaje. En contra del templo, que él interpreta y entiende como estructura opresora, ha

elevado Esteban la religión verdadera, que se centra en la acogida a los encarcelados y expulsados de la sociedad. Hay todavía más. Después de haber expuesto el ciclo de pecados-rechazos de Israel (contra José, Moisés y Jesús), que culminan en la idolatría del templo (entendido como becerro), Esteban cierra su discurso con una acusación impresionante: «¡Rebeldes, infieles de corazón y reacios de oído! Siempre resistís al Espíritu Santo, lo mismo que vuestros padres. ¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo y a él lo habéis traicionado y asesinado vosotros ahora; vosotros que recibís la Ley por mediación de ángeles y no la habéis observado» (Hch 7,51-53). Ésta es la voz de un profeta como Isaías o Jeremías, no la de un escriba o místico intimista. Es la más dura, más hiriente, que ha podido escucharse en el ámbito del templo. Pero es sólo una voz y busca conversión: un cambio social y personal. Esteban quiere que los magistrados de Israel puedan superar su sacralidad violenta y renuncien a sus privilegios, para iniciar el verdadero camino mesiánico, desde los pobres y las viudas. Así les acusa porque no han cambiado: no han borrado sus errores, no han superado sus culpas, sino todo lo contrario: han ratificado su maldad rechazando a Jesús, que ahora aparece como verdadero representante de una Ley más alta que los judíos defensores del templo (sus acusadores) no han cumplido.

(4) *Desenlace y muerte de Esteban.* De esa forma se repite el tema del juicio de Jesús, al que acusaron de atentar contra el templo, mientras él respondía apelando al Hijo del Hombre, es decir, a la humanidad reconciliada (cf. Lc 22,66-71; Mc 14,55-64). Los representantes del sistema sacral de Israel «se recomían y rechinaban con los dientes», expresando de forma violenta su ira contra Esteban, porque destruía los cimientos de su religión particular y les ha dejado sin apoyo sobre el mundo. Por el contrario, Esteban, que resplandecía como un ángel (cf. Hch 6,15), eleva su voz y proclama ante todos que está viendo la gloria de Dios y a Jesús alzado su derecha: «¡Veo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre en pie a la derecha de Dios!» (Hch 7,54-57). Ésta es su verdad, la religión uni-

versal del Cristo, que ya no habita en el templo, sino en los hombres necesitados, de manera que está en pie, ante Dios, asumiendo la suerte de todos los hambrientos y expulsados, enfermos y encarcelados de la historia (como aparece en Mt 25,31-46). Lógicamente, los acontecimientos se precipitan. Como los antiguos profetas de Israel, Esteban ha condenado la religión impositiva de los magistrados de su pueblo, defendiendo así, desde la tradición de Israel, la causa de los hambrientos, huérfanos y viudas. Los magistrados del templo podrían haber reaccionado con indiferencia, despreocupándose de Esteban y sus acusaciones, dejándole hablar como quisiera, pues no era más que un loco, como Jesús, hijo de Anaño, en la guerra del 67-70 (cf. Flavio Josefo: *BJ* VII, 12). También habrían podido convertirse, aceptando el mensaje de Esteban (de Jesús), como hicieron los ninivitas, según el libro de Jonás², para iniciar un movimiento de conversión universal. Pero, conforme a la lógica del sistema, ellos se han sentido impotentes y han respondido con violencia, matando al profeta de Jesús.

Cf. J. A. FYTZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles I*, Sígueme, Salamanca 2003; M. HENIGEL, *Between Jesus and Paul*, SCM, Londres 1983; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, El Almendro, Córdoba 1989; J. ROLOFF, *Hechos de los apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984; M. H. SCHARLEMANN, *Stephen: A singular Saint*, AnBib 34, Roma 1968.

ESTER

(↗ *Judit, Purim*). Libro bíblico y mujer israelita, la única que lleva en la Biblia el nombre de reina. Ella aparece como favorita del rey pagano de Persia (del mundo entero) y como salvadora de su pueblo. Todo nos permite suponer que su figura pertenece al folclore e imaginación religioso-política de un pueblo que ha buscado apasionadamente la supervivencia en situaciones adversas.

(1) *Introducción. Ester y Judit.* El mismo nombre Ester/Esther alude a la diosa Reina de los cielos (Ishtar-Ashtartu²) que Jeremías había condenado (Jr 44,17-25). Es posible que los judíos de la diáspora de Babilonia hayan inventado su figura, en el siglo II a.C., convirtiéndola en reina del imperio, sien-

do israelita fiel y salvadora de los judíos. Dentro del relato, la función de Ester resulta paralela (estructuralmente semejante) a la de Judit², pero los mismos nombres evocan caminos diferentes. *Judit* era judía sin más (pues eso significa el nombre): mujer que está libre de todo riesgo de contaminación, luchadora que corta la cabeza del general enemigo y mantiene la pureza del pueblo israelita. Por el contrario, *Ester* es la judía de la diáspora que pacta con el imperio, llegando a casarse con el gran Asuero, aceptando el sistema para transformarlo, poniéndolo al servicio de la identidad de su pueblo. *Judit*, la luchadora, mataba al representante del rey perverso. *Ester*, la pactista, aconsejada por su tío Mardoqueo (de nuevo un nombre relacionado con Marduk³, Dios de Babilonia, en pareja con Ester/Isthar, la diosa), prefiere casarse con el rey, para ponerlo al servicio de la causa judía.

(2) *Trama. Una historia de mujeres.* Estrictamente hablando, ella no es reina judía (los judíos no conocían tal figura), sino una simple creyente que acepta ser reina del imperio, para bien de su pueblo. La trama de su historia, vinculada a los Purim, a las «suertes» de Dios y a la liberación del pueblo, comienza con su coronación. El rey Asuero ha rechazado a Vasti, reina anterior, porque ella se ha negado a bailar (¿desnuda?) ante los dignatarios de su corte. Esos dignatarios buscan para el rey una nueva esposa (reina favorita), bella/deseable y obediente a sus mandatos, entre todas las mujeres del imperio, fijándose sólo en su belleza externa: «En el año séptimo del reinado de Asuero..., llevaron a Ester al palacio real, al rey Asuero, y el rey la amó sobre todas las mujeres y ella consiguió ante él más gracia y favor que todas las doncellas y él colocó la corona real sobre su cabeza y la proclamó reina en lugar de Vasti» (Est 2,17). Ester no actúa como madre *gebira*⁴ (no es bendita por el fruto de su seno), ni como guerrera (no seduce y mata al enemigo como Yael⁵ y Judit), sino como amante, que excita el deseo del rey al servicio de su pueblo. Han buscado para el monarca una reina que sea bella de cuerpo y obediente de espíritu, un ejemplo para todas las mujeres sometidas del imperio, a diferencia de Vasti, «mala» reina que se atreve a ser autó-

noma, rechazando la sumisión sexual que el rey le pide a los ojos de toda la corte. Pues bien, Ester empieza siendo una mujer sumisa, quizá en provecho propio (para elevarse como reina). Pero luego, encauzada por su «tío» Mardoqueo, el buen judío, ella va transformando la sumisión en audacia arriesgada, poniendo su encanto femenino al servicio de la salvación de su pueblo. El relato parece estar escrito con fuerte ironía, para mostrar la metamorfosis de Ester. Lo cierto es que ella logra transformar la voluntad del rey, haciendo que salve a los judíos y mate, sin guerra exterior, por persecución interna y campaña de exterminio, a los enemigos del pueblo.

(3) *Ester, seductora a favor de su pueblo.* Estamos ante un nuevo tipo de guerra: no hace falta la audacia de Yael⁶ que empuña la clavija, ni la astucia de Judit que degüella a Holofernes borracho. Ester interviene y decide esta guerra a través de una fuerte presión afectiva, logrando que el rey dicte, en estricta legalidad, una sentencia de muerte contra todos los antijudíos del imperio (Est 7-8). Ester es seductora, mujer atrayente que es capaz de conseguirlo todo en la medida en que fascina al Gran Rey con sus encantos corporales y el despliegue graduado, astuto, de sus peticiones. No puede nada por sí misma, pero todo lo puede y lo consigue utilizando la atracción que el rey siente por ella. Van a exterminar a los judíos, «enemigos de la raza humana», porque siguen leyes propias, no las leyes de todos los pueblos. Está escrito el edicto que fija su matanza, pero Ester interviene ante el rey, ofreciéndole un banquete: «Y preguntó el rey a Ester..., en la bebida: ¿Qué es lo que pides, reina Ester, y se te dará? ¿Qué es lo que deseas, incluso la mitad del reino, y se te concederá? Y respondió la reina Ester y dijo: si he hallado gracia ante tus ojos, oh rey, y si le parece bien al rey, déseme mi vida, por mi petición, y la de mi pueblo por mi deseo» (7,2-3). Ester es reina (cf. 2,22; 4,4; 5,2.3.12; 7,5.7.8; 8,1.7; 9,12.29.31) y no tiene que matar como Yael o Judit. Ella se limita a influir como mujer en el marido, para que invierta la sentencia ya dictada y mande exterminar a los enemigos de los judíos.

(4) *Conclusión. La fiesta de Purim.* De esa forma, como mujer atractiva

(seduce al rey del mundo) y como creyente (busca el bien de los judíos), Ester consigue por decreto la libertad nacional y el exterminio de los enemigos: «Redactaron un documento en nombre del rey Asuero, lo sellaron con su sello y despacharon las cartas por correos montados en caballos velocísimos... En dicho documento el rey concedía a los judíos de todas y cada una de las ciudades el derecho a reunirse y defenderse, a exterminar, matar y aniquilar a cualquier gente armada de cualquier raza o provincia que los atacara, incluso a sus mujeres y niños, más el derecho a saquear sus bienes en todas las provincias del rey Asuero... Y los judíos pasaron a cuchillo a sus enemigos, matándolos y exterminándolos. Hicieron con ellos lo que quisieron» (Est 8,11-12; 9,5-6). Así lo celebran los judíos en la fiesta de los Purim².

(5) *Una reina israelita*. El libro de Ester representa, de manera paradójica y providencial, una de las culminaciones simbólicas de la historia bíblica. No ha existido dentro de Israel lugar para la reina, ni en clave immanente (de realeza femenina humana), ni en clave trascendente (de realeza femenina divina). El Dios rey de Israel hacía imposible el surgimiento de una divinidad femenina dentro de su entorno. Pero eso no ha impedido que surja en la imaginación religiosa israelita una reina «mediadora», una mujer que aparezca como intermediaria entre la furia del gran Rey (siempre inaccesible) y la vida amenazada de los pobres israelitas. Ester, reina mediadora, aparece como objeto de deseo del rey (que se pone en sus manos al amarla) y también como abogada y protectora de su pueblo. De esa forma se mantiene abierta en ambas direcciones, sin dividirse por ello: tiene acceso al rey, puede siempre influenciarle con su fuerza de atracción, con su belleza; al mismo tiempo, se mantiene vinculada al pueblo, a cuyo servicio actúa. De esa forma es garantía de victoria para los israelitas: mientras ella exista en la imaginación de los judíos, la vida de éstos se encuentra asegurada: podrán cambiar el edicto del gran rey, alcanzarán la buena suerte en los Purim, matarán a los adversarios. A través de la fiesta popular de los Purim, la figura de Ester ha pervivido y pervive en la memoria israelita, como una de las he-

roínas e intercesoras del pueblo. Por eso se le sigue llamando la reina. En ese sentido, ella ha podido presentarse, para muchos católicos, como signo de la realeza cristiana de María.

Cf. C. A. MOORE, *Esther*, Doubleday, Nueva York 1971; J. VILCHEZ, *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1998.

ESTÉTICA Belleza en la Biblia

(*Ante parábolas*). Se ha dicho que los griegos han sido los creadores del arte de Occidente y los judíos los creadores de la moral. Aceptando sólo en parte esa distinción, pensamos que hay una belleza israelita que se expresa como palabra en el tiempo, superando el nivel de las figuras y representaciones en que se ha movido de manera preferente el arte griego. Sin duda, los israelitas se han sentido fascinados por los ídolos (iconos bellos, como los que esculpieron los grandes artistas griegos), pues, de lo contrario, no los habrían prohibido. También ellos querían fabricar a Dios, para así fabricarse a sí mismos, como seres eternos (ideas, estatuas), en actitud de titanismo que diluye las fronteras de lo divino y de lo humano. También ellos habrían querido «robar» el fuego de los dioses (como Prometeo) y adueñarse del mismo ser divino, para manipularlo y hacerse así divinos. También ellos querían encerrarse en unos mandamientos fijados para siempre, de un modo social, concretados en unas instituciones de poder que distinguen y definen lo que es bueno y lo que es malo. Pero la voz de los profetas les hizo descubrir que esos intentos eran en el fondo suicidas, pues les entregaban en manos de una falsa eternidad, reflejada en las ideas vacías y en las estatuas muertas, destruyendo su más honda verdad como hombres libres en la historia. Por eso, el arte israelita se puede entender como expresión de una esperanza creadora que se refleja en la misma vida de los hombres, concebidos como imagen de Dios. *El arte griego es más propio de los ojos* que reposan en una estatua divina, descubriendo en ella el orden eterno de la realidad. Éste es el arte que se expresa en los rasgos armónicamente perfectos de Apolo o Atenea, en los que encontramos y adoramos lo que siempre somos, en

eterna juventud y belleza, por encima del cambio de los tiempos, por encima de la muerte. Los griegos nos han educado para superar el miedo de la muerte, descubriendo y venerando la eternidad divina de los grandes valores de la belleza y la justicia, fijando así, a través de esos valores, el bien y el mal, por encima de la existencia limitada de los hombres en la historia. *El arte israelita es más propio del oído* que escucha sin cesar palabras nuevas, renunciando a fijar lo divino en unos rasgos ya hechos. Por eso, abre al hombre hacia el futuro de sí mismo, en un camino arriesgado y bellísimo de vida, en el que nunca se puede «fijar a Dios», ni distinguir de un modo inmutable lo que es bueno y es malo. El arte israelita nos lleva a descubrir y asumir la finitud de nuestra vida, siempre en camino, haciendo que aceptemos nuestra propia diferencia, pues nada de aquello que pensamos (imagen) o hacemos (ley) es definitivo, presencia de Dios. Esta oposición entre el poeta griego de los ojos y el profeta israelita del oído es, sin duda, aproximada, pero nos ayuda a situar la vida y obra de Jesús, poeta y profeta, que supera la eternidad engañosa de la idea (que es como estatua donde el tiempo se ha parado) y nos lleva a la vida que se da y que triunfa allí donde asumimos la verdad concreta del tiempo, que es vida en medio de la muerte. Esa verdad del tiempo se expresa en la gratuidad y el servicio a los pobres. El arte de Jesús estará abierto a los pobres, rompiendo todos los sistemas de seguridad social; será experiencia de vida regalada y de resurrección.

Cf. E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960; A. J. HESCHEL, *Los profetas I-III*, Paidós, Buenos Aires 1973; W. F. OTTO, *Los dioses de Grecia*, EUDEBA, Buenos Aires 1973.

ESTRUCTURALISMO

(↗ *crítica bíblica*). El método estructuralista ha sido muy empleado en el estudio de la Biblia, sobre todo en el ámbito francófono, en los últimos treinta años. Este método utiliza elementos de semiótica y semántica y analiza el texto como un todo lleno de sentido, donde los diversos componentes se iluminan entre sí, dentro de una lógica que viene dada por la referencia mutua de

los signos y temas en el conjunto. Deja a un lado los componentes exteriores (autor, historia del surgimiento) y analiza el texto en sí, como un todo bien estructurado, conforme a leyes que el mismo texto manifiesta. Un método de este tipo es muy importante para el estudio de una obra como la de Lucas (Lc-Hch), porque el mismo autor afirma, al comienzo de su evangelio: «después de haber investigado con diligencia todas las cosas desde su origen, he querido escribirtelas por orden, excelentísimo Teófilo, para que conozcas bien la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido» (Lc 1,34). Eso significa que, a su juicio, el orden de la narración está vinculado a la verdad de su contenido. Eso significa que la estructura del texto va siguiendo las líneas de fuerza de la narración. Pero ese método puede resultar aún más importante para textos que vinculan y ensamblan unidades temáticas: entre los ejemplos más claros del Nuevo Testamento está el evangelio de Mateo, con sus cinco discursos (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25) o los diversos momentos del argumento de Pablo en la primera parte de la carta a los Romanos (Rom 1-4), donde la verdad del texto resulta inseparable del orden y despliegue de sus diversos argumentos y contraargumentos. El análisis estructural puede incluir tres momentos: (1) Visión de conjunto del texto, entendido como unidad significativa. (2) Estudio detallado de cada sección, tomada por sí misma, destacando las implicaciones de contenidos y palabras. (3) Nueva visión de conjunto, que permite trazar las líneas básicas del contenido de un libro.

Cf. C. CHABROL y L. MARIN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1979; D. MINGUEZ, *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2*, Instituto Bíblico, Roma 1976.

ETERNO RETORNO

(↗ *Eclesiastés, historia, tiempo*). Los pueblos del entorno bíblico, y sobre todo las religiones de Oriente (de la India) parecen haber entendido al hombre como un ser que se encuentra inmerso en el eterno retorno de la vida, de manera que sus acciones carecen de identidad, pues todo vuelve a ser al fin lo mismo. En contra de eso, la Biblia supone que las acciones del hombre

deciden su futuro, pues su más honda verdad no está fijada de antemano, sino que el hombre mismo ha de trazarla con sus decisiones. En un caso (religiones orientales) no se podría hablar de historia. En el segundo hay en cambio una historia de la salvación, de tal forma que el tiempo culmina en el futuro (mesianismo² israelita) o se centra ya en un momento del despliegue temporal de la humanidad (en Cristo). De todas maneras, esta distinción no puede tomarse como absoluta, pues también en las religiones de Oriente puede haber un lugar para la historia y en la Biblia hallamos también una experiencia muy significativa que está muy cerca de las visiones del eterno retorno. Nos referimos al *Eclesiastés*, que comienza así: «Generación va, y generación viene; mas la tierra siempre permanece. Sale el sol, y se pone el sol, y se apresura a volver al lugar de donde se levanta. El viento tira hacia el sur, y rodea al norte; va girando de continuo, y a sus giros vuelve el viento de nuevo. Los ríos todos van al mar, y el mar no se llena; al lugar de donde los ríos vinieron, allí vuelven para correr de nuevo» (Qoh 1,4-7). Van y vienen las generaciones (*dor*), mientras todo, simbolizado por la tierra (*ha'aretz*), permanece indiferente, quieto. Se rompe así el esquema israelita que interpreta la vida como historia. *Qohelet* supone, al menos en un determinado momento, que el proceso de las generaciones carece de orden, de manera que no se dirige hacia ningún futuro: no hay esperanza de que llegue algo distinto para el hombre. Aquí no existe lugar para el amor. No puede hablarse de vocación personal, ni de llamada peculiar de los israelitas: ellos son como los otros; aguantan y sufren su dolor entre los giros de un mundo donde todo se repite. Es como si el Dios personal desapareciera. En su lugar viene a elevarse una naturaleza donde, girando todo sin cesar, todo permanece igual. Es como si hubiera dos niveles de realidad: uno de cambio incesante en lo externo; otro de quietud en lo profundo; gira el sol en círculos iguales de días y de años, de manera que todo cambia, pero todo se mantiene igual en medio del proceso, en gesto de eterna indiferencia. Giran los vientos sin cesar y nunca son lo mismo; pero en el fondo de sus giros, el tiempo del

conjunto permanece siempre igual, indiferente a los deseos y problemas de los individuos. Giran los ríos: nace y muere sin cesar el agua; pero permanece idéntica a lo largo de sus largos giros. Sobre ese modelo ha entendido *Qohelet* nuestra vida. Somos río que no acaba en ningún mar, pues volvemos a nacer siempre de nuevo. Una experiencia cósmica parecida ha conducido a muchos griegos a postular la inmortalidad: hay algo en nosotros que desborda el nivel de los giros agobiantes de la tierra; somos alma supracósmica caída; podemos y debemos volver hacia la altura de Dios donde no existen ya más cambios. Una visión como ésta lleva a muchos orientales (hindúes y budistas) a postular una doctrina de reencarnaciones: giran nuestras vidas (nuestra propia realidad) con este mundo; así mueren y se vuelven a encarnar; pero ellas pueden liberarse al fin de esa cadena, de esa rueda, llegando al mar sin cambio y sin dolor que es lo divino. La solución que ofrecen esos griegos y orientales resulta lógica, pero *Qohelet* no la acepta y por eso sigue siendo paradójicamente israelita. Después de haber dicho lo que dice sigue confiando en un Dios personal que dirige la historia de los hombres.

Cf. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1968; J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; P. ZAMORA, *Fe, política y economía en Eclesiastés*, Verbo Divino, Estella 2002.

EUCARISTÍA

1. Presentación y textos

(*↗ bendición, comida, alimentos, Jesús, gracia*). La eucaristía o acción de gracias vinculada a la entrega de Jesús, que se expresa en el pan compartido, constituye el misterio o signo fundamental del cristianismo. Ella expresa el sentido e identidad del mensaje y de la vida de Jesús, que se centra en el pan y el vino de la vida que se celebra y comparte de un modo mesiánico.

(1) *Terminología. Eucaristía y eulogía*. Son las palabras básicas de la liturgia cristiana, vinculadas a la tradición israelita. La *eulogía* (en hebreo *berakah*, de *barak*) se encuentra muy enraizada en la liturgia y experiencia antigua de Israel, donde se vincula no sólo con las bendiciones de Dios a los

hombres, sino también con las de los hombres a Dios. Por el contrario, el término *eukharistia* aparece sólo en los textos más tardíos y sólo en la Biblia de los LXX. En el Nuevo Testamento, en principio, esas dos palabras pueden resultar intercambiables, como supone el relato de la multiplicación de Mc 8,1-10, donde se dice que Jesús toma el pan y, dando gracias (*eukharistésas*: 8,6), lo partió y lo dio a sus discípulos, para que los repartieran a la gente, añadiendo después que tomó los peces y bendiciendo (*eulogésas*: 8,7) mandó que los repartiesen. Así se ha establecido un paralelo entre eucaristía (sobre el pan) y *eulogía* (sobre los peces). De todas formas, el uso de las palabras puede ser variable, como muestra el hecho de que en la primera multiplicación Marcos sólo ha empleado una palabra (*eucaristía*: Mc 6,41), mientras que Mateo emplea en cada multiplicación una distinta: *eulogía*, bendición, en la primera (Mt 14,19) y *eucaristía*, acción de gracias, en la segunda (Mt 15,36). Por otra parte, tanto Mc 14,22-23 como Mt 26,26-27 emplean las dos palabras en un contexto ya directamente «eucarístico»: *eulogía* para el pan y *eucaristía* para el vino. Eso significa que las dos tienden a identificarse, aunque, estrictamente hablando, sólo a Dios se puede dar gracias; por eso, la eucaristía se dirige siempre a él. Por el contrario, la bendición puede (y debe) dirigirse a Dios, pero también a sus dones de la naturaleza o de la tierra, como indican muchos manuscritos de Mc 8,7, conforme a los cuales Jesús no habría bendecido a Dios sobre los panes, sino que habría bendecido directamente los panes, como dones de Dios. Desde una perspectiva israelita, resulta más significativa la *eulogía*, pues la mayor parte de las oraciones judías tienen forma de *berakah*, de manera que el gesto principal es el de bendecir a Dios. A pesar de eso, quizá por su vinculación con *kharis*, gracia, la palabra *eucaristía* ha terminado siendo dominante, de manera que es la única que aparece en Pablo (cf. I Cor 11,24) y en Lucas 22,19.

(2) *Última cena de Jesús, ¿cena pascual?* (pascua², muerte²). La investigación exegética ha discutido intensamente el carácter pascual o no pascual de la Cena de Jesús (cf. Mc 14,12-32; Mt 26,17-35; Lc 22,7-34; Jn 13-17). Co-

mo seguiré diciendo, pienso que no fue una cena pascual estrictamente dicha, aunque se celebró en contexto de pascua. (a) *No fue cena pascual*. Algunos investigadores, partiendo de Jn 19,31-37, suponen que Jesús fue crucificado la tarde de la vigilia de pascua, es decir, en el momento en que se estaban matando en el templo los corderos, que los judíos fieles cenarían esa noche, como alimento y signo de liberación. En esa línea, I Cor 5,7b indicaría que la muerte de Jesús fue una especie de antítesis de la pascua tradicional judía. Lógicamente, la última cena, celebrada una noche antes, no pudo ser pascual (en sentido judío), sino cena de despedida amistosa y dramática. (b) *Fue cena pascual*. Otros, tomando en un sentido historicista la referencia de Mc 14,12 par (donde los discípulos le preguntan a Jesús dónde quiere celebrar la pascua), suponen que la última cena tuvo lugar en la misma noche de pascua, es decir, después que habían sido sacrificados los corderos en el templo. Eso significaría que Jesús comió el cordero al mismo tiempo que el resto de los fieles judíos, pero cambió de un modo significativo el rito antiguo, fijándose en un modo especial en el pan y el vino, a los que confirió un sentido nuevo, vinculado a su propia entrega por el Reino. Éstas son las opiniones principales, aunque hay otros autores que buscan soluciones intermedias, afirmando que había diversas dataciones de pascua, una oficial, otras de grupos marginales.

(3) *Última cena. Cena mesiánica*. Pienso que la última cena de Jesús fue una celebración de amistad y despedida mesiánica, no liturgia judía estricta de pascua. (a) Faltan en la Cena de Jesús tres elementos principales de la pascua (pan ázimo, cordero pascual, hierbas amargas). Sería asombroso que Jesús no hubiera aludido a esos signos de la tradición, si celebraba la Pascua judía: las hierbas amargas podían expresar su sufrimiento, el cordero su muerte, los ázimos el nuevo pan del Reino. (b) Las autoridades judías no querían que la muerte de Jesús aconteciera el día de la fiesta, como hubiera sucedido si la última cena fuera cena de pascua. Por otra parte, muchos elementos de la pasión resultan difíciles de entender en el caso de que la última cena y prendimiento se hu-

bieran realizado la noche de pascua: la reunión del Sanedrín o Consejo Sacerdotal a lo largo de esa noche de fiesta, la liberación de Barrabás al día siguiente (tendrían que haberle liberado para celebrar la pascua), los diversos movimientos de la gente (históricos o no), que serían contrarios al descanso del día de pascua: Simón de Cirene vuelve del campo, José de Arimatea compra una sábana, etc. Por todo eso, y por la forma en que Jesús asume y recrea los signos del pan y del vino, pensamos que se trata de una cena mesiánica, con rasgos pascales (el entorno de la fiesta de pascua), pero también pentecostales, de agradecimiento y de nacimiento de la nueva comunidad mesiánica.

(4) *Relatos evangélicos. Sentido general.* El sentido de la última cena en los evangelios (y sobre todo en el de Marcos) ha de entenderse desde una perspectiva literaria y teológica: Marcos ha querido ejemplificar la oposición entre los discípulos (que se empeñan en comer la pascua judía, siguiendo fieles a las tradiciones rituales del pueblo: Mc 14,12) y Jesús, que les ofrece una comida distinta de aquella que le piden. Por eso, ha introducido la Cena en contexto de pascua judía, para indicar así mejor la novedad de Jesús frente a ella. Significativamente, la «celebración pascual» es una propuesta de los *discípulos*: quieren *sacrificar* la pascua al modo judío, es decir, formando con Jesús una comunidad limpia, de puros observantes. No han entendido la novedad del Evangelio y así, como representantes de la esperanza nacional israelita, proponen a Jesús que celebre la pascua. Ellos proponen y Jesús acepta, pero no para celebrar con ellos la gloria de la identidad ritual, de los puros judíos, sino para mostrarles, en el mismo centro de su comida, que van a rechazarle (Mc 14,18-21.27-31), mostrando así que esa pascua ha perdido su sentido, dentro de su mesianismo. El problema para Marcos no es histórico (no se trata de saber la noche exacta en que Jesús tomó su Cena), sino teológico: quiere mostrar la novedad de Jesús frente a la pascua judía. El camino de Jesús no ha culminado en una pascua ritual judía, sino todo lo contrario: en su fidelidad al Reino y en la entrega de su vida, que los discípulos tendrán que retomar desde Galilea (Mc 14,28),

abandonando el lugar de la pascua nacional judía que es Jerusalén. Por eso nos parece preferible la datación del evangelio de Jn, que supone que la última cena de Jesús no fue cena pascual, porque él fue crucificado precisamente en la víspera de la pascua, cuando empezaban a sacrificarse los corderos que debían comerse después.

(5) *Textos de institución* (Mc 14,22-24 par) (pan², vino²). Pienso que la última cena (eucaristía²) no puede entenderse de modo estrictamente pascual, sino como cena de despedida, de manera que en ella Jesús puede aparecer como iniciador de una *liturgia* que, por un lado, se arraiga en las tradiciones judías del pan y del vino y, por otro, queda vinculada a su propia entrega. Resulta actualmente arriesgado reproducir los diferentes momentos de esa Cena, pero podemos y debemos fijar su novedad, partiendo de unos símbolos básicos que Jesús no ha tenido que crear, pues estaban ahí: el pan y el vino de las grandes fiestas de las primicias, celebradas a lo largo del año, el pan y vino que diversos tipos de esenios compartían de un modo festivo, celebrando la presencia de Dios y esperando su manifestación futura. Jesús ha evocado el sentido de su vida en esos signos, que van más allá de la pascua judía (centrada en cordero, panes ázimos y hierbas amargas), descubriendo y expresando en ellos el sentido de su entrega por el Reino. Su gesto ha estado precedido por acciones y palabras muy significativas: a lo largo de su tiempo de mensaje, Jesús ha compartido el pan y el vino con los pecadores, ha multiplicado los panes y los peces en el campo, ha evocado el sentido de su vida en parábolas relacionadas con el tema (sembrador y vinador). Lo que ahora dice y hace debe interpretarse desde lo que ha sido su misión anterior, de forma que se cumpla su palabra esencial: «Yo dispongo en favor de vosotros del Reino, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis en mi mesa» (Lc 22,29-30). Conforme a un texto de una tradición antigua, Jesús había dicho: «En verdad os digo, algunos de los aquí presentes os gustarán la muerte hasta que vean venir el reino de Dios con poder» (Mc 9,1). Pues bien, la tradición posterior afirmará que ese Reino, cuya venida cronológica no podemos preci-

sar, está ya presente en el misterio eucarístico: Jesús no se limita a invitar a sus amigos al vino futuro de su Reino (vino² 4: beber en el Reino: Mc 14,25), sino que regala su propio cuerpo y sangre (pan y vino), en anticipo de ese Reino, mientras ellos siguen viviendo sobre el mundo. Así se concreta y actualiza aquella palabra escatológica.

(6) *Variantes*. Las palabras de la institución eucarística se han transmitido en dos variantes principales. (a) *Pablo y Lucas*: «El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan, y dando gracias, lo partió y dijo: Esto es mi Cuerpo (dado) por vosotros. Haced esto en memoria mía. De igual modo tomé la copa, después de cenar diciendo: Esta copa es la Nueva Alianza en mi Sangre. Cuantas veces la bebiereis hacedlo en memoria mía» (1 Cor 11,23-25). Lucas sigue básicamente el texto de Pablo sobre el pan (Lc 22,19) y también la primera parte del texto sobre la copa, omitiendo el final (cuantas veces lo bebiereis hacedlo en memoria mía, Lc 22,20), aunque hay algunos manuscritos muy importantes (como el D), que omiten la segunda parte de la palabra sobre el pan y todo lo relacionado con la copa, como seguiremos indicando). (b) *Marcos y Mateo*: «Y mientras comían, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, esto es mi Cuerpo. Tomó luego una copa y, dando gracias, se la dio y bebieron todos de ella. Y les dijo: Ésta es la Sangre de mi Alianza, derramada por muchos (Mc 14,22-24). Mateo 26,26-29 ha introducido dos variantes en la palabra sobre la copa: dice «bebed de ella todos» y añade que la sangre ha sido derramada «para perdón de los pecados». Tendríamos por tanto dos tradiciones eucarísticas: una podría llamarse por comodidad *antioquena* (1 Cor, Lucas); otra *romana o palestina* (Marcos y Mateo).

(7) *Análisis de los textos*. El texto más antiguo sería el que Pablo ha recibido de la tradición y ha fijado en los 50, a los veinte años de la muerte de Jesús. Más reciente parece el de Marcos, aunque resulta sensiblemente idéntico al de Pablo. (a) *El texto de Pablo*, de claro sentido litúrgico, está marcado por la doble indicación de *haced esto en memoria mía* y por el paralelismo, aunque imperfecto, entre el pan y el vino: se supone que el recuerdo del pan

es frecuente (*haced esto, sin limitaciones*), mientras que el del vino queda limitado (cuantas veces la bebiereis...). Esto significa que pudo existir una eucaristía diaria del pan (vinculada a la comida cotidiana), mientras que la del vino sería más solemne y rara (ligada a la posibilidad de que lo hubiera en la casa de la iglesia). (b) *El texto de Lucas* depende de Pablo, como indica su vocabulario. La palabra sobre el vino no se encuentra en el D (*Codex Bezae*) y en otros manuscritos de la tradición occidental, y es muy posible que faltara en su evangelio, básicamente interesado en la pascua (pan), no en el vino (cf. Lc 22,15-16; 24,35). En esa línea se podría recordar que Hechos habla de la Fracción del Pan, no de la fiesta del vino (cf. Hch 2,42.46; 20,7.11). Quizá algunas iglesias conocían una eucaristía sólo con pan, poniendo de relieve la unidad del Cuerpo de Cristo. Se impuso, sin embargo, y triunfó en la Iglesia universal la eucaristía del pan y del vino, como muestran los manuscritos posteriores de Lucas. (c) *El texto de Marcos* debe interpretarse en clave narrativa: no es un formulario litúrgico (como el Pablo), sino un relato fundacional que recoge y fundamenta la acción de la Iglesia. Por eso, Jesús no repite las palabras rituales *haced esto...* pues el mismo género literario (que es narrativo y no litúrgico) introduce el pan y el vino de un modo normal en la comida, de manera que no necesita explicarse su sentido. Jesús toma el pan, lo bendice, lo parte y lo entrega, en gesto que pertenece a una liturgia normal de comida amistosa (celebración de las primicias o despedida); sólo más tarde, cuando ya lo están comiendo, le atribuye un nuevo sentido: «esto es mi Cuerpo». Lo mismo, y de manera más marcada, sucede con el vino: Jesús da gracias al modo normal judío y lo ofrece a sus discípulos; sólo después, mientras beben, les explica: «ésta es la Sangre de mi Alianza». Lo que se ha llamado en la Iglesia presencia real de Jesús en las especies del pan y del vino resulta aquí inseparable del gesto de comer y beber. (d) *Mateo* acepta el texto de Marcos, introduciendo unas ligeras variaciones de tipo explicativo o teológico. Son explicativas las añadidas: *tomad y comed, bebed todos*. Más importancia tiene el añadido sobre la Sangre de la Alianza que ha sido

derramada por o en favor (con *peri*, no *hyper*) de muchos para perdón de los pecados. De esa forma ha destacado en el rito de la Cena un lenguaje y signo sacrificial, interpretando el gesto de Jesús (y de la Iglesia que lo asume) en perspectiva de purificación de los pecados. La interpretación sacrificial estaba ya en el fondo de Marcos y Lucas, que habían presentado el vino como *sangre derramada* por vosotros (o por muchos: todos), en línea de Alianza. Podemos suponer que el mismo Jesús había entendido su mensaje y destino en la línea de las celebraciones pentecostales. Por eso es normal que su Cena haya sido signo y plenitud de la alianza de Dios con los hombres. Mateo ha dado un paso más, vinculando en Jesús las fiestas de la alianza y la expiación, para perdón de los pecados. De esa forma ha culminado la comprensión sacrificial de la eucaristía. Pero los signos principales siguen siendo el pan y vino que están en el centro del rito de la cena.

Cf. J. L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980; J. JEREMIAS, *La última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. LEON-DUFOUT, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid 1967; E. NODDET y E. TAYLOR, *Origins of Christianity*, Glazier, Colledgeville MI 1998; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Salamanca 2006.

EUCARISTÍA

2. Variantes y elementos

(*➤ comida, Iglesia*). La eucaristía forma parte del despliegue de las diversas iglesias, que asumen y celebran el recuerdo de Jesús en el pan y vino de la mesa compartida. Algunos autores han pensado que al principio de la Iglesia habían existido dos tipos de eucaristías. En este contexto queremos evocar el testimonio de un documento extrabíblico (la *Didajé*) y presentar algunos alimentos eucarísticos que han empleado, al menos esporádicamente, las diversas iglesias.

(1) *Eucaristía galilea, eucaristía jerosolimitana*. Habría una eucaristía más galilea, de tipo judeocristiano, que estaría simbolizada en las multiplicaciones², con pan y pescado reales y abundantes, para saciar el hambre de todos los que vienen. Esta celebración de los

panes y peces podría ser anterior (e independiente) de la muerte y pascua de Jesús, como una fiesta de fraternidad y comida, ofrecida a todos y en especial a los necesitados. Habría una eucaristía más jerosolimitana, abierta desde Jerusalén hacia los gentiles, con pan y vino simbólicos, que acaban separándose de la comida real. Ella sería una recreación sacral de la muerte y pascua de Jesús, con un fondo histórico, vinculado a la última cena. Sin negar cierto valor a esa postura, pienso que las dos eucaristías tienen un fondo común, de manera que pueden y deben vincularse.

(2) *Panes y peces. Pan y vino*. La eucaristía de los panes y los peces desemboca en la celebración pascual del pan y el vino. Por su parte la eucaristía del pan y el vino sólo conserva su sentido mesiánico allí donde se arraiga en las comidas históricas de Jesús. Así lo han supuesto y narrado, de formas convergentes, los cuatro evangelios, situando las multiplicaciones (pan y peces) en una trayectoria abierta a la celebración de la Cena (pan y vino) y viceversa. Marcos y Mateo sitúan el relato de la cena en el conjunto de la biografía kerigmática de Jesús, de manera que no ofrecen (como 1 Cor 11,24-25) el texto de un ritual, sino un recuerdo histórico. Por eso, en principio, ellos no tienen necesidad de evocar la *repetición ritual*: «haced esto». Las rúbricas del rito no resultan necesarias en su texto. Lógicamente, sus relatos de institución eucarística no van contra la celebración eclesial repetida con pan y vino. Pero sus textos, y especialmente el de Marcos, podrían interpretarse conforme a este esquema: (a) *Hay una eucaristía del pan y los peces*, propia de la historia de Jesús en Galilea. Es la celebración diaria de la vida compartida, de la apertura de Jesús hacia los pecadores y las multitudes, comida de solidaridad y gozo anticipado del Reino. (b) *Hay una eucaristía de la Cena de Jesús*, que Mc 14,22-24 (y Mt 26,26-29) concibe de algún modo como única. Es la eucaristía del final de Jesús, la Cena de su entrega. Ella se celebró sólo una vez y expresa el sentido y permanencia de la donación y muerte de Jesús, en favor de todos. Por eso el texto no dice que se repita. (c) *Retorno*. Desde la eucaristía de la Cena hay que volver a la eucaristía de las multiplicaciones, como supone el joven de la pascua, que

pide a las mujeres de la tumba vacía que vayan a Galilea, donde verán a Jesús (cf. Mc 16,1-8). Por eso, la eucaristía de la Cena ha de actualizarse en la comida con los marginados y pecadores, en la multiplicación de panes y peces de la vida de real, con los hambrientos del mundo. En ese sentido pensamos que la eucaristía de Jerusalén, con el pan y vino de la Cena, marcó un momento irreplicable en la dinámica del Evangelio, un momento que, paradójicamente, debe actualizarse en la vida de la Iglesia que se inicia en Galilea, en torno a los signos del pan y los peces... Enigmática y gozosamente, el vino aparece ahí, el vino de la entrega de Jesús y de la fiesta de Dios, unido al pan que es cuerpo de fraternidad mesiánica. Pero la unión final de pan y vino, con la entrega de la vida, sólo puede alcanzarse y celebrarse donde se reasume, una y otra vez, la eucaristía galilea, unida al compromiso en favor de los excluidos, con las multiplicaciones de los panes y los peces.

(3) *La Iglesia posterior* ha ratificado la eucaristía del pan y vino, situándola en un contexto pascual, como si fuera el único signo de celebración cristiana. Hubiera sido bueno que insistiera también en el modelo de la eucaristía galilea. Desde esa base se podrán distinguir dos tipos de celebración cristiana. (a) Puede haber una «eucaristía diaria de la fracción del pan», en la línea de Hechos (cf. 2,42-46; 20,7,11), acompañada quizá por los peces. Ésta sería la eucaristía de la comida fraterna, que se expresa en la comunicación económica, ratificada cada día en el servicio a los pobres. (b) Puede y debe haber una eucaristía dominical festiva, donde recibe su sentido el doble signo del pan y del vino, celebración gozosa de la vida, en memoria de Jesús resucitado. Ésta parece ser la novedad cristiana más antigua, en clave ritual: los seguidores de Jesús han aceptado el ritmo semanal judío, pero han cambiado el día y motivo de la celebración: recuerdan a Jesús cada Domingo (= Día del Dominus o Señor), tomando en su honor el pan y el vino, en comunicación sacral y social. Una eucaristía dominical celebrada cada día tiene poco sentido. Desde mediados del siglo II (como muestran las controversias pascales), los cristianos comenzaron a celebrar una pascua anual, en el domingo más cercano al

plenilunio de primavera. Esa celebración no añade nada a la eucaristía más antigua de la Iglesia, pero sirve para situarla en el trasfondo de las fiestas anuales del judaísmo antiguo. De esa forma, la liturgia cristiana, que tenía sólo un ritmo semanal, empieza a tener otro anual. El Nuevo Testamento no ha resuelto el ritmo de la eucaristía, sino que deja abiertos unos caminos que la Iglesia debe explorar y recorrer: la fijación eucarística depende de la tradición antigua y de la creatividad actual de la Iglesia.

(4) *El testimonio de la Didajé*. Ofrece una interpretación importante de la eucaristía, aludiendo, quizá, al posible ministro presidente de la celebración. Hasta ahora las palabras de la «institución» (*haced esto en memoria mía!*: Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25) iban dirigidas a toda la comunidad. Además, ningún texto del Nuevo Testamento relacionaba ministerios eclesiales y presidencia eucarística (si se puede utilizar esta palabra). En principio, tampoco la *Didajé* lo hace. Así puede hablar de bautismo y eucaristía (*Did* 7-10), sin decir quien dirige o realiza el rito, aunque se puede suponer que intervienen profetas y maestros (cf. *Did* 10,7; 11,9). Pues bien, después de haber afirmado que la comunidad se reúne a fin de partir el pan el día del Señor (14,1), como para asegurar la rectitud del rito, el texto añade: escogeos, pues, obispos y diáconos (15,1). Se puede suponer que ellos están al servicio de la celebración, interpretada como sacrificio puro (*thysia kathará*: 14,1), de manera que la Iglesia empieza a entenderse en claves litúrgicas, en las que se incluye un tipo de sacralidad. Desde ahí sigue el texto: «Todo el que tenga contienda con su compañero no se junte con vosotros hasta que no se haya reconciliado, para no profanar vuestro sacrificio. Porque éste es el sacrificio que dijo el Señor: en todo lugar y todo tiempo se me ofrece un sacrificio puro, porque yo soy Rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre las naciones» (*Did* 14,2-3, con cita de Mal 1,11.14). El tema de la relación entre reconciliación entre hermanos (entre hombres) y ofrenda a Dios aparecía también en Mt 5,23-24, pero con un sentido muy distinto. Mateo suponía que es la comunidad la que tiene que reconciliarse con aquel que tenga algo contra ella, antes

de realizar la ofrenda; de esa manera ponía el amor al prójimo por encima del sacrificio. La *Didajé* parece situarse en la línea inversa: lo más importante no es el amor al prójimo y la reconciliación, sino la posibilidad de que se celebre la eucaristía, entendida ya como sacrificio, en la línea del Antiguo Testamento (no de Jesús). De esa forma, la Cena del Señor se interpreta como sacrificio: como forma suprema de reverenciar a Dios. Los cristianos pueden universalizar el culto divino (cumpliendo de esa forma la profecía de Mal 1,11-14: [en todo tiempo y lugar se me ofrece un sacrificio puro]), cosa que los judíos nacionales no pudieron hacer, por limitarse precisamente a un pueblo. Los cristianos aparecen así como pueblo sacerdotal (verdadero Israel) y como pueblo universal, de manera que sus comunidades, esparcidas por la tierra, celebran el auténtico sacrificio. De esa forma, la *Didajé* tiende a resacralizar la vida de los fieles, en una línea contraria a la federación² de sinagogas judías, que se reúnen en torno a la Ley-Palabra. Los nuevos dirigentes de la Iglesia (obispos-diáconos, que sustituyen a los profetas-maestros) aparecen como *sumos sacerdotes* (unir *Did* 13,3 con 15,1-2), que ofrecen el sacrificio universal. Los estratos más antiguos de la *Didajé* parecían reflejar una visión más mesiánica de la Iglesia, pero después el libro asume elementos más sacrales (sacrificiales) y de esa forma interpreta a la Iglesia como institución cultural. Sus ministros siguen siendo todavía inspectores (obispos) y servidores (diáconos), subordinados a la comunidad; pero a medida que los profetas se establecen en las comunidades y ellas nombran obispos y diáconos para su organización interior, éstos se van identificando con los sacerdotes del Antiguo Testamento, de manera que reciben incluso el diezmo sacral del pueblo. En esa línea, la *fracción del pan* pierde su carácter de abundancia mesiánica y comunión personal, abierta a los pobres y excluidos, para configurarse como rito sacrificial del recuerdo de Jesús, que exige sacerdotes honrados, con poder sobre el resto de los fieles. La *Didajé* no los instituye aún, pero avanza en esa dirección.

(5) *Elementos eucarísticos antiguos*. Algunos cristianos primitivos tomaban diversos alimentos sagrados, que han

ido cayendo en desuso, de forma que sólo han quedado el pan y vino, vinculados al mensaje, vida y muerte de Jesús. Evoco aquí una tabla no exhaustiva de ellos. (1) *Pan y vino* o pan y vino mezclado con agua. Eucaristía normativa de la Iglesia actual. (2) *Pan y bebida (o copa)*, sin precisar su contenido. Cf. 1 Cor 10,3-16; 11,23-28; *Did* 10,3; Ignacio, *Rom* 7,3; *Fil* 4; Justino, *Apol.* 1, 66; *Dial.* 41,70-117 (la copa parece aludir siempre al vino). (3) *Pan y agua*: Ebionitas (Ireneo, *Ad. Haer.* V, 1,3); judeocristianos gnósticos (Epifanio, *Haer.* 30,16); Encratitas (Clemente de Alejandría, *Paed.* II, 2, 32; *Strom.* I, 19,96); Marcionitas (Epifanio, *Haer.* 12,3; etc.); Acuarrios (Filastre, *Liber de Haer.* 77; Agustín, *De Haer.* 64). (4) *Pan solo*: fracción del pan, sin mencionar copa o bebida (Hch 2,42,46; 20,7,11). (5) *Pan y pescado*: multiplicaciones (Mc 6,38 par), textos de banquetes funerarios. (6) *Pez solo* (refrigerio): muchos manuscritos de Lc 24,42, ritos funerarios, en iglesias marginales. (7) *Pez y miel*: algunos manuscritos de Lc 24,42. La miel se ha seguido ofreciendo a los neófitos. (8) *Leche*, como signo de nuevo nacimiento: Clemente de Alejandría, *Paed.* I, 39, 41, 44, 45, 50; etc. (9) *Leche y miel*, en recuerdo de la entrada en la tierra prometida: Hipólito: *Cánones (árabes)* 142-149. (10) *Lacticinios o quesos*: Artotyritas (cf. *Passio Perpet. et Felic.* 4; Epifanio, *Haer.* 49; etc.). (11) *Acetie con pan y legumbres*: *Acta Thomae*, 29; *Excerpta ex Theodoro* (cf. Clemente de Alejandría PG 9,696). (12) *Sal (sacramentum salis)*: cf. Agustín, *Conf.* I, 11,17; *De catech. rud.* XXVI, 50; Juan Diacono, *Ep. ad Senarium*, c. 3; Sacramentarios latinos: *Benedictio salis dandum catechumenis*. (13) *Alimentos obscenos*: como esperma y sangre menstrual, en ciertos gnósticos (*Pistis Sophia* 147).

Cf. P. AUDET, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Gabalda, Paris 1958; X. BASURKO, *Para vivir el domingo*, Verbo Divino, Estella 1997; *Para comprender la Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 1993; A. FAIVRE, *Ordonner la Fraternité. Possoir d'innover et Retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Cerf, Paris 1992; A. VON HARNACK, *Brot und Wasser. Die eucharistischen Elemente bei Justin*, Hinrichs, Leipzig 1891; E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Grazier, Colledgeville MI 1998; J. TAYLOR, *¿De dónde vino el cristianismo?*, Agora 13, Verbo Divino, Estella 2003; E. TOURÓN DEL PIE, «Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística», *RET* 55 (1995) 285-329,429-486.

EVA

(*↗ creación, mujer, hombre, varón y mujer, patriarcalismo*). El sentido de Eva se va precisando a través del relato de la creación² y la caída (Gn 2-3). El varón² ha dicho su palabra de deseo sexual y parece que le basta unirse a la mujer para estar satisfecho (Gn 2,23-25). La mujer, en cambio, inicia un proceso distinto de búsqueda, que no puede entenderse en un plano sexual, pues los dos se hallan desnudos y no hay en esa desnudez (con lo que ella implica de deseo y encuentro corporal) rastro alguno de desobediencia contra Dios o de pecado. Desbordando el nivel del sexo (entendido como placer o gozo mutuo), la mujer busca y quiere adueñarse de la Vida, como indicará más tarde el mismo Adán al llamarla Eva, *javvah*, madre de los vivientes (Gn 3,20). A lo largo de su diálogo con la serpiente (diálogo consigo misma, con el Dios que lleva dentro: Gn 3,1-6), Eva viene a definirse como deseo de vida total hecho pensamiento, y así quiere hacerse por sí misma dueña de la vida, en un camino ambiguo y rico de autodivinización, que podemos vincular con un tipo de matriarcado, entendido como expresión simbólica del poder de la mujer/madre. En su relación con las fuentes de la vida, el varón ha sido (es) un ser subordinado, al que margina ya en su origen el «complejo de infecundidad»: no puede dar a luz, le falta la potencia de la vida; por eso busca compensaciones de violencia (sacrificio sangriento). El varón sabe que no es Dios, pues no puede engendrar vida. La mujer en cambio engendra: por eso puede dialogar con la (su) serpiente, en deseo de divinización.

(1) *El varón se contentaba con desear a la mujer* (Gn 2,23-25). La mujer en cambio desea a Dios o, mejor dicho, desea hacerse Dios. Esto es lo que ha visto desde antiguo el matriarcado religioso, cuando diviniza a la gran madre, haciéndola símbolo supremo de Dios sobre la tierra. Ella es el verdadero paraíso: la fuente de las aguas de la vida, árbol del conocimiento que nos hace superar la muerte. Por eso, en el principio de toda la historia posterior (y tan violenta) de la perversión masculina se encuentra esta experiencia original de la mujer que busca autonomía plena en el jardín, queriendo con-

vertirse en diosa. Entendida desde esa base, la mujer de Gn 2-3 resulta ambivalente. Representa lo más grande: la humanidad que ha penetrado en la raíz de la existencia, planteándose de forma personal las preguntas primordiales: la realidad del paraíso, el valor del árbol del conocimiento y de la vida. Ella sabe y por eso está relacionada con el árbol de lo infinito (= vida) del medio del jardín. Pero ella representa, al mismo tiempo, al conjunto de la humanidad que corre el riesgo de deshumanizar el conocimiento, convirtiéndolo en signo de poder destructor.

(2) *La mujer conoce por la propia experiencia de su vida*. Así se identifica de algún modo con el mismo árbol del conocimiento del bien/mal. Recordemos que *conocimiento* (*yada'*) significa antes que nada la vinculación personal y creadora (procreadora) de la experiencia sexual que se abre hacia el surgimiento de la vida. Pues bien, esta mujer a la que habla la serpiente quiere divinizarse por el conocimiento pleno, de modo que ella misma venga a convertirse en norma del bien/mal, madre de la vida. Es claro que en un sentido es bueno (y necesario) conocer el bien y el mal y distinguirlos, como afirma la tradición de la alianza y la sabiduría israelita (Dt 30,15; Jr 4,22; 10,5). Pero la mujer de nuestro texto quiere comer y adueñarse del fruto del árbol del conocimiento, para hacerse señora del bien/mal y al fin divinizarse.

(3) *La mujer se sitúa entre Dios y la serpiente*. Dios dice a la mujer que cuando coman morirán; la serpiente le dice que no morirán, sino que «serán como Elohim, poseedores (concedores) del bien/mal» (Gn 3,5). Todo se juega entre el moriréis de Dios y el no moriréis de la serpiente, entre el deseo de vivir por sí misma de la mujer (haciéndose así madre eterna) y la palabra de Dios que le indica el riesgo que corre de perderse y morir. Da la impresión de que la mujer quiere apoderarse de la inmortalidad a través de la propia experiencia de su vida fecunda. Así olvida su fragilidad y se arriesga a comer del árbol bueno/apetecible/deseable. De esa forma, ella misma desea hacerse *árbol de la vida*, volverse absoluta. Desde la experiencia de su propia capacidad engendradora, la mujer quiere volverse diosa: fuente de la vida. No solamente come del fruto del árbol, sino

que se lo ofrece a su marido y de esa forma lo comparten (Gn 3,6).

(4) *Mujer y hombre*. Ambos quieren el orden de Dios que se expresaba como paraíso, pero lo hacen en claves y niveles diferentes. La mujer rompe el equilibrio desde su propio deseo divinizado: así aparece como creadora de toda la cultura en gesto donde se conserva la tragedia del deseo matriarcal que busca y no consigue jamás sus objetivos. Por su parte, el varón rompe el equilibrio de la vida despertando a la violencia (como cuenta Gn 4); pero reconoce su origen y llama a la mujer Eva (*javvah*, de vivir, dar vida: Gn 3,20). Madre de todos los vivientes, en palabra que el mismo texto relaciona con *jayah* (ser, estar presente), situándola cerca del Yahvé² de Ex 3,14. Así podemos y debemos relacionar el poder materno, vitalizante de la mujer (*Javvah*) con la asistencia salvadora (*ehyeh*) de Yahvé. Ella ha querido apoderarse de la vida como madre original, diosa primigenia. De esa forma ha terminado condenada al dolor de gestación y parto, en gesto de castigo doloroso (Gn 3,16). Pues bien, en el fondo de ese mismo castigo ella puede expresar su verdad de mujer al servicio de la vida. Por eso, lo que llamamos pecado original no significa destrucción de su deseo femenino, sino transformación y realización dolorosa y finita (limitada) de ese mismo deseo. Ha querido poseer (obtener) la vida entera, en clave de inmortalidad, haciéndose diosa. Pues bien, tras el pecado, ella sigue manteniendo su poder sobre la vida, pero en clave de pequeñez y de relación (sumisión) respecto a su marido y de dolor ante los hijos, a los que parirá con dolor.

(5) *Profundización. Matriarcado y caída*. Conforme al despliegue de Gn 3, Eva quiere hacerse diosa, apareciendo así muy cerca de las fuentes de la vida (propias de Dios). El varón ha sido (es) subordinado: no puede dar a luz, no tiene potencia engendradora. Por eso, en Gn 4 buscará compensaciones de violencia (sacrificios sangrientos, asesinatos). La mujer en cambio engendra y así aparece como vinculada a Dios. Lógicamente es Eva la que desea «la manzana» (el árbol del conocimiento y de la vida); ella es el verdadero paraíso, como han visto aquellos que la identifican con la Gran Madre, fuente de vi-

da, árbol del conocimiento que nos hace superar la muerte. Por eso, en el principio de toda la historia posterior, marcada por la perversión de la violencia masculina, se encuentra la experiencia original de la mujer que busca la total autonomía de la vida y quiere convertirse en Dios (o Diosa), adueñándose del conocimiento, como señora del bien/mal. Ella es la humanidad que quiere hacerse inmortal, poseyendo la vida (a través del conocimiento del bien/mal). No acepta la fragilidad de una gracia que le viene de fuera y se arriesga a comer del árbol bueno/apetecible/deseable (cf. Gn 2,9). En el jardín de Dios, que es el huerto de la humanidad en busca de plenitud, decide hacerse diosa: come del árbol del conocimiento y lo ofrece a su marido y de esa forma lo comparten (Gn 3,6). Esto es lo que suele llamarse *pecado original*, que consiste en el deseo de divinizar el propio deseo, la propia fuerza. La Biblia supone que ese «pecado» se inicia con el deseo de la mujer, que aparece como auténtica matriarca de la humanidad. En este momento, el varón está a merced de la mujer. En el principio de la humanidad se encuentra ella, como signo supremo de grandeza y riesgo. Con la tradición, podemos seguir hablando de pecado, sobre todo para distinguir lo que se dice aquí de la tragedia al estilo griego. No estamos ante una fatalidad ni ante un destino. Tampoco estamos ante el mito de la caída de las almas que pierden su altura divina y caen sobre el mundo, sino ante un principio histórico que sigue definiendo nuestra vida: los hombres somos así, porque así nos hemos realizado. Somos aquello que nosotros mismos hemos escogido, al situarnos ante una gracia que nos trasciende (la vida como don, en actitud de confianza y transparencia mutua) y al querer hacernos dueños, por nosotros mismos, de aquello que sólo como gracia podemos alcanzar.

(6) *Pecado del principio, pecado original*. Entendido así, éste es un pecado del principio (y podemos simbolizarlo en Eva). Pero, al mismo tiempo, es un pecado actual, que volvemos a cometer siempre que intentamos adueñarnos por la fuerza de la vida. Más que un pecado fáctico y cerrado, que se dio al principio, una sola vez, cometido por una sola mujer con su marido (Eva con

Adán), éste es un pecado original y abierto, que se repite y actualiza siempre que los hombres y mujeres se dejan llevar por el deseo infinito, quedando de esa forma en manos de su propia muerte y destruyendo a los demás. Cuando miran el comienzo de su historia, ellos conservan el recuerdo de un deseo infinito, expresado en la mujer (la gran madre). En ese sentido decimos que la Mujer-Eva simboliza el aspecto más alto de lo humano. Ella no es sólo compañera afectiva del varón (carne de su carne...), sino símbolo de la humanidad entera, portadora de Vida. Lógicamente, quiere adquirir el conocimiento del bien-mal para volverse absoluta, para serlo todo y tenerlo todo, escuchando a la serpiente, cosa que pertenece a sus posibilidades más hondas. Sólo una mujer que es don de amor y principio de canto para el varón, siendo portadores de la vida (madre generosa, en gesto de creatividad personal), puede volverse fuente de riesgo, si quiere adueñarse por la fuerza de la vida (como hace ahora en otro nivel el sistema social capitalista). Pero Eva no está sola sino que comen ambos, de manera que mujer y varón llevan dentro la posibilidad de la serpiente, es decir, de la libertad que quiere volverse absoluta por imposición, destruyendo así el principio de la vida, que es gratuidad. Un huerto o paraíso donde no hubiera varones y mujeres que dialogan sería un desierto de soledad prehumana. Un paraíso sin la posibilidad de la serpiente sería un limbo de idiotas sometidos a los poderes también prehumanos de la vida cósmica. Por eso, la serpiente es necesaria como expresión de libertad, pero puede volverse fuente de envidia y destrucción, convirtiéndose en motor de una humanidad que deshumaniza el conocimiento y que convierte el poder de la vida en principio de muerte, como lo muestra con aterradora lucidez el sistema económico-social que se absolutiza sobre la vida de todos (de los pobres).

(7) *Dios y la mujer.* La mujer (con el varón) desea apoderarse del conocimiento del bien/mal, para hacerse señora de la vida, divinizándose a sí misma, sin advertir lo que ello implica de violencia mutua y de destrucción de las fuentes y el entorno de la vida. Desde esta base podemos destacar dos posibilidades. (a) Dios es divino (creador)

en gratuidad, principio de vida, superando el nivel de los juicios y disputa entre el bien y el mal, porque él es puramente bueno. (b) Por el contrario, la serpiente sólo sabe ser divina en envidia (de juicio del bien/mal) y por eso dice a la mujer: cuando comáis seréis divinos como Elohim... (Gn 3,5). Ciertamente, los hombres se hacen divinos, pero no en gesto de creatividad gratuita y donación de sí, sino en imposición y lucha de unos contra otros. El texto supone que mujer y varón han comido juntos (3,6). Se han enfrentado en otras cosas, aquí van unidos, superando de esa forma el patriarcado y cayendo en manos de un tipo de pecado que se abre al conjunto de la humanidad. Ambos han rechazado el don de la pura gratuidad, han negado el mundo de Dios (de armonía gratuita) y han querido construir el suyo, en claves de lucha envidiosa y dominio de unos sobre otros, destruyendo el equilibrio gratuito de la realidad. Éste es el pecado que el autor de Gn 3 descubrió desde su tiempo (en torno al siglo V a.C.). Es el pecado que nosotros descubrimos ahora con escalofriante lucidez: una humanidad que quiere hacerse dueña del bien/mal corre el riesgo de destruir las fuentes de la vida.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y destino - Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982.

EVANGELIO 1. Introducción

La palabra *evangelio* deriva del griego *eu-angelos*, buena noticia, y propiamente hablando significa el mensaje del *eu-angelos*, es decir, del ángel bueno o mensajero favorable de los dioses. En el fondo de ese término se encuentra una palabra y experiencia propia de los persas que han interpretado a los ángeles de Dios como enviados, mensajeros de su vida y de su acción sobre la tierra.

(1) *Evangelio de la victoria, evangelio del emperador.* Esa palabra ha recibido pronto un contenido político y social: evangelio viene a ser la buena nueva de gozo, de victoria militar y libertad, que anuncia de manera solemne el mensaje-

ro jubiloso, el *etc-angelos* del pueblo. Por eso, en un sentido estricto, evangelio significa buena noticia de victoria y liberación en la batalla: el pueblo que se hallaba dominado por la angustia de la guerra y por el miedo de la destrucción, el pueblo cautivo recibe la buena nueva: *jalegría, hemos vencido!* (*khaire, nikómen*). El evangelio es por tanto alegre noticia de salvación ya realizada y anuncio (promesa) de felicidad o buena suerte para el futuro, es salvación o *sóteria*: los antes cautivados y oprimidos se descubren dueños de sí mismos y por eso pueden vivir en libertad, en confianza ante Dios y ante los otros. De manera consiguiente, ese evangelio puede presentarse como fortuna o buena suerte (*tykhé*): es recompensa que se expresa en una vida plena, asegurada ante el futuro. En esa línea, conforme a una famosa inscripción del año 9 a.C., hallada en Priene, el evangelio primordial para el imperio viene a explicitarse a través del nacimiento del emperador. El mismo Augusto aparece como *sóter* o salvador; es portador de fortuna (*tykhé*), paz y presencia divina. La buena nueva incluye así aspectos de noticia religiosa y política. Algunos investigadores modernos, tomando como punto de partida el anuncio natalicio de Jesús en Lc 2,10, piensan que la misma noción y contenido cristiano del evangelio ha de entenderse partiendo de aquel culto al jefe del imperio. La diferencia estaría en que ahora la buena noticia no es ya el nacimiento de un rey de la tierra (de Augusto), sino el anuncio original del nacimiento de Dios (o de su Hijo) dentro de la historia.

(2) *El evangelio de Jesús*. Aunque pueda tener ciertas conexiones con el anuncio del nacimiento del emperador, el evangelio cristiano se encuentra originado (prometido) en el anuncio salvador de Dios en el Antiguo Testamento, se funda en el camino concreto de la vida y mensaje de Jesús, y viene a proclamarse de manera central, definitiva, en el kerigma de su pascua: evangelio es el anuncio y la presencia del Señor resucitado, el Cristo de los hombres. Así lo ha proclamado Pablo, así lo ha condensado Marcos en un libro titulado ya evangelio (Mc 1,1). Por eso es necesario que vayamos más allá de los anuncios natalicios del emperador romano. Para comprender e interpretar el evangelio de Jesús debemos apoyarnos

en la misma promesa del Antiguo Testamento y recorrer luego el camino de la historia de Jesús y de su pascua. Partiendo de Marcos, el anuncio pascual de Jesucristo, proyectado en el camino de su propio mensaje y de su historia, se explicita en otros grandes testimonios canónicos, Mateo, Lucas y Juan, que han venido a recibir luego ese título: son los evangelios, las cuatro maneras de expresar el único evangelio o buena nueva de Jesús dentro de la historia. A partir de aquí, demos de finir el Evangelio cristiano de tres formas. (a) Es la buena nueva de Dios que ha querido revelarse ya del todo, se ha manifestado para siempre en el camino de la historia y la presencia pascual de Jesucristo; es la victoria de Dios que en Jesucristo ha superado de una forma ya definitiva a los poderes de la muerte. (b) Es la buena nueva de Jesús que ha proclamado el mensaje de Dios sobre la tierra y se ha entregado como salvación total para los hombres; por eso, las diversas formas de entender y presentar a ese Jesús han de entenderse de verdad como evangelio. (c) Es la palabra o buena nueva de la Iglesia que reasume el mensaje de Jesús y con la ayuda del Espíritu lo expresa (lo presenta) de varias formas (Mc y Mt, Lc y Jn) como voz de salvación de Dios sobre el mundo.

(3) *Antiguo Testamento. Libertad para los cautivos*. El equivalente hebreo de evangelio es *besorah*, pero se emplea más el verbo *bissar* (anunciar noticias buenas y gozarse en ellas) y sobre todo el participio activo, *mebasser*, que significa «evangelizador»: es decir, aquel que anuncia la buena noticia escatológica de Dios, el heraldo o mensajero de la liberación final para los hombres. Éste es el sentido que recibe la palabra en el *Segundo Isaías* (Is 40-55), con el que culmina de algún modo la profecía israelita. Estamos entre el 550 y 540 a.C. Muchos judíos, deportados en Babilonia, se mueven entre la desesperación y las ilusiones. Un profeta de nombre desconocido, cuyos oráculos se han recogido en el libro de Isaías, eleva su voz de esperanza: el tiempo del castigo y ruina se ha cumplido; comienza un tiempo nuevo de revelación de Dios y de salvación para el pueblo (cf. Is 40,1-4). Sobre esa base, con palabra poderosa, que va marcando el ritmo nuevo de la creación de Dios, este profeta presenta su evangelio: «Súbete a

un monte elevado, evangelizador de Sión, grita con voz fuerte, evangelizador de Jerusalén; grita con fuerza, no temas, di a las ciudades de Judá: ¡Aquí está vuestro Dios! Mirad: el Señor Yahvé se acerca con poder, su brazo ejerce dominio sobre todo. Mirad: él trae su salario y su recompensa le precede» (Is 40,9-10). Ésta es la buena nueva de Dios que anuncia el *mebasser* o evangelizador de Sión/Jerusalén. Es la buena nueva de la libertad que resuena poderosa sobre un mundo de opresión y cautiverio. Ese *mebasser*, que el texto griego de los LXX ha traducido rectamente como *euangelidsomenos* o evangelizador, aparece como un personaje misterioso, de carácter poético-sacral. Ciertamente, es más que un hombre normal: es como un ángel de Dios, su presencia gozosa y creadora entre los hombres. Este ángel vuela y se muestra sobre las montañas que rodean a Sión, ciudad de ruina y llanto, pregonando la noticia de la venida de Dios. El mismo Dios que parecía vencido y cautivado, en el exilio, llega y se desvela de manera victoriosa. Así lo anuncia su evangelizador o mensajero.

(4) *Victoria de Dios*. De esta forma, el evangelio se proclama como buena nueva de la victoria escatológica de Dios, que derrota a los poderes enemigos y se muestra como principio superior de gracia, fundamento de alegría y plenitud para los cautivos de su pueblo. El evangelizador anuncia la victoria de Dios en la ciudad santa y en la tierra del entorno (Jerusalén y Judá). Nuevamente, en otro texto cargado de poesía y promesa, el profeta de los exiliados habla de ese heraldo de la paz final: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del evangelizador que anuncia la paz, del evangelizador bueno que anuncia salvación! De aquel que dice a Sión: ¡Reina tu Dios! Escucha la voz de los vigías, que cantan a coro pues contemplan cara a cara al Dios que vuelve a Sión. Cantad a coro ruinas de Jerusalén... pues los confines de la tierra verán la victoria de nuestro Dios» (Is 52,7-10). Estamos nuevamente en ámbito de lucha final. El cautiverio de Sión y la derrota de sus hijos parecía una derrota de Dios. Pero el tiempo se ha cumplido y cambia la suerte de los oprimidos: Dios ha derrotado a los poderes adversarios y se sienta en su trono de grandeza. En esa

línea, la experiencia de Israel ha vinculado la buena nueva de evangelio para los cautivos con el reinado de Dios. El *evangelio* se concibe así como revelación del Dios que reina. Por su parte, el *evangelizador* aparece como mensajero que corre alegre por los montes y se acerca hasta Sión para anunciar allí la gran victoria. La misma unión de planos aparece en varios de los salmos de entronización real: «Cantad a Yahvé un cántico nuevo, evangelizad (*basru*) día tras día su victoria... Decid a los pueblos: ¡Yahvé es rey! Alégrese el cielo, goce la tierra..., delante de Yahvé que llega, ya llega a regir la tierra» (Sal 96,2.10.11.13). También aquí *evangelizar* (LXX Sal 95,2: *euangelidseshte*) significa proclamar la buena nueva de victoria y reinado de Dios.

(5) *El Dios del evangelio*. Este anuncio define el sentido de Dios (que actúa de forma salvadora) y el destino del profeta (de Israel) que acepta la palabra de Dios y celebra su triunfo. Este Dios del evangelio es el Dios de la historia, aquel que conocía desde antiguo los caminos de los hombres y guiaba los destinos de los pueblos. Ha dejado que dominen por un tiempo los perversos y que el pueblo justo quede derrotado; pero ahora actúa de forma poderosa y cumple su palabra de promesa: «Declarad, aducid pruebas, que deliberen juntos: ¿Quién anunció esto desde antiguo, quién lo predijo desde entonces? ¿No fui yo, Yahvé? ¿No hay otro Dios fuera de mí? Yo soy un Dios justo y salvador y no hay ninguno más» (Is 45,21). El Dios del evangelio (*eu-angelion*) aparece de esa forma como Dios de la promesa (*eu-angelia*) y de esa forma va guiando los caminos de los pueblos de la tierra, de manera que la historia israelita viene a presentarse como lugar donde culminan todas las historias: «Yo soy Yahvé [el Señor], creador de todo; yo solo desplegué el cielo, yo afiancé la tierra. Yo soy Yahvé [el Señor] y no hay otro: artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia» (Is 44,24; 45,6-7). En la base del evangelio está el descubrimiento de la divinidad de Dios: la buena noticia sólo es posible porque Dios es divino, porque reina con poder originario y nadie puede oponerse a su reinado.

(6) *Evangelizar a los pobres*. De esa forma se han unido el más alto poder y

la más intensa cercanía, tal como lo muestra un pasaje del Tercer Isaías (Is 56-66) donde el evangelizador viene a presentarse como profeta y liberador para los pobres: «El Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido: me ha enviado para evangelizar a los pobres², para vendar los corazones rotos, para proclamar la liberación de los cautivos y la libertad de los prisioneros» (Is 61,1). Y con esto culmina el tema del evangelio en el Antiguo Testamento: el profeta-siervo de Dios se eleva como gran evangelizador, pues Dios mismo le ha enviado para evangelizar a los pobres (*lebasser anawim, euangelisasthai ptochôis*), en palabra que asumirá la tradición de Jesús (cf. Mt 11,2-4; Lc 4,18-19). Hasta aquí ha podido llegar y ha llegado el evangelizador del Antiguo Testamento, como portador de una esperanza universal de salvación: el Dios de la buena nueva de Sión (cf. Is 40,9; 51,7) se ha mostrado ahora como Dios del evangelizador profético que anuncia y realiza la liberación de los pobres y cautivos.

Cf. H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres 1990.

EVANGELIO

2. Jesús, Iglesia primitiva

(> *jubileo, Jesús, Pablo*). Probablemente, la palabra *evangelio* y la interpretación del conjunto de la vida y mensaje de Jesús como evangelio ha surgido en la Iglesia helenista de Jerusalén (o después, en Antioquía). Pero ella no ha inventado el término, ni ha interpretado a Jesús de una forma equivocada, sino todo lo contrario: todo nos permite suponer que Jesús había interpretado su vida y mensaje no sólo a la luz de la profecía de Elías, sino, sobre todo, a la luz del Segundo Isaías. Conforme a la investigación exegética, podemos afirmar que Jesús no ha utilizado el sustantivo *evangelio* (o su equivalente semita *besorah*). No alude al evangelio como a un hecho objetivado, que pudiera separarse de su mensaje sobre el Reino. Sólo más adelante, cuando Jesús mismo aparezca como buena nueva de Dios para los hombres, la Iglesia empezará a emplear esa palabra griega (*eu-angelion*) para condensar el sentido de su vida y mensaje. Eso significa que los casos

donde los evangelistas han introducido esa palabra (cf. Mc 1,1.14; 8,35; 10,29; 13,10 par) han de tomarse como creaciones de la Iglesia, conforme a lo que luego mostraremos.

(1) *Evangelio de Jesús. Punto de partida*. Jesús no utiliza la palabra *evangelio*, pero hace algo más importante: actualiza de manera nueva y creadora la esperanza profética. (a) *Se ha cumplido el tiempo* (Mc 1,15). El principio del mensaje de Jesús es su certeza de que llega, ya ha llegado, la hora de Dios para los hombres. De esa forma ha reasumido la actitud y, de algún modo, las palabras del Segundo Isaías: se ha cumplido el tiempo de la antigua servidumbre, ha terminado el plazo del dolor y la condena, viene el reino de Dios a nuestra tierra. Esta certeza llena todo el camino de la historia de Jesús y fundamenta, de manera radical, sus gestos y palabras. Superando la actitud de miedo y juicio del Bautista, Jesús expresa y anuncia la llegada de Dios como amor y salvación para los pobres. En esa perspectiva se comprenden sus palabras de consuelo y gozo: «¡Felices vuestros ojos porque ven, vuestros oídos porque escuchan! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieran ver lo que veis y no vieron, escuchar lo que escucháis y no escucharon» (Mt 13,16 par). Ésta es la felicidad escatológica, el gozo de aquellos que han llegado a las fronteras de la vida nueva, descubriendo y disfrutando ya de la alegría desbordante de Dios sobre el pasado de pecado y muerte de la tierra. (b) *El evangelio es bienaventuranza*: «Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el reino de Dios. Felices vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque os saciaréis. Felices los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6,20-21). Como enviado escatológico de Dios, en el final del curso de los tiempos, Jesús anuncia el Reino. Su palabra no es teoría sobre aquello que existía desde siempre sobre el mundo, sino anuncio de aquello que llega. En el fondo de las bienaventuranzas actúa la fuerza de Dios, aquello que después la Iglesia ha definido con el término *evangelio* (cf. Rom 1,16).

(2) *Los pobres son evangelizados*. Jesús no ha utilizado, al parecer, la palabra *evangelio* en forma de sustantivo, pero emplea el verbo, en la línea del libro de Isaías. La escena ha sido cuida-

dosamente recordada. Por un lado está el Bautista, con su voz de juicio. Por otro está Jesús, con su anuncio del Reino. El Bautista, o sus discípulos, le dicen ¿eres tú el que ha de venir? Jesús responde: «Anunciado a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan; los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; ¡Y feliz aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11, 4-6; Lc 7,22-23; cf. Is 61,1). Las bienaventuranzas contenían el evangelio como proclamación. Estas palabras expresan su contenido que, partiendo de las curaciones y de la esperanza de resurrección, culmina en el despliegue de la buena nueva para los pobres. El evangelio rompe las estructuras de poder del viejo mundo y viene a presentarse como anuncio de vida para los pobres, invirtiendo así todos los principios anteriores de la historia y suscitando el escándalo de muchos. El evangelio escandaliza así porque los pobres adquieren conciencia de su propia dignidad en Dios, apareciendo como dueños de su propio destino sobre el mundo. Ya no son esclavos de los grandes, ya no pueden entenderse como seres sometidos, al servicio de un sistema donde imponen su dominio los ricos-sacidos-felices del mundo. Por eso, siendo anuncio gozoso de felicidad, el evangelio viene a interpretarse como juicio y como escándalo para los ricos y «justos» que ahora vienen a quedar vacíos (Lc 6,24-26; cf. 1,51-53).

(3) *Jesús como evangelio.* Lucas ha recogido los rasgos anteriores en el mensaje de Jesús en Nazaret, que comienza así: «El Espíritu del Señor está sobre mí: por eso me ha unguido para evangelizar a los pobres, me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos, para dar la vista a los ciegos, para liberar a los contribulados, para anunciar el año agradable del Señor» (Lc 4,18-19). Jesús anuncia el año nuevo (agradable) de Dios que es año de remisión universal, de cumplimiento escatológico: ha llegado el tiempo de la salvación final que es salud de los enfermos (milagros) y gozo de los pobres que comienzan a vivir en la esperanza y realidad de una existencia transformada, recreada. El evangelio se identifica, ante todo, con Dios, que viene a presentarse como aquel que ama a los pequeños de la tierra: aquel que da la vida a los perdidos

y pobres, perdonando a los malvados (pecadores) y ofreciendo a todos una existencia que se expresa como gracia. El evangelio se identifica con el mismo Jesús que asume y va cumpliendo de un modo aún más hondo y gozoso las profecías de la bienaventuranza de Dios.

(4) *El evangelio en Pablo.* Siguiendo la visión de la iglesia helenista, Pablo ha interpretado el mensaje y vida de Jesús como buena noticia. Pero ha introducido un matiz muy significativo: ha entendido ese evangelio como gracia, superando de esa forma una interpretación legal (legalista) de Jesús. Así lo ha dicho dirigiéndose a los Gálatas: «Me admiro de que hayáis pasado tan rápidamente del que os ha llamado en la gracia de Cristo hacia otro evangelio...» (Gal 1,7). Dentro de la Iglesia y para todos los hombres sólo existe un evangelio, la buena nueva de Jesús el Cristo, que nos ha liberado de la Ley. Por eso, «aunque nosotros mismos o un ángel del cielo os evangelizara algo distinto de aquello que nosotros os hemos evangelizado, ¡sea anatema!» (Gal 1,8-9). Pablo define el acontecimiento de Jesús como evangelio y así lo presenta en múltiples lugares, sin necesidad de explicitar su contenido (cf. Rom 1,16; 10,16; 11,28; 1 Cor 4,15; 9,14.18.23; 2 Cor 8,18; Gal 2,5.14; Flp 1,5.7.12.16.27; 2,22; 4,3.15; 1 Tes 2,4; Flm 13). El mensaje y vida de Jesús es buena nueva, anuncio y presencia gozosa de Dios; es descubrimiento y despliegue de la plenitud escatológica. El judaísmo puede definirse como ley y profecía. Las religiones de Oriente son mística y gnosis. Pero el camino de Jesús es buena nueva: el anuncio y experiencia de liberación de Dios en Cristo. Pues bien, para mantenerse como anuncio de gracia y libertad, el evangelio debe superar la oposición de aquellos que intentan someterlo a un tipo de ley anterior o más alta. En esta perspectiva, la misión de Pablo puede interpretarse como batalla en favor del evangelio de Jesús, entendido como revelación de Dios, vinculada al Cristo, y como libertad humana, vinculada a la comunión de mesa o fraternidad universal.

(5) *Elementos del evangelio de Pablo.* De forma aproximada podemos evocar algunos de los elementos básicos de la interpretación paulina del evangelio. (a) *El evangelio es revelación.* «Os hago saber que el evangelio que evangelizo no es de tipo humano; no lo he recibido

de los hombres, ni de ellos lo he aprendido, sino que proviene de una revelación de Jesucristo» (Gal 1,11-12). Por encima de las tradiciones que definen la experiencia israelita, Pablo ha descubierto la novedad del Hijo de Dios como *evangelio* para todos los creyentes (judíos y gentiles). Lo que Pablo juzgaba antes pecado (la ruptura de la separación social del pueblo israelita) viene a desvelarse ahora como gracia de Dios en su evangelio (cf. Flp 3,1-11). Por eso evangeliza, esto es, extiende de manera universal la fe que antes quería destruir con gran fuerza (cf. Gal 1,23). En esta perspectiva ha de entenderse la disputa de Pablo con aquellos cristianos de carácter más judaizante que pretendían interpretar de nuevo al Cristo desde los principios de la Ley israelita. Cerrada en sí misma, esa ley tiene los ojos ocultos tras un velo: no se atreve a mirar cara a cara porque tiene miedo de la muerte (cf. 2 Cor 3). (b) *El evangelio se identifica con Jesús, el Cristo*. Así puede hablar del «resplandor del evangelio de la gloria del Cristo, que es imagen de Dios. Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor» (cf. 2 Cor 4,3-6). La primera creación se interpretaba también como luz de Dios que vence las tinieblas cósmicas (cf. Gn 1,3). Pues bien, la nueva creación del evangelio: es la irradiación y el descubrimiento de la luz de Cristo que disipa las tinieblas humanas y nos capacita para contemplar abiertamente la verdad pascual de Dios, que irradia en nuestros corazones. El evangelio es revelación de Dios en Cristo, tal como se condensa en la experiencia pascual. (c) *El evangelio es libertad*, en especial para los creyentes que provienen del paganismo. Pablo tuvo que luchar contra algunos «falsos hermanos» que, viniendo de Jerusalén, querían seguir manteniendo el mensaje de Jesús dentro del ámbito de la ley judía. Por eso intentaban circuncidar a todos los cristianos provenientes de la gentilidad, haciendo que entraran, como nuevos prosélitos de Israel, en el campo de la Ley y de la vida social del judaísmo.

(6) *La verdad del evangelio*. Pablo entiende la verdad del evangelio como libertad frente a la Ley, es decir, como experiencia de autonomía radical del hombre ante Dios (cf. Gal 2,5); de esa manera se vinculan por el evangelio todos los hombres, judíos y gentiles (cf.

Rom 1,16-17). (a) *La verdad del evangelio es comunión* que se expresa en el gesto de Santiago, Cefas y Juan, representantes de la iglesia madre de Jerusalén, que tienden su mano de solidaridad hacia Pablo y Bernabé, responsables de la misión que va dirigida a los gentiles, a través de eso que ha venido a presentarse como «evangelio de la incircuncisión» (Gal 2,7-9). De esa forma se han roto las barreras de la ley israelita y el único evangelio de Jesús puede presentarse como fundamento de unidad y comunión (en libertad) para todos los creyentes. Por eso, la mano extendida y aceptada entre Pedro y Pablo, Santiago, Juan y Bernabé es principio universal de la vida de la Iglesia. (b) *La verdad del evangelio es comunión de mesa*, como muestran los textos vinculados con el incidente de Antioquía: judeocristianos y pagano-cristianos compartían mesa y vida, avalados por el mismo Cefas (Pedro) que había venido a visitarlos. Pero después, por influjo de los judeocristianos, los cristianos se dividieron en dos comunidades: para cumplir sus propios ritos religiosos y sociales, los judeocristianos comerán separados; por eso, los pagano-cristianos deberán formar otra comunidad. Eso significa que habrá dos comuniones, dos eucaristías dentro de la misma iglesia escatológica del Cristo. Pues bien, conforme a la visión de Pablo, esa separación va en contra de la verdad del evangelio (Gal 2,14), que se expresa en la comida compartida, es decir, en la posibilidad de que los hombres y mujeres coman juntos (*synēstheion*: Gal 2,12).

Cf. R. AGUIRRE y A. RODRIGUEZ (eds.), *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Introducción al estudio de la Biblia 6, Verbo Divino, Estella 1992; J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2,5.14*, LAS, Roma 1988; *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995; Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo, CCS, Madrid 1997; R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge University Press 1995.

EVANGELIO

3. Los cuatro evangelios

(> Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Q). En un momento dado, la misma novedad del evangelio como anuncio de Jesús, que hallamos en san Pablo, vino a

fiarse por escrito, en un proceso de dolor y gozo. Ha sido doloroso que el mensaje original y vivo de los predicadores tuviera que fijarse con palabras acuñadas (escritas) que son siempre incapaces de expresar su contenido. Pero ha tenido que ser también gozoso: porque es bello expresar por escrito los recuerdos y presencia de Jesús; porque es hermoso el modo en que se ha hecho, en cuatro libros diferentes que recogen, de forma pluriforme, la riqueza de Jesús.

(1) *Los evangelios escritos no son vidas de Jesús en un sentido historizante o psicológico.* Es cierto que asumen y transmiten la historia fundante de Jesús, el sentido de su vida-muerte. También reflejan su intención mesiánica, es decir, su forma de entender a Dios y de optar por los hombres. Pero, en un sentido estricto, no se pueden presentar como una historia en sentido biográfico. Por eso si buscamos en ellos los perfiles psicológicos del Cristo o los momentos del proceso de su vida nos equivocamos y corremos el riesgo de olvidar o deformar otros rasgos más importantes.

(2) *Los evangelios escritos no son tampoco un mito, en el sentido clásico del término.* Esto significa que ellos no presentan de manera simbólica y fundante los rasgos primigenios de un Dios que se mantiene por encima de los tiempos. No despliegan la verdad eterna y salvadora de aquello que sucede siempre, por encima de los cambios y apariencias de la historia. Jesús no es una imagen del hombre universal, una expresión de la presencia permanente de Dios sobre la tierra, sino un hombre concreto de la historia. Por eso, los libros que presentan su figura y que nosotros llamamos evangelios deben ofrecer su novedad como noticia que se cuenta, es decir, como argumento de la actuación nueva de Dios y como signo (principio) de la transformación escatológica del hombre.

(3) *Los evangelios escritos no son tampoco libros de filosofía.* No son un diálogo de tipo filosófico, en la línea de Platón. Conforme a los principios y esquemas del diálogo platónico, los hombres van entrando por sí mismos en el secreto de las cosas: razonan en común y encuentran, cada uno en el secreto de su propia realidad, el más hondo sentido de la vida, de los bienes eternos y de aquellos otros que son sencillamente pasajeros. Pues bien, en

contra de eso, los evangelios de Jesús no buscan el sentido y la verdad del hombre utilizando como medio el diálogo ilustrado de los pensadores que penetran dialogando en el misterio de su propia hondura humana (y divina). No son tampoco un tratado filosófico de tipo aristotélico: no buscan la verdad por medio de la coherencia racional del hombre que investiga acerca de las causas y principios de las cosas. Por su misma forma literaria, ellos se muestran diferentes: son originariamente libros que expresan y de algún modo proclaman la novedad escatológica de Cristo como salvación de Dios para los hombres. Por eso vienen a mostrarse, al mismo tiempo, como predicación pascual y como historia mesiánica del Cristo.

(4) *Los evangelios no son un libro de Ley judía, sino anuncio de la buena nueva de Dios en Jesucristo.* Ciertamente, tienen algo de ley nueva y pueden compararse con aquello que los judíos comenzaban a escribir (o por lo menos a recopilar) codificando sus más antiguas y más nuevas tradiciones legales y sagradas (a través de la Misná), tras la ruina de Jerusalén y de su templo (el año 70 d.C.). Pero los evangelios no se ocupan de ordenar y de fijar las leyes que derivan de las viejas tradiciones, sino que expresan y condensan, reflejan y proclaman la novedad del Cristo como salvación nueva de Dios para los hombres. Por eso ellos transmiten y anuncian el sentido, actualidad y gracia de su vida salvadora. No tratan de la genealogía de los dioses (mitos), ni se ocupan de las leyes sociales de los hombres (Misná), ni definen los principios de la realidad en forma de diálogo o tratado (filosofía), ni pretenden recordar uno por uno los detalles de la vida humana de Jesús (historia), sino que anuncian y ofrecen de nuevo la gracia de Dios revelada en el Cristo. Entendidos así, los evangelios reflejan desde perspectivas distintas el anuncio y vida del único Jesús. Así decimos que hay un evangelio en cuatro evangelios.

(5) *Marcos: Encontrar a Jesús con Pedro en Galilea.* Es el primer evangelio conservado y conocido, pues del documento Q² (un conjunto de dichos sin relato biográfico sobre Jesús) sólo podemos hacer suposiciones, a partir de los textos actuales de Mateo y Lu-

cas. Es posible que Marcos empleara tradiciones e incluso algunos textos anteriores; pero lo cierto y novedoso es que, en el momento clave del gran cambio eclesial, hacia el 70 d.C., él asumió la teología básica de Pablo y la vinculó con los recuerdos de Jesús (quizá en Siria, quizá en Roma), escribiendo y publicando un evangelio que definirá desde entonces la visión del cristianismo. Todo nos permite suponer que Marcos quiso rechazar las pretensiones de una iglesia judaizante (Santiago²), centrada en los parientes de Jesús, que intentaba seguir centrando a los cristianos en Jerusalén, dentro de la observancia de unas leyes que son propias de los escribas judíos (cf. Mc 3,20-31). Podemos suponer también que Marcos se opuso a un tipo de lectura básicamente sapiencial y moralista del evangelio, tal como parece suponer una visión aislada del libro de los Dichos (Q).

(6) *Mateo: misión universal desde Galilea.* Tras algunos años (hacia el 80 d.C.), un autor a quien llamamos Mateo ha retomado en otra perspectiva la narración de Marcos², completándola con elementos del documento Q y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su iglesia. Mateo proviene de una comunidad judeocristiana que integra las tradiciones más helenistas de Marcos dentro de su propia iglesia (quizá en Antioquía), que aparece como auténtico Israel, donde se cumple de un modo universal (abierto a todos los pueblos) la verdadera Ley judía (cf. Mt 5-7). En contra del judaísmo nacional, el centro de unidad de la iglesia no está ya en Jerusalén (cf. también Mc 16), sino en la misión universal, iniciada simbólicamente en Galilea por los discípulos de Jesús, entre los cuales hay profetas, sabios y escribas (cf. Mt 23,34). Es evidente que Mateo no negará la posibilidad de que el evangelio se dirija a Roma, como dice Pablo (cf. Rom 15,22-29) y la teología de Hechos. Pero su evangelio parece más preocupado por Oriente que por Roma (cf. Mt 2).

(7) *Lucas, la historia de Pedro y Pablo.* Al mismo tiempo que Mateo, o quizá un poco más tarde, escribió Lucas su obra doble: el *evangelio* de su nombre, como biografía mesiánica de Jesús (en paralelo a Marcos y Mateo), y el libro de los *Hechos*, donde ofrece una vi-

sión unitaria y teológica de la historia de la Iglesia, centrada en la misericordia de Dios, que se expresa a través de la promesa y venida del Espíritu Santo (cf. Lc 24; Hch 1-2). Lucas ha ofrecido así la primera historia teológica de la iglesia, entendida como expresión del evangelio de Jesús en una perspectiva abierta y dirigida por Pedro y por Pablo a todos los pueblos y, de un modo especial, al centro del Imperio que es Roma. Allí llega Pablo cautivo (Hechos 28), para anunciar el evangelio desde la misma cárcel. El evangelio se vuelve así palabra misionera universal.

(8) *Juan. La tradición del discípulo amado.* Pasados unos años, en torno al 100-110 d.C., se integró en la Gran Iglesia una comunidad de cristianos, de origen judío, que habían empezado a desarrollarse primero en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70 d.C.) en alguna zona del entorno de Siria-Transjordania o Asia Menor. Para ellos, la autoridad máxima de la Iglesia había sido el Espíritu Santo, que Jesús les había prometido y ofrecido, y partiendo de ella desarrollaron una intensa fraternidad, de tipo carismático, sin estructuras de organización exterior. Pasados algunos años, esos carismáticos del amor, impulsados por un personaje misterioso, que se presenta a sí mismo como el discípulo amado de Jesús, corrieron el riesgo de perder su identidad, entre disputas internas y tensiones de tipo gnóstico. En ese momento, algunos miembros de la comunidad se integraron en la Gran Iglesia, en un entorno donde la memoria y autoridad de Pedro, no la de Pablo u otro misionero, aparecía como garantía de unidad eclesial.

Cf. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge University Press 1995; J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología*, BAC, Madrid 1971; S. GUIJARRO, *La buena noticia de Jesús. Introducción a los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Atenas, Madrid 1987; L. H. RIVAS, *¿Qué es un Evangelio?*, Claretiana, Buenos Aires 2001; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, BEB, Sígueme, Salamanca 1981; G. STANTON, *¿La verdad del Evangelio?: Nueva luz sobre Jesús y los Evangelios*, Estudios Bíblicos 17, Verbo Divino, Estella 1999; R. TREVIJANO, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de san Marcos*, Aldecoa, Burgos 1971.

EVANGELIO

4. El cristianismo como Evangelio

(→ *palabra, revelación*). Jn 1,1 afirma que en el principio era la Palabra, para decir después que «la Palabra se hizo carne» (Jn 1,14). Pues bien, en esa línea podemos añadir que esa Palabra que es Dios se hizo evangelio, en sentido básico (anuncio pascual) y en sentido derivado (texto escrito, cuatro evangelios). El evangelio no es palabra racional (como la que buscaba Descartes), ni moral (como la de Kant), ni dialéctica (como la de Hegel), sino anuncio teológico (¡hay Dios, Dios viene!) y principio de transformación humana (¡bienaventurados los pobres!).

(1) *La palabra del evangelio. Elementos básicos.* El Evangelio tiene por tanto una vertiente *divina* (Dios actúa, llega el Reino) y otra *humana* (los hombres pueden creer y convertirse Mc 1,14-15). (a) *El Evangelio es anuncio creador y liberador.* No dice lo que siempre existe como realidad intemporal del ser humano, sino que anuncia una actuación, una llegada de Dios que abre para el hombre una posibilidad nueva y fuerte de existencia. No es simplemente indicativo, no dice lo que existe, no se limita a constatar lo que yo soy, sino que crea con su palabra una capacidad nueva de ser y obrar: el Evangelio suscita con su don una realidad nueva en el propio ser humano. Pero no crea simplemente de la nada, sino desde el fondo de pecado, de la angustia y la muerte en que se hallaban los hombres; por eso decimos que es liberador en un sentido profético. (b) *El Evangelio es palabra de llamada y respuesta.* Es vocativo, una palabra de ofrecimiento, que interpela y pone en pie a quien la escucha. De alguna manera hay ya sujetos antes del Evangelio, pero el sujeto verdadero emerge con el propio Evangelio de manera que el hombre se define como aquel que es capaz de escuchar y responder a la llamada. No hay Evangelio sin hombres y mujeres que escuchan y se dejan transformar por la llamada. Teniendo eso en cuenta podemos y debemos añadir que el Evangelio es una palabra histórica y comunitaria. No pertenece a la razón eterna, siempre idéntica, sino al Dios concreto que se revela en la historia. (c) *El Evangelio es palabra histórica y comunitaria.* No es aquello que exis-

tía siempre, en la línea de la lógica intemporal, sino algo que ha venido a ser, por don de Dios. No es la expresión de una eternidad siempre igual, sino palabra prometida y esperada a lo largo del Antiguo Testamento y culminada y personalizada en Jesucristo. El Evangelio pertenece por tanto al camino mismo de la historia, o mejor dicho: hace posible el surgimiento de la historia como realización de un hombre que vive en comunión con los demás. Ciertamente, el Evangelio se dirige a los individuos (plano existencial), pero sólo en la medida en que se abren a los otros y descubren la más honda experiencia de la gratuidad y del perdón en el amor mutuo.

(2) *El Evangelio como expresión de Dios.* La fe cristiana se ha expresado siguiendo un modelo trinitario. Ese modelo nos ayuda a entender el sentido del Evangelio. (a) *El origen del Evangelio es Dios Padre:* Dios como persona, Dios como realidad creadora que me pone en pie, me libera, me llama, me hace capaz de responder. Por eso en el Evangelio no me enfrento simplemente con mi propia humanidad, sino que me descubro llamado, fundado, enriquecido, liberado, interpelado por un padre Dios que me ha creado precisamente para dialogar con él. El Evangelio es el descubrimiento, no teórico sino práctico, de la voz de Dios, que a través de los siglos me ha venido creando y preparando para llamarme ahora, para interpelarme y enriquecerme con aquellos que me han precedido y me acompañan. El Evangelio es la voz de Dios que dice: «tú eres porque te amo y porque vives en amor con los demás». (b) *El Evangelio se identifica con Jesús.* No lo descubro por mí mismo a través de una reflexión filosófica, ni lo alcanzo a través de mis obras, sino que lo escucho y lo acojo, como realidad encarnada en Jesucristo, Mesías de Israel y salvador de la humanidad. El Evangelio es inseparable del evangelizador que es Jesucristo, en quien descubro la unidad del amor de Dios y del amor humano. Jesús no es un simple mayeuta del Evangelio, como Sócrates; ni es un simple iluminado entre otros, como Buda, sino que es el mismo Dios en persona. Jesús forma parte del mismo acontecimiento del Evangelio; por eso, para proclamar y transmitir el Evangelio, Marcos y Mateo, Lu-

cas y Juan cuentan la historia de Jesús. (c) *El Evangelio es presencia del Espíritu Santo*. Por eso, la pascua de Jesús se expresa en forma de Pentecostés², como llamada y gracia de Dios que sigue abierta a todos los hombres y mujeres a través de sus mensajeros. Ciertamente, está contenido y expresado en los cuatro evangelios, pero ellos son la verdad de Jesús en la medida en que se concretan y expanden a través del Espíritu² Santo en la vida de la Iglesia, que es testigo de la salvación de Dios para todos los hombres y mujeres de la tierra (cf. Hch 2).

(3) *Evangelio y evangelios. Unidad y pluralidad*. Como hemos visto, el único evangelio de Dios (cf. Rom 1,16-17) ha venido a presentarse en *cuatro narraciones* en parte paralelas pero diferentes. Esta diversidad evangélica obedece a razones que deben precisarse con cuidado. (a) *Razón teológica*. Dios no se ha fijado en un discurso precisado de antemano y definido en cada uno de sus rasgos y conceptos, sino en Jesucristo, un hombre (Hijo de Dios) que sobrepasa y desborda todas las razones de la historia. Por eso no hay un discurso o concepto unitario que agote su verdad, que contenga todo su sentido y que lo fije de manera normativa, para todos los creyentes. En este nivel se han situado, a mi entender, las dos conclusiones de Jn con su palabra programática: «Otras muchas señales que no están escritas en este libro realizó Jesús delante de sus discípulos; éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31). «Otras muchas cosas hizo Jesús; si quisiéramos escribirlas una por una, pienso que ni el mundo entero bastaría para contener los libros que así debieran escribirse» (Jn 21,25). Evidentemente, esas afirmaciones no pueden entenderse en un sentido puramente cuantitativo, mensurable, pero aluden a las diferentes tradiciones de Jesús, a las maneras de enfocar su vida y enseñanza. Ellas muestran que los escritos evangélicos son el resultado de un proceso selectivo de interpretación y elección particular. Más que los cuatro evangelios como escritos diferentes, como aproximaciones siempre limitadas y parciales al único misterio de Jesús, importa el Evangelio, la novedad pascual del Cristo, como salvador uni-

versal. Pero, al mismo tiempo, hay que añadir que el único evangelio sólo existe en los diversos evangelios parciales, de manera que no se puede buscar, más allá de lo que dicen ellos, algún tipo de verdad casi ontológica de Jesús, lo que serían sus *ipsissima verba*, sus palabras definitivas. (b) *Razón eclesial*. Ciertamente, el evangelio de Jesús como experiencia pascual es anterior a las iglesias: es la vida y palabra de Dios de la que surgen las comunidades mesiánicas del Cristo, como lugares de salvación escatológica. Pero, en un segundo momento, esas mismas comunidades eclesiales son las que explicitan, configuran y matizan el único evangelio de Jesús, conforme a sus propias tendencias religiosas y sociales. En esta perspectiva se sitúa el testimonio de Pablo en 1 Cor 15,1-11 cuando admite diversas experiencias pascuales que, en el fondo, pueden y deben expresarse en diversos evangelios del único Jesús, muerto y resucitado. Toda la vida, los trabajos y dolores de san Pablo nos ofrecen la prueba más palpable de estas diferencias. Esto significa que en la base de la pluralidad de los evangelios se halla el dato de la pluralidad de las iglesias. Lucas, escribiendo en perspectiva más tardía el libro de los Hechos, ha querido proyectar hacia el principio de la Iglesia el ideal de una unidad que sería anterior a las diversidades posteriores. Pero el mismo Lucas sabe que en el principio de la Iglesia había una multiplicidad de perspectivas: los hebreos y helenistas, mujeres y parientes de Jesús, Pedro y los Doce, Santiago y Pablo. Eso significa que la unidad eclesial no ha de entenderse como uniformidad primitiva que luego se parte y se divide en grupos posteriores diferentes. La unidad viene a mostrarse ya desde el principio en forma de comunión originaria (tensa y fraternal) de posturas que dialogan entre sí y se comunican desde el Cristo. Para hacer justicia a esas diversas perspectivas hay varios evangelios. (c) *Razón social*. Los evangelios no se diferencian sólo según las perspectivas eclesiales de los primeros testigos de la pascua de Jesús, sino también por la diversidad de sus transmisores: por los ideales y valores y por las necesidades económicas, culturales o sociales de los primeros grupos de cristianos. El evangelio se inscribe en la realidad social de las iglesias, cada

una con sus problemas y tareas, pero todas en diálogo, manteniendo el mismo proyecto de Reino de Jesús, el anuncio y experiencia de su evangelio. Lógicamente, las maneras de entender y actualizar la vida y mensaje de Jesús harán que su único proyecto de vida se expanda, se divida y pluralice. Las diferencias de los evangelios han de interpretarse desde perspectivas teológicas (la multiformidad de Cristo) y eclesiales de tipo administrativo e incluso jerárquico. Pero en el fondo de ellas encontramos un problema social: cada comunidad cristiana ha respondido a la llamada de Jesús (a su evangelio de los pobres) en caminos y tendencias diferentes porque ha sido diferente su contexto cultural y humano. La visión teológica de fondo resulta inseparable de las diversas formas que ha suscitado y recibido en las comunidades cristianas. El único evangelio de Jesús se conoce y expresa (se predica) ya desde el principio a través de un abanico convergente de respuestas, conforme a los principios sociales y a los mismos ideales misioneros de las comunidades que se encuentran en el fondo de los cuatro evangelios. El evangelio sólo se entiende, por tanto, a través de un ejercicio de comunión entre las iglesias. Se trata de una comunión donde, partiendo de Jesús y en perspectivas sociales diferentes, los diversos grupos eclesiales cultivan el amor como diálogo y expanden el camino de la Iglesia como espacio y principio de esperanza escatológica. En esta perspectiva nos viene a situar la investigación exegética reciente. El mensaje de Jesús no aparece por tanto cerrado en una Escritura única (como puede suceder con el Corán de Mahoma), sino abierto en formas distintas, que apelan a la misma pascua, que es comunión de los hombres en el amor, superando así las oposiciones e imposiciones de unos contra otros.

(4) *Los límites de la Iglesia. Evangelios apócrifos y gnósticos.* Desde finales del siglo II d.C. la Gran Iglesia sólo reconoce cuatro evangelios canónicos, porque ellos eran los más leídos en las comunidades. No aceptó más porque no los juzgó necesarios (a pesar de que por el paralelo con el Pentateuco hubiera sido más comprensible que hubiera cinco). Pero tampoco los redujo y condensó en un evangelio normativo, a pesar del intento de algunos que

como Taciano, *Diatessaron*, quisieran armonizar y unificar sus cuatro visiones. Fuera del canon quedaron muchos evangelios apócrifos en los que se narra también la historia de Jesús o se recogían sus enseñanzas. Entre ellos (además del documento Q², que no puede llamarse apócrifo, porque no se ha conservado) están, por ejemplo, los *evangelios de Tomás*² y *Felipe*, el *Protoevangelio de Santiago*², el *Evangelio secreto de Marcos* y el *Evangelio de Pedro*² e incluso el de Judas. En general (con la posible excepción de Tomás), ellos son mucho más recientes que los cuatro evangelios canónicos, pero pueden ofrecer y ofrecen una visión complementaria de la vida y mensaje de Jesús. Entre los evangelios apócrifos hay varios de tipo novelístico o devocional, que no añaden nada al conocimiento de Jesús, aunque reflejan el tipo de piedad popular de amplios sectores de la Iglesia antigua. Hay también evangelios de tipo gnóstico, que quieren traducir el mensaje de Jesús en formas de piedad intimista, desligada del compromiso social del evangelio. Actualmente, tras los descubrimientos del desierto de Egipto donde ha salido a la luz la famosa biblioteca de *Nag Hammadi*, conocemos de manera directa varios evangelios gnósticos antiguos. Ellos tienen gran valor para los investigadores de la religión y para los pensadores y filósofos, pero son menos importantes para el conocimiento de la historia de Jesús y para la vida concreta de la Iglesia. Por eso, frente a todas las noticias sensacionalistas, frente a todas las visiones esotéricas de aquellos que piensan que la Iglesia ha pretendido ocultar el más profundo conocimiento de Jesús que ofrecen esos evangelios gnósticos (entre ellos el de Judas), debemos afirmar que aportan poco en el plano histórico y menos todavía en plano de vivencia religiosa cristiana. Ciertamente, en tiempo antiguo pudo haber no sólo un rechazo, sino también un ocultamiento de los evangelios gnósticos, incluso con persecuciones (tras el siglo IV d.C.). Pero si los evangelios gnósticos y algunos otros apócrifos no se han conservado íntegramente, no es sin más por persecución oficial de las iglesias, sino por la desaparición de los grupos gnósticos. De todas formas, muchos de ellos se han conservado y algunos se

han descubierto de nuevo, de tal forma que están al alcance de los investigadores y curiosos.

Sobre el origen y extensión de los evangelios, cf. H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres 1990; E. GONZÁLEZ BLANCO, *Los evangelios apócrifos I-III*, Bergua, Madrid 1934; P. NERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-III*, Trotta, Madrid 1997-2000; A. SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, BAC 148, Madrid 1975. Sobre la interpretación de los evangelios, cf. P. GRELOT, *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1986; *Las Palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988; X. LÉON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Herder, Barcelona 1982; *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969; G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, BEB 95, Sígueme, Salamanca 1997; *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Agora 11, Verbo Divino, Estella 2003; W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003; Ph. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, BEB 72, Sígueme, Salamanca 1991.

EXALTACIÓN

(↗ *ascensión, resurrección*). Hay en el Nuevo Testamento varias formas y esquemas para hablar del triunfo final de Jesús. Tradicionalmente se destaca más el esquema de la resurrección, que es más primitivo e importante. Pero a su lado hallamos otros, distintos y complementarios.

(1) *El triunfo de Jesús, modelos*. Se puede hablar de diversas formas de la permanencia de Jesús y de su proyecto de Reino. (a) *Modelo de elevación*. Supone que Jesús se había rebajado previamente, sometándose de un modo voluntario a un tipo de existencia dominada por la carne (corrupción, miseria). Pues bien, Jesús ha culminado su camino y Dios le exalta, haciéndole Señor de todo lo que existe. Empleando este esquema pueden entenderse textos tan importantes como Flp 2,6-11 y gran parte del evangelio de Juan. (b) *Modelo de rapto*. Conforme a diversas tradiciones judías, conservadas sobre todo en los libros apócrifos, algunos personajes de la historia antigua como Henoc y Elías (lo mismo que Moisés en otras tradiciones) fueron raptados por Dios. No murieron del todo, no quedaron hundidos bajo tierra, esperando el fin del tiempo, sino que

fueron escondidos en el cielo; allí se encuentran, contemplando los misterios de Dios y de la historia; de allí deben volver para realizar el juicio de Dios sobre la tierra. Parece que algunos cristianos han podido aplicar un esquema semejante a Jesucristo. A mi entender, este último esquema, centrado en el rapto, resulta secundario y por eso no podemos estudiarlo en un diccionario de tipo general como es el nuestro. (c) *Resurrección*. Es modelo fundamental, que recoge la novedad cristiana y la explícita en forma de experiencia y confesión de fe, de transformación personal y de misión, en la línea de la pascua judía, pero entendida ya como superación de la muerte y entrada en el Reino. Pienso, sin embargo, que esta perspectiva puede y debe completarse con la perspectiva de la elevación, tal como ha venido a desembocar en el relato de la ascensión que ofrece Lucas en Hch 1,1-11. En algún sentido, siempre que hablamos de resurrección presuponemos que existe algún tipo de elevación, al menos en sentido general: Jesús no ha vuelto a la vida anterior (como Lázaro) para ser lo que antes era; por su resurrección ha sido elevado a un nivel de gloria y plenitud que previamente no tenía (que no existía); la pascua de Jesús ha suscitado un mundo nuevo, el misterio más alto de la plenitud humana que se expresa donde el Cristo ha culminado su camino. El mismo Pablo ha destacado de algún modo este motivo, utilizando esquemas conceptuales que a veces se han querido entender desde la gnosis. Así presenta a Jesús como Hijo (o Ser) divino que habría descendido de los cielos a la tierra, para ascender de nuevo tras la muerte, en proceso de glorificación. No es seguro que ese esquema ya existiera antes de Pablo, aunque parece estar en el fondo de los textos que hablan de un envío de la Sabiduría divina o de la misma Palabra de Dios (en fórmula que asume el evangelio de Juan en su prólogo acerca del Logos: Jn 1,1-18).

(2) *Textos de exaltación*. Resulta, por tanto, necesario hablar de la exaltación pascual de Jesucristo, siempre que ese término se tome en perspectiva simbólica. No se trata de un ascenso espacial (Jesús no sube en sentido físico), sino de una especie de elevación religiosa, salvadora. La altura a la que asciende

es su propia gloria de Mesías que ha triunfado de la muerte y que comienza a ser reflejo pleno de la vida de Dios para los hombres. No podemos ser exhaustivos, pero debemos citar algunos pasajes de tipo pascual donde Jesús aparece como ser exaltado, que asciende a través de la resurrección a la gloria de Dios. Se ha entregado por los hombres, ha muerto por ellos; en respuesta de amor creador, Dios le ha elevado, por medio de la pascua, para constituirle Señor de todo lo que existe: (a) *Flp 2,6-11*. Cristo se ha entregado hasta la muerte, por lo cual, Dios le ha exaltado, dándole un nombre que está sobre todo nombre... A la muerte de cruz sucede, como inversión creadora, la elevación del Cristo, enronizado como Señor de cielo y tierra. Aquí no se habla de resurrección, sino de elevación y retorno triunfante del Señor que se ha entregado por los hombres. (b) *Tim 3,16*. Cristo es el misterio de piedad manifestado en la carne y elevado a la gloria... Tampoco aquí se alude directamente a una victoria de Jesús sobre la muerte en claves de resurrección. Se habla más bien de una elevación del salvador, dentro de un esquema de descenso y ascenso sagrado. (c) *1 Pe 3,18-22: 4,6*. Cristo ha muerto en la carne, pero ha sido vivificado por el Espíritu y, ascendiendo al cielo, está a la derecha de Dios... Como en casos anteriores, se vincula el descenso o abajamiento de Cristo con su elevación gloriosa. El esquema de bajada y subida es el mismo. (d) *Ef 4,7-10*. El que bajó es el mismo que ha subido por encima de todos los cielos, para llenarlo todo... Estamos en el centro de la teología de la carta a los Efesios (y Colosenses). Abajándose, ha vencido Cristo a todos los poderes adversarios, para ascender así a la gloria de Dios sobre la tierra. Casi todos estos pasajes pertenecen a la tradición de la escuela paulina, interesada en presentar el triunfo escatológico de Cristo como *gravi ascenso* del Mesías que, habiendo culminado su camino, nos hace capaces de seguirle, para superar de esa manera el mundo viejo y alcanzar la meta de la gloria. Esta misma tradición se encuentra en el fondo de Juan, cuyo evangelio aparece bien centrado en la experiencia del descenso y ascenso del Hijo de Dios que ha bajado al mundo para elevarnos a la gloria de Dios Padre. (e) *Mt 28,16-20*. «Se me ha dado to-

do poder...». El tema del ascenso de Jesús ha sido esbozado también de forma representativa por Mt 28,16-20, cuando presenta a Jesús en la montaña, enviando a sus discípulos al mundo (en una línea que puede vincularse a la que ofrecen los textos de la transfiguración²). Estamos ante una escena de elevación, pero ella no culmina a modo de Ascensión: Jesús se encuentra arriba y queda arriba, presidiendo desde la montaña de su pascua la historia de sus misioneros; no tiene que marcharse al cielo, sino que queda con los suyos, diciendo «¡Y yo estoy con vosotros hasta el fin de los tiempos!» (Mt 28,20). (f) *Jn 3,13-15*. «Nadie subió al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre, que está en el cielo. Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna». Este esquema define todo el evangelio de Juan, centrado en la experiencia del descenso y ascenso del Hijo del Hombre, a quien se presenta, al mismo tiempo, como Hijo de Dios que ha bajado al mundo para elevarnos a la gloria de Dios Padre: «cuando el Hijo del Hombre sea elevado, entonces conoceréis que Yo soy» (Jn 8,28). En ese contexto se entiende toda la visión de Jesús como Hijo de Dios que vuelve al Padre, a fin de preparar un lugar para los hombres (Jn 14,2.12.28; 16,10-17). Este modelo tenía la ventaja de presentar la muerte y gloria de Jesús en términos comprensibles para la simbología religiosa y filosófica de su tiempo. Desde ese contexto, Jesús puede aparecer como un ser divino que desciende para elevar a los hombres a través de su mismo gesto de solidaridad y muerte redentora.

Cf. X. LEÓN-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; S. SABUGAL, *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*, BAC, Madrid 1993; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, BEB 50, Sígueme, Salamanca 1982.

EXCLUIDOS

(↗ *extranjeros, huérfanos, viudas*). Una de las leyes más antiguas de la tradición israelita, contenida en el *dodecálogo*² de la alianza de Siquem (27,15-

26), declara maldito a quien defraude en su derecho al forastero, huérfano y viuda (Dt 27,19), es decir, a los que normalmente no pueden gozar de los privilegios y las seguridades que ofrece una alianza entendida como garantía de vida. Excluidos son aquellos que no poseen tierra ni garantía legal, ni padres que los alimenten y eduquen (huérfanos²), ni esposo o familia que los acoja. Pues bien, conforme a la ley de Israel, ellos son privilegiados de Dios, «porque si me gritan yo los escucharé» (cf. Ex 22,20). Por eso hay que invitarles a la fiesta de Dios: «La celebrarás... tú y tus hijos y tus hijas y tus siervos y tus siervas, y el levita que está junto a tus puertas, y el forastero, huérfano y viuda que viva entre los tuyos...» (Dt 16,11). En este contexto, tienen que cesar las separaciones económicas y sociales que dividen al pueblo. Huérfanos y viudas, forasteros y levitas, siervos y siervas, han de participar en la Fiesta de Dios, que es comida común, mesa abierta para todos. Siguiendo en esa línea, el mismo Deuteronomio quiere que los propietarios dejen una parte de su cosecha a los más pobres: «Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al forastero, al huérfano y a la viuda y te bendecirá Yahvé tu Dios en todas las tareas de tus manos. Cuando vares tu olivar, no repases sus ramas; déjáselas al forastero, al huérfano y a la viuda... Cuando vendimies tu viña no rebusques los racimos; déjáselos al forastero, al huérfano y a la viuda; recuerda que fuiste esclavo en Egipto...» (Dt 24,19-22). En este contexto se citan los tres frutos principales de la tierra (trigo, olivo y viña). Frente a la codicia posesiva (tenerlo todo, aprovecharse de ello), el texto eleva el derecho de aquellos que sólo tienen voz para clamar a Dios desde su angustia (cf. 24,14-15). En esta experiencia de solidaridad y abundancia compartida, a partir de los dones del campo, se expresa el misterio de Dios y su alianza con los hombres: «Circuncidat el precupio de vuestros corazones, no endurezcáis más vuestra cerviz. Porque Yahvé, nuestro Dios..., no es parcial ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero para darle pan y vestido. Y amaréis al forastero, porque forasteros fuisteis en Egipto (Dt 10,17-19). Este nuevo pasa-

je traduce en forma de amor la exigencia de ayudar a los huérfanos-viudas-extranjeros. Más que la circuncisión externa (rito cultural) importa la *social* (amor a los necesitados), que rompe las fronteras sacrales del pueblo.

Cf. Ch. VAN HOUTON, *The Alien in the israelite Law*, JSOT SuppSer 107, Sheffield 1991; D. L. SMITH, *The Religion of the Landless*, Meyer-Stone, Bloomington 1989; K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998.

ÉXODO

(*→ liberación, Egipto, Moisés, Yahvé*). Segundo libro del Antiguo Testamento donde se narra la salida de los hebreos de Egipto (Ex 1-15), con la revelación de los mandamientos², la alianza² del Sinaí y normas para la construcción del santuario (templo²). Aquí destacamos el primer aspecto, que constituye el éxodo propiamente dicho, como experiencia histórica y ejemplar de liberación. Ciertamente, el éxodo de Egipto no se puede tomar como primera ni última ocasión en que unos hombres y mujeres han sentido la presencia liberadora de Dios, pero ha venido a tomar un carácter paradigmático, definiendo no sólo el despliegue narrativo de la Biblia, sino la misma vida de judíos y cristianos.

(1) *El acontecimiento*. Algunos hebreos se sintieron oprimidos en Egipto, sin más fuerza ni más voz que su llanto hecho oración (cf. Ex 2,23-24; 3,7-10), descubriendo que Dios les escuchaba, abriendo para ellos un camino de salida y nuevo nacimiento. Los egipcios tenían el poder, estaban bien organizados en sentido político, social y religioso. En contra de eso, los hebreos no tenían más que sufrimiento dirigido a Dios. Pero Dios les escuchó y les liberó con mano fuerte y brazo extendido (cf. Ex 3,20; 6,1.6; Dt 4,34). Esta experiencia ha marcado la memoria de un pequeño grupo de esclavos fugitivos, de hebreos liberados, que enriquecieron con ella a los restantes grupos de israelitas (pastores trashumantes, labradores pobres, soldados mercenarios...).

(2) *Israel, pueblo del Éxodo*. Sobre ese recuerdo han fundado los israelitas su identidad. No ponen ya como fundamento de su historia el mito de los dio-

ses del cielo que cohabitan con la tierra y que fecundan, de algún modo, la existencia humana. Tampoco han colocado en el principio las hazañas de guerreros que luchan contra fieras y vencen con su poder a los enemigos, sino estos dos elementos contrapuestos: ellos eran un grupo de pobres y oprimidos, en manos de grandes potencias adversarias, pero Dios les liberó para hacerles un pueblo. En el comienzo del pueblo está la esclavitud: el primer recuerdo de los israelitas como tales (como hijos de Jacob) era su opresión, como hebreos, en Egipto. Humanamente no había respuesta: los hebreos tendrán que ser hebreos (sometidos) para siempre; los egipcios seguirán siendo opresores, dentro de un sistema de sacralidad. Pues bien, en un momento dado, en el paroxismo del dolor, cuando los esclavos parecían destruidos, ha llegado la palabra liberadora: «Un silencio sereno lo envolvía todo y al mediar la noche su carrera tu Palabra todopoderosa se abalanzó como paladín inexorable... Llevaba la espada afilada de tu orden terminante...» (Sab 18,14-16).

(3) *El éxodo, confesión de fe.* La experiencia del éxodo está en el centro del credo o confesión² de fe histórica de los israelitas: «Era mi padre un arameo errante que bajó a Egipto y vino a refugiarse allí cuando contaba con pocos hombres; pero se hizo nación grande, llena de poder y numerosa. Los egipcios nos maltrataron y oprimieron, imponiéndonos dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé nos escuchó: vio nuestra miseria, nuestras penas y opresiones, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tenso en medio de un terror inmenso, de señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y aquí traigo las primicias de los frutos de la tierra que tú, Yahvé, nos diste» (Dt 26,5-10). Así debe confesar su fe el devoto israelita, año tras año, al llegar la primavera, después de haber recolectado los primeros frutos de la tierra. Ese credo no incluye principios generales o teorías sobre el ser divino. No cuenta mitos sobre dioses cósmicos, sino que habla de Dios desde la misma historia de liberación del pueblo. Sólo puede ser creyente quien se sabe vinculado a los hebreos que sufrían cautiverio. Sólo es auténtico Dios quien escucha y li-

bera a los esclavos, revelándose así como fuente original de vida; los otros no son dioses, eran ídolos de Egipto, poderes ciegos que mantienen a los hombres oprimidos. Para los cristianos, el éxodo está vinculado al mensaje de la pascua² (muerte y resurrección de Jesús), con su exigencia de ruptura frente a un orden no religioso de imposición y de muerte.

Cf. G. AUZOU, *De la servidumbre al Servicio. Estudio del Libro del Éxodo*, AB 2, Fax, Madrid 1969; B. S. CHILDS, *El Libro del Éxodo*, Comentario literario y teológico al AT, Verbo Divino, Estella 2004; J. PLASTARAS, *Creación y Alianza. Génesis y Éxodo*, Sal Terrae, Santander 1969.

EXORCISMOS

(↗ *Jesús, Diablo, posesión, batalla contra el Diablo*). El movimiento cristiano contiene aspectos proféticos, mesiánicos y sapienciales, difíciles de separar entre sí. Pero, además de ellos, incluye un fondo carismático. Jesús ha sido sanador y exorcista, alguien que expulsa a los demonios y cura desde un fondo religioso a los enfermos, iniciando un camino propio de renovación humana, en línea de Reino. Su misma obra de exorcista ha podido levantar sospechas de vinculación satánica. En el círculo de sus seguidores, especialmente en Galilea, hubo exorcistas y sanadores, que han seguido realizando su tarea y expandiendo la memoria y esperanza de su Reino. Pero el primero de todos, el más grande en sentido mesiánico, ha sido Jesús.

(1) *Jesús exorcista.* Así le recuerda la tradición: como *exorcista especializado* y *maestro de exorcistas* (cf. Mc 1,21-28; 3,15; 6,12 par). Utilizando un lenguaje distinto podríamos llamarle *amigo de los locos*. Allí donde otros hombres y mujeres de su tiempo pensaban que el hombre estaba más o menos condenado a vivir bajo el poder de espíritus, Jesús le ha visto como hijo de Dios que puede vivir en libertad. Así se ha sentido, enviado por Dios para expulsar a los demonios, de manera que los exorcismos ocupan un lugar privilegiado en su visión del Reino (cf. Mc 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29). Quienes pretenden mutilar este elemento del evangelio, tomándolo como residuo mitológico, destruyen el mesianismo de Jesús. Los demoniados le causaron la máxima impresión:

en su impotencia y desvarío expresaban los signos de un mundo que se pierde, que no logra abrirse hacia la luz, la comunicación interhumana en gratuidad y el amor bondadoso del Padre. Por eso les fue dando su ayuda en el camino, en gesto de comunicación creyente (cf. Mc 9,14-29 y par).

(2) *Exorcismos y pureza*. Los posesos no son un elemento marginal del Evangelio, sino todo lo contrario. Jesús ha descubierto en ellos la contradicción máxima de un judaísmo obsesionado por la mancha o impureza de la vida (cf. Mc 1,20-28). Impuro era aquello que separa al humano del culto de Dios, impidiéndole participar en la vida comunitaria. El nivel de la mancha se medía normalmente en un plano ritualista: la religión quería mantener en pureza a los hombres, expulsando a los que estaban manchados (publicanos y prostitutas, mujeres con irregularidad menstrual, leprosos, etc.), y de esa forma, según Jesús, terminaba siendo una aliada del diablo. Para Jesús sólo es impuro lo que proviene de un mal corazón, impidiendo el amor o comunión entre humanos (cf. Mc 7,1-23, esp. 7,19). Los demonios son impuros porque, en un sentido muy realista, acaban conduciendo al hombre al pecado, es decir, a la opresión de los más débiles. Pues bien, Jesús ha roto la barrera de la sacralidad separadora (diabólica), ofreciendo a los hombres la limpieza y salud de Dios. Para Jesús, lo diabólico no se encuentra vinculado a la impureza ritual, sino a todo lo que destruye las raíces de la vida, dividiendo a los hermanos, impidiendo que ellos compartan la casa de la fraternidad y vida compartida.

(3) *El atrevimiento de Jesús*. Al enfrentarse con las fuerzas tenebrosas del mal y de la muerte, Jesús ha penetrado en un lugar de gran peligro, dejándose «conocer» por lo diabólico. Jesús ha penetrado en el abismo de mal de los hombres y han sido los endemoniados los que primero le han descubierto: «eres el Santo de Dios» (Mc 1,24), «el Hijo de Dios» (Mc 3,11; cf. 5,7). Hay en estas confesiones algo enigmáticamente peligroso: por compasión y entrega terapéutica, Jesús se ha introducido en la hondura más radical de la pobreza y destrucción humana. Pero, al mismo tiempo, ellas expresan el sentido más hondo de su

mesianismo: no han sido los sabios y grandes del mundo los que primero le han conocido, sino los locos, los expulsados de la sociedad.

(4) *Comparación con otros exorcistas*. Los esenios de Qumrán interpretaban los exorcismos desde la perspectiva de la gran lucha contra los poderes sociales que oprimieron y oprimen a Israel, como muestra el *Rollo de la Guerra* (1QM: *Milhana*), partiendo del principio que manda: «amar a todos los hijos de la luz y odiar a todos los hijos de las tinieblas» (cf. IQS 3-4). Ellos vinculaban pureza israelita y violencia, conforme a principios militares, con batallones y estrategias de batalla. El exorcismo verdadero es una guerra, dirigida por sacerdotes, que marcan y sancionan los procesos militares: es guerra teológica y angélica, en que el mismo Dios, con ejércitos celestes, vendrá en ayuda de los suyos. Por eso no pueden combatir los impuros, enfermos o manchados, como supone el Rollo, ampliando los principios de la vieja guerra santa israelita. Es lucha de hombres de valor (jueces, oficiales, jefes de millares y centenas) y no caben en ella «contaminados, paralíticos, ciegos, sordos, mudos... porque los ángeles de la santidad están entre ellos» (*Regla de la Congregación*, IQSa 2,1-9; cf. *Rollo del Templo*, 1QT 45). Sólo en la asamblea pura, sin enfermos y manchados, surgirá el Mesías, Hijo de Dios (IQSa 2,12-22). Pues bien, en contra de eso, y en contra de la misma actitud de los celosos/celotas que interpretaban también la guerra final como lucha de los puros contra los impuros, Jesús ha penetrado en el mundo de los impuros, para compartir con ellos el mensaje de Dios y para ofrecerles la pureza del Reino. Entendidos así, sus exorcismos resultan escandalosos, contrarios a las normas de pureza de los israelitas puros de su tiempo.

(5) *Disputa con el judaísmo establecido. La razón de los escribas*. La autoridad de Jesús como exorcista ha sido discutida y rechazada por aquellos grupos de judíos (¿judeocristianos?) que ponen la institución y la ley del grupo por encima de la apertura liberadora y de la curación de los endemoniados. Así declaran los escribas que vienen de Jerusalén y que, por el lugar que ocupan dentro del evangelio (cf. Mc 3,20-35), Marcos ha vinculado a los

parientes de Jesús: «Tiene a Belcebú y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22; cf. Mt 12,22-32; Lc 11,14-23; 12,10). Ellos piensan que, curando a los posesos y ofreciendo comunión a los marginados peligrosos, Jesús pone en riesgo la sacralidad de Israel, que sólo puede mantenerse expulsando a los posesos a un tipo de cárcel donde viven encerrados en su locura. Son los representantes de una ley sagrada (nacional) que garantiza el orden legal del conjunto de la sociedad (dominada por los fuertes, los legales) y así edifican, en torno al buen pueblo, un muro de seguridad garantizada por su Ley, dejando en la cárcel exterior de su locura o pecado a los posesos. Por eso, acusan a Jesús diciendo que, bajo capa de bien (ayudando externamente a unos posesos), arruina o destruye la unidad sagrada del pueblo (la casa buena de la alianza de Dios), entregando al conjunto de Israel en manos del Diablo. Así piensan los escribas (= juristas o letrados) oficiales: según ellos, quien ayuda y libera a los merecedores de la cárcel del diablo (a los asociales, peligrosos y distintos) supone una amenaza para el buen orden del pueblo. Así piensan, con el código en la mano, que la sociedad debe expulsar y controlar (= encarcelar) con violencia legítima a los endemoniados-encadenados, para mantener el orden del sistema. Una buena estructura social sólo se edifica y defiende separando a los culpables o posesos, delimitando bien lo puro y lo impuro, lo apropiado y lo peligroso. Por eso, quien acepta y cura, quien valora y reintegra a este tipo de posesos pone en riesgo el orden de esa buena sociedad de limpios ciudadanos.

(6) *Respuesta de Jesús a los escribas. Una humanidad abierta.* Jesús les contesta utilizando la metáfora de la casa-cárcel de Satán donde los hombres se hallaban encadenados, sometidos a sus leyes de violencia, atreviéndose a decir que él ha vencido a ese Fuerte, rompiendo las cadenas con que apresaba a los hombres. En ese contexto, un tipo de judaísmo legal sigue siendo también una cárcel para muchos hombres y mujeres, sometidos a un tipo de leyes que les impiden vivir en libertad. Pues bien, en contra de eso, Jesús aparece como alguien que es capaz de romper la cárcel de Satán, abriendo para los

hombres y mujeres una casa de libertad, en la que caben todos. (a) *Uno más fuerte, el Espíritu Santo.* El problema de fondo es cómo dominar a Satán. Los escribas quieren hacerlo a través de una Ley, que mantiene también a los hombres oprimidos. Jesús, en cambio, quiere hacerlo y lo hace presentándose como «más fuerte que Satán», pero no en línea de esclavitud, sino de libertad (Mc 3,22-30). En ese contexto puede hablar del Espíritu² Santo, como principio de vida, como fuerza de Reino: «Si yo expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu de Dios, eso significa que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28; cf. Lc 11,20, que pone «dedo» en vez de Espíritu de Dios, con el mismo sentido). (b) *Dos modelos de Iglesia.* Los escribas piensan que los problemas del mundo se arreglan con la fuerza, expulsando a los endemoniados para así mantener firmes las estructuras de seguridad grupal. Jesús, en cambio, quiere la libertad de todos. Los escribas necesitan mantener su Ley (seguridad y santidad) para expulsar a los disidentes y sentirse así buenos y seguros. Ponen la estructura del grupo por encima de la curación de los endemoniados.

(7) *Disputa eclesial. La Iglesia, comunidad de exorcistas.* Según la tradición más antigua, los primeros discípulos de Jesús eran exorcistas. Así lo dice Marcos, cuando expone la primera llamada de Jesús: eligió y constituyó a Doce (*epoitiēsen dōdeka*), para que estuvieran *con-él* (formando su familia) y para enviarlos a proclamar el mensaje (*kēridsein*) y expulsar demonios (*ekballēin ta daimonia*: Mc 3,14-14). Los mensajeros de Jesús reciben después otra vez poder sobre los espíritus impuros (cf. Mc 6,7). Los exorcismos de Jesús (y sus discípulos) constituyen el signo básico de su tarea misionera. El Evangelio es exorcismo universal, programa de curación del ser humano, como ratifica el final canónico de Marcos (Mc 16,15-18). Los discípulos de Jesús aparecen así, lógicamente, como exorcistas expertos, realizando su obra de un modo visible: no se definen y distinguen por teorías, ni por formas de ritualismo particular (propia de ellos), sino por el gesto poderoso (y peligroso) de sus exorcismos. Los buenos escribas de Jerusalén, con el libro de la Ley, los rechazan (cf. Mc 3,22-30). Pero otros

judíos les han admirado. Más aún, hay personas que se sienten atraídas por la autoridad liberadora de Jesús y quieren ejercer su ministerio mesiánico, realizando exorcismos en su nombre, pero sin formar parte del grupo oficial de sus discípulos. Contra ellas reacciona Juan Zebedeo, diciendo a Jesús: «Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y se lo hemos impedido, porque no era de los nuestros. Pero Jesús respondió: No se lo impidáis, pues nadie que haga un milagro en mi Nombre podrá después hablar mal de mí. Quien no está contra nosotros está con nosotros» (Mc 9,38-40). Jesús, profeta y sabio, sanador y amigo de marginados, gran exorcista, había suscitado un movimiento liberador, constituido también por exorcistas. Pues bien, en un momento determinado algunos de ellos han querido organizarse de forma exclusivista, como portadores de un carisma especial y distinto, exclusivo de ellos.

(8) *Conflicto de competencias en la Iglesia*. Lógicamente, al instituirse de esa forma han podido surgir y han surgido *conflictos de competencia*, no sólo con otros grupos eclesiales, sino con grupos o personas que se vinculan a Jesús pero no forman parte de la comunidad oficial de sus discípulos, como supone Mc 9,38-40. Es posible que el relato conserve un recuerdo de Juan Zebedeo y de su conducta en el tiempo de Jesús. Pero es más probable que refleje disputas eclesiales, centrándolas en Juan Zebedeo, a quien Hechos presenta controlando con Pedro el Espíritu cristiano en Samaría (cf. Hch 8,14) y que aquí realiza funciones semejantes. La pregunta que se plantea en el fondo del pasaje es ésta: ¿Quién posee verdadera autoridad para realizar exorcismos en nombre (al estilo) de Jesús? ¿Quién puede asumir y realizar su tarea mesiánica: sólo la Iglesia establecida o también los exorcistas libres? Jesús exorcista había sido rechazado por los escribas de Israel (cf. Mc 3,22). Pues bien, su discípulo Juan se atreve a rechazar a otros exorcistas (que apelan al nombre de Jesús), introduciendo en la Iglesia un control social semejante a los escribas, que tomaban la liberación de Jesús como opresora (Mc 3,20.30). Este Juan Zebedeo es representante de una Iglesia instituida que se sienta dueña o, al menos, administradora del po-

der mesiánico de Jesús, a quien presenta como maestro (*Didaskale*). Pedro había aparecido como *Satanás*, tentando a Jesús (Mc 8,33). Ahora es Juan (deceoso de poder, cf. 10,35-45) el que prohíbe al exorcista no comunitario emplear el nombre de Jesús. ¿Qué medios han utilizado? ¿Cómo ha respondido el exorcista no comunitario? El texto no lo dice, pero es claro que Juan ha empleado violencia física o moral (verbal) y así ellos han conseguido lo que pretendían: han acallado al disidente. Juan y su grupo se han vuelto instancia de poder. El exorcista no comunitario se había atrevido a realizar lo que Jesús había encargado a sus discípulos (expulsar demonios, cf. Mc 3,15; 6,7.13), realizando así la obra de Jesús. Pero Juan se lo impide, porque le importa más el grupo (que todos los exorcistas sean de los suyos) que la obra de Jesús, con la curación de los enfermos. Así establece una distinción entre la voluntad de Jesús (curar posesos) y la comunidad zebedeo, que quiere monopolizar a Jesús, como si los exorcismos no valieran por sí mismos (como gestos de liberación), sino porque provienen de la Iglesia establecida. Pues bien, Jesús condena a Juan, diciendo: ¡no se lo impidáis...! (9,39). De esa forma pone la libertad del Reino y su acción liberadora (expresada en los exorcismos) por encima de las pretensiones de control de la iglesia zebedeo.

(9) *El riesgo de la iglesia zebedeo*. El evangelio de Marcos se identifica críticamente con la iglesia de Juan (y de Pedro), que deben reiniciar el camino de Jesús en Galilea (cf. 16,7-8); por eso, en nombre de Jesús, pide a esa iglesia que no cierre el Evangelio, que acepte como cristianos (seguidores de Jesús) a otros exorcistas y grupos mesiánicos. Resultaría fascinante identificar a los miembros de esos grupos no zebedeos a los que Marcos no rechaza, pues defiende como buenos sus exorcismos. Me inclinaría a pensar que están en la línea de la comunidad de Q, no integrada en Mc, pero tampoco rechazada por él. El Jesús de Marcos defiende al exorcista no comunitario: «nadie que haga un milagro en mi nombre podrá luego hablar mal de mí» (9,39); la acción precede a la palabra, sobre los gestos de Jesús y no sobre signos de poder grupal se decide el Evangelio. Pero, al mismo tiempo, se incluye en la comu-

nidad zebedeo, pues dice «quien no está contra nosotros está en favor nuestro», incluyendo en ese *nosotros* a Juan (Mc 10,40). Estamos ante una primera imposición eclesial: los cristianos zebedeos han empezado a emplear la violencia, para introducir en su grupo a los demás o acallarles como intrusos. Pues bien, por su misma dinámica evangélica, Jesús se lo ha impedido: la Iglesia no es un monopolio donde sólo algunos pueden emplear su nombre, expulsando a los demás, sino grupo abierto, no exclusivo (no celoso ni envidioso), para liberación de los posesos.

Cf. M. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Mellen, Nueva York-Toronto 1984; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; S. DAVIES, *Jesús the Healer. Possession, Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-IV*, Verbo Divino, Estella 1998-2006; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Mineápolis 2000; K. STOCK, *Boten aus dem Mi-Ilm-Sein*, Istituto Biblico, Roma 1975; G. H. TWELFTHREE, *Jesús, the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesús*, Hendrickson, Peabody 1993; G. VERMES, *Jesús, el judío*, Muchnik, Barcelona 1977; *La religión de Jesús, el judío*, Anaya, Madrid 1995.

EXPIACIÓN

(λ chivo, fiestas, altar, templo). El judaísmo de la comunidad del templo ha estado centrado en la experiencia de purificar al pueblo, expiando por las faltas cometidas. En ese contexto se sitúa la fiesta y la teología de la expiación, que han influido mucho en la visión posterior del cristianismo.

(1) *Fiesta de la Expiación*. Las fiestas primitivas de Israel estaban vinculadas al año agrícola y eran Pascua-Azimos, Pentecostés y Tabernáculos (cf. Ex 34,18-26; Dt 15,1-17), y entre ellas tenía quizá prioridad la de Pascua. Pero, pasando el tiempo, una vez que Israel fue perdiendo su carácter agrícola y vino a convertirse en comunidad unida en torno a un templo, las fiestas más vinculadas a la cosecha tendieron a quedar en un segundo plano, mientras se volvía cada vez más importante la fiesta de la Expiación, que puede tener

antecedentes preexílicos, pero que sólo se menciona y desarrolla tras el exilio. Ez 45,18 supone que se debe celebrar en primavera. Pero después se ha impuesto el tiempo de otoño, en el entorno de la celebración de los Tabernáculos, hacia el final del año. Así Lv 23,26-32 ordena que la Expiación se celebre el diez del séptimo mes, cinco días antes que la fiesta de los Tabernáculos (Ex 23,34; ése es también el orden de celebraciones en Nm 29,7-33). El Día de la Expiación (*Yom Kippur*) se entiende así como una preparación para la fiesta de los Tabernáculos², que recibe un carácter cada vez más mesiánico y escatológico (de anticipación de la venida de Dios). Dentro del contexto de agradecimiento por la culminación del año transcurrido y de anticipación mesiánica (al final de la cosecha), se sitúa por tanto la *fiesta de la Expiación*, que ha venido a convertirse en el día principal del calendario judío, desde los tiempos finales del Antiguo Testamento hasta nuestro tiempo. Ésta es la fiesta básica del judaísmo interpretado como *comunidad cultural*, en torno al santuario de Jerusalén, donde se celebra una liturgia dirigida sobre todo a la petición de perdón y al perdón de los pecados (entendidos en gran parte de un modo ritual). Este día ha venido a convertirse en la *Fiesta* por excelencia: día del encuentro purificador de Dios con su pueblo, anticipación de su presencia final. En principio, los israelitas habían sido un pueblo gozoso, más centrados en la vida, el pan y el vino que en las liturgias penitenciales. Pero después, por la misma lógica del aislamiento y quizá por el influjo del dualismo persa y el espiritualismo griego, han destacado el aspecto penitencial de la vida, como ha visto, desde una perspectiva cristiana, la carta a los Hebreos. Los judíos aparecen así, quizá de forma sesgada, como un pueblo obsesionado por el pecado y por la exigencia de pureza, aunque sin poder nunca lograrla (Heb 10,11). Por eso, la mayor parte de sus sacrificios se han concebido como medio para el perdón de los pecados y el más significativo de todos, el que marca con más fuerza la identidad judía, se celebraba el día de la Expiación: (cf. Lv 16,2-31). La liturgia de este día (*Yom Kippur*) ha centrado la religión judía tras el exilio, dejando en un segundo plano las fiestas de

Pascua y Pentecostés. Desde aquí se entiende no sólo el sacrificio de los chivos, sino también la organización del templo.

(2) *Experiencia y teología de la expiación. El templo.* El ritual de la expiación ha sido fijado de un modo solemne en Lv 16, donde se nos habla de un modo especial del chivo² expiatorio y del chivo emisario. Presentamos el tema general: «Yahvé habló a Moisés...: Di a tu hermano Aarón que no entre en cualquier tiempo en el santuario, más allá de la cortina, hasta el propiciatorio (*kapporet*) que está sobre el arca. Así no morirá, porque ya me dejo ver en una nube sobre el propiciatorio. Así entrará Aarón en el santuario: Con un novillo para la expiación y un *camero* para el holocausto... Además recibirá de la asamblea (*adat*) israelita dos machos cabríos (= *chivos*) para la expiación y un carnero para el holocausto. Después tomará los dos chivos y los presentará ante Yahvé, a la entrada de la tienda del encuentro. Y echará Aarón las suertes sobre los dos chivos: una suerte para Yahvé, otra suerte para Azazel. Tomará Aarón el chivo que haya tocado en suerte para Yahvé y lo ofrecerá en expiación. Y el chivo que haya tocado en suerte para Azazel lo presentará vivo ante Yahvé para hacer sobre él la propiciación, para enviarlo a Azazel, al desierto...» (cf. Lv 16,1-10). Este pasaje nos permite evocar el sentido del templo como lugar de expiación, con su entorno sagrado y su rito.

(3) *Templo expiatorio.* Los israelitas han construido un templo de Dios, con un patio externo donde está el altar, al aire libre, a la vista de los fieles y una tienda o lugar de encuentro, que podemos llamar *Santo*, propio de los sacerdotes oficiantes, y finalmente un *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde sólo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. Lv 16,34). Dios se ha reservado un espacio donde habita, sosteniendo la vida de sus fieles, pero recibiendo también los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación, que devuelven al pueblo la pureza. Como sacramento que indica la unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una *cortina* (*Paroket*: 16,2.12.15), un *velo* de misterio que separara el *Santo* (tienda del encuentro) del *Santísimo* o lugar del

gran silencio donde sólo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de la propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *Kapporet*, *propiciatorio* o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escabel* donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo. De esa forma se evoca el misterio del lugar sagrado: quien entre allí sin causa morirá.

(4) *Círculos sagrados.* En torno a ese *espacio sagrado del templo* se abre un círculo de santidad en el que puede vivir el pueblo; más allá queda el desierto amenazante de Azazel². Pues bien, cuando llega el *tiempo* sagrado de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo, pero también Azazel se hace visible. *El centro es Dios*, definido como Santidad, según indica el lugar donde habita (*Qodes*, lugar santo). Ciertamente es dueño universal del cosmos y tiene su morada sobre el cielo (cf. 1 Re 8), pero ha elegido el templo de Israel como lugar de su presencia. *El exterior es Azazel*, la antítesis de Dios, signo del pecado que amenaza en el desierto. El texto no teoriza sobre él: no se esfuerza por fijar su rostro, definirle o presentarle (es un texto de rito, no de mito); sabe, sin embargo, que Azazel habita fuera, al margen de nuestra morada, al otro lado de la frontera que separa lo puro de lo impuro. *En medio queda el pueblo*, entre la pureza de Yahvé y el pecado de Azazel. Aquí no se citan sus instituciones sociales, ni sus rasgos familiares, económicos, sociales. Lo que importa es la mancha o pecado (violencia) del pueblo, que debe purificarse, pues de lo contrario se podrá destruir a sí mismo, en manos de Azazel. *Entre Dios y Azazel*, como representante del pueblo, se eleva el Sacerdote², un hombre capaz de realizar el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el santuario (chivo² expiatorio) y expulsando al campo exterior de Azazel los pecados del pueblo (chivo² expiatorio).

(5) *El rito.* La limpieza del espacio sagrado (¡hecha de sangre santa!) exige la expulsión de aquellos a quienes se manda al desierto exterior, con el Chivo de Azazel. Así pueden concretarse las dos grandes experiencias: la purificación interior expresada por la sangre del buen chivo sólo es posible con la ex-

pulsión del mal chivo y de aquellos que él representa. La paz hacia dentro se vincula, según eso, con la violencia hacia fuera: hay que amar a los amigos (chivo de Dios) y odiar a los enemigos (chivo de Azazel), en contra de lo que Jesús dirá en Mt 5,43-44 (superando así la doble moral que ha marcado y sigue macando nuestra historia). Éste es el contenido de la gran fiesta del *Yom Kippur*, que ha definido por siglos la experiencia israelita. Imaginemos la escena final: concluida la representación sacrificial y catártica de la sangre del buen chivo (con la sangre de un toro y un carnero), después de haber expulsado al mal chivo al desierto, donde queda en manos de Azazel, sin poder acercarse al santuario, los reconciliados pueden volver a sus casas y vivir en paz con Dios un año más. Pero han dejado sangre sobre el altar y han tenido que expulsar hacia el desierto a los culpables. El Dios del buen chivo sacrificado les ha permitido vivir en unidad, aunque rodeados por una cultura de pecado, donde reina Azazel en el desierto. Éste ha sido un rito peligroso, que ha capacitado a los israelitas para trazar el gran misterio de la división sagrada y para habitar reconciliados en una tierra rodeada por Satán. De esa forma, ellos se sienten capaces de caminar por la estrecha senda, entre Yahvé y Azazel. Por eso se dice al final que tanto el buen sacerdote como los portadores del chivo de Azazel «tendrán que lavarse los vestidos». Ha terminado el rito. Se han cumplido las suertes de la vida (expresadas en las suertes de los chivos sorteados, uno para el Dios que purifica por la sangre, el otro para el Diablo del desierto). Sigue la vida. Pero ésta es la vida de aquellos que fundan su unidad interior en la violencia del chivo de Dios, cuya sangre les purifica, y en la violencia más grande del chivo de Azazel, al que mandan al desierto (al que pueden combatir y matar, como se mata a los enemigos de Dios).

Cf. G. A. ANDERSEN, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41 Atlanta 1987; G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bologna 1995; H. HUBERT y M. MAUSS, *De la naturaleza y de la función de los sacrificios*, en M. MAUSS, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral, Barcelona 1970, 143-248; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur*

Sühnetheologie der Priesterschrift 10nd zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen 1982; N. KIUCHI, *The Purification offering in the Priestly Literature*, JSOT SuppSer 56, Sheffield 1987; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

EXPULSIÓN Fuera del paraíso

(Gn 3,21-24) (*¿ caida, pecado, paraíso*). «Y Yahvé Elohim hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió. Y dijo Yahvé Elohim: He aquí que el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. Y lo sacó Yahvé del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado. Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvió por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida» (Gn 3,21-24). El texto es enigmático. Parece por un lado que Dios se ensaña sobre el hombre débil, en gesto de violencia. Pero, en otro sentido, Dios se limita a testificar lo que ha pasado, dejando que el mismo ser humano pueda subsistir en medio de una vida convertida en violencia. No condena, simplemente dice al hombre su verdad: le ilumina por dentro para que descubra su nuevo ser: su vida en el pecado. Estrictamente hablando, parece que el hombre tendría que haber muerto (como suponía Gn 2,17: el día en que comas de ese árbol morirás...). Pues bien, se ha arriesgado a comer, pero no ha muerto; quizá podemos decir que vive por gracia o misericordia divina. El tiempo de la muerte se ha alejado, abriéndose de esa forma un hueco de vida condenada a la muerte pero llena de sentido.

(1) *Les hizo unas túnicas...* (Gn 3,21). Habían empezado a cubrirse ellos mismos (3,7). Dios asume y ratifica ese gesto, confeccionando para ellos, como sastre, vestidos de piel. No se explica la razón, pero es evidente que las cosas han cambiado: los hombres dejan de ser hermanos de los animales, desnudos como ellos, sobre el ancho campo bueno del gozoso paraíso, de manera que para cubrir su desnudez, tapar sus vergüenzas (y vencer el frío) tienen que emplear la piel de los animales sacrificados. Ellos, por sí mismos, habían te-

jido vestidos vegetales (hojas de higuera: 3,7). Dios les ha dado vestidos de piel, que exigen la muerte o sacrificio de animales.

(2) *Y les expulsó Yahvé Dios del paraíso de Edén, para que labrasen la tierra de donde habían sido tomados* (Gn 3,23). El Adam se ha vuelto fuerte en línea de mal. Es un peligro que siga en el paraíso, pues ya es como uno de nosotros, dice Dios en terminología irónica de intenso simbolismo. Un hombre endiosado habitando en un paraíso de poder acabaría poniendo en peligro todo lo que existe. Por eso es mejor que Dios le expulse para que descubra sus límites en medio de la tierra dura y aprenda a comportarse en su limitación. De todas formas, éste es un gesto muy ambiguo. Da la impresión de que Dios tiene envidia y miedo del hombre, ratificando así lo que había dicho la serpiente (en Gn 3,5): precisamente por envidia expulsa al ser humano. Pero, en otra perspectiva, se puede afirmar que Dios protege al hombre de su *hybris* o desmesura, ayudándole a vivir en limitación.

(3) *Los querubines guardan con espada de fuego la puerta del gran parque*. Seres como éstos aparecen en otros lugares (cf. Ex 25,18; 1 Re 6,24; Sal 18,11 y sobre todo Ez 1 y 10), como animales sagrados que sirven de soporte a Dios o guardan sus posesiones. Ellos defienden el camino que lleva al paraíso. Éste es su signo divino: una espada de fuego ante el árbol de la vida, para que los hombres no puedan comer de su fruto. Tomado así, el texto es ambiguo. Por un lado parece que Dios está celoso de los hombres y no quiere compartir con ellos su vida y por eso les expulsa. Pero, por otro lado, el Dios que expulsa a los hombres es el Dios bueno, que quiere iniciar con ellos un camino de vida más alta, sin imposición, sin robo. Eso significa que no hay retorno hacia el Edén: no podemos vivir de nostalgia, ni remontarnos al pasado, queriendo recuperar el sueño del principio. Hemos salido de la madre tierra o paraíso y ya no podemos volver. Esta visión del *no retorno* puede parecernos dura: un Dios celoso impide que encontremos el camino de vuelta al origen perdido y de esa forma nos domina, impone su poder sobre nosotros, quizá actúa por envidia. Pero en el fondo hay una certeza bondadosa: Dios nos ratifica en aquello que hemos querido ser, impidiendo que

vivamos en el sueño de un retorno a la unidad sagrada. No hay vuelta posible. Tenemos que asumir el camino de dureza de esta vida y tender hacia el futuro de un mesianismo que nosotros mismos vamos trazando. Carece de sentido un eterno retorno, una vuelta a los orígenes sagrados, a la infancia de la seguridad en lo divino.

(4) *Una expulsión buena para los hombres*. Tomado al pie de la letra, el texto parece suponer que Dios tiene miedo de los hombres y que les castiga, sacándoles del paraíso, para que no le hagan competencia. Pero mirada desde otra perspectiva, la expulsión es buena. Un hombre endiosado que hubiera alcanzado su pretendido paraíso (capitalista, comunista, racial) pondría en peligro la existencia de todas las cosas de su entorno. Por eso, lo mejor que puede sucederle a un hombre (a un partido, a un sistema) de ese tipo es que Dios mismo le expulsa para que descubra su limitación en medio de la tierra trabajosa. Este pasaje recuerda un elemento de nuestra existencia; somos seres dislocados, estamos como desplazados; no hemos alcanzado aún nuestra verdad, no hemos logrado aquello que queremos. Al mismo tiempo señala el destino de aquellos que han querido alcanzar por sí mismos algún pretendido paraíso; todos han caído, ninguno ha logrado imponer su prepotencia sobre el mundo. ¿Por qué? Porque Dios ama la vida, porque la vida triunfa de aquellos que quieren someterla con violencia.

Cf. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1-2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen I-III*, Schönningh, Paderborn 1977; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982; M. NAVARRO, *Barro y Aliento. Gn 1-3*, Paulinas, Madrid 1993.

EXTRANJEROS

(↗ *excluidos, huérfanos, viudas*). Extranjeros o *gerim* son los que residen (*gwr*) en la tierra israelita, pero sin formar parte de la institución sagrada de las tribus. No se han integrado en la estructura económico/social y religiosa del pueblo de la alianza. Pero tampoco son residentes en sentido estricto (*zar* o *nokri*), pues los residentes conservan el derecho del país del que provienen con sus propias estructuras sociales, fami-

liares, religiosas; por eso, aunque viven temporalmente en la tierra de Israel, apelan a su propia referencia jurídica y nacional. Por el contrario, los *gerim* o extranjeros en sentido estricto son aquellos que no tienen derechos: no han sido asumidos en la alianza de las tribus, sino que peregrinan sin protección jurídico-social, como hacían los patriarcas (cf. Gn 12,10; 20,1) o se encuentran sometidos como los israelitas en Egipto (cf. Gn 47,4; Ex 2,22). Ellos constituyen una categoría muy especial de personas y su integración o rechazo dentro de la estructura socioreligiosa de Israel constituye uno de los temas más apasionantes de la historia bíblica, desde la entrada de los hebreos en Palestina hasta la culminación del proceso formativo del pueblo. Distinguimos en ese proceso dos momentos principales.

(1) *Ayudar a los extranjeros*. La exigencia de ayudar a los extranjeros aparece en algunas formulaciones básicas de la ley israelita, como en el dodecálogo² de Siquem: «¡Maldito quien defraude en su derecho al extranjero, al huérfano y a la viuda!» (Dt 27,19). La misma exigencia aparece en el Código² de la Alianza: «No oprimirás ni vejarás al extranjero porque extranjeros fuisteis en Egipto. No explotarás a la viuda y al huérfano, porque si ellos gritan a mí yo los escucharé» (Ex 22,20-23; cf. también Dt 16,11-12; 24,14-15). El fundamento de la ayuda a los extranjeros no es ningún tipo de ley general, sino el recuerdo y experiencia de opresión de los israelitas en Egipto (y en otros lugares).

(2) *Amar a los extranjeros*. Pues bien, recreando ese tema de la ayuda a los extranjeros y ampliando la exigencia de amor a los hermanos, que aparecía en Lv 19,18 (donde se dice *amarás a tu prójimo [lere'aka]*, es decir, al israelita), Dt 10,19 ha formulado una de las palabras más hondas del Antiguo Testamento: «Yahvé, vuestro Dios... es Dios grande, poderoso y terrible, no tiene acepción de personas, ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al extranjero (*ger*) para darle pan y vestido. Por eso, amaréis al extranjero, porque extranjeros (*gerim*) fuisteis en Egipto» (Dt 10,17-19). La Biblia sabe que Yahvé ha elegido y amado a los fieles de su pueblo (cf. Dt 10,15), en elección original de amor, que define y expresa la misma identidad de Dios. Pues bien, en ese mismo contexto, asumiendo y uni-

versalizando esa elección, el texto afirma que *Dios ama a los extranjeros*, es decir, a los hombres y mujeres que no forman parte del pueblo elegido, ni tienen una patria o un hogar donde defenderse y vivir protegidos. Lógicamente, los israelitas deberán amar también a los extranjeros. Esta exigencia de amar (es decir, de recibir en el espacio de vida y familia, de clan y de grupo religioso) a los extranjeros huérfanos y viudas, constituye una de las cumbres teológicas y sociales de la tradición israelita y de la humanidad. Recordemos que ha existido, junto a esa, otra tradición israelita que exige expulsar del pacto de Dios a los extranjeros (como destacan con toda claridad los libros de Esdras y Nehemías), una tendencia que ha venido a culminar en la Regla de la Comunidad de Qumrán, donde se pide *amar* a los que Dios ama (a los hijos de la luz) y *odiar* a los que odia (a los hijos de las tinieblas) (cf. IQS 1,9-10). Pues bien, Dt 10,17-19 invierte esa tendencia de separación y afirma que es preciso *amar al extranjero*, de manera que ante Dios y desde Dios cesa ya la diferencia entre ciudadano y extraño, entre amigo y enemigo. Así lo ha dicho la más honda palabra del Deuteronomio, abriendo un camino de universalidad que Jesús tomará como punto de partida de su mensaje: «Habéis oído que se dijo amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo; pero yo os digo: amad a vuestros enemigos...» (Mt 5,43). Frente al principio de exclusión, que expulsa a los más débiles (huérfanos, viudas, extranjeros), haciéndoles esclavos del sistema, se expresa en Dt 10,19 el principio de inclusión afectiva y social, que culmina allí donde los israelitas reciben e integran en la familia israelita a los extranjeros, huérfanos y viudas. Allí donde Israel asume esta exigencia de amar a los distintos y extranjeros culmina la revelación bíblica y se puede hablar de un Dios que, siendo trascendente y fuente de amor, es todo en todos (cf. 1 Cor 15,28).

Cf. M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible. Biblical Interpretation Series*, Brill, Leiden 1996; J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California, Los Angeles 1999; P. E. DION, *Universalismo religioso en Israel*, Verbo Divino, Estella 1975; M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, Nueva York 1971.

F

FAMILIA

(→ *casa, Iglesia*). El Antiguo Testamento no toma como base la vida de los individuos, sino la vida de los pequeños conjuntos sociales: los particulares en cuanto tales (sobre todo los hijos y las mujeres) se valoran en su relación con el orden familiar, de manera que no tienen verdadera autonomía, en un contexto donde domina el padre² (patriarcalismo). Otros estratos de la literatura israelita (como Ez 18,17-20 o el libro de la Sabiduría), y especialmente el evangelio de Jesús, han matizado esa visión «orgánica» del ser humano, introduciendo en ella dos correctivos básicos: cada ser humano vale por sí mismo y no sólo por su vinculación familiar, de manera que los huérfanos-viudas-extranjeros, que no tienen familia, han de ser privilegiados ante Dios; la comunidad de los creyentes ha de abrirse de un modo especial a los que carecen de familia establecida (están fuera del campo de protección de las leyes sociales). Desde ahí queremos trazar algunos rasgos básicos de la visión de la familia, desde la perspectiva bíblica, en línea judía y cristiana.

(1) *Primo de partida. La familia judía*. El judaísmo es religión de familia y por eso los representantes principales de la tradición sagrada no son los sacerdotes y obispos (como en el cristianismo tradicional), sino los padres y especialmente el padre que dirige el rito de la circuncisión (cf. Gn 17,24; 21,4), preside la fiesta de pascua y transmiten su identidad nacional a los hijos (cf. Dt 6,20-25). Los representantes de la religión cristiana no son los padres sino los obispos y presbíteros, que presiden y dirigen los ritos (bautismo, eucaristía, penitencia). Por el contrario, la primera institución judía es la familia, de manera que el judaísmo es una reunión de buenas familias que mantienen y cultivan la tradición de los antepasados. El judaísmo sanciona el re-

cuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos), pero sí muy importantes, pues garantizan la elección y las promesas: ellos (Abrahán, Isaac, Jacob y los Doce) definen el surgimiento del pueblo. Estos padres de familia formaban el consejo de ancianos (*zequenim*), que fueron la autoridad definitiva (y casi única) en la federación de tribus: eran los representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo (Ex 3,16; Nm 11,16; Dt 5,23). Más que recuerdo del pasado, ellos son institución viviente. Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En esta línea se mantiene la tradición judía, que en tiempos de Jesús ha puesto de relieve la autoridad de los presbíteros, entendidos como los padres de las familias importantes, que representan la continuidad del pueblo y son el poder establecido de forma engendradora (masculina) de tipo genealógico.

(2) *La familia propia no es un valor absoluto*. Los mismos judíos sabían que la familia no tiene un valor absoluto, pues en ciertos momentos resulta necesario superarla, por fidelidad a Dios y a su ley: «Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hijo o tu hija, o la mujer que reposa en tu seno, o el amigo tuyo que es como tú mismo, te incita diciendo... ¡vamos y sirvamos a otros dioses!..., no accederás ni le escucharás, ni se apiadará de él tu vista, ni le compadecerás ni encubrirás, sino que le denunciarás sin falta; tu mano será la primera que descargue sobre él para hacerle morir» (Dt 13,7-11). La fe en Dios y la unidad nacional se elevan sobre la familia, como recuerda Filón de Alejandría: «Porque sólo un lazo de parentesco debemos tener, un solo símbolo de amistad: el complacer a Dios, el decir y hacer todo movidos por la piedad. Los llamados lazos de paren-

tesco por consanguinidad de nuestros antepasados, y aquellas vinculaciones resultantes de los matrimonios y de otras causas similares, deben ser dejados de lado, a no ser que conduzcan firmemente a esa misma meta, es decir, a la honra de Dios, la cual es el indisoluble lazo de toda afección capaz de unir. Los que tal cosa hicieren lograrán a cambio un parentesco más augusto y santo» (*Spec. Legis* 1,317-318). Desde esa base han surgido en Israel grupos especiales de solidaridad religiosa como los esenios y terapeutas, que formaban comunidades intensas en línea de contemplación y pureza, rompiendo (o dejando en segundo plano) otros aspectos de la vida de familia. Eso significa que dentro del mismo judaísmo podían darse fenómenos de ruptura y desarraigo, en plano religioso y social.

(3) *El movimiento de Jesús* puede inscribirse en el fondo anterior, pero con una diferencia: esenios y terapeutas sólo acogen en su comunidad a los puros, como harán los fariseos; por el contrario, Jesús y sus amigos siguen abriendo su casa a los marginados del entorno (publicanos, prostitutas, pobres, impuros). Había en aquel tiempo varios tipos de familia: la familia extensa, con casa propiamente dicha, con hacienda, parientes y criados, podía vivir con más fidelidad las normas de pureza israelita; la familia pequeña y más pobre, formada por esposos con dos o tres hijos, solía tener un sentido distinto de propiedad, de honor-vergüenza, y además resultaba para ella más difícil vivir según las normas exigentes de pureza que estaban introduciendo los fariseos; había, finalmente, un fuerte *desarraigo*: muchos no tenían casa o compañía honrosa, tanto en el contexto rural como en el urbano, de manera que abundaban los pobres, leprosos, enfermos y expulsados de la sociedad, personas sin familia. Precisamente a estos últimos, que no podían formar parte de los grupos de pureza ni de las buenas familias, se dirigió el mensaje de Jesús. Jesús ha buscado su familia o grupo entre los expulsados de la casa de pureza israelita: no ha venido a buscar a los sanos, sino a los enfermos (cf. Mc 2,17 par), y de un modo especial a los pecadores, con quienes ha compartido la mesa (cf. Mc 2,16). La tradición le presenta como amigo de publicanos

y pecadores (cf. Mt 11,19). Con ellos y para ellos ha querido fundar una familia de reino. En ese contexto puede situarse el principio de la parábola del sembrador, que siembra semilla de Dios en todas las tierras y no sólo en aquellas que parece que están bien preparadas (cf. Mc 4,4-8). De esa forma, desde los marginados del judaísmo nacional y de otros sistemas de sacralidad excluyente, ha querido suscitar una familia nueva, en la que son primeros los más pequeños, los niños y los pobres, los excluidos y expulsados de todos los sistemas de poder del mundo (cf. Mt 18,1-15 par).

(4) *Miembros de la familia mesiánica*. Entre los miembros primeros de la familia mesiánica de Jesús podemos citar éstos: (a) *Los pobres* en sentido material, hambrientos y enfermos, aquellos que no pueden disponer de bienes de este mundo, conforme a la primera bienaventuranza (cf. Lc 6,20-21). (b) *Los que lloran, tristes y afligidos*, que no pueden alcanzar consuelo en este mundo, los que viven en el margen del llanto y la locura, conforme a la segunda bienaventuranza (cf. Lc 6,21). (c) *Los oprimidos* bajo el poderío de los grandes, humillados de la tierra, marginados de la cultura, expulsados del sistema social de dignidades, como supone el Canto de María (Lc 1,52) y Mt 25,31-46. (d) *Los pecadores*, expulsados del espacio legal israelita, aquellos que no pueden ni siquiera recibir el consuelo de pensarse significativos, dueños de su vida y su futuro sobre el mundo (cf. Mc 2,13-22). (e) *Los niños* y todos aquellos que aparecen como menos importantes, porque no pueden mandar, ni dirigir, ni imponerse sobre nadie, pues se encuentran en manos de los otros (Mc 9,33-37; 10,13-16). (f) *Aquellos que no cuentan*, al menos dentro de un contexto social de pureza patriarcalista, centrado en los valores nacionales de Israel; entre ellos se han citado a veces mujeres y soldados (cf. Mt 8,5-13; Mt 14,21 par). A favor de éstos ha empezado Jesús a edificar su Reino. No ha buscado a los grandes, que podrían ayudarle con armas, política o dinero, sino que ha salido por plazas y calles (cf. Lc 14,15-24), llamando a caídos y arrojados (cf. Mt 9,35-38), enfermos e incapaces. Significativamente ha dejado fuera de esa familia de Reino a los celotas, fuertes y expertos militares, a

los sacerdotes de familias levíticas puras, defensoras del orden legal establecido, a los fariseos, separados del mundo corrompido, y a los apocalípticos que congregaban un resto bueno para el juicio. Como profeta de los pobres, que se abre a todos los hombres, ha proclamado su mensaje, escogiendo como portadores y destinatarios de su Reino a los últimos y pobres.

(5) *Discípulos de Jesús, creadores de familia*. No ha buscado a unos discípulos para que se salven sólo ellos (pues ha ofrecido salvación a los pobres, pecadores y perdidos de la tierra), sino para que le acompañen en la tarea de anunciar y ofrecer el Reino a todos. Por eso, sus discípulos no pueden formar un sistema sacral separado, que excluye a los de fuera (como cierto judaísmo e iglesia posterior), sino que ellos han de ser portadores y signo de una llamada universal, mensajeros de una salvación que les sobrepasa (cf. Mc 3,32-35; 6,7-13). Los enviados de Jesús, itinerantes del Reino, han de ponerse al servicio de todos, empezando por los excluidos de los sistemas del mundo, pues precisamente ellos, marginados y pecadores, son portadores de la gracia de Dios, abierta a la boda y banquete del Reino. (a) El Reino es *familia de pobres*, que celebran la boda de amor, banquete al que todos están convocados. Por eso ha de extenderse de forma excéntrica, abierta a los excluidos, y en ella encuentran lugar buenos y malos, pobres y aquellos que ayudan a los pobres, cojos-mancos-ciegos de todos los caminos y plazas de la tierra (cf. Lc 14,15-24; Mt 22,1-10; 25,31-46). (b) Al servicio de esa familia y banquete están los *compañeros y amigos de Jesús*, a quienes él mismo ha convocado (cf. Mc 1,16-20; 2,15; 3,13-19; 6,7-12; Lc 8,2-3; etc.), para que formen con gentes que vienen de todas las márgenes del mundo (publicanos y prostitutas, hambrientos y enfermos), una comunidad o círculo de escucha y palabra (cf. Mc 3,35) que ha de abrirse a todos los hombres. En ella se incluyen las doce tribus de Israel (cf. Mt 19,28) y aquellos que vienen de oriente y occidente para el gran banquete (cf. Mt 8,11), en el que se incluyen los pobres y aquellos que sirven a los pobres (cf. Mt 10,5-14 par; 25,31-46).

(6) *Elementos de la familia mesiánica*. El judaísmo nacional (sinagogas²)

se ha constituido como religión de buenas familias (línea genealógica²), cumplidoras de un tipo de Ley², definida por los escribas², que mantienen unidos a los miembros del pueblo elegido. (a) *Hermanos, hermanas y madres de Jesús*. En una línea convergente puede entenderse, según Mc 3,20-35, el intento de algunos parientes de Jesús (Santiago²), vinculados de algún modo a los escribas: «Y sus parientes, al enterarse, salieron para llevarle a la fuerza, pues decían: ¡Está fuera de sí!... Y llegaron su madre y sus hermanos y, quedándose fuera, le mandaron llamar. La gente estaba sentada a su alrededor, y le dijeron: ¡Mira! Tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan. Respondiendo les dijo: ¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Y mirando en torno a los que estaban sentados a su alrededor, en corro, añadió: ¡He aquí mi madre y mis hermanos. Pues quien cumple la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,21.31-35). El texto comienza diciendo que los parientes habían querido llevar a Jesús porque: ¡está loco! (Mc 3,21). Después sigue la escena de la disputa de Jesús con los escribas (3,22-30), que le acusan de estar endemoniado, porque rompe la unidad sagrada del grupo de Israel. En esa misma línea se sitúan, según Marcos, los parientes. *Los escribas* han dictado su sentencia negativa, expulsando a Jesús del pueblo israelita (Mc 3,22-30). *Los familiares*, en cambio, parece que desean ayudarlo, separándole de la mala compañía de gentes que le rodean (publicanos, pecadores), para llevarle al lugar de pureza, a la buena casa familiar (judeocristiana) donde su mensaje puede ser asumido y aceptado en Israel (incluso por los escribas). Pues bien, Jesús responde con un doble gesto. (a) *Condena a los escribas*, diciendo que pecan contra el Espíritu Santo, pues no quieren recibir a los posesos y a los locos, sino seguir separados, en su situación de superioridad, amparados por una ley que ellos manejan. (b) *No acepta el control de sus familiares*, pero no les condena de forma absoluta. Ciertamente, rechaza la autoridad que ellos pretenden tener sobre él, pero acepta, con un sentido distinto, la función y nombre de sus hermanos/as y madres en un camino de Reino abierto para todos. De esa forma ofrece las bases de la

nueva familia mesiánica, formada por aquellos que escuchan a Dios y se convierten con Jesús en hermanos, hermanas y madres. Podemos suponer que Jesús está en la «casa» de la iglesia, con la multitud que le busca, escucha y rodea, formando su nueva comunidad, mientras que sus familiares antiguos vienen y quieren llevarle. Ellos no entran, ni se sientan en corro en torno a Jesús, ni quieren formar parte de la compañía que le rodea, sino que le exigen que salga, que vuelva a la «buena» familia de los limpios israelitas, sin mezclarse con los impuros.

(7) *Palabra de Jesús, palabra creadora de familia.* Pues bien, Jesús no escucha a sus familiares, sino que responde «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?», mostrando así que quiere ser fiel a una familia más extensa y profunda de hermanos y madres, como indica su gesto y palabra deíctica, razonada, preformativa. (a) *Deíctica.* Jesús mira a su entorno y descubre a la gente que le busca, le escucha y rodea. Permanecen sentados a su lado, en gesto de comunión. Iban y venían, como transeúntes de la vida, enfermos, impuros, marginados, pero han encontrado un lugar a su vera y se han sentado en su casa, de forma sedentaria, en corro de igualdad. No están unos sobre otros, unos imponiendo, otros sufriendo, sino todos sentados, mirándose y conversando. Jesús les señala con el dedo y dice: «Éstos son mi madre y mis hermanos!» (Mc 3,35). Por ahora no hace nada, se limita a constatar. No está solo, necesitado de madre y hermanos que le cuiden. Tiene otra familia, está a gusto con ella. (b) *Razonada.* Jesús desvela los principios de la nueva fraternidad: «¡Pues quien cumple la voluntad de Dios...!» (3,35). Ésta no es una familia de buena genealogía, de nobleza de raza o dinero, de cultura superior o de nobleza de costumbres. Al contrario, en ella caben todos, por amor y gracia. Ésta es la familia de los que «cumplen» la voluntad de Dios, es decir, de los que se dejan amar. Los escribas de Jerusalén y los familiares de Jesús según la carne pensarán que está rompiendo las señas de identidad de los judíos (o judeocristianos). Pero Jesús mantiene su gesto y recibe en su familia a los posesos, leprosos, expulsados, buscando con ellos una fraternidad universal, desde la voluntad de Dios.

(c) *Performativa* (3,35). Jesús no se limita a mostrar (éstos son...) y a razonar (pues quien...), sino que él mismo crea lo que dice: «¡Éstos son mi hermano, mi hermana y mi madre!».

(8) *Iglesia, familia de Jesús.* De esa manera suscita la familia de aquellos que se encuentran a su lado. No ha venido a confirmar lo que ya existe, sino a proclamar y realizar lo nuevo (reino de Dios) sobre la tierra (Mc 1,14-15), construyendo la familia mesiánica. Jesús no está solo; a su lado hay hombres y mujeres que le buscan, le escuchan y acompañan, realizando su camino, de manera que son sus madres, hermanos y hermanas. (a) *En la Iglesia hay lugar para las madres,* personas mayores que le van acompañando (ayudando) en el camino de la vida, expandiendo de esa forma una experiencia vinculada quizá a su madre original, María (cf. Mc 6,3). Ésta es una *iglesia sin padres* (que tampoco aparecen en ella). En la familia de Jesús hay hermanos, hermanas y madres... pero no padres en el viejo sentido patriarcal judío de jefes de familia, presbíteros que imponen las viejas tradiciones (cf. Mc 7,3; cf. también Mc 10,28-30, donde faltan los padres). (b) *La Iglesia es lugar de hermanos y hermanas,* sin distinción o jerarquía de sexos, es lugar donde caben por igual varones y mujeres, en círculo que impide la imposición jerárquica de unos sobre otros. En ella no hay sacerdotes y escribas que dictan su ley desde arriba, sino hermanos, hermanas y madres. (c) *El principio que vincula a esa familia de Jesús es la voluntad del Dios* (Mc 3,35). Pensaban los escribas que esa voluntad se expresa por la ley. Los familiares querían vincularla a su derecho genealógico judío. Pues bien, la voluntad de Dios actúa para Mc allí donde Jesús ofrece a los humanos un espacio familiar concreto (en corro) y extenso (abierto a todos los que no tienen casa en el mundo).

Cf. S. C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, SNTS Mon. Ser 80, Cambridge University Press 1994; N. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Orbis, Maryknoll 1979; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998; M. HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; M. NAVA-

RRO, Marcos, Verbo Divino, Estella 2006; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979.

FARISEOS

Partido o grupo judío de tiempos de Jesús. No constituían un grupo de poder, sino de comunión vital, aunque al principio parece que estaban más implicados en la acción política. Suelen vincularse con los *hasidim*, *asideos* o piadosos, opuestos al proceso de helenización del judaísmo, desde la crisis macabea (primera mitad del siglo II a.C.). Pero la misma evolución del judaísmo y su trayectoria religiosa les llevó a constituirse como fraternidades piadosas de *separados* (eso significa su nombre), que ponen de relieve la exigencia de pureza del judaísmo. No se oponen a los sacerdotes, pero acentúan de tal manera la experiencia de pureza sacerdotal que quieren convertir cada casa judía en un templo y cada comida en un sacrificio de alabanza a Dios. Por eso se comprometen a vivir conforme a las normas de pureza más estricta de la Ley sagrada, que, de un modo normal, conforme al Levítico, sólo se aplicaba para los sacerdotes en funciones, dentro del templo. Así aparecen en tiempos de Jesús o, al menos, al comienzo de la Iglesia. En principio, los fariseos no pretenden dominar sobre otros, sino vivir intensamente la experiencia de pureza de la tradición israelita, cultivando de un modo radical las normas de separación sagrada. Todo nos permite suponer que ellos no se oponían de un modo directo a Jesús en el tiempo de su vida, pues ellos (fariseos y Jesús) representan movimientos de renovación judía bastante semejantes. El mismo hecho de parecerse a los seguidores de Jesús les llevará más tarde a enfrentarse con ellos, de una forma que ha quedado bien destacada por Pablo, los evangelios sinópticos y Juan. Esta oposición se debe al hecho de que unos y otros, cristianos y fariseos, recrearán de formas distintas la misma herencia israelita, formando instituciones religiosas duraderas, que siguen existiendo hasta el día de hoy.

Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63BCE-66CE*, SCM, Londres 1992.

FE. Fiel, fidelidad

La Biblia es un libro de fe, en el sentido radical de la palabra. Ciertamente, cuenta las historias del pueblo de Dios y expone argumentos de tipo sapiencial. Pero, en su raíz más honda, ella ofrece un testimonio de fe: una forma de vida que se funda en la fidelidad de Dios, que ofrece y mantiene su palabra, y en la fidelidad de los hombres que le responden.

(1) *Antiguo Testamento*. En la Biblia hebrea la fe se identifica en el fondo con la fidelidad (es decir, con la firmeza) y también con la verdad, entendida como *emuna*, en la línea de la fiabilidad y de la misericordia. Básicamente, la fe pertenece a Dios, que es el fiel por excelencia, pues «guarda el pacto y la misericordia para con los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones» (Dt 7,9). Entendida así, la fe no es algo que viene en un segundo momento, sino la misma unión con Dios a quien se entiende no sólo como firme, sino también como misericordioso. En esa línea, el testimonio básico de la fidelidad bíblica lo ofrece la tradición reflejada en Ex 34,6, donde Dios se presenta como «compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad, es decir, en fidelidad» (cf. Jon 4,2). La fe del hombre es consecuencia de la fidelidad de Dios. No se trata de creer en cosas, sino de fiarse de Dios, de ponerse en sus manos. Entendida así, la fe constituye la actitud básica del israelita. En un sentido, ella puede identificarse con el amor del que habla el *shemá*² (Dt 6,5: «amarás al Señor, tu Dios...»); en otro sentido, ella aparece como experiencia básica de confianza, en medio de la crisis constante de la vida. En esta línea se sitúa la afirmación fundamental de Hab 2,4, cuando afirma que «el justo vivirá por la fe». Justo es aquí el *tzadik*, el hombre que responde a la llamada de Dios; la vida del justo, así entendido, se identifica con la *emuna*, la fidelidad de Dios. Frente a la justicia de los pueblos que identifican la verdad con su fuerza, emerge así la verdadera justicia israelita, que se expresa en forma de confianza en Dios. Así podemos decir, en resumen, que Dios es verdadero porque es fiel, porque mantiene su palabra y los hombres (en especial los israelitas) pueden fiarse de él.

(2) *Nuevo Testamento. Fe de Jesús.* Toda la vida y mensaje de Jesús aparece como una expresión y cumplimiento de esa fe. Así lo ha condensado Mc 1,14-15 cuando ofrece el mensaje de Dios (¡llega el Reino!) y pide a los hombres que respondan: ¡creed en el Evangelio!, es decir: acoged la buena noticia. La vida pública de Jesús, desde su bautismo hasta su muerte, es un ejercicio y despliegue de esta fe en Dios. Por eso hay que hablar, en primer lugar, de la fe de Jesús (cf. Ap 14,12), es decir, de la fe de Jesús en Dios. Pero Jesús no es sólo un hombre de fe, sino un portador de fe. Desde esa base se entiende su vida pública, el conjunto de los milagros, entendidos como un despliegue de fe. Una y otra vez, Jesús dice a los curados: tu fe te ha salvado (cf. Mc 10,52; Lc 7,50; 8,48; etc.). Ésta no es una fe menor, sino la fe en sentido pleno: la confianza en el Dios salvador, que mueve montañas (cf. Mc 11,23).

(3) *Fe y obras.* Pablo ha desarrollado el sentido de la fe, entendiéndola como experiencia radical de confianza de aquellos que creen en el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (Rom 4,24). De un modo ejemplar, Pablo ha contrapuesto las dos actitudes del hombre que, a su juicio, están ejemplificadas en un tipo de judaísmo (o judeocristianismo) que interpreta la vida del hombre desde sus obras (desde lo que él hace) y en el verdadero cristianismo, que define la vida desde la fe. La oposición entre las obras de la Ley y la fe mesiánica (en el Dios de Cristo) constituye el centro del evangelio de Pablo (cf. Gal 3,1-10; Rom 3,20-24). Esa oposición sigue estando en el centro de la controversia bíblica entre católicos y protestantes: Lutero acusó a un tipo de católico-romanos de su tiempo de haber vuelto a fundar la religión en las obras, entendidas sobre todo en línea moralista y ritual; el Concilio de Trento respondió que la misma fe se expresa en unas obras, que no han de entenderse como expresión del orgullo del hombre, sino como signo de su fidelidad a Dios. La controversia, en la que se oponía la visión de Pablo y un tipo de interpretación de Sant 2,14-26, sigue estando en la base de la hermenéutica católica y protestante, aunque actualmente las oposiciones se han limado, de manera que se habla

más de diferencia de matices que de contraposición de fondo.

(4) *Fe, esperanza amor.* Una de las formulaciones más influyentes sobre el sentido de la fe es la que Pablo ofrece en 1 Tes 1,3, cuando dice: «Nos acordamos sin cesar, delante del Dios y Padre nuestro, de la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestro amor y de la perseverancia de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo». De esa manera, como de pasada, Pablo ha descrito el sentido de las tres actitudes básicas de la vida cristiana, que la tradición posterior interpreta como «virtudes teologales», es decir, como expresión del encuentro del hombre con Dios. Todo en la relación del hombre con Dios es «obra de fe» (*ergon tês pisteôs*), signo y presencia de la fe que actúa. Todo es despliegue o trabajo de un amor (*kopos tês ágapes*) que se manifiesta en la entrega de la vida, en manos de Dios, al servicio de los otros. Todo es finalmente paciencia o perseverancia de la esperanza (*hypomonê tês elpidos*), expresión de un camino abierto hacia el reino. Más que virtudes en sentido clásico (de *vir*, obra de varón), esos gestos constituyen la esencia de la vida creyente y son inseparables de la manera en que cada uno está implicado en el otro.

(5) *Apocalipsis.* De un modo especial ha destacado el tema de la fe el libro del Apocalipsis, que sitúa en el centro de la vida cristiana el conflicto entre dos fidelidades. *La fidelidad a Roma* (aceptar su esquema social de honor, clientela, comidas, comercio) aparece para el libro como prostitución. En contra de ella, *la vida cristiana es fidelidad (pistis) a Dios y/o a Jesús*, en gesto de resistencia contra Roma (cf. Ap 2,13.19; 13,10; 14,2). Frente al Dragón-Diablo que separa (mata), Cristo es *fiel (pistos)* y verdadero, alguien que une, vincula a los humanos: podemos fiarnos de su testimonio, en su fidelidad triunfamos y vivimos (1,5; 3,14), uniéndonos mutuamente en comunión. La lucha y triunfo del Cristo fiel constituye el tema central del Ap (19,11); a partir de ella se mantienen y viven para siempre los cristianos (2,10.13; 17,14); en ellas funda Juan su palabra y su libro (21,5; 22,6).

Cf. M. BUBER, *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996; L. ÁLVAREZ VERDES, *El imperativo cristiano en san Pablo*, Verbo Divino, Estella 1980.

FEDERACIÓN

1. Las doce tribus

(→ *antepasados, conquista*). A lo largo de varios siglos, los antepasados² de Israel siguieron viviendo como una *federación de doce tribus*, asociadas, pero no unificadas, en el ámbito social y religioso. Más que un rey o una estructura nacional de tipo político o administrativo, les vinculaba la fe en un mismo Dios, con un proyecto religioso compartido. De esa forma conservaron (o crearon) una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad, pues cada casa, clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni imperativo social unificado. Esta federación se había formado a partir de diversos grupos raciales y sociales, vinculados desde su marginación:

(1) *Algunos habían sido pastores trashumantes* (a veces nómadas), de cultura en general aramea, provenientes de la estepa oriental, de más allá del Jordán, que conservaban tradiciones de viejos antepasados llamados patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob), que no eran todavía israelitas estrictos, sino antepasados suyos.

(2) *Otros habían sido hebreos evadidos de Egipto*, vinculados a la memoria de Moisés y al encuentro con Yahvé, el Dios de la montaña, que les había hecho la promesa de que conquistarían la tierra prometida (Palestina).

(3) *Otros eran campesinos y soldados pobres*, arrendatarios y esclavos de los antiguos reinos cananeos de la actual Palestina, que no hablaban arameo, ni egipcio, sino *hebreo* (= la lengua de la tierra de Canaán).

(4) *Pueblo de pacto*. La historia oficial del libro de Josué unifica esos tres orígenes, suponiendo que los hebreos liberados eran hijos de los pastores (patriarcas) y hermanos de los buenos habitantes de la tierra; ellos habrían venido de Egipto y conquistaron la tierra de Palestina con violencia, matando a los habitantes anteriores. Pero otros libros de la Biblia (entre ellos el de los Jueces) muestran con claridad que los patriarcas arameos de oriente y los hebreos de Egipto pactaron de diversas formas con muchos habitantes de la tierra, que se integraron en su «federación de tribus», para formar así el pueblo de Israel, es decir, la federación de los que creen en Yahvé, Dios protector de los oprimidos.

(5) *Pueblo separado, pueblo aliado*. En un sentido, los israelitas posteriores han sido siempre un pueblo separado y así han permanecido, al menos en parte (por lo que toca al judaísmo nacional), hasta el día de hoy. Pero, en otro sentido, ellos nacieron de la unión de diversos pueblos y gentes, integrando en su territorio y en su federación a las ciudades principales de la tierra (Hebrón y Jerusalén, Betel y Silo, Siquem y Meguido, etc.). Los tres grupos citados consiguieron el milagro de crear una alianza de familias y clanes, reunidos en forma de tribus, sin un Estado superior de tipo sagrado, es decir, sin unos reyes divinizados, como los que había en las ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin milicia permanente (todos los varones en edad militar acudían en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les unía la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social. Evidentemente, el número doce tiene un carácter simbólico y puede encontrarse también en otros lugares; la misma Biblia recuerda los doce grupos y tribus de los ismaelitas (Gn 25,12-16). Los federados de las doce tribus (que reciben los nombres de los doce hijos de Jacob²: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín; cf. Gn 35,22-26) fueron un símbolo importante para el mismo Jesús, que nombró a doce «apóstoles», como signo de las doce tribus de Israel. Ellos ofrecen todavía un ideal de concordia y fraternidad para los pueblos actuales de la tierra (no sólo de Palestina, sino del mundo entero).

Cf. N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; *Historia Antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.

FEDERACIÓN

2. Judaísmo sinagoga

(→ *judaísmo, rabinismo*). Desde el tiempo de Jesús, el templo de Jerusalén fue perdiendo importancia para muchos judíos y creció el valor de las sinagogas donde el pueblo se vincula y edifica, en torno a la Ley, cobrando así una nueva conciencia de su identidad. Las sinagogas nacieron cuando fueron ne-

cesarias para cultivar la experiencia israelita. Antes no lo habían sido: los judíos se definían y distinguían por su vida social, como un grupo más entre los pueblos del entorno. Pero en un momento dado eso no era suficiente: cesó la monarquía, el templo estaba lejos (sobre todo para la diáspora) y no cubría las necesidades religiosas y sociales de quienes intentaban cultivar su vocación sacral de un modo más intenso. Las tribus habían sido grupos naturales de campesinos libres, asociados de manera familiar y social (militar) por vínculos de cercanía y fe religiosa, parcialmente semejantes a otros grupos del entorno. Las sinagogas, en cambio, son grupos libremente vinculados por la Palabra de Dios y las tradiciones o leyes de los antepasados, no por ejército o nación, en el sentido usual. Ese modelo de unidad sinagoga, preparado en siglos anteriores, que madura en tiempos de Jesús y se expande en los siglos posteriores (desde el II d.C.), constituye una aportación fundamental del judaísmo. Nunca había surgido tal cosa: un pueblo religioso que abandona las prácticas sacrales ordinarias del entorno, sin templo, Estado o sacrificios y mantiene y desarrolla su diferencia social y religiosa en casas y reuniones especiales (eso significa sinagoga), donde acuden sus miembros para compartir problemas y orar, para escuchar los textos de su historia y fortalecer su vocación como pueblo elegido de Dios. Cayó el templo (el 70 d.C.), como había caído la monarquía (587 a.C.), pero la identidad del judaísmo se mantuvo y creció en esa crisis, porque estaba ya fundada sobre bases de vinculación sinagoga. De un modo externamente traumático (guerra, derrota, destrucción), pero internamente lógico, el pueblo salió fortalecido de la crisis. El templo empezó a ser lo que ya era para muchos: importante como signo de pureza, innecesario como realidad externa (ruinas veneradas). En lugar de los sacerdotes vinieron los rabinos. Junto a la Biblia, *Ley escrita*, se fueron codificando las tradiciones de la *Ley oral*, que recibieron tras el siglo II d.C. la forma y nombre de Misná. En esa línea podemos hablar de cuatro momentos de la historia israelita. La federación de tribus estaba regida por un consejo de ancianos, representantes de los clanes, aunque hubo caudillos militares (jueces) de tipo carismático, no

institucional. La monarquía había elevado al rey sobre unos funcionarios, entre los cuales están los sacerdotes. La comunidad del templo estaba dirigida por el Sumo Sacerdote y su consejo. Pues bien, de ella han surgido sinagoga e Iglesia, de manera que ésta (la Iglesia) no es un cuerpo desgajado de Israel, sino una forma universal (católica) de culminación israelita.

Cf. S. W. BARDON, *Historia social y religiosa del mundo judío I-VII*, Paidós, Buenos Aires 1968; H. KUNG, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993; A. RODRIGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001.

FEMINISMO Y LECTURA DE LA BIBLIA

(*↗ mujer, hermenéutica feminista, patriarcalismo*). La Biblia ha sido un libro escrito y leído desde una perspectiva básicamente masculina. Pero en otro tiempo nadie se había dado cuenta de ello, porque la perspectiva masculina se daba por supuesta. Con la nueva sensibilidad antropológica ha surgido una fuerte lectura feminista de la Biblia, desde una perspectiva de género. Por un lado, esa lectura pone de relieve aspectos y temas olvidados, que parecían marginales, pero que ahora empiezan a cobrar gran importancia: las figuras de las matriarcas de Israel, la visión de las mujeres en el libro de los Jueces, la aportación de las mujeres en los evangelios y en la teología de Pablo, y muchos otros rasgos antes inadvertidos.

(1) *Lectura feminista de la Biblia. Actitudes*. La lectura feminista proyecta sobre la Biblia las nuevas preguntas y perspectiva de una antropología de género, iluminando de forma insospechada algunos aspectos esenciales del mensaje bíblico. Como es normal, las visiones y posturas sobre el tema resultan diferentes. Entre ellas podemos citar las siguientes. (a) *Rechazo radical de Dios y del mensaje de la Biblia*. Para algunas feministas radicales el Dios bíblico se muestra de tal forma vinculado a unos condicionamientos patriarcalistas que ya no puede mantenerse su figura. El Dios bíblico ha sido un Señor para varones. Por eso las mujeres, conscientes de su diferencia, no tienen más remedio que prescindir de su figura y rechazarlo, buscando otro Dios, más cercano a los caminos e intereses

de su vida, quizá en la línea de la Madre divina de algunos cultos antiguos, abandonando la Biblia como texto que no puede ya recuperarse desde una perspectiva de igualdad de género. Algunas mujeres (y también algunos hombres) han supuesto que sólo de esa forma pueden alcanzar su propia independencia. (b) *Aceptación radical*. Hay lectores que toman como palabra de Dios la literalidad masculina de la Biblia y así piensan que un tipo de patriarcalismo pertenece a la estructura y verdad fundante de la revelación, de manera que resulta imposible cambiarlo (o superarlo). Dios mismo ha creado las cosas de esa forma: ha puesto al varón sobre la mujer, al padre sobre los hijos. Por eso, la sociedad debe seguir siendo patriarcal, pues patriarcal ha sido la revelación de Dios en su Escritura. Esto significa que, para ser fieles a su Biblia, judíos y cristianos han de conservar una visión jerárquica de la sociedad, de tal forma que sinagogas e iglesias han de ser dirigidas sólo por varones. (c) *Aceptación matizada*. Otros aceptan el mensaje de fondo de la Biblia pero quieren cambiar sus simbolismos patriarcales. Así intentan traducir en términos no patriarcalistas (en formas de igualdad masculino-femenina) todo aquello que la Biblia dice en perspectiva de varones. Cierto, este interés resulta bueno y de algún modo acaba siendo necesario: estamos obligados a reinterpretar la Escritura a partir de su fondo suprapatriarcal para alcanzar así su fuente de sentido y presentarla como palabra de Dios que se halla abierta para todos, varones y mujeres. Temo, sin embargo, que este esfuerzo de retraducción resulta aventurado si es que intenta escribir de nuevo los pasajes antiguos, cambiando o rehaciendo texto a texto la palabra de la Biblia. Por eso prefiero una cuarta solución. (d) *Reinterpretación*. Otros quieren conjugar la relatividad histórica del pasado (y la misma relatividad de los exegetas) con el sentido primordial de la Escritura. Eso significa que debemos respetar la historia en cuanto historia ya pasada; ciertamente, lamentamos muchos gestos y palabras, muchos signos y actitudes de la Biblia, igual que lamentamos el pasado de violencias e injusticias de otras historias humanas. Nos hubiera gustado que los hombres de la Biblia hubieran sido me-

nos violentos y patriarcalistas (o machistas). Pero han sido como han sido y de esa forma han revelado un misterio que trasciende su limitación histórica.

(2) *Dos perspectivas*. Por eso, asumiendo el pasado en su relatividad, buscamos sus aspectos más profundos y queremos superar el patriarcalismo antiguo en línea de igualdad humana (no violencia) y en gesto de respeto y creatividad personal (no patriarcalista), distinguiendo en la Biblia dos líneas o perspectivas. (a) *Perspectiva de igualdad*. Desde el principio de la Biblia hallamos una línea en la que varón y mujer son ante Dios iguales y complementarios: «y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gn 1,27). En esta misma línea nos mantiene el Cantar² de los Cantares y la experiencia de la Iglesia primitiva cuando dice que en Cristo no hay varón ni mujer, esclavo ni libre, judío ni gentil (cf. Gal 3,28). Ésa parece haber sido la visión de fondo de Jesús, que no ha hecho distinciones entre varones y mujeres. Ésa ha sido también la perspectiva del mismo Pablo histórico en la organización de sus comunidades. Sea como fuere, la igualdad dual del varón y la mujer que aparece presupuesta en Gn 2,23-25 (y que está resumida en Mc 10,1-12 par) ha quedado marginada en el conjunto de la Biblia, ya a partir de Gn 3,14-19, de manera que la violencia masculina (expresada en su violencia guerrera) se adueña de la fecundidad femenina (maternidad), para someterla, como indica el canto de Lamec³ (Gn 4,17-24). De esa forma, se suele decir que la mujer bíblica sólo es importante como madre de unos hijos que pertenecen al esposo. (b) *Perspectiva de subordinación femenina*. Más que objeto de una revelación especial, esta visión aparece como un dato o presupuesto previo: dentro de una sociedad patriarcalista, la mujer resulta subordinada, tal como supone el mismo mandamiento del decálogo⁴: «no codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él» (Ex 20,17; cf. Dt 5,21). Es claro que esta ley se ha formulado desde la perspectiva de un varón que toma a la mujer como posesión suya. Evidentemente, una interpretación feminista de la Biblia tendrá que elevarse en contra de

esta perspectiva, buscando el sentido básico y fuente de la revelación bíblica, superando aquello que son condicionamientos sociales de un tiempo pasado.

Cf. M. NAVARRO (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella 1996; L. RUSSEL, *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995; E. SCHÜSSLER, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004.

FIAT, HÁGASE

(\hookrightarrow *concepción por el Espíritu, Lucas, María, madre de Jesús*). La palabra *fiat* (en griego *genoito*) constituye el centro de la respuesta de María al ángel de la anunciación² según Lucas: «He aquí la sierva del Señor, *hágase* en mí según tu Palabra (Lc 1,38). María empieza diciendo *he aquí (aquí estoy, en griego idou, en hebreo hinneni)*, para así comprometerse con el cuerpo entero, con alma y vida, poniéndose y siendo en manos de Dios. Ésta es su *acción*, la palabra básica de su vida. No le han obligado, Dios no le ha impuesto ningún tipo de tarea. Le ha pedido permiso, ha dialogado con ella. Sólo por eso, porque libremente le ha llamado, ella puede responderle *¡he aquí!* María es sierva (*doulé*) como el gran profeta anunciador de redención de Is 40-55. Es sierva como lo será Jesús, quien aparece, al menos veladamente, como el siervo de Yahvé. Es sierva a quien el mismo Dios ha tenido que pedir palabra y acción mesiánica. Por eso puede responder *¡hágase (haz) en mí lo que has dicho!*, ratificando con su propia acción mesiánica la esperanza que el ángel ha encendido en sus entrañas, desde la misma entraña de la vida de Dios y de la historia israelita. Dios le ha pedido, ella responde. Ella ha esperado y Dios mismo ha tenido que pedir su cooperación para engendrar sobre la tierra al hijo de su entraña, Jesucristo. Esperar no es aguardar pasivamente, dejando que alguien venga y nos resuelva las cosas desde fuera. Ni es tampoco obrar de una manera impositiva, sin respeto a lo que digan y piensen otros seres. Esperar es dialogar, tanto en perspectiva divina como humana. Dios y María han dialogado, abriendo cada uno su ser y acción al otro: Dios ha dialogado como divino (engendrando a su Hijo en la historia humana); María ha

dialogado como humana (poniendo su vida al servicio del surgimiento del mismo Hijo divino). Sólo espera de verdad en este mundo aquel que acoge lo que Dios alumbró en sus entrañas. Sólo espera hasta el final quien asiente y se compromete, de una forma activa, diciendo *¡fiat! ¡hágase!*, es decir, *¡hagamos, genoito!* (= haz en mí, con mi consentimiento) aquello que has dicho. Sólo de esta forma, en colaboración activa, puede entenderse y cumplirse la palabra de esperanza. Así lo ha hecho María. Por eso podemos presentarla como la mujer activa, colaborando con Dios, al servicio de la venida mesiánica. No es mujer opuesta a los varones, sino mujer para todos, varones y mujeres, justos e injustos, pues a favor de todos viene el Señor. Dicho esto, debemos añadir que la palabra latina *fiat*, lo mismo que la castellana *hágase*, resultan incapaces de evocar la riqueza de matices del término griego. En latín (y en castellano) empleamos una misma palabra para evocar la acción de Dios que dijo *fiat* (*hágase*) la luz (cf. Gn 1,3,6) y la de Cristo en Getsemaní, cuando dice *fiat voluntas tua*, *hágase tu voluntad* (cf. Mt 26,42), igual que los cristianos en el Padrenuestro (Mt 6,10). El texto griego distingue, en cambio, los matices: tanto Dios (Gn 1,3,6), como Cristo (Getsemaní: Mt 26,42) dicen *genèthètò*, en imperativo, como portadores de una autoridad que ha de cumplirse. María, en cambio, dice *genoito*, en optativo, sin querer imponerse, como pidiendo a Dios que actúe, de manera que la traducción de su *fiat* podría ser: haz tú, si quieres, hagamos juntos, si así lo deseas.

Cf. X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Mariología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1991.

FIESTAS Y TIEMPOS SAGRADOS

(\hookrightarrow *sábado, Pascua, Pentecostés, Tabernáculos*). La institución temporal y la fiesta más importante ha sido y sigue siendo para los israelitas el *sábado*³. Pero la misma Ley añade que Dios creó las grandes lumbresas del cielo (sol y luna) para señalar las fiestas, los días y los años (cf. Gn 3,14). Hay un ritmo religioso temporal, que se vincula al sol (solsticio de invierno y verano) y a la luna (neomencias).

(1) *Las tres fiestas*. Pero la religión de Israel ha destacado tres fiestas principales, que aparecen ya fijadas en el Código

de la Alianza: «Tres veces al año me celebraráis fiesta: Guardarás la fiesta de los *Azimos*. Durante siete días comerás ázimos en el mes de Aviv. También guardarás la fiesta de la *Siega*, de las primicias de tus trabajos, de lo sembrado en el campo. Y la fiesta de la *Recolección* al fin del año, al recoger del campo los frutos de tu trabajo (Ex 23,14-16). Son fiestas agrícolas, vinculadas al principio de la cosecha (*Azimos-Pascua*), a la culminación de la siega de los cereales (fiesta de las *Semanas* o *Pentecostés*) y al final de la recolección (fiesta del otoño, *Tabernáculos*). (a) *Fiesta de los Panes ázimos* (sin levadura), con la *Pascua* o sacrificio de los corderos, recordando la liberación de Egipto (fiesta de primavera). (b) *Fiesta de las Semanas* o *Pentecostés* (verano), en la que recuerdan la revelación del monte Sinaí, cuando Dios habló con Moisés y le dio su Ley. (c) *Fiesta de los Tabernáculos*, que es la fiesta de la vendimia, del vino y del fin del año en otoño. Con esa última fiesta se une también la del *Yom Quipur* o de la expiación², en que se pide perdón por los pecados (cf. Ex 23,14-19; Dt 16; Lv 16; 23). Esas fiestas, que han empezado teniendo un sentido agrario y pastoral, vinculado a las primeras espigas y corderos (*Pascua*), a la cosecha de cereales (*Pentecostés*) y a la vendimia (*Tabernáculos*), recibieron después una interpretación histórica, en línea israelita: la *Pascua* es liberación del éxodo, *Pentecostés* es alianza del Sinaí, *Tabernáculos* es paso por el desierto y plenitud escatológica. La celebración compartida de estas fiestas ha ido forjando la identidad israelita, de manera que «quien no guarde penitencia el día de la expiación será excluido de su pueblo» (cf. Lv 23,29). Muchísimos judíos subían cada año, para celebrarlas en Jerusalén, no sólo desde Palestina, sino de la diáspora, fortaleciendo así sus lazos de identidad social y religiosa.

(2) *Otras fiestas*. La misma Biblia recuerda además otras dos fiestas: (a) *La de Purim*, que es una especie de fiesta de las Suertes, de tipo popular y ruidoso (como un carnaval) en la que se recuerda la protección de Dios, que liberó a los judíos en tiempos de Ester (cf. Est 9,26-32). (b) La fiesta de la *Consagración* y *dedicación del templo* (llamada en hebreo *Hanuka*), vinculada a la reconstrucción y purificación del altar y templo de Jerusalén, tras la conquista

de los macabeos (cf. 1 Mac 4,52-61). Esta fiesta dura ocho días y se celebra en torno al mes actual de diciembre y se caracteriza por el signo de la luz (la nueva luz), simbolizada por la *hanukkíya* o candelabro² de nueve brazos, que se distingue de la *Menorah* tradicional (cf. Ex 25,31-36; Zac 4,2.11).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; T. MAERTENS, *Fiesta en honor a Yahvé*, Cristiandad, Madrid 1964; E. OTTO y T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Biblia y Catequesis 3, Sígueme, Salamanca 1983.

FILEMÓN

Personaje y carta del Nuevo Testamento. La carta parece escrita al mismo tiempo que la de Filipenses, pues la situación que ambas suponen es la misma. Pablo está preso, pero goza de relativa libertad y se preocupa de los cristianos, entre ellos de Onésimo, esclavo evadido de Filemón, un cristiano a quien Pablo conoce. En estas circunstancias, preocupándose por la suerte de los dos, Pablo escribe a Filemón una carta de recomendación a favor de Onésimo, desde la cárcel del Pretorio o palacio del gobernador de Éfeso, hacia el 53-55 d.C., presentándose como preso (encadenado) por Cristo (Flm 9) y añadiendo que ha engendrado en la prisión un hijo (ha convertido a Onésimo), a quien quiere conservar a su lado, como ayudante y amigo, para que le sirva mientras siga en la cárcel (Flm 1.9-11.13-14). Como en Filipenses, parece que el momento de su liberación se encuentra cerca y así escribe a Filemón: «Prepárame alojamiento, pues, gracias a vuestras oraciones, espero que Dios os hará este regalo» (de que yo vaya a visitaros) (Flm 22). La prisión se ha convertido para Pablo en tiempo de intenso apostolado: ha recibido a Onésimo, escribe a Filemón, dispone los asuntos de la iglesia. La tradición posterior situará en este contexto las dos grandes cartas de la cautividad (Colosenses y Efesios), escritas quizá por discípulos o acompañantes de Pablo probablemente después de su muerte, de manera que él puede aparecer como prisionero de Cristo Jesús (Ef 3,1) o prisionero en el Señor (Ef 4,1).

Cf. H. CONZELMANN y G. FRIEDRICH, *Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón*, AB, Fax, Madrid 1972.

FILIACIÓN

(*Padre, Hijo, Señor*). Constituye para Pablo y su escuela una experiencia esencial del cristianismo, que él entiende como cumplimiento de la promesa de Dios a los israelitas, a quienes pertenecen «la filiación, la gloria, las alianzas, la Ley, el culto y las promesas» (Rom 9,4). Es significativo el hecho de que Pablo ponga la filiación como primero de todos los dones que definen la vida de los israelitas, antes que la alianza y la Ley. Desde esa base se entiende su definición del cristianismo: «Cuando se cumplió la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que alcanzásemos la filiación» (Gal 4,4-5). Ésta es la experiencia básica del creyente, que no vive ya bajo la Ley, como los siervos o criados, sino como hijo, en libertad, esperando la plenitud de la filiación. En esta línea avanza la carta a los Romanos: «Pues no recibisteis el espíritu de esclavitud para estar otra vez bajo el temor, sino que recibisteis el espíritu de filiación, en el cual clamamos: ¡Abba, Padre! El mismo Espíritu da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados. Porque considero que los padecimientos del tiempo presente no son dignos de comparar con la gloria que pronto nos ha de ser revelada. Pues la creación aguarda con ardiente anhelo la manifestación de los hijos de Dios... Y no sólo la creación, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, aguardando la filiación, la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,15-19,23). El hombre, al que Dios ha querido hacer hijo suyo, vive inmerso en un mundo que se ha vuelto cautiverio; ha perdido su identidad, no logra conocerse a sí mismo. Pero Dios le ha dado el Espíritu de Cristo, de manera que puede alcanzar la filiación, interpretada como redención: es decir, como experiencia de vinculación a la misma vida de Dios. Ésa es la esperanza que está en el fondo de Ef 1,5: Dios ha predestinado a los creyentes a la fi-

liación, es decir, a la unión con el mismo ser divino.

Cf. L. CERFAUX, *El cristiano en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1965; M. HENGEL, *Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974; S. KIM, *The Origins of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1981; M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978.

FILÓN DE ALEJANDRÍA

Pensador judío, contemporáneo de Jesús (vivió aproximadamente entre el 20 a.C. y el 50 d.C.); tradujo y formuló la experiencia israelita en moldes helenistas, en la línea del platonismo medio. Influyó de manera decisiva no sólo en la exégesis de los cristianos alejandrinos (Clemente, Orígenes), sino también en su misma visión de Dios, a quien concibe como creador y padre de todas las cosas. A su juicio, *Dios es Padre todopoderoso* por ser *Creador*, es decir, porque suscita y dirige todas las cosas que existen. La misma paternidad, en cuanto tal, es creadora, conforme al esquema filosófico que Platón había expuesto en el *Timeo*, cuando afirma que hay una especie de Madre universal, como materia receptiva, que acoge el semen activo del Padre divino. En esta línea, sólo el Padre es creador, pues sólo él suscita la «forma» y engendra. Dando un paso más se puede afirmar que, según Filón, Dios es Padre del cosmos, porque es emisor del semen de vida que lo ha suscitado: sólo Dios posee la paternidad activa sobre todas las cosas y la ejerce emitiendo su semen espiritual (de ideas creadoras) sobre la materia pasiva del mundo. El Dios de Filón sigue siendo básicamente el de Ex 3,14, *ho òn*, aquel que Es, el Ser fundante. Aquel que hace existir todas las cosas. Se trata, además, de un Dios trascendente, que no puede confundirse con ninguna de las cosas de la tierra. Pero en el fondo de su acción creadora sigue influyendo el símbolo de la generación, propio de la filosofía platónica y, de un modo especial, de la religión egipcia (en la que se dice que Osiris, que es forma escondida, fecunda a Isis, que es materia tierra). De esa manera, la paternidad de Dios se interpreta desde una perspectiva ontológica, en la que se distinguen y vinculan las formas (ideas) activas y la materia receptiva. Los profetas de Israel, que hablaban en

un lenguaje simbólico más hondo, podían presentar a Dios como padre materno. Filón, en cambio, no le puede presentar de esa manera, porque se encuentra muy determinado por una concepción más biológica que interpreta el conjunto de la realidad a partir de la división de los dos sexos. De todas formas, su visión sigue siendo polivalente, de manera que puede interpretarse desde diversas perspectivas.

(1) *Filón puede hablar de un Padre Dios que lo es todo*; de esa forma entiende a la materia (Madre) como puro vacío. Ésta es la traducción más normal del esquema religioso de los grandes mitos hierogámicos, leídos desde la perspectiva filosófica de la creatividad masculina. Dios aparece así como Gran Padre, que actúa de manera engendradora sobre la Gran Madre, que es puro vacío, simple y absoluta capacidad acogedora. De todas formas, esta Madre, en la que Dios deposita su semilla creadora, no es Madre-Nada (puro no ser), sino Madre-Receptividad, abierta al don de la vida.

(2) *Filón puede hablar también de una paternidad-maternidad dialogal: Madre Sabiduría*. Acogiendo y desarrollando en clave israelita un tema que podría hallarse latente en el mito de Osiris e Isis (por citar un ejemplo ya evocado), algunos libros sapienciales habían personificado de algún modo la Sabiduría divina (la vieja diosa Maat), presentándola como esposa o consorte simbólica de Dios. Este simbolismo estaba ya latente en algunos libros de la Biblia de los LXX, como Eclesiástico y Sabiduría, pero Filón lo ha desarrollado: el Padre Dios no fecunda simplemente a la Materia-nada (acogedora), sino a la Diosa-Madre sabiduría, para que de ella nazcan las Ideas, que son los principios y el sentido de todo lo que existe. En ese aspecto, junto al Padre-Dios puede ponerse, al menos simbólicamente, la Madre-Sabiduría.

(3) *Paternidad histórica: Padre del Pueblo*. Interpretando en otra línea ese mismo simbolismo, Filón puede entender la historia israelita desde la visión de un Dios que va engendrando virtudes y caminos de vida dentro de la misma historia israelita. Desde esta perspectiva ha leído las historias patriarcales, presentando a las matriarcas de Israel (Sara, Rebeca, Lía, Raquel...) como signo del pueblo y del conjunto

de la humanidad, a la que Dios fecunda, para que pueda engendrar de esa manera las más altas ideas, las virtudes más profundas, en una línea que algunos exegetas han aplicado a la concepción virginal de Jesús. Sea como fuere, la humanidad en su conjunto aparece así como femenina ante Dios, en una imagen que se enraza en la experiencia profética y que ha sido desarrollada por los grandes pensadores cristianos de tradición alejandrina, especialmente por Clemente y Orígenes, pero también por Gregorio de Nisa. Éste es un modelo donde el género masculino, entendido de forma paterna y/o esponsal, aparece como creador y activo, frente al femenino, que viene a presentarse como acogedor y femenino. Ciertamente, ese modelo, tomado en sentido espiritual y poético, ha podido tener y ha tenido elementos positivos, pero no responde a la experiencia radical del Dios israelita ni de Jesús de Nazaret.

Cf. J. CAZEAUX, *Filón de Alejandria, de la gramática a la mística*, Documentos en Torno a la Biblia 9, Verbo Divino, Estella 1984; J. DANIELOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandria*, Taurus, Madrid 1962; J. M. TREVINO, *Filón de Alejandria. Obras completas I-V*, Acervo, Buenos Aires 1976.

FILOSOFÍA Exégesis filosófica

(*↗ crítica bíblica*). La Biblia no es un libro de filosofía (como son muchos libros clásicos de Grecia), pero ella ha dado que pensar a los filósofos: desde los primeros tiempos del judaísmo y de la Iglesia (cf. Filón² y Clemente² de Alejandria), la Biblia ha suscitado un amplio diálogo cultural y ha contribuido de forma decisiva al surgimiento de la identidad y pensamiento de Occidente. En este contexto se sitúa la doctrina clásica de las dos fuentes o premisas objetivas de la argumentación teológica, formuladas por la Escolástica cristiana: (1) Hay una *premisa de fe*, que viene dada básicamente por la Escritura, tal como se hallaba fijada en los dogmas definidos por concilios y papas y también en las declaraciones eclesiales de tipo no dogmático pero vinculante. (2) Hay una *premisa de razón*, centrada básicamente en la filosofía, concebida de un modo bastante uniforme, siguiendo el modelo del razonamiento aristotélico. (3) *La teología*

o pensamiento cristiano viene a presentarse así como una argumentación racional que brota de las dos premisas anteriores. Eso significa que entre Escritura (fe) y filosofía (razón) existen conexiones. En la actualidad, la relación entre pensamiento bíblico y filosofía griega suele estudiarse de manera mucho más matizada, poniendo de relieve los aspectos racionales de la Biblia y los elementos religiosos del pensamiento griego, y señalando, al mismo tiempo, sus diferencias. En este sentido son significativos los nuevos intentos de los grandes autores judíos (M. Buber, F. Rosenzweig, E. Levinas), que quieren recrear el sentido de la filosofía desde la verdad hebrea. Quizá son menos conocidos (y menos espectaculares) los esfuerzos cristianos, pero es evidente que existen ya algunos muy significativos, que nos permiten comprender de forma nueva la Escritura, suscitando, al mismo tiempo, un nuevo tipo de acceso a la realidad. Sea como fuere, la cultura occidental resulta inconcebible sin la fecundación e influjo mutuo que ha existido entre la Biblia y las tradiciones filosóficas.

Cf. S. H. BERGMAN, *Fe y razón. Introducción al pensamiento judío moderno*. Paidós, Buenos Aires 1967; M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1995; E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; X. PIKAZA, *Exégesis y filosofía*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972; F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.

FORMAS, HISTORIA DE LAS

(↗ crítica bíblica). Este método de estudio de la Biblia se inició a principios del siglo XX, aplicándose primero al Antiguo y luego al Nuevo Testamento. Su presupuesto general es muy sencillo: en el fondo de los grandes complejos redaccionales (Pentateuco, Evangelios) pueden descubrirse breves unidades o formas literarias que han tenido su propia historia o evolución en la vida del pueblo hebreo o de la comunidad cristiana antes de ser introducidas en su contexto actual.

(1) *Antiguo Testamento*. Quizá el más conocido de los investigadores que puso de relieve la importancia de las «formas» fue H. Gunkel, tanto en sus trabajos sobre creación y caos como en su comentario al Génesis. A su juicio, en el principio de los textos actuales del Pen-

tateuco (y de los primeros libros históricos: Josué, Jueces, 1-2 Samuel) pueden descubrirse viejas sagas y leyendas de diverso tipo que circulaban entre los israelitas, cada una en su propio *Sitz im Leben*, es decir, en su contexto vital. Según eso, en el origen del Pentateuco ha de buscarse un tipo de literatura popular muy diversificada en la que se contienen leyendas y mitos, relatos sobre patriarcas antiguos y narraciones de guerras sagradas, recuerdos de familia, controversias y leyes de diverso tipo. Esos componentes tuvieron una existencia independiente y se transmitieron en diversos lugares, con fines diversos (enseñanza y entretenimiento, controversia y educación). En un momento dado, cuando los israelitas de diverso origen se juntaron formando una unidad social y religiosa, pusieron en común sus leyendas y recuerdos, reinterpretándolas desde algunas claves especiales: el influjo de Yahvé, la unidad del pueblo... Ellos lograron de esa forma lo que no había logrado ningún otro pueblo de Oriente: crear una historia unitaria y religiosa de sus orígenes y de su sentido en el mundo.

(2) *Nuevo Testamento*. Algunos años después varios investigadores, como M. Dibelius (1919) y R. Bultmann (1921), aplicaron sistemáticamente estos principios a la tradición evangélica, poniendo de relieve las formas o unidades socioliterarias en las que se transmite la tradición de Jesús, que después ha sido recogida en los evangelios. La tradición de Jesús no se escribió en un libro, sino que se expandió y elaboró en pequeños relatos o sentencias de recuerdos vivos, en los que se transmitían sus anuncios apocalípticos y sus profecías, sus enseñanzas sapienciales y sus parábolas, sus anécdotas e historia... Las diversas iglesias fueron transmitiendo y recreando esas «formas» para diversos fines: anuncio del evangelio y enseñanza, controversia y catequesis, etc. Eso significa que los textos posteriores no pueden estudiarse de manera aislada, ni como creaciones literarias bien elaboradas, sino que ha de tenerse en cuenta la función social que ejercieron en la Iglesia antigua. La historia personal de Jesús sigue en el fondo, pero, al mismo tiempo, se acentúan las formas o unidades socioliterarias de las comunidades que, elaborando los evangelios de Jesús, escriben su

propio evangelio, reflejan y expresan su propia historia. Entre las comunidades pueden distinguirse dos tipos: la *comunidad palestina* sigue viviendo y transmitiendo el mensaje moral del evangelio en un contexto más interesado en el aspecto ético del anuncio y de la vida de Jesús; la *helenista* le interpreta como Cristo y Señor, como presencia salvadora de Dios, figura divina que los fieles veneran y acogen en el culto. Originalmente, las pequeñas unidades o formas tuvieron a menudo una existencia independiente. Algunas provienen de Jesús; otras surgieron en las más antiguas comunidades cristianas, donde se fueron transmitiendo, primero en Palestina, luego en el mundo helenista, desembocando finalmente en dos documentos (Marcos² y Q²), de los que provienen los evangelios posteriores. Evidentemente, no todos los investigadores están de acuerdo con esta visión de la historia de Israel y del origen de los evangelios. Pero ella sigue siendo muy significativa.

Cf. R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, BEB 102, Sígueme, Salamanca 2000; M. DBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia 1984; B. GERHARDSSON, *Prehistoria de los evangelios*, Presencia teológica, Sal Terrae, Santander 1980; H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1895; *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1910; W. KLATT, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, FRLANT 100, Gotinga 1969; J. R. SCHEFFLER, *Así nacieron los evangelios*, Mensajero, Bilbao 1968; W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003.

FRUTOS DEL ESPÍRITU

(↗ *Espíritu Santo, dones*). Pablo ha puesto de relieve la oposición que existe entre las *obras de la carne* (que brotan de la violencia y deseo de una vida donde domina el egoísmo) y los *frutos del Espíritu*, que no son el resultado de un esfuerzo ascético, sino expresión de la capacidad creadora del Espíritu de Dios, que actúa y se despliega en la vida de los hombres: «amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, continencia» (Gal 5,25). Son nueve, pero entre ellos destacan los tres primeros, que están relacionados entre sí. (1) *Amor*. Más que

fruto se le podría llamar esencia: el espíritu de Dios se identifica en sí con el amor, como supone 1 Cor 13. En esa línea, podemos afirmar que el amor es la verdad y sentido de la salvación, es decir, la presencia de Dios en la vida de los hombres. (2) *Gozo*, que nace del amor y que aparece también como signo del Espíritu. Frente al mensaje del Bautista, que puede condensarse como amenaza de juicio (cf. Mt 3,7-12), el Espíritu de Cristo se despliega y actúa como experiencia de alegría mesiánica. (3) *El tercero es la paz*, entendida como culminación mesiánica. En otro lugar, Pablo identifica el reino de Dios con una triada muy semejante a la anterior: «El reino de Dios no es comida ni bebida (no es un ritual de pureza alimenticia, en la línea de cierto judaísmo legalista), sino justificación, paz y alegría en el Espíritu» (Rom 14,17). Comparando este pasaje con Gal 5,25, se puede afirmar que Espíritu y Reino se identifican y que, en el lugar del amor², entendido como experiencia de vinculación mutua, se puede hablar de justificación, que es la fuente creadora de ese mismo amor.

FUEGO

(↗ *Dios, excluidos, infierno, juicio, pecado*). Dentro de la teología cristiana, suele citarse el fuego en relación con la exclusión de los pecadores, conforme a la sentencia de Mt 25,41: «Apartaos de mí, al fuego eterno». Pero tiene además otros sentidos, vinculados de un modo especial con la manifestación de Dios, en su doble forma, creadora y destructora.

(1) *Fuego de Dios: teofanía y castigo*. El fuego está ligado a lo divino como fuerza creadora y destructora. La misma revelación de Dios, que trasciende y fundamenta los principios y poderes normales de la vida, se halla unida repetidamente al fuego. Hay fuego de Dios en la teofanía del Sinaí (Ex 19,18), lo mismo que en la visión de la zarza ardiendo (Ex 3,2) y en la nube luminosa (Ex 13,21-22; Nm 14,14). El fuego acompaña a las grandes teofanías apocalípticas de Ez 1,4.13.27 y Dn 7,10 y, lógicamente, puede adquirir rasgos destructores para aquellos que se oponen al proyecto de Dios, dentro de la misma historia. En ese plano se sitúa el castigo de las viejas ciudades

pervertidas de la hoya del mar Muerto (Gn 19,24-25), lo mismo que la séptima plaga de Egipto (Ex 9,24). Por eso, no es extraño que se diga que del seno de Dios proviene el fuego que devora a los rebeldes (Lv 10,2) o destruye a los murmuradores del pueblo de Israel en el desierto (Nm 11,1-3). Este es el fuego que obedece a Elías, profeta (1 Re 18,38-39; 2 Re 1,10-12), castigando a los enemigos de Dios o a los mismos israelitas perversos (cf. Am 1,4-7; 2,5; Os 8,14; Jr 11,16; 21,24; Ez 15,7; etc.). En contra de eso, el fuego de Mt 25,41 desborda el nivel histórico y debe situarse en una perspectiva escatológica: en el momento final de la historia, cuando Dios realiza el juicio sobre el mundo. En esta línea han empezado a situarse ya las formulaciones de Joel, con su visión del fuego que precede y comienza a realizar el juicio (Jl 2,3; 3,3). También es importante Ez 38,22; 39,6, que presenta el fuego como instrumento de la justicia de Dios, que destruye al último enemigo de los justos, Gog y Magog, antes de que surja un mundo nuevo. Por su parte, Mal 3,1-3,9 anuncia la venida escatológica de Elías con el fuego de Dios que purifica y prepara la llegada de Dios.

(2) *Moisés. La zarza ardiente.* Conforme a un esquema usual en muchas tradiciones religiosas de Oriente y Occidente, la manifestación de Dios se encuentra vinculada al *fuego*: es llama que arde y calienta. El texto más significativo es el de la zarza ardiente: «Entonces se le apareció el ángel de Yahvé en una llama de fuego en medio de una zarza. Moisés observó y vio que la zarza ardía en el fuego, pero la zarza no se consumía. Entonces Moisés pensó: Iré, pues, y contemplaré esta gran visión; por qué la zarza no se consume. Cuando Yahvé vio que se acercaba para mirar, lo llamó desde en medio de la zarza diciéndole: ¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Heme aquí» (Ex 3,2-4). Este pasaje vincula fuego y zarza (árbol y llama), en paradoja que ilustra el sentido radical de lo divino. Moisés ha tenido que atravesar el desierto y llegar a la montaña sagrada, donde ve a Dios en la zarza que arde. Árbol y arbusto son desde antiguo signos religiosos, como aparece en la historia de Abrahán (encina de Moré: Gn 12,6) y como sabe la tradición religiosa cananea, combatida por los profetas (culto de la piedra y ár-

bol, de Baal² y Ashera³). Pues bien, en este momento, en medio del desierto, la visión de Dios se encuentra vinculada con un árbol ardiente: la misma vegetación se vuelve ardor y fuego donde Dios se manifiesta. Este es un fuego paradójico: es zarza llameante que arde sin consumirse. Esto es Dios: llama constante, vida que se sigue manteniendo en aquello que parece incapaz de tener vida. Quizá pudiera trazarse un paralelo: los hebreos oprimidos son la zarza, arbusto frágil que en cualquier momento puede quebrar y destruirse, consumidos por el desierto o aniquilados por la montaña de los grandes pueblos de este mundo. Pues bien, en esa zarza que se consume sin consumirse se desvela Dios, como vida, en aquello que es más débil, más frágil. Moisés ha ido a la Montaña de Dios dispuesto a ver el espectáculo, como simple curioso que mira las cosas desde fuera. Pero Dios, que le hablará desde el fuego de la zarza, tiene otra intención, se manifiesta de otra forma, revelándose como Yahvé (El que Es) y enviándole a liberar a los hebreos.

(3) *Fuego destructor, fuego de castigo.*
Introducción. A partir de los pasajes anteriores, la tradición exegética ha distinguido dos tipos de fuego de castigo: uno que destruye a los culpables para siempre (fuego de aniquilación) y otro que les castiga y atormenta, también para siempre (fuego de punición). (a) *Fuego de aniquilación.* Es signo de la fuerza destructora de Dios que consume a los malvados. El mismo fuego de Dios ejerce una función positiva (da calor, ofrece vida, es signo teofánico) y también otra que es negativa (es terrorífico, destruye todo lo que encuentra). En esa línea, desde un punto de vista filosófico, dentro de la tradición occidental, el fuego puede presentarse como signo de la totalidad cósmica, como principio positivo y constitutivo de la realidad (uno de los cuatro elementos; los otros son agua, tierra, aire) o como poder destructor, que todo lo aniquila para recrearlo (Heráclito). El fuego, en fin, tiene una clara connotación psicológica y se muestra como expresión de aquel poder que nos conduce a la conquista del mundo (complejo de Prometeo) o nos lleva hacia la luz oscura de la muerte (mito de Empédocles), convirtiéndose así en sinónimo de ruptura, destrucción, puro vacío. (b) *Fuego de*

castigo. No destruye, sino que va quemando sin fin los cuerpos y las almas de los condenados. Esta visión de fuego de castigo inextinguible sólo es posible allí donde se pone de relieve el carácter perverso de algunos hombres y la visión de un Dios juez, que impone una condena sin fin a esos perversos. Este es un tema clave de la teodicea entendida ya de una manera judicial. El viejo *Sheol*² de las representaciones antiguas, donde todos por igual perviven tras la muerte, en estado de sombra (pero sin sufrimiento), no responde a la nueva experiencia de Dios y su justicia, que tiene que sancionar a los malvados. Por eso, el *Sheol* se convierte progresivamente en lugar de espera hasta que llegue el juicio que se expresa como salvación o condena (cf. Dn 12,1-3).

(4) *Aniquilar o castigar. Desarrollo bíblico.* Conforme a lo anterior, la función del fuego es doble: puede concebirse como fuerza destructora que aniquila o como llama juzgadora que castiga. En un caso estamos ante la «pena de muerte» que es propia de la misma naturaleza, muerte que aniquila al fin a todos, en un proceso constante de generación y corrupción, que se aplica por igual a cuerpos y almas. En otro caso estamos ante una «condena perpetua», un castigo sin fin. No es fácil deslindar las perspectivas. Las palabras de los textos bíblicos resultan muchas veces ambiguas. Quizá el mismo contenido de la suerte de los condenados resulte ambivalente. Por eso no es extraño que se crucen las imágenes de tal forma que a veces se pueda pensar en una destrucción (aniquilación) de los perversos que dejan de existir, consumidos por el fuego de Dios; otras, en cambio, parece que se trata de un castigo que no acaba, con un fuego de condena que jamás termina de quemar a los malvados. Resulta arriesgado distinguir representación de representación. Por otra parte, no podemos olvidar que el fuego es símbolo del fracaso del hombre que se pierde frente a Dios, es símbolo y no concepto claro. A pesar de ello pensamos que hay algunas líneas que pueden destacarse. Del fuego que destruye a los malvados habla Job 36,9-10 y de forma todavía más concreta 4 *Esd*: los perversos se han alzado contra el pueblo de los justos y parece que van a destruirlo; pues bien, entonces surgirá «ese hombre» (Hijo

de Hombre), arrojará fuego de su boca y destruirá a los enemigos (4 *Esd* 13,10-11; cf. *BarSir* 37,1; 48,39). Este juicio destructor suele tener carácter propedéutico: función suya es quemar a todos los perversos, a fin de que resulte posible el orden de Dios, el mundo nuevo. Sólo viven y perviven, resucitan, los amigos de Dios o los salvados. De los otros no queda más recuerdo positivo ni existencia; serán aniquilados. El fuego de condena está simbolizado por la *gehenna*.

(5) *Gehenna: fuego de castigo.* Dentro de la lógica de la teología israelita, resulta normal que en un momento dado el castigo de los pecadores deje de tomarse como aniquilación y se interprete en forma de condena duradera. Junto a la vida de los justos en el nuevo eón que ya se acerca está el castigo o sufrimiento de los condenados. El fuego, que antes era destructor, se vuelve ahora principio de tortura. Así lo supone Is 66,22-24: frente a los salvados, que ascienden y llegan al templo, se amontonan en la parte más honda del valle que está junto al templo los cadáveres de los rebeldes, pudriéndose y quemándose por siempre (cf. *Jdt* 16,17; *Eclo* 21,9-10). Esta doble imagen, de la montaña de Dios (templo, cielo) y del valle de los muertos (corrupción, fuego), pervive a lo largo de la tradición posterior. Frente al lugar de la vida o salvación se encuentra el campo de la muerte, identificado con la *gehenna*, valle de mala memoria, al borde de Jerusalén (cf. 2 *Re* 16,3; 21,6), basurero donde arden sin fin los desperdicios de la ciudad, lugar que se convierte en signo de castigo para los injustos (cf. 1 *Hen* 90,26; *Jr* 7,32; 19,6; *ApBar* 59,10). Del *Sheol*, donde todos los muertos llevaban sin distinción vida de sombras, en el momento en que se va expresando la esperanza en una supervivencia, pasamos al simbolismo de la doble suerte de los hombres: nuevo eón para los justos, *gehenna* o castigo para los impíos. Sólo ahora puede hablarse de una doble resurrección: unos para la vida y otros para la ignominia eterna (Dn 12,1-2).

(6) *¿Novedad de Jesús?* En este contexto se sitúa la palabra de Jesús. Anotemos que, según la tradición evangélica, Jesús ha rechazado el uso del fuego como expresión de un castigo dentro de la historia: no ha querido ser Elías

que destruye con la llama de Dios a las personas enemigas (cf. Lc 9,54-55). Tampoco alude al fuego como fuerza del juicio que aniquila, en la línea de aquello que se pone en boca del Bautista (Mt 3,1-12 y par; cf. ApJn 20,9). Jesús anuncia el juicio y lo anuncia seriamente; pero nunca ha interpretado a Dios en forma de principio o portador de un fuego que destruye a los malvados. Dios viene a salvar, no a destruir; viene para amar a los pecadores y no para aniquilarlos con su llama. Pues bien, rechazando el fuego del castigo histórico, Jesús parece haber acentuado el papel del fuego en la condena escatológica, pero lo ha hecho siempre de forma parabólica, a modo de llamada a conversión. El mismo Jesús que no quiere actuar como juez que destruye a los hombres del mundo ha anunciado, con radicalidad hasta entonces insospechada, la posibilidad de un rechazo humano, el peligro de un final que se expresa en la condena (cf. Mc 9,42-45; Mt 10,28; 13,40-42). En ese contexto se sitúa Mt 25,41, cuando dice a los que se hallan a la izquierda: «Id al fuego eterno». En este contexto, fuego (*pyr*) significa alejamiento del Señor, separación respecto al Hijo del Hombre («apartaos de mí»). Fuego es Dios como principio de vida (luz²). Por el contrario, la lejanía de Dios se convierte en fuego de destrucción, en soledad, fracaso. Ese fuego es *aiónios*, es decir, definitivo, es la expresión de una vida que llega a su fin, a un final que no tiene retorno. Pero, dicho eso, debemos añadir que el texto de Mt 25,31-46, no es un texto filosófico, dedicado a la naturaleza del fuego o del infierno, sino un texto parenético. No está diciendo sólo lo que pasará al final, sino que está intentando precisar el sentido del presente, como tiempo en que los hombres pueden comunicarse entre sí, en amor mutuo. En ese sentido, el infierno (fuego definitivo) es el rechazo del otro, es el negar la vida al pobre, hambriento y sediento, es el negar la comunión al distinto (desnudo, extranjero), es el negar la ayuda al oprimido (enfermo, encarcelado). Jesús ha proclamado un mensaje de gracia total, de manera que ha ofrecido el reino de Dios a todos los hombres y mujeres, sin condiciones de ningún tipo, con la sola condición de que lo acepten, es decir, de que se

acepten a sí mismos como amigos, perdonados, agradados. Donde ellos no se aceptan así, donde no se reconocen unos a los otros, corren el riesgo de perderse, pero siempre en el interior de un Dios que acaba siendo fuego de amor².

(7) *Apocalipsis*. El fuego es uno de los elementos básicos de la realidad, vinculado por una parte a Dios (es creador, signo de vida) y por otra al juicio y destrucción de los perversos. Estos aspectos resultan a veces difíciles de separar: (a) *Fuego de Dios*. Está representado por las lámparas que brillan ante su trono (Ap 4,5) y por el mar cristalino de fuego que forma la base de su cielo (cf. 15,2). Es fuego que puede volverse destructor, quemando en la guerra final a los perversos (20,9). (b) *Fuego de Cristo*. Aparece en sus ojos que alumbran como llama (1,14; 2,18; 19,22) y en sus pies que son bronce candente (1,15; cf. 10,1). (c) *Fuego del juicio histórico*. Lo utilizan, por un lado, los perversos para realizar su obra fatidica (9,17; 13,13), que culmina en la quema de la Prostituta (17,16). Pero también Dios lo emplea en un proceso que va marcando la destrucción de todas las cosas (8,3-7; 16,8-9; 18,1). (4) *Fuego del juicio escatológico*. La Ciudad nueva no es fuego, sino brillo de luz que no quema: agua que da vida (cf. 22,1-5). Por el contrario, el estanque de azufre que arde sin fin (14,10; 20,10.14.15; 21,8) es fuego de pura destrucción.

Cf. G. BACHELARD, *Psicoanálisis del fuego*, Alianza, Madrid 1973; A. CHOURAQUI, *Moisés*, Herder, Barcelona 1999; V. MORLA, *El fuego en el Antiguo Testamento. Estudios de semántica lingüística*, Monografías Bíblicas, Verbo Divino, Estella 1988; A. NEHER, *Moisés y la vocación judía*, Villagray, Madrid 1963; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*. Mt 25,31-46, Sígueme, Salamanca 1984.

FUENTES BÍBLICAS

(↗ *crítica bíblica*). Los estudios más importantes sobre las fuentes bíblicas se realizaron a finales del siglo XIX y a principios del XX, llegándose a la conclusión bastante generalizada de que en el fondo del Pentateuco podía haber cuatro fuentes principales (Yahvista, Elohistas, Deuteronomista y Sacerdotal), mientras que en el fondo de los evangelios sinópticos hay dos (Marcos² y Q²).

(1) *Antiguo Testamento*. Más que la fijación de unos posibles documentos (J, E, D, P) interesa en este momento (año 2006) el estudio de las tendencias y líneas teológico-sociales que están en el fondo del texto: una más sacerdotal, otra más profética; una más nacionalista, otra más universalista. Sabemos que el Antiguo Testamento actual es resultado de una historia de luchas y pactos, que siguen influyendo todavía en el acercamiento y lectura de los diversos grupos judíos y cristianos. Las últimas investigaciones sobre el Antiguo Testamento no han logrado un consenso, de tal forma que son muchos los exegetas que actualmente dudan de la existencia literaria de una fuente J y otra E (Yahvista y Elohista). Por otra parte, más que como fuentes, el deuteronomista y el sacerdotal (a los que puede añadirse un redactor apocalíptico) pueden tomarse como tradiciones que influyen en la elaboración y redacción del Pentateuco. Más importancia que el estudio de las fuentes está teniendo ahora el estudio de los textos, pues la *Biblia hebrea* y la traducción-edición griega de los *Setenta* (LXX) ofrecen variantes significativas, no sólo en la extensión del canon (que en los LXX es más amplio), sino en la fijación del texto que está en la base de la *Biblia hebrea* y de los LXX.

(2) *Nuevo Testamento*. Se sigue aceptando básicamente la existencia de dos fuentes de los evangelios (Marcos y Q). Pero gran parte de la discusión actual se centra en la posible existencia de otros textos antiguos, anteriores a los evangelios actuales: el *Evangelio de Tomás*, el *de Pedro* (con un posible *Evangelio de la Cruz*) y el *Evangelio Secreto de Marcos*. En este campo se viene dando una discusión fuerte entre los que afirman que esos textos son antiguos y los que responden que son tardíos y que dependen de los evangelios canónicos. En ese contexto es muy importante el estudio de las diversas tendencias o trayectorias cristianas, tanto en vertiente sincrónica como diacrónica, pues suele suponerse que desde el principio había varios tipos de «cristianismo»: galileo, jerosolimitano, helenista (iglesia). Algunos siguen buscando una especie de «canon dentro del canon» y lo identifican

con las «ipsissima verba Jesu» o con un tipo de evangelio paulino, centrado en la justificación por la fe. Pero otros hablan más bien de diversas líneas canónicas, de manera que el Nuevo Testamento no funda una sino varias teologías, no establece una sino varias iglesias, que deberán dialogar entre sí, si es que quieren mantener y expandir en armonía la experiencia de Jesús y de sus primeros seguidores.

(3) *Textos canónicos y paracanónicos*. Actualmente resulta difícil cerrar la teología bíblica en el canon del Nuevo Testamento, pues las tendencias canónicas han seguido desarrollando fuera de los textos canónicos actuales. En esa perspectiva, a lo largo de los últimos años, hemos empezado a estudiar el Nuevo Testamento desde el trasfondo de otros textos cristianos antiguos, no sólo de los «Padres apostólicos», sino de libros apócrifos y gnósticos. Eso significa que la Biblia en su conjunto (y en este caso el Nuevo Testamento) resulta inseparable de su macrotexto judío, cristiano, helenista, etc. Desde esa perspectiva resulta difícil encerrarse en los textos canónicos del Nuevo Testamento.

Cf. H. CAZELLES (ed.), *Introducción crítica a la Biblia I-III*, Herder, Barcelona 1989; R. FABRIS (ed.), *Problemas y perspectivas de las Ciencias Bíblicas*, BEB 48, Sígueme, Salamanca 1983. J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

FUTURO

(↗ *eterno retorno, mesianismo, resurrección, tiempo*). La Biblia supone, de principio a fin, que el hombre es un ser que se halla abierto hacia un futuro, que no se entiende como algo externo (como un tiempo objetivo y distinto que vendrá tras este tiempo), sino como expresión de la creatividad de Dios (que desborda los límites actuales del mundo) y de la esperanza del hombre, definido de manera esencial por su apertura al futuro. En un sentido, el futuro del hombre se identifica con Dios (Reino^o de Dios), pero en otro ha de entenderse como plenitud mesiánica^o de la misma humanidad. Para los cristianos, ese futuro, que Jesús anuncia como Reino^o de Dios, ha comenzado ya con su resurrección.