

C O N C I L I U M

Revista internacional de Teología

50

SAGRADA ESCRITURA

M A D R I D
1 9 6 9

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

Diez números al año, dedicados cada uno de ellos a una disciplina teológica Dogma, Liturgia, Pastoral, Ecumenismo, Moral, Cuestiones Fronterizas, Historia de la Iglesia, Derecho Canónico, Espiritualidad y Sagrada Escritura

CONTENIDO DE ESTE NUMERO

R de Vaux <i>Presencia y ausencia de Dios en la historia según el Antiguo Testamento</i>	483
D McCarthy <i>Presencia de Dios y palabra profética</i>	496
J Schreiner <i>El hombre se aparta de Dios por el pecado</i>	510
Ch Larcher <i>La trascendencia divina, otra causa de la ausencia de Dios</i>	524
J Crossan <i>La presencia del amor de Dios en el poder de las obras de Jesús</i>	539
U Luz <i>La imagen de Dios en Cristo y en el hombre según el Nuevo Testamento</i>	554
S Lyonnet <i>Presencia de Cristo y de su espíritu en el hombre</i>	566
J Murphy O'Connor <i>Presencia de Dios a través de Cristo en la Iglesia y en el mundo</i>	579
Th Worden <i>Señor, ¿a quién tememos?</i>	592

BOLETIN

F Neirynck <i>Doctrina de San Pablo sobre «Cristo en nosotros» y «nosotros en Cristo»</i>	610
---	-----

DOCUMENTACION CONCILIIUM

Secretariado General <i>«Está perdiendo importancia la Escritura?»</i>	620
--	-----

Traductores de este número

Un grupo de profesores del
Estudio Teológico de Madrid

Director y editor de la edición española

P JOSE MUÑOZ SENDINO

No podrá reproducirse ningún artículo de esta revista, o extracto del mismo, en ningún procedimiento de impresión (fotocopia, microfilm, etc.), sin previa autorización de la Fundación Concilium, Nimega, Holanda.

COMITE DE DIRECCION

Directores de sección:

Edward Schillebeeckx OP	Nimega	Holanda
Herman Schmidt SJ	Roma	Italia
René Laurentin	Evry-Petit-Bourg	Francia
Hans Küng	Tubinga	Alemania Occidental
Franz Böckle	Röttgen bei Bonn	Alemania Occidental
Johannes Baptist Metz	Münster	Alemania Occidental
Roger Aubert	Lovaina	Bélgica
Néophytes Edelby	Damasco	Siria
Teodoro Jiménez Urresti	Bilbao	España
Christian Duquoc OP	Lyon	Francia
Pierre Benoît OP	Jerusalén	Israel
Roland Murphy O. CARM.	Washington	U. S. A.

Consejeros:

Marie-Dominique Chenu OP	París	Francia
Yves Congar OP	Estrasburgo	Francia
Andrew Greeley	Chicago, Illinois	U. S. A.
Jorge Mejía	Buenos Aires	Argentina
Karl Rahner SJ	Münster	Alemania Occidental
Roberto Tucci SJ	Roma	Italia

Secretario general: Dr. J. A. M. Micklinghoff OP

Secretario adjunto: Dr. Juan Peters OCD

Secretariado General: Arksteestraat, 3-5, Nimega, Holanda

COMITE DE REDACCION DE ESTE NUMERO

Directores:

Prof. Dr. Pierre Benoit OP Jerusalén
Prof. Dr. Roland Murphy O. CARM. Washington

Israel
Estados Unidos

Director adjunto:

Dr. Bas van Iersel SMM

Nimega Holanda

Miembros:

Prof. Dr. Barnabas Ahern CP	St. Meinrad, Indiana	Estados Unidos
Prof. Dr. Luis Alonso Schökel SJ	Roma	Italia
Prof. Dr. Myles Bourke	Nueva York, N. Y.	Estados Unidos
Mons. Christopher Butler OSB	Ware	Inglaterra
Prof. Dr. Jules Cambier SDB	Kinshasa	Rep. Dem. Congo
Prof. Dr. Henri Cazelles PSS	París	Francia
Prof. Dr. Settimio Cipriani	Nápoles	Italia
Prof. Dr. Jacques Dupont OSB	Brujas	Bélgica
Prof. Dr. André Feuillet PSS	París	Francia
Prof. Dr. Joseph Fitzmyer SJ	Woodstock, Md.	Estados Unidos
Prof. Dr. José María González-Ruiz	Madrid	España
Dr. Lucas Grollenberg OP	Nimega	Holanda
Prof. Dr. Willem Grossouw	Nimega	Holanda
Prof. Dr. Herbert Haag	Tubinga	Alemania Occ.
Prof. Dr. Stanislas Lyonnet SJ	Roma	Italia
Prof. Dr. Eugene Maly	Cincinnati, Ohio	Estados Unidos
Prof. Dr. Salvador Muñoz Iglesias	Madrid	España
Prof. Dr. Franz Mussner	Ratisbona	Alemania Occ.
Prof. Dr. Robert North SJ	Milwaukee, Wisconsin	Estados Unidos
Prof. Dr. Angelo Penna CRL	Roma	Italia
Prof. Dr. Karl Schellkle	Tubinga	Alemania Occ.
Prof. Dr. Heinrich Schlier	Bonn	Alemania Occ.
Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg	Wurzburgo	Alemania Occ.
Prof. Dr. Heinz Schürmann	Ehrfurt	Alemania Orient.
Prof. Dr. David Stanley SJ	Willowdale, Ontario	Canadá
Prof. Dr. Francis Bruce Vawter CM	S. Luis, Missouri	Estados Unidos
Prof. Dr. Anton Vögtle	Friburgo de Brisgovia	Alemania Occ.
Prof. Dr. Silverio Zedda SJ	Chieri	Italia

PRESENCIA Y AUSENCIA DE DIOS

¿Ha muerto Dios? Esta pregunta obsesiona a muchos espíritus modernos. Por diferentes razones, desde luego. Unos, porque sienten el deseo de desembarazarse finalmente de una creencia supersticiosa, espontánea quizás en las edades de la ignorancia, pero caduca en nuestra época de la ciencia y la técnica. Para otros significa la angustia de no poder encontrar el Ser superior que se juzga necesario, al que se desearía poder hablar, amar, pero que se está callado y se oculta. La ausencia de Dios: liberación para los unos, desastre para los otros, enigma para todos.

Este problema no es nuevo. El misterio de Dios, presente y ausente a la vez, que se impone y al mismo tiempo se escabulle, ha turbado al hombre en todas las épocas de su historia. El pueblo de la Biblia tampoco fue una excepción. Hasta podría decirse que toda su aventura religiosa se resume en esta búsqueda atormentada de un Dios que se le ofrece, pero que no se deja coger. Es la lucha de Jacob con el ángel, renovada sin cesar, el esfuerzo por asir lo inasible: «No te dejaré hasta que me hayas bendecido... Revelame tu nombre» (Gn 32,27.30). Este duro combate ha sido querido por el Dios de la Biblia para educar a su pueblo. Se ha ocultado para que le busquen. Todo un itinerario en que el hombre, guiado y fortalecido desde lo alto, ha descubierto poco a poco los senderos de la fe, de la obediencia, el amor, que le llevan al verdadero encuentro en Jesucristo.

Los problemas de los hombres bíblicos no eran idénticos a los nuestros, y sus soluciones no son inmediatamente válidas para nosotros. Pero así y todo, la angustia fundamental era la misma, y los caminos para salir de ella, enseñados por Dios, tienen un valor perenne. Por ello, el hombre moderno que acude a estas páginas saca provecho, pues ahí vuelve a descubrir su propia situación de

vía muerta y escucha las llamadas eternas, las únicas que pueden ayudarle a salir de ella. Esto mismo es lo que se ha propuesto hacer este número de CONCILIO.

Los dos primeros artículos ponen de relieve la dialéctica divina de presencia y ausencia en el discurrir de la historia bíblica (Presencia y ausencia de Dios en la historia según el Antiguo Testamento) y en la revelación de la palabra (Presencia de Dios y palabra profética). Dios guía a su pueblo, lo castiga, lo libera. Esta es la convicción común, la fe fundamental en el Dios salvador del Exodo. Y, sin embargo, ¡cuántas oscuridades y aparentes incoherencias en estas actuaciones de Dios! ¿Por qué tantas adversidades del pueblo elegido y de los justos? ¿Por qué esa prosperidad de los enemigos y de los impíos? Ciertamente, sus caminos no son nuestros caminos (cf. Is 55,8). Verdaderamente, él habla a unos seres privilegiados, los profetas, que transmiten su mensaje al pueblo. Pero, también en éste, ¡cuántas oscuridades! ¿Se podrá saber nunca con absoluta seguridad que es él quien ha hablado? ¿Acaso sus oráculos más seguros no son también los más desalentadores?

Para comprender esta situación, el hombre bíblico se hace preguntas. ¿Por qué esta desorientación de la criatura con respecto a su creador? Una primera respuesta (El hombre se aleja de Dios por el pecado) le es dada en lo más profundo de su conciencia: esto ocurre porque es pecador, alejado en virtud de su propia rebeldía del Dios tres veces santo. Si quiere acercarse de nuevo a aquel que fue echado fuera de su vida y que, a su vez, lo echó a él del paraíso, deberá arrepentirse y esperar el perdón misericordioso, único camino para que le sea devuelta la Presencia que perdió. Es lo que le promete el Dios bondadosísimo. Pero no todo queda resuelto por esto. Hasta los justos como Job se sienten lejos de Dios. Una segunda respuesta (La trascendencia divina, otra causa de la ausencia de Dios) le es comunicada entonces por el Espíritu: el Dios creador supera absolutamente al hombre en virtud de su trascendencia. Nadie puede ver a Dios, porque moriría (cf. Ex 33,20). Un abismo separa lo finito de lo infinito. No puede ser salvado a menos que el Altísimo se digne descender para hacerse accesible y, finalmente, elevar al hombre hasta sí. Pero Dios también promete hacer esto. La Biblia rebosa de promesas y pasos que van preparando el encuentro. ¡Va a venir, viene ya! Tanto él mismo como sus mensajे-

ros adoptan toda clase de rostros: Palabra, Espíritu, Sabiduría, Mesías, Siervo, Hijo del hombre..., expresiones que son otras tantas promesas de su presencia.

Estas promesas y estos pasos desembocan en Jesucristo. En su persona y en su obra tiende un puente sobre el doble abismo que separaba al hombre de Dios. Salvador que lava en su sangre las manchas del pecador, que abre de nuevo la puerta para que el hijo pródigo tenga acceso al Padre. Palabra encarnada en que se hace próximo y accesible el rostro de Dios. «Felipe, quien me ve ya ha visto al Padre» (Jn 14,9).

Nuestra revista se reserva la tarea de estudiar más adelante, en un número especial sobre la cristología, todo lo que la encarnación implica en cuanto al ser y la conciencia de Cristo. Aquí nos limitaremos a abordar dos aspectos particulares de este encuentro de Dios y el hombre en Jesucristo: por una parte, la presencia amrosa del Padre misericordioso, que se expresa en las obras de poder realizadas por Jesús (La presencia del amor de Dios en el poder de las obras de Jesús); por otra, la manifestación en Cristo de la imagen de Dios, creadora y recreadora, que restaura en el hombre la imagen de hijo adoptivo que se perdió por el pecado (La imagen de Dios en Cristo y en los hombres en el Nuevo Testamento). A partir de ahí, la presencia de Dios se ofrece a todo hombre que se arrepiente de sus culpas y se abandona con una fe confiada. Dios habita en él por el Espíritu de su Hijo (Presencia de Cristo y de su Espíritu en el hombre). Por la fe y los sacramentos de la fe se reencuentra consigo mismo todo entero, en alma y cuerpo. Mientras tanto, aquí abajo tiene que luchar, en la oscuridad de la fe, contra el dolor de la ausencia, pero también en una certeza que garantiza una presencia muy cercana. Finalmente, la presencia de Dios se ofrece a través del cristiano, de todos los cristianos que forman la Iglesia, a este mundo, a toda la creación, en el mensaje de la Buena Noticia y por la sacralización de todos los valores temporales y materiales (Presencia de Dios a través de Cristo en la Iglesia y en el mundo).

Estas son las respuestas de la Biblia a la angustiosa ausencia de Dios. Son siempre válidas (Señor, ¿a quién iremos?). El orgullo de la ciencia, la embriaguez de las técnicas, el antropocentrismo que ciega al hombre hasta perder la presencia de sí mismo... Ido-

latrías modernas que no son más que los rostros nuevos de un problema eterno. Sin miedo alguno al progreso de un mundo en prodigiosa evolución; utilizando, por el contrario, y promoviendo lo mejor posible cuanto suponga servicio para conseguir una vida mejor, el cristiano puede y debe, en Jesucristo, encontrar y hacer reinar en todo ello la Presencia del Dios que, sólo en apariencia ausente, está verdaderamente muy cercano de todo el que le busca con humildad, fe y amor. Esta presencia de Dios que se otorga al hombre gracias a su unión con Cristo quedó rotundamente expresada en dos fórmulas paulinas que son estudiadas en el Boletín: Cristo en nosotros y nosotros en Cristo.

P. BENOIT
R. MURPHY
B. VAN IERSEL

PRESENCIA Y AUSENCIA DE DIOS EN LA HISTORIA SEGUN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El hombre bíblico estaba convencido de que Dios se hallaba presente y actuaba en su propia historia y en la de su pueblo. Pero también tenía la experiencia de que Dios parecía ocultarse hasta dar la impresión de estar ausente de la historia. Estas serán las dos partes de nuestro estudio.

I. DIOS PRESENTE EN LA HISTORIA

1. *Dios interviene en la historia*

Dios interviene en la historia de los individuos. Llama a Abraham y le manda abandonar Mesopotamia para dirigirse a Canaán (Gn 12,1-5); está «con» Jacob mientras éste permanece en casa de Labán (Gn 28,30; cf. 31,5.42); ordena a Jacob que vuelva a Canaán (Gn 31,3), que baje a Egipto (Gn 46,3). En Canaán y en Egipto Dios estará «con él». Dios llama a Moisés (Ex 3), cuya vida toda estará en adelante regida por Dios, hasta que este mismo Dios le ponga fin con la muerte en los umbrales de la tierra prometida (Dt 32,49-50; 34,4). Yahvé suscitará libertadores de Israel durante la época de los Jueces (Jue 3,9.15; 6,14) sobre los que se derramará su Espíritu (Jue 3,10; 6,34; 11,29; 14,6.19; 15,14). Dios elige a Saúl primer rey de Israel (1 Sm 9,16; 10,17-26), que luego será rechazado (1 Sm 13,14) y reemplazado por David (1 Sm 16,1-13), el elegido de Dios (Sal 78,70; 89,4). Si, a pesar de las intrigas de la corte, Salomón sucede a David es porque Yahvé así lo ha querido (1 Re 2,15). Un profeta, en nombre de Yahvé, llama a Jeroboam a ser rey (1 Re 11,29ss); otro profeta anuncia a Bašá que ha sido establecido rey por Yahvé (1 Re 16,6), mientras que otro profeta va a ungir a Jehú en nombre de Yahvé (2 Re 9,3).

Los profetas son llamados por Dios, que habla a Samuel (1 Sm 3), que toma a Amós de detrás del ganado (Am 7,15), que se aparece a Isaías y Ezequiel en su tremenda majestad (Is 6; Ez 1), que obliga a Jeremías (Jr 1,4-10), que impone el cumplimiento de su deber al recalcitrante Jonás.

Dios interviene en la historia de Israel. Cuando llama a los individuos es para investirlos de una misión cerca de su pueblo. Los profetas son los mensajeros de la palabra divina. El rey es el vasallo de Yahvé, que es el verdadero rey de Israel (1 Sm 12,12; cf. 8,7). Moisés es el jefe que hará salir al pueblo de Egipto, le comunicará la ley en el Sinaí y le guiará hasta las puertas de Canaán. Todos ellos son heraldos o instrumentos de Dios, que es quien verdaderamente actúa. Cuando la liberación de Egipto, «arrojó al mar caballo y caballero» (Ex 15,21); en el desierto, él dio agua (Ex 15,25; 17,1-8; Nm 20,1-11), maná y codornices (Ex 16; Nm 11). «Yahvé es un guerrero» (Ex 15,3), el Señor de los combates (1 Sm 17,45). Había un «Libro de las Guerras de Yahvé» (Nm 21,14), que se ha perdido. Pero hasta tiempos de David, las guerras de Israel se consideraban emprendidas, dirigidas y ganadas por Yahvé. Bajo este aspecto son presentadas la conquista de Canaán, las guerras de los Jueces, las dirigidas contra los filisteos. Israel es un «pueblo vencedor por Yahvé» (Dt 33,29). Con la institución de la monarquía, la guerra se desacraliza, pero se sigue atribuyendo la victoria a Yahvé (2 Sm 8,6.14; 1 Re 20,13.28; 22, 6,12; 2 Re 3,18). Cuando Senaquerib se ha apoderado ya de las plazas fuertes de Judá, Isaías anuncia que Yahvé salvará a Jerusalén (Is 37,33-35).

Porque Jerusalén es la «ciudad de Yahvé» (Is 60,14), el lugar que él eligió para establecer su nombre (Dt 12,11; 14,23), etc. El Dios del Sinaí ha abandonado su montaña (Dt 33,2; Jue 5,4; Hab 3,3); de campamento en campamento, ha acompañado a su pueblo (1 Sm 7,6). El arca era símbolo de su presencia invisible (Nm 10, 34-35). Con el arca entró él en el templo que Salomón le había construido, donde habitaba en la oscuridad del *debir* (1 Re 8,10-12).

Pero las intervenciones de Dios en la historia no son únicamente bienhechoras, porque al mismo tiempo que Salvador también es Juez. «Visita» (*pâqâd*) a Sara o a Ana para concederles un hijo (Gn 21,1; 1 Sm 2,21); visita al pueblo para liberarlo (Gn 50,24;

Ex 4,31), pero también «visita» al pecador o al pueblo rebelde para castigarlos y descargar sobre ellos su venganza (Am 3,2.14), afirmación que se repite frecuentemente en los profetas. Yahvé rechaza a Saúl (1 Sm 15,26), aniquila la casa de Jeroboam (1 Re 14,10), luego hace lo mismo con la de Bašá (1 Re 16,4) y con la de Ajab (2 Re 9,7-9); decreta la ruina del reino de Israel (2 Re 17, 22-23) y, finalmente, también la de Judá (2 Re 23,27; 24,20).

También interviene Dios en la historia de los demás pueblos. El que hizo subir a Israel de Egipto trajo también a los filisteos de Caftor y a los arameos de Quir (Am 9,7). Egipto es su pueblo, y Asiria la obra de sus manos (Is 19,25). El llamó a Ciro por su nombre, haciendo de él su ungido e instrumento de sus gestas (Is 41,25; 44,28; 45,1-3). Pero Yahvé también castiga los crímenes de Damasco, de Filistea, de Fenicia, de Edom, de Ammón y de Moab (Am 1,3-2,3); visita al rey de Babilonia como visitó al de Asiria (Jr 50,18); destruye las ciudades, los reinos, los grandes imperios, desde Egipto y Babilonia hasta la lejana Elam (Jr 46-51).

2. *Dios dirige la historia*

Estas intervenciones no son meros accidentes en el desarrollo histórico de los individuos y de los pueblos. Dios dirige la historia. Sus acciones son anunciadas antes de ser realizadas. Las amenazas van seguidas del castigo, las promesas se mantienen hasta que reciben cumplimiento¹. A Abrahán se le promete un hijo (Gn 15,4; 17,19-21; 18,10), y Sara da a luz a Isaac (Gn 21,1-2). Conforme se desarrolla la historia, se van ampliando las promesas y su cumplimiento. Los descendientes de Abrahán serán esclavos en Egipto, pero Yahvé los sacará de allí (Gn 15,13-14); Dios bajará a Egipto con los hijos de Jacob, pero después los hará subir de allí (Gn 46,4). La alianza hecha con Abrahán desembocará en la liberación bajo Moisés. Pero ésta no será más que una etapa. Yahvé libera al pueblo para conducirlo a una tierra que mana leche y miel (Ex 3,8), cuyos habitantes expulsará (Ex 11), porque es la tierra prometida

¹ Sobre el tema «promesa-cumplimiento», cf. especialmente W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung: «Evangelische Theologie»*, 12 (1952-53), 34-59; *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (ed. Cl. Westermann), 64-101.

a los Padres (Gn 12,7). En la época de Salomón, cuando ya habían sido reducidos los últimos enclaves cananeos y David hubo creado un imperio, el yahvismo escribió la historia de su pueblo desde la vocación de Abrahán hasta la conquista, como si se tratase del cumplimiento superabundante de las promesas².

Pero a los días gloriosos de David y Salomón habrían de seguir otros más tristes. El imperio se desmorona, el reino queda dividido, los arameos se alzan victoriosos, Asiria se apodera de una parte de Israel y después toma Samaria y deporta a sus habitantes, el reino de Judá es asolado por Senaquerib, los babilonios, finalmente, convierten a Jerusalén en un montón de ruinas y se llevan cautiva a la mejor parte del pueblo. También éstas son acciones de Dios; sus promesas permanecen inmutables, pero las faltas del pueblo y de sus jefes exigen que intervenga como juez. En los profetas, el tema de la amenaza y del castigo se desarrolla paralelamente al de las promesas y su cumplimiento. Al final de este período, el deuteronómista, en el relato de los acontecimientos ocurridos entre la conquista y el destierro, desde el libro de *Josué* hasta el final de los libros de los *Reyes*, desarrolla una teología de la historia de sentido «ondulatorio»³, cuya exposición se hace al principio del libro de los *Jueces* (2,11-19): los períodos de opresión y de paz, de bienestar y de desastre se alternan según que el pueblo pequeño se arrepienta. La demostración prosigue a lo largo de toda la historia de los reyes. Esta misma tesis está claramente expuesta en las reflexiones acerca de la caída del reino de Israel (2 Re 17). Pero las promesas divinas se siguen mostrando eficaces en la permanencia de la dinastía davídica, y la gran historia deuteronómista se cierra con la gracia concedida a Joaquín, símbolo del final de la cautividad y aurora de la salvación (2 Re 25,27-30). El segundo *Isaías* anuncia el término del exilio. Yahvé, que había suscitado a Babilonia contra Jerusalén, entregará a Babilonia en manos de Ciro, al que ha llamado para que libere a los cautivos de Israel (Is 44, 28). Habrá un nuevo Exodo, una nueva entrada en la tierra pro-

² Sobre esto y lo siguiente, cf. también M. Burrows, *Ancient Israel*, en *The Idea of History in the Ancient Near East* (ed. R. C. Dentam, 1955), 99-131.

³ La expresión es de G. Goossens, *La Philosophie de l'histoire dans l'Ancien Orient*: «Sacra Pagina», 1 (1959), 242-252.

metida, más maravillosa que la de los años antiguos (Is 43,14-21; 49,8-12; 52,7-12). Y Ciro firma el decreto que permite el regreso a Jerusalén «para cumplir la palabra de Yahvé pronunciada por Jeremías» (Esd 1,1; cf. Jr 25,12).

Esta fe en la presencia activa de Dios en la historia podría llevar a disminuir o negar la parte que corresponde al hombre en los asuntos del mundo, a una especie de quietismo. Y, efectivamente, esta tendencia se manifiesta en algunos textos. En el relato de la salida de Egipto, en que la intervención de Dios va a decidir toda la historia de un pueblo, Moisés dice: «Yahvé combatirá por vosotros; vosotros, por vuestra parte, nada tendréis que hacer» (Ex 14,14). El cronista hará su relato histórico desde esta perspectiva; por ejemplo, el relato de la guerra contra Ammón, Moab y Edom (2 Cr 20), donde hay hasta una cita de Ex 14,14-17: «No tendréis que combatir. Manteneos allí. Tomad posiciones. Veréis la salvación que Yahvé os reserva.» Pero hay también otros muchos textos, sobre todo antiguos, que exaltan el valor humano paralelamente a la ayuda divina. Esta doble causalidad⁴ aparece en los cánticos de Débora (Jue 5), en el relato de las campañas de Gedeón (Jue 7). La gran historia de la sucesión en el trono de David (2 Sm 9-20; cf. 1 Re 1-2) sólo presenta actores humanos, pero tiene por prefacio la profecía de Natán (2 Sm 7,5-16), en que Dios promete el trono a la descendencia de David, y concluye con la palabra de Adonías, diciendo que ha correspondido la realeza a Salomón «porque le viene de parte de Yahvé» (1 Re 2,15).

3. Paralelos en el antiguo Oriente

También los demás pueblos del antiguo Oriente creían que sus dioses dejaban sentir su intervención en la historia, y los textos extrabíblicos nos ofrecen paralelos asombrosos⁵. Sólo citaré unos pocos. Muy cerca de Israel, Mesha, rey de Moab, adjudica a sus dios Kemosh sus éxitos y sus reveses: «Kemosh... me ha salvado

⁴ I. L. Seeligman, *Menschliches Heldenatum und göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geschichtsdenken*: «Theologische Zeitschrift», 19 (1963), 385-411.

⁵ B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, 1967.

de todos los reyes y me ha hecho triunfar de todos mis enemigos. En cuanto a Omrí, rey de Israel, humilló a Moab durante largos días, porque Kemosh estaba irritado contra su país... Kemosh me dijo: 'Ve y toma Nebo a Israel'... El rey de Israel había fortificado Yahaz, y allí residía cuando guerreaba contra mí, pero Kemosh le arrojó de delante de mí... Kemosh me dijo: 'Baja, combate contra Hauronen', y yo bajé..., y Kemosh ha habitado allí desde mi tiempo»⁶.

Yahvé ha entregado en manos de Israel a Canaán y sus habitantes (Jos 2,24). Del mismo modo, Tushratta, rey de Mitanni, dice: «Cuando los enemigos vinieron a mi país, Teshub, mi Señor, los entregó en mis manos y yo los he derrotado»⁷. Nabucodonosor dice: «Los pueblos numerosos que Marduk, mi Señor, ha entregado en mis manos, yo los he hecho vasallos de Babilonia»⁸. Los reyes de Asiria parten a la guerra cuando su dios se lo manda, y al regreso le rinden cuentas de sus victorias, porque él ha combatido con ellos. A pesar de ser muy orgullosos, reconocen la doble causalidad, humana y divina, que interviene en la historia. Salmanasar III interrumpe el relato de sus campañas para decir: «En este momento, rendí homenaje a la majestad de los grandes dioses y exalté para la posteridad las hazañas heroicas de Assur y Shamash, erigiendo una estela que me representa como rey, en la que he escrito mi comportamiento heroico y mis acciones durante el combate»⁹. Assarjaddón cuenta cómo consiguió sofocar la sublevación de sus hermanos: «El relámpago terrorífico de los grandes dioses, mis señores, los aplastó, y ellos perdieron el sentido cuando contemplaron el ataque de mi poderoso frente de batalla. Ishtar, la Señora del Combate, que me ama e hizo de mí su gran sacerdote, se puso a mi lado, quebrantando sus arcos, dispersando sus filas de combate»¹⁰.

Con ocasión de una gran hambre, David consulta a Yahvé y

⁶ Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament (ed. J. B. Pritchard, 1955 = ANET), 320.

⁷ J. A. Knudzon, *Die El-Amarna Tafeln*, 1907, n. 17, 32-34.

⁸ S. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, 1912, Nebukadnezar, n. 9, III, 18-20.

⁹ ANET, 277.

¹⁰ ANET, 395.

escucha que este castigo es por haber sido quebrantado el juramento que Saúl hizo a los gabaonitas; David aplaca a Dios concediendo a los gabaonitas la reparación que éstos exigen (2 Sm 21, 1-14). Bajo Mursil II, una peste devasta el reino hitita. Mursil acude a consultar los oráculos, y éstos le hacen conocer que la violación de un juramento hecho por su padre ha provocado la cólera del dios de la tormenta; Mursil confiesa la falta de su padre y ruega al dios que se aplaque¹¹.

Los dioses dirigen la historia según un plan que ellos mismos se encargan de realizar, pero que también pueden modificar. Sennacherib había asolado Babilonia y destruido el templo de Marduk, pero su sucesor Assarjaddón afirma que se trataba de un castigo infligido por el mismo Marduk a los habitantes de Babilonia por sus pecados. El dios había fijado una duración de setenta años al castigo. Pero Marduk es misericordioso —su cólera sólo dura un momento— y a partir del año undécimo ordena que la ciudad sea reconstruida¹². Este texto nos recuerda no sólo la imagen de «Yahvé lento para la cólera» (Ex 34,6; Nm 14,8) y los setenta años de Jr 25,11; 29,10, sino, sobre todo, la interpretación que da la Biblia de la ruina de Jerusalén y del retorno del exilio como actos de la justicia, y luego de la misericordia de Dios.

4. Carácteres específicos de la noción bíblica

A pesar de todo lo que tiene en común con el antiguo Oriente, el pensamiento del Antiguo Testamento sobre la presencia de Dios en la historia tiene caracteres específicos que se derivan de la peculiaridad religiosa de Israel. En primer lugar, su doctrina sobre Dios. Yahvé es el Dios único, que con ningún otro comparte la soberanía sobre el universo que él ha creado y gobierna. Este monoteísmo intransigente unifica la historia en el tiempo y en el espacio, haciendo que se convierta en historia de las relaciones de Dios con el mundo, desde los orígenes hasta su consumación. Yahvé, además, es un Dios infinitamente más cercano a los hombres que los dioses

¹¹ ANET, 289.

¹² D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II, 1927, 642-643.

de los paganos. El *Deuteronomio* lo proclama: «¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios cuando le invocamos?» (Dt 4,7).

Pero lo más importante¹³ es que este Dios vivo ha entablado unas relaciones especiales con Israel, eligiéndolo entre todas las naciones para hacer de él su pueblo. En la fe de Israel ocupa un puesto capital esta doctrina de la elección y de la alianza: Yahvé es el Dios de Israel e Israel es su pueblo. Pero esta relación mutua no ha sido establecida fuera del tiempo, en un pasado mítico, sino que es consecuencia de una intervención de Dios en la historia, la liberación de Egipto, acontecimiento que da sentido a toda la historia, anterior y posterior. Fue preparado por la vocación de Abraham y las promesas hechas a los Padres. Y no constituye un término, sino un comienzo. La alianza no es un hecho que quedara confinado en el pasado, sino una realidad que se impone y que determina en adelante toda la historia. En todo el resto del antiguo Oriente, los planes de los dioses se limitan a una corta serie de acontecimientos.

Porque Israel es el pueblo de Yahvé, debe obediencia a su Dios. Si es fiel, será bendecido; si se rebela, será castigado. Hemos dicho que esta filosofía «ondulatoria» de la historia se encontraba también en otros pueblos del Oriente, pero como la elección es permanente y la alianza puede ser restaurada después que ha sido rota por el hombre, como los dones de Dios son gratuitos, el bien triunfará finalmente, y estas ondulaciones de la historia llegarán a un final, incluso si este final ha de coincidir con el de los tiempos humanos. La fe en un Dios presente en la historia, enfrentada con las duras realidades de esta misma historia, es la raíz de la esperanza futura y de la escatología. Junto con el monoteísmo y la doctrina de la elección y la alianza, el mesianismo constituye un rasgo exclusivo de la religión israelita.

5. Dios presente en la historia y la fe de Israel

La fe de Israel se funda en estas intervenciones de Dios en la historia. Sobre todo en el gran gesto de salvación que fue la libera-

¹³ H. Gese, *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament*: «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 55 (1958), 127-145.

ción de Egipto. Su narración termina así: «Y viendo Israel la mano fuerte que Yahvé había desplegado contra los egipcios, temió a Yahvé, y creyeron en Yahvé y en Moisés, su siervo» (Ex 14,31). La afirmación «Yahvé ha hecho salir a Israel de Egipto» es la confesión de fe más breve y más frecuente. Está presente en todos los niveles, desde las capas más antiguas del Pentateuco hasta los libros más recientes del Antiguo Testamento, en todos los géneros literarios y en las más diversas circunstancias. Las confesiones de fe más desarrolladas son también resúmenes históricos. Cada año, al hacer la ofrenda de las primicias, todo israelita tenía que decir: «Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto, y eran muy pocos en número cuando vino a refugiarse allí antes de convertirse en una gran nación, potente y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé Dios de nuestros padres... Yahvé nos ha hecho salir de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel» (Dt 26,5-9; cf. Dt 6,20-24). La conclusión de la alianza en Siquén va precedida de un recuerdo de cuanto hizo Dios en favor de su pueblo (Jos 24,2-3).

Esta fe en la presencia de Dios en la historia se expresa también en el culto. Las fiestas de Israel conmemoran las acciones salvíficas de Yahvé. La salida de Egipto coincidió con la celebración de la Pascua, vieja fiesta de primavera entre los nómadas. Después de la instalación en Canaán, la Pascua y los Acimos se celebraban en la primavera; ambas fiestas sirvieron para recordar aquella liberación (Ex 23,15; 34,18; Dt 16,1.3.6; especialmente Ex 12,24-27). Más tarde, la fiesta de los Tabernáculos pasaría a ser una conmemoración de la estancia en el desierto (Lv 23,42), y la fiesta de las Semanas, recuerdo de la alianza en el Sinaí, quizás ya en 2 Cr 15,10.

Como consecuencia de este valor que las intervenciones de Dios en la historia tuvieron para la fe de Israel y para sus expresiones culturales, las narraciones de aquellos acontecimientos adquirieron unas dimensiones transhistóricas. Con la salida de Egipto ocurrió un hecho que el historiador moderno no puede determinar detalladamente, pero que no tiene más remedio que admitir, pues para explicar la fe de Israel es absolutamente necesario un hecho semejante, que además da cuenta de su misma existencia como

pueblo. Fue una liberación en la que el grupo conducido por Moisés supo reconocer la mano de su Dios. Cuando aquel recuerdo, al mismo tiempo que la fe en Yahvé, se convirtió en patrimonio común de «todo Israel», el acontecimiento pasó a ser el primer acto de la epopeya nacional y se acentuó su carácter milagroso (Ex 14), dando ocasión al poema triunfal de Ex 15, a los raptos líricos de los salmos (Sal 78; 105; 135), a la larga paráfrasis de Sab 10,15-11,21; 16-19. Por otra parte, al unirse el recuerdo de aquella liberación con la fiesta de Pascua, la salida de Egipto se transformó en una celebración litúrgica (Ex 12-13). El historiador moderno sospecha también que la instalación en Canaán fue una empresa, lenta y diversa, de distintos grupos que actuaron por separado. Pero esta toma de posesión de la Tierra Santa era el cumplimiento de las promesas. La tradición nacional juntó todas estas tradiciones, y el libro de Josué las presenta como una conquista rápida y conjunta de las doce tribus, conducidas por Josué y con la ayuda milagrosa de Dios. Es la expresión que la fe ha dado a una historia dirigida por Dios.

II. DIOS OCULTO EN LA HISTORIA

1. *Dios se oculta en la historia*

Pero el desarrollo de esta historia santa es un alternar de luces y sombras; Dios se oculta tanto como se manifiesta. Paralelamente al reconocimiento de las intervenciones de Dios para salvar o para castigar, Israel se ha tenido que plantear en todas las épocas estas preguntas: «¿Dónde está Dios? ¿Qué hace Dios?», a las que ha dado respuestas diferentes, desde las murmuraciones del pueblo en el desierto hasta el escepticismo de Qohelet. Los israelitas reprochan a Moisés el haberlos sacado de Egipto para hacerlos morir en el desierto (Ex 14,11) extenuados de hambre y sed (Ex 16,3; 17,3). Dios les da el maná, pero ellos se hastian y piden carne (Nm 11,4-6); Dios les envía las codornices, ellos se atiborran y mueren (Nm 11,31-34). No comprenden nada. Más tarde, bajo la opresión de los madianitas, Gedeón pide al ángel: «Si Yahvé está con nosotros, ¿de dónde viene todo esto que nos ocurre? ¿Dónde están aquellos prodigios de que nos hablan nuestros padres, cuando

nos dicen: 'Acaso no nos ha hecho Yahvé subir de Egipto?' Pero ahora Yahvé nos ha abandonado» (Jue 6,13). Aquí se recuerda el artículo de fe fundamental, pero poniéndolo en duda.

Esta queja de Gedeón tiene un eco amplificado en Sal 44, donde a las victorias de la diestra de Yahvé, a «lo que nuestros padres nos han contado», se oponen los desastres y la humillación presente del pueblo: «Levántate, ¿por qué duermes, Señor? Alzate... Arriba, ven en nuestra ayuda» (vv. 24-27; cf. Sal 77,10-11; 35,22-23; 59,5). ¿Por qué Dios se queda lejos, se oculta en el tiempo del desastre? (Sal 10,1). En los profetas encontramos los mismos interrogantes angustiados. En los momentos de desgracia, se lanza la pregunta: «¿Es que Yahvé ya no está en Sión? ¿Acaso no está allí su rey?» (Jr 8,19). Durante el exilio, Israel dice: «Mi destino está oculto a Yahvé» (Is 40,27), y Sión se lamenta: «Yahvé me ha abandonado, el Señor me ha olvidado» (Is 49,14).

La respuesta de los salmistas y los profetas es que este alejamiento de Dios no es sino aparente; es un castigo por las faltas pasadas y una llamada al arrepentimiento, preparación de nuevos actos salvíficos. Dios se aleja para que se retorne a él; se esconde para ser buscado. Pero surge entonces la tentación de buscar otras «presencias», las de los dioses cananeos, supuestos dispensadores de los bienes de la tierra. Ya antes de entrar en la tierra prometida, el pueblo apostata en Baal de Peor (Nm 25), y más tarde Oseas tendrá que insistir en que es Yahvé, no Baal, quien da el trigo, el mosto y el aceite nuevo (Os 2,7.10). También se planteó la tentación de buscar otros apoyos. Los reyes se olvidan de que son simples vasallos de Yahvé; llegan a creer que son ellos mismos los que conducen la historia. Confían en sus carros y en sus caballos, buscan la alianza con Egipto o Asiria (Os 5,11; 7,13; 12,2; Is 30,1-7; 31,1-3), cuando la verdad es que no hay otro salvador fuera de Yahvé (Os 13,4; Is 43,11).

2. *Muchas veces parece que Dios se retira de la historia*

Ocurre incluso que Dios, al parecer, se retira de la historia y deja que ésta marche a contrapelo de sus planes. Josías había devuelto a Judá su plena independencia con respecto a Asiria; había

reconquistado buena parte de las provincias asirias en que había sido dividido el antiguo reino de Israel; paralelamente había llevado a cabo una reforma religiosa radical, suprimiendo las prácticas paganas, reparando el templo, centralizando el culto en Jerusalén, aplicando las prescripciones del *Deuteronomio*, que había sido encontrado de nuevo. Se había renovado la alianza con Yahvé. Al poco tiempo de esta reforma, y en medio de la prosperidad nacional recuperada, la primera redacción de la historia deuteronómista se cerraba con un elogio sin reservas de Josías: «No hubo antes de él ningún rey que se volviera a Yahvé como él, con todo su corazón, con toda su alma y con toda su fuerza, en plena fidelidad a la ley de Moisés» (2 Re 23,25, menos las últimas palabras). Sus éxitos se presentan como la recompensa a esta fidelidad, como justificación de la teología de la historia expuesta por Dt 6,1-3, que el historiador deuteronómista había aplicado a todos los reyes de Israel y Judá. Este rey modelo, más que ningún otro, había merecido la bendición de Dios para sí y para su pueblo. Pero el año 609, Josías, que había decidido oponerse al faraón Nekó, que subía en ayuda de Asiria, fue muerto en el paso de Meguiddó, y Judá cayó bajo la dominación egipcia. Esto fue un escándalo para la fe. La continuación de la historia deuteronómista cuenta el hecho con una deliberada concisión (2 Re 23,29), haciendo silencio sobre esta muerte inexplicable, si era verdad que Dios dirige la historia¹⁴.

Treinta años más tarde, Jerusalén era conquistada por Nabucodonosor, destruido el templo y deportados los habitantes de la ciudad. Esta fue una prueba aún más fuerte para la fe de Israel. La historia real parecía dar un rotundo mentís a la concepción religiosa, a las promesas repetidas de salvación, a la perennidad de la elección y de la alianza, a la creencia en la inviolabilidad de Jerusalén, la ciudad de Yahvé, y del templo, morada de Yahvé. Había motivos para sacar la conclusión de que Yahvé había faltado a sus promesas y abandonado a su pueblo. El libro de las *Lamentaciones* pone en doloroso contraste la descripción de la ciudad saqueada y la imagen gloriosa de Jerusalén que aún se recordaba, «perfección de belleza, alegría de toda la tierra» (Lam 2,15; cf. Sal 48,3), pero

¹⁴ S. B. Frost, *The Death of Josiah. A Conspiracy of Silence*: «Journal of Biblical Literature», 87 (1968), 369-382.

da también la solución teológica¹⁵: esta ruina sigue siendo obra de Dios, que castiga así la infidelidad de la ciudad rebelde, pero no la ha abandonado para siempre (Lam 3,31-33), terminándose el libro con una plegaria y un voto (Lam 5,21-22).

La «historia de la salvación», la *Heilsgeschichte*, de la que tanto se habla, es una visión retrospectiva. El plan de Dios en la historia y su sentido no se hacen visibles hasta que se han realizado. El Antiguo Testamento cuenta las más de las veces una «historia del juicio», una *Unheilsgeschichte*, y la continuidad del plan salvífico de Dios sólo se destaca por el cumplimiento de las promesas, en la salvación aportada por Jesucristo. Los que se habían comprometido en el camino sinuoso de la historia marchaban en la fe y en la esperanza. Nosotros vivimos en el tiempo nuevo de la historia, inaugurado por la resurrección. Hemos de hacer como nuestros padres del Antiguo Testamento, seguros de que Dios sigue dirigiendo la historia y colaborando al establecimiento final de su reino.

R. DE VAUX

¹⁵ N. K. Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations* (1954), 47-62; B. Albrektsen, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations* (1963), 214-239.

PRESENCIA DE DIOS Y PALABRA PROFETICA

Según Ex 12,12, es Dios mismo el que destruye a los egipcios y salva a Israel. En una tradición aún más antigua sobre el mismo acontecimiento, Ex 12,23, es un ser misterioso, el Exterminador, el que actúa como agente o como poder de Yahvé para conseguir aquellos mismos fines. Indudablemente, el Exterminador es un resto de creencias muy antiguas en la existencia de poderes maléficos que amenazaban a los pequeños corderos. En la *Sabiduría*, de Salomón (18,14-16), leemos sobre aquel acontecimiento: «Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu Palabra omnipotente, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real..., empuñando como cortante espada tu decreto irrevocable, se detuvo y sembró la muerte por doquier...» En este libro, el más tardío del Antiguo Testamento, la Palabra ha suplantado al primitivo Exterminador y ha hecho innecesario que el mismo Yahvé se encargue de realizar la tarea, como ocurría en Ex 12,12. La palabra de Dios no se limitaba a destruir. El pasaje quizá mejor conocido en que se consigna el poder de esta palabra es la magnífica descripción de Gn 1,1-2a, en que el simple *fiat* divino hace que se despliegue el magnífico panorama de la creación entera. También este texto, más antiguo que el de *Sabiduría*, es, sin embargo, relativamente reciente en cuanto a la forma que tiene en nuestras biblias. Así, pues, podemos establecer un cierto esquema de desarrollo: existía la convicción de que el poder y la presencia de Dios se encontraba en su palabra, y no sólo en él mismo o en sus agentes personificados.

De hecho, la idea de una palabra poderosa es muy antigua. En el tercer milenio antes de Cristo, los sacerdotes de Menfis hablaban del poder creador que tenía la palabra (literalmente, «lengua») de su dios Ptah. Probablemente esta antigua idea oriental (que en modo alguno se ha de considerar exclusiva de la teología menfita) no era desconocida en Israel. Sin embargo, hemos de plantearnos

la cuestión de cómo se desarrolló en Israel la fe en la presencia de Dios y de su poder en la palabra, pues a la vista del desarrollo que hemos esbozado en el primer párrafo aparece claro que esta creencia no fue universal ni normativa ya desde los comienzos. La respuesta no resulta difícil, al menos en parte. Este desarrollo fue debido a los profetas. En éstos se hizo manifiesta la presencia de Dios en su palabra. Uno de los primeros profetas cuyo nombre fue dado a un libro de la Biblia, Oseas, recibió la orden de imponer a sus hijos nombres simbólicos, pues para los antiguos el nombre era, en cierto sentido, la cosa misma, y expresaba el ser y el destino de quien lo llevaba. Esto se ve también con claridad cuando a alguien se le cambia el nombre, y con ello se significa que se ha producido también un cambio en la realidad: «...en vez de lo que eran llamados, ‘no mi pueblo’, se dirá de ellos ‘(ellos son) hijos del Dios vivo’» (Os 1,10).

Dios estaba, sin duda, presente en su palabra, pues esta palabra era capaz de dar la vida. La dificultad que sale al paso cuando se trata de la palabra profética consiste en cómo reconocerla por tal. La palabra no era, ni es, fácil de captar. Dios está presente en su palabra, pero ¿dónde está presente esta palabra? Esta es la pregunta angustiosa, puesto que «Dios habló en muchas y diferentes formas» y la enorme riqueza de este don hace que no resulte tarea fácil discernir la verdadera palabra de Dios. Cuando Yahvé proclama a través de uno de sus profetas que «mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos» (Is 55,8) está diciendo algo más que una distinción entre sus caminos y los del malvado, como 55,7 parece dar a entender. Lo que en realidad afirma es que Dios se distingue tan absolutamente de cualquier otra cosa que una capacidad meramente humana sería totalmente inadecuada para comprender lo que él dice y, por tanto, también lo que él es.

No es difícil probar esta afirmación. Los hombres malentendieron las promesas características de determinados salmos, repetidas en algunos discursos de Isaías (28,1-8; 37,35), en que se decía que Sión, su templo y la ciudad de Jerusalén serían inviolables. Las tomaron como si se tratase de una fórmula mágica que por sí misma garantizaba la presencia de Dios y su protección, como si la presencia dependiera de las mismas palabras y no de lo que éstas

quieren significar. Esto halló Jeremías (Jr 7,1-15), y a pesar de sus denuncias, los hombres siguieron actuando de una forma que no era compatible con la presencia divina. La consecuencia fue que aquella presencia de Dios terminó por abandonar su morada elegida, aunque no le faltó al profeta, pues será luego Ezequiel quien verá y anunciará (cf. caps. 8-11) no exactamente una desaparición absoluta de Dios, sino su traslado a otro lugar. También ocurrió a veces que los hombres, aunque no malentendieran, más o menos deliberadamente, al profeta, sin embargo, se apartaban de él para seguir unos designios que no coincidían con los que se les anunciaban en la palabra profética, como en Is 8,11-15, y tantas veces en la misma vida de Jeremías. El resultado sólo podría ser la ruina, o el silencio en que Dios se ocultaba de su pueblo (Is 8,16).

La palabra de Dios, pues, no resulta tan fácil de reconocer, de manera que pueda encontrarse a Dios en ella y seguirle. No había, sencillamente, un signo externo que garantizase que ésta era la auténtica palabra de Dios. En unos tiempos tan poco evolucionados como los de Saúl todavía era posible aceptar como signo distintivo del verdadero profeta algún rasgo próximo a la locura (cf. 1 Sm 10,9-13; 19,18-24), pero esto era algo que podía llevar con tanta facilidad al error que rápidamente fue descartado. Tampoco era señal cierta el tener un ministerio recibido del mismo Dios. En el magnífico pasaje en que se nos transmite la profecía de Natán (2 Sm 7,1-17) encontramos un rey, el ungido de Yahvé, elegido por Dios mismo para tenerlo muy cerca de sí, su hijo (por ejemplo, Sal 2,7) y su agente sobre la tierra para que vele por la justicia, manteniendo así un orden recto que, a su vez, es garantía del orden en la naturaleza, lo que significa que habrá lluvias y buenas cosechas a su debido tiempo (Sal 72; cf. 2 Sm 23,3-4). Más aún: hasta el «espíritu de Yahvé» puede hablar en él; en su boca puede hallarse la palabra de Yahvé (2 Sm 23,2). Esto significa que el rey está dotado de poderes proféticos; un rey que, en este caso, es además el favorito de Yahvé, David. Así, en 2 Sm 7, vemos cómo este hombre, auténtico jefe del pueblo de Dios y agraciado con dones proféticos, pasa revista a su situación. Ha llevado a cabo la unificación del Estado en beneficio del pueblo de Dios; ha rechazado a sus enemigos y ha conseguido instalar en su capital, Jerusalén, el arca de la alianza. Pero cree que no está bien el hecho de que él, David,

viva en un palacio, mientras que el arca, el signo específico, visible, de la presencia de Dios en medio de Israel, permanece aún en una simple tienda. Se propone construirle una morada mejor. No cabe duda que la idea es justa y razonable. Más aún: el rey consulta a Natán, un verdadero profeta, que inmediatamente se muestra de acuerdo con David, «porque Yahvé está contigo», dice. Esta decisión representa la palabra, el designio de Dios, con tanta seguridad como razonablemente pueda esperar cualquier hombre. Pero no es así. Aquella misma noche, nada más tomarse la decisión, la palabra de Yahvé vino de verdad a Natán contradiciendo lisa y llanamente cuanto había sido acordado. David no construirá un templo («casa») para Dios, sino que más bien Dios construirá una dinastía («casa»: la palabra original de Yahvé juega con el doble significado de «casa» en hebreo) para David. Todo el relato, tal como ha llegado a nosotros en 2 Sm 7,1-17, resulta indudablemente mucho más complicado. Ha ido desarrollándose a impulsos del deseo de explicar por qué David no construyó un templo: para demostrar que la dinastía davídica no había sido rechazada, como lo fuera la de Saúl, y para integrar la figura de David en la visión deuteronómista de la historia, entre otras razones, y ello mediante una acumulación de sucesivas adiciones al primer oráculo profético. Sin embargo, el núcleo de este relato es muy antiguo, y viejo o nuevo, su lección es clara. Los mejores pensamientos del hombre, el ministerio recibido de Dios, hasta la misma posesión del espíritu, no son capaces de asegurarnos de que realmente nos hallamos ante la palabra de Dios. De ahí la tremenda incertidumbre acerca de la presencia divina en la palabra.

En 1 Re 13 tenemos este mismo dilema; ésta es la enseñanza literalmente terrible de este pasaje. Un hombre de Dios —antiquísima forma de designar al profeta— recibe el encargo de cumplir una misión auténtica y detallada cerca de Jeroboam en Betel. Cumplió fielmente cuanto le había sido ordenado hasta el momento en que intervino un anciano profeta. Este segundo profeta es sincero, con seguridad, pues las palabras «le engañó» parecen ser una glosa (13,18), gramaticalmente irregular en el texto hebreo y difícilmente conciliable con 13,20ss. A pesar de todo, consigue que el primer hombre de Dios se aparte de las órdenes que había recibido de «la palabra de Yahvé». La consecuencia es que el hombre de Dios

perece. No ha sido enteramente fiel a la palabra recibida. Esto nos trae a la memoria el pasaje de Gál 1,8: «Aun cuando nosotros o un ángel... predicásemos un evangelio distinto del que habéis recibido, maldito sea.» Ciertamente sería muy difícil mantener la palabra recibida frente a un ángel o un apóstol. El hombre de Dios de 1 Re no acertó a oponerse a un profeta reconocido, abandonó las órdenes recibidas en la palabra y pereció por este motivo. Indudablemente, este relato se ha desarrollado en el proceso de transmisión, pero en cualquier caso viene ciertamente a subrayar el hecho de que los riesgos son muy grandes, pues la palabra de Dios no puede fallar en el logro de su propósito final, pero el hombre sí que puede fallar por no reconocer o recibir la palabra, y ello muy a sus costas.

Esto vale no sólo para los hombres que entran en contacto con la palabra de Dios por mediación de un profeta, sino también para el mismo profeta. Es cierto que la palabra de Dios impuso a los profetas grandes exigencias. Un término que en hebreo se emplea frecuentemente para designar la profecía significa en principio «carga», y es probable que lleve consigo implicaciones que van más allá del simple «la carga del mensaje era...». Insinúa que la vocación de transmitir la palabra de Dios impuesta a un hombre le asigna a éste un papel incómodo, con unos deberes que no son de su agrado y unas privaciones contra las que normalmente se rebelaría. Para nosotros resulta fácil creernos la imagen del profeta como un hombre plenamente seguro de sí mismo, firme porque sabe que posee la palabra. En realidad, el profeta desistió muchas veces de su intento, y se encontraba ante el mismo problema que los demás. También se veía en la necesidad de discernir dónde estaba la verdadera palabra de Dios. Y en el caso de que tergiversara la verdadera palabra, como hizo el hombre de Dios que habló a Jeroboam, tendría que enfrentarse al mismo destino de aquél. Era desesperadamente necesario asegurarse de que la palabra que se le ofrecía realmente le llegaba de parte del espíritu de Dios. En el Antiguo Testamento (o en cualquier otro lugar, por lo que se refiere a esta cuestión) no hay criterios absolutamente satisfactorios para determinarlo. Ciertamente, un verdadero profeta tenía siempre a predecir cosas duras (Jr 28,5-9); no hablaba fundándose en sueños (Jr 23,25-28); era desinteresado (Miq 3,5); ortodoxo (Dt

13,1-5). Pero ninguna de estas normas, por sí misma ni en conjunto, son absolutamente decisivas. Pueden ayudar a esclarecer la autenticidad, pero no son suficientes para determinar con toda certeza que se trata de la auténtica palabra profética de Dios. El criterio del cumplimiento de una profecía (Dt 18,22) vale algo más, quizás, pero normalmente no es de aplicación inmediata, y en todo caso, el cumplimiento de la palabra profética resulta muchas veces imprevisto y oscuro.

A la vista de todo ello, resulta comprensible la resistencia de un Jeremías a aceptar el oficio profético (Jr 1,6-7). Aun sintiéndose seguro de poseer la verdadera palabra de Dios, ello no ofrecía en modo alguno una seguridad en la vida, sino más bien lo contrario. Cuando la palabra exige una total entrega, que impide incluso formar una familia (Jr 16,2), no es de maravillar que el profeta se mostrase rebelde y hasta necesitado de consuelo (Jr 15,19-21; 20, 7-12). El mismo Ezequiel, personalidad más dura que Jeremías, según todas las apariencias, se sentía necesitado de aientos: «Escucha lo que te digo, no seas rebelde» (Ez 2,8). Quizás no debamos sentirnos sorprendidos por ello, pues Ezequiel fue llamado a decir y hacer cosas que han obligado a los hombres a poner en duda su equilibrio mental hasta en nuestros días. Todos tenemos necesidad de tomar en cuenta a los que nos rodean y a la historia.

Así, pues, el profeta, el rey y el hombre común se encontraban todos ellos ante el mismo problema. ¿Dónde estaba la palabra en que podría hallarse a Dios con seguridad? Y aun en el caso de que alguien consiguiera dar con la palabra auténtica de Dios, las exigencias que ésta planteaba eran grandes. No es de extrañar que el mismo profeta sintiera muchas veces la duda y hasta que se rebelase. Lo sorprendente está en que alguien prestase atención alguna vez a la palabra. Pero ocurrió lo sorprendente, y siempre hubo alguien a la escucha, aunque ello exigió una rigurosa pedagogía, que es posible rastrear aún hoy en la misma dureza de las cosas que se dijeron. Y justamente porque eran cosas muy duras, exigían del hombre que aceptase a Dios y su palabra en términos de Dios, no simplemente al estilo humano. Esto significa que sacando al hombre de sí mismo lo orientaban hacia Dios a través de su palabra, pero no hacían sencillo en sí el proceso de aceptación. Puede ocurrir que un hombre reconozca a Dios en sus palabras, pero el mero

hecho de que ocurra así no es una señal de que se sienta feliz o que la experiencia vaya a constituir un éxito. Un Amós oye la palabra, y tiene que dejar su vida y su patria para irse a predicar en un reino extranjero y ante un auditorio hostil (Am 7,10-14). Considerando el tenor de su mensaje, esa hostilidad se explica perfectamente. Pedía justicia a los que se estaban aprovechando de la injusticia. Ponía a Israel en parangón con sus peores enemigos (1,3-2,3,6-11). Y va tan lejos como hasta afirmar que la posición privilegiada de Israel exige castigos tanto mayores por sus pecados (3,2). Sus exigencias tienen un carácter absoluto: no se permite ninguna componenda; obedecer es lo único que puede salvar de la condenación (5,14-15). No es sorprendente que una tradición llegase a afirmar que el verdadero profeta se conoce por la dureza de sus palabras.

Isaías contribuyó a que se creara esta tradición. Creía en su nación y seguramente estaba muy cerca de los círculos de la corte. Por lo menos tenía acceso bastante fácil a la presencia del rey. Pero adoptó el tema de Amós, la justicia, y lo reforzó. La justicia del pueblo elegido debe ser semejante a la de Dios, cuya justicia consiste en la santidad (Is 5,18), en virtud de la cual es el absoluto situado más allá de todo cuanto pueda imaginar una criatura. Esta exigencia de justicia y santidad a semejanza de Dios es tanto como una invitación a vivir noblemente, pero constituye también una carga demasiado pesada para imponérsela a los hombres. También insistía Isaías en que debía ponerse la confianza en Yahvé y no en las alianzas o los ejércitos. Una vez más, una exigencia absoluta. No se puede decir «en Dios confiamos» al mismo tiempo que se mantiene una organización defensiva razonable y una red previsora de alianzas. Lo que pedía el profeta era la confianza en Dios únicamente (Is 7,1-13; 28,14-15.30-31). El pueblo y el rey, por supuesto, no estaban dispuestos a ello, por lo cual no querían aceptar esta palabra como venida de Dios (6,9-10), cosa que tampoco hicieron en el caso de Amós y Oseas, pocos años antes, en el reino de Israel, la porción más al Norte y también más extensa en que se dividió a la muerte de Salomón el imperio fundado por David.

El hecho escueto es que el pueblo de Dios no fue capaz de escuchar la palabra de Dios en la palabra de los profetas. Les sonaba dura y la rechazaron. Los resultados fueron distintos, según los

casos, pero en general siguieron dos direcciones. Lo que más salta a la vista es el hecho de que los desastres predichos por los profetas terminaron por ocurrir. Amós habló al pueblo de Israel, pero éste no quiso «buscar a Yahvé y vivir» (Am 5,6). Todo siguió como antes, pero pronto llegó la destrucción y el exilio, que el mismo Amós describe con tan vivos colores en sus oráculos. También Judá tuvo que pagar un duro precio por haber concebido esperanzas humanas en vez de prestar atención a la palabra profética. Jerusalén no fue tomada de momento, pero todo el país quedó arrasado por obra de Asiria, la antigua aliada. Esta violenta pedagogía corresponde a la idea de la enseñanza en aquellos viejos tiempos, que podría resumirse, decididamente, en la máxima «la letra con sangre entra». Los hombres de aquel tiempo pudieron ver cómo su historia iba siendo escrita con una vara muy dolorosa para ellos. Y podríamos seguir poniendo ejemplos. El fracaso de Amós e Isaías volverá a repetirse con Jeremías y con los profetas que le siguieron.

Pero hemos de tomar en consideración el otro camino que siguió la pedagogía divina, tal como la hallamos consignada en los libros proféticos. Es el empleo de algo muy distinto de la palabra, pero también muy elocuente: el silencio. Yahvé oculta su faz a un pueblo rebelde (Is 8,17), lo que significa, por el contexto, que durante un cierto tiempo ya no hablará a través del profeta. La soberanía de la palabra de Dios queda demostrada. Ningún hombre, ni siquiera el profeta, puede disponer de ella. También en Ezequiel encontramos el silencio como una forma específica de aquella pedagogía (3,24-27), pero como en tantas otras cosas, se hace mucho más punzante en Jeremías. Sin que él lo quiera, el profeta se ve forzado a compartir la suerte de unos elementos que han desencadenado una sublevación insensata y sin esperanzas contra los babilonios, que han conquistado y destruido Judá. Se necesitaba urgentemente alguna orientación, pero, a pesar de las oraciones del profeta, Dios permanece mudo durante diez angustiosos días. Sólo después de esta espera llega a Jeremías la palabra (42,10). Irónicamente, pero en exacta correspondencia con lo que siempre había sido su actitud, los mismos que habían solicitado aquel oráculo rechazan la palabra. De hecho, el cuadro que nos traza Jr 42-43 es un resumen histórico de lo que había sido siempre la palabra de Dios. Toda la escena tiene lugar en medio de la ruina general que ha

sobrevenido por no prestar atención al profeta. Allí está la palabra, pero dada por Dios, sin que el profeta haya podido influir nada en ella. Los hombres la escuchan, pero no le prestan obediencia. De todo ello se sigue una verdadera tragedia, y es Jeremías quien ha de sufrir sus consecuencias cuando es llevado a Egipto en contra de su propia voluntad.

En casi todo lo que llevamos dicho hemos distinguido entre el pueblo y el profeta. Por supuesto que hemos tomado nota del problema que se le plantea al mismo profeta, para el que también supone una difícil tarea el cerciorarse de cuál sea la verdadera palabra de Dios. Pero más allá de esto no hemos de hacer demasiado tajante la distinción. El profeta pertenecía al pueblo, con el que le unía un sufrimiento común. ¿Podría expresarse esto con mejores palabras que las del mismo Jeremías?: «¿No hay bálsamo en Galaad? ¿No quedan médicos allí? Pues ¿cómo es que no llega el remedio a la hija de mi pueblo? ¡Que mis ojos fuesen un manantial para llorar día y noche...!» (Jr 8,22-23). Una idea que va implícita en la ternura de un Oseas y en el amor de Isaías por Jerusalén, que con toda seguridad se extendería al país entero que veía ante sí devastado. Ezequiel, volcando su interés en la acción profética como medio de comunicación paralelo a la palabra, unió simbólicamente los dolores del asedio final de Jerusalén (Ez 4,1-8) con los del exilio que le siguió (12,1-7), cuando ya se encontraba él mismo formando parte del pueblo exiliado en Babilonia, en la primera deportación (2 Re 24,15-16). Es posible que el profeta no necesitase las lecciones de aquella pedagogía insistente de ruina después de la desobediencia, pero de hecho las compartió. Tampoco le hacían falta las enseñanzas del silencio, como a los demás, a menos que supongamos que ello formaba parte del castigo y la penitencia de Jeremías, como ya hemos dicho. Más bien se diría que este silencio es parte de la experiencia normal del profeta, aunque no haya sido consignado, si reflexionamos en la relativa escasez de las palabras que recibió, en contraste con los largos períodos de actividad de un Oseas, un Isaías, un Jeremías.

¿Qué significa todo esto? Que la palabra de Dios era muchas veces difícil de reconocer. Muchas veces, pues, se frustraba, y a todos les tocaba sufrir. Una historia ingrata en el mejor de los casos, pero siempre provechosa, pues gracias a ella nos es posible

entender un poco los caminos de Dios. Su palabra ha de ser oída de una u otra forma, pues es siempre soberanamente eficaz. Pero cuesta mucho tiempo aprender a escuchar. No bastaba con amenazar; las consecuencias de no prestarle la debida atención habían de ser también experimentadas. Sin embargo, las cosas no quedan así explicadas del todo, pues esta descripción nos haría pensar en un Dios que se caracterizaría únicamente por la justicia vindicativa.

Queda aún mucho más por aprender. Este Dios, ciertamente, es justo y pide justicia por parte de todos. Pero va más allá de la mera vindicación. Pues con esto sólo no haríamos otra cosa que colocar a Dios a la misma altura de cualquier otra divinidad. También del dios-sol se afirmaba, y era muchas veces invocado en este sentido, que era el guardián de la justicia, según una concepción ampliamente difundida en el antiguo cercano Oriente. En el caso de Yahvé se trata de algo más, pues se exige una fe perfecta y una confianza absoluta en él, llegando hasta a desobedecer a las que parecen buenas razones políticas, como vemos en Is 7,9, o al menos capaz de resistir las más fuertes presiones, como se ve a lo largo de toda la misión de Jeremías. Probablemente esta fe, que más tarde quedaría confirmada por la razón que llevaban las más duras expresiones de los profetas, era y sigue siendo el único medio de dar cumplimiento a la justicia que se exige. Después de todo, los bienes que se posee también pueden dar sensación de seguridad. Es difícil esperar que los hombres renuncien a ellos, incluso cuando se trata de riquezas adquiridas por medios sospechosos, y mucho menos creer que los hombres van a ser capaces de desistir de seguir empleando esos mismos medios, tal como lo hacían en los días prósperos de Jeroboam II, durante los cuales predicaron Amós y Oseas. Estos dos profetas debieron de aparecer como un par de chiflados, de rebeldes que trataban de subvertir un orden establecido, muy satisfactorio al menos para la gente importante. Y también aparecieron poco después Isaías y Miqueas condenando las injusticias, la idolatría y unas alianzas que daban la impresión de una falta absoluta de confianza en Dios. Con gran dolor vieron su país arruinado y la capital empobrecida. ¡Cuánto mejor se vivía en los tiempos del rey Manasés, cuando la gente disfrutaba de alguna paz y prosperidad gracias a que se iba contemporizando! Todavía queda mucho por aprender.

Pero hay otra clase de seguridad, que se opone más todavía a la confianza absoluta en Dios que exige la palabra profética: es la seguridad que se funda en la propia rectitud. Después de todo, los hombres de Judá tenían a la vista lo que les había ocurrido a sus hermanos del Norte. También formaba parte de su propia historia lo que habían visto suceder en aquella tierra devastada por el invasor cuando el rey se negó a seguir los consejos de Isaías. Pero todo se arregló mediante un pequeño compromiso bajo un rey posterior. Entonces, ¿qué quedó de aquella lección? Al parecer, comparando Is 29 con Jr 7, únicamente que el templo era una especie de talismán que protegía a la ciudad, y esto independientemente de cuál fuera la conducta de sus moradores. Estos no creían necesitar la palabra de ningún profeta para que Dios estuviera siempre presente en sus pensamientos, puesto que ya estaba allí el templo que aseguraba su presencia protectora. Sería preciso que se viesen privados de esta ilusión de que tenían un camino abierto para llegar a la presencia de Dios, a fin de que adquiriesen la confianza en Dios sólo y fuesen justos en la forma que este mismo Dios les exigía. De ahí la lección del exilio. En la medida en que el pueblo fuese capaz de aprenderla, quedaría también en condiciones de escuchar provechosamente la palabra de Dios y encontrar a Dios en aquella palabra. A fin de que la lección no cayera en el vacío, Ezequiel haría uno de sus favoritos el tema de que sus antiguas faltas y su actual dureza de corazón tenía cerrado el corazón de aquellos hombres, impidiéndoles recibir la palabra, aun cuando clamaban por oírla (por ejemplo, Ez 14,3.10; 20,3).

Todo esto es razonable y cierto hasta más no poder, pero hay mucho más. Si la pedagogía divina de la palabra profética, al irse desarrollando en la historia, resultó ser tan aleccionadora, aún tendría que revelar la única fuente posible de la justicia y la fe exigidas. En definitiva, sólo pueden venir de Dios: «Escuchad, yo pongo en Sión... una piedra angular preciosa», una base de fe y de justicia. Porque si Dios es justo, también hay en él amor, y este amor incluye o, por decirlo en el energético lenguaje de los profetas, supera su mero deseo de justicia: «No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím, porque soy Dios, no hombre; en medio de tí, yo el santo...» (Os 11,9). Así hablaba ya uno de los primeros profetas clásicos. En otro profeta, de los últimos, se vuelve a es-

cuchar el eco de esas palabras. Es el Deutero-Isaías que habla durante el período del exilio asegurando que Yahvé tendrá misericordia, pues su palabra es siempre eficaz y sus promesas son una alianza eterna (Is 55,6-13). Sin embargo, éstas son palabras de un profeta en que se refleja, de hecho, la historia de la palabra profética que se desarrolló durante los doscientos años que le separaban de Oseas. Durante dos siglos los hombres habían esperado una salvación que debía venir de parte de Dios, una salvación que debía corresponder, poco más o menos, a sus propias ideas, que significaban —y siguen significando hoy— posesiones, protección y victoria. Hubo profetas que protestaron contra todo esto, afirmando que a Dios no se le debía buscar en estas cosas, sino en la fidelidad y la justicia, pero no habían sido escuchados. Ahora, después de tantos años y después de tantas pruebas confirmatorias del mensaje profético, el resto de Israel ya estaba en condiciones de entender que, ciertamente, los caminos de Dios no son los del hombre, que los pensamientos de Dios no son los del hombre. Tenían que aceptar una salvación en términos de Dios, que suponen una justicia fundada en la confianza puesta en un amor de Dios que todo lo supera.

La lección se diría que está suficientemente clara y que ha sido explicada con toda la fuerza que era precisa. Pero aún tendría que ser repetida muchas veces y en términos explícitos. Lo sabemos por algunos textos posexílicos. Después del regreso a la patria, otro profeta se vio en la necesidad de insistir en que Dios había hablado a través de los profetas, y que no había sido escuchado, por lo que no tuvo más remedio que cargar sobre el pueblo todos los horrores de la conquista y del exilio (Zac 7,8-14). Ciento que estos versos son el preludio a una descripción esperanzadora de una situación nueva; pero el hecho de que fuera preciso pronunciarlos, y en un tono tan explícito, indica que no todo marchaba como debía marchar en Jerusalén. Lo demuestra, además, la historia de aquellos tiempos. Pero en realidad no hay motivo para confirmar a base de datos históricos la palabra de un profeta, pues un rasgo de la palabra profética es su inmediatez. En ella se hace Dios presente con absoluta actualidad, y si el profeta echa mano algunas veces de la historia, es siempre con vistas a inculcar actualmente en sus oyentes la realidad de Dios, no con intención de recordar el pasado por

sí mismo. Todavía en el período posexílico, Malaquías es aún más explícito. Con toda su preocupación por el culto —cosa excelente en sí misma—, un conjunto de versos como Mal 3,1-10 parece como si perteneciera a uno de los antiguos profetas, por su insistencia en la justicia y en el juicio.

Tiene su valor fijar la atención en pasajes como estos dos últimos que hemos citado, aunque sólo fuera para salir al paso de la tendencia universal a considerar a los profetas más tardíos como simples epígonos que nada tendrían que ofrecer. Por el contrario, siguen haciendo avanzar el mensaje, cierto que con diferente orientación del interés y con menos destreza literaria. Era de esperar este cambio en la orientación del interés, pues, como hemos dicho, la palabra profética tenía como misión llevar la presencia de Dios a los contemporáneos del profeta, con lo que resultaría imposible ser verdaderamente profeta e ignorar al mismo tiempo las preocupaciones del propio auditorio, que inevitablemente debían ser muy distintas de las que tenían las generaciones anteriores o posteriores. Hay en todo esto un valor efectivo. Por una parte, ahí se manifiesta el designio divino de hacer que la palabra sea oída y se encuentre presente en su pueblo. Si la situación real exigía nuevas orientaciones del interés, la palabra podía acomodarse a las nuevas circunstancias a fin de conseguir que fuera escuchada. Tampoco había inconveniente en condescender con un menor valor lingüístico.

Con esto podemos aprender algo más acerca de cómo ha de buscarse a Dios en su palabra. Exigir que la palabra se acomode a los gustos o a los intereses de una determinada época, como si ésta fuera una especie de tiempo normativo, lo cual siempre ha constituido una gran tentación, pues cada época se cree la cumbre de la madurez y tiende a medir todas las cosas según la regla de sus propios intereses, sería tanto como pedir una vez más que Dios y su palabra se ajusten a los caminos y a los pensamientos del hombre. Dígase lo mismo acerca de las calidades de la expresión. La palabra no tiene por qué ser al mismo tiempo una poesía de gran valor, de la misma manera que no tiene por qué ofrecer seguridad o éxito o acomodarse a las ideas de una determinada época acerca de lo que es realmente importante. De hecho, siempre que buscamos estas cosas en la palabra o esperamos que ella nos las ofrezca,

de acuerdo con nuestra particular forma de entenderlas, en realidad estamos tratando de juzgar la palabra desde nuestro propio ángulo de visión. A Dios no se le puede buscar por ese camino. Cuando la palabra profética tiene que decirnos algo acerca de la presencia de Dios, nos lo dice, y sólo eso. A Dios se le encuentra en su palabra cuando la aceptamos con confianza, con fe en la palabra que procede de un Dios justo y amoroso, que puede hacernos compartir algo de esa justicia y ese amor, cuando nosotros nos prestamos a ello. Esta capacidad de buscar a Dios en la palabra quizás se hace más evidente cuando la palabra nos resulta dura de creer o de poner en práctica. La dificultad bien puede ser un signo. La palabra de Dios nos guía hacia él, pero él siempre es distinto de como nosotros nos lo habíamos imaginado, tan extraño y difícil como siempre lo es aquello que nos resulta inesperado y ajeno. No podría ser de otra forma cuando hay de por medio una diferencia absoluta, como la que se da entre Dios y nosotros. Pero por muy difícil que sea este encuentro con Dios, es en lo único en que podemos encontrar nuestra salvación. El profeta nos enseña, en última instancia, que la dificultad no pasa de ser un momento transitorio. Dios, al unirse con su pueblo, confiere a éste una paz y una seguridad que superan cuanto podríamos imaginar.

D. McCarthy

1. CONCEPTOS Y EXPRESIONES PRINCIPALES

EL HOMBRE SE APARTA DE DIOS POR EL PECADO

La cercanía de Dios, por cuyo logro y permanencia lucharon los predicadores, profetas y sacerdotes del Antiguo Testamento, es un don divino gratuito. Yahvé lo otorga cuando, donde y a quien él quiere. Si elige Sión como morada suya (Sal 132,13) para habitar en medio de su pueblo (Lv 26,11; Jr 14,9), lo hace por pura gracia. Y no es posible asegurarse la presencia del Señor con sacrificios e instituciones; incluso en el Templo esta presencia es un don constante de su amor¹. El Señor es a la vez un Dios cercano y lejano (cf. Jr 23,23), manifiesto (Sal 76,2) y oculto (Is 45,15). Yahvé puede, en todo momento, abandonar el lugar de su presencia, puede ocultarse a su pueblo (Jr 1; 7) o alejarse (Ez 10,18ss). Incluso cuando Jesucristo, que es más que el Templo (Mt 12,6), se convierte por una disposición salvífica de Dios en el «lugar» de la presencia divina, la cercanía de Dios sigue dependiendo de la libre ordenación divina.

El Padre concede el reino y la condición de hijos a quienes él ha determinado². Pero tampoco esta presencia benigna de Dios es una posesión absolutamente segura. Dios mantiene su palabra, cumple su promesa y no revoca su designio de salvación, pero no compromete su presencia. La cercanía de Dios, como indica el sentimiento humano y la experiencia del pueblo elegido, se ve amenazada por la conducta del hombre. El pecado pone en peligro su eficacia y su misma permanencia. A continuación indicaremos cómo sucede esto según la concepción del Antiguo Testamento y qué solución da la palabra de Dios. No se trata, pues, de ofrecer una exposición de conjunto, sino simplemente de ilustrar un aspecto de la doctrina bíblica sobre el pecado.

¹ Esto aparece claro en las palabras de Natán (2 Sm 7,5-7); cf. J. Schreiner, *Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz*, Munich, 1957, 89ss.

² Cf. Lc 12,32; 14,15; 22,28ss; Jn 1,12; 17,2.

Israel no se propuso reflexionar sobre la esencia del pecado, ni pronunciarse teóricamente sobre esta cuestión, ni dar una auténtica definición teológica. El pueblo de Dios, en el camino que recorrió a lo largo del tiempo con su Dios o contra él, experimentó, sintió y descubrió en qué consiste el pecar y el ser pecador. Describió el pecado como acción y como estado. Y así «Israel expresó con gran riqueza de conceptos qué entendía por pecado»³; lo expresó con una multitud de fórmulas que designan la acción mala, perniciosa, falaz, absurda, o bien la conducta depravada⁴.

Pero el pueblo de la antigua alianza empleó también palabras con las que valoraba y juzgaba la acción pecaminosa. En especial, *ḥatta'*, *peša'* y *'awon*⁵. Ninguno de estos conceptos es puramente teológico. Todos se emplean en el lenguaje corriente. Todos tienen un significado profano. Lo cual impide traducirlos por el término unificador de «pecado»: como sucede con otras expresiones teológicas del Antiguo Testamento, es posible y obligado determinar más exactamente su sentido. Sólo a partir del significado profano se puede ver dónde ponía Israel —y el Antiguo Testamento— el carácter pecaminoso de una acción o una conducta.

El significado fundamental de la raíz *ḥt'* es «errar (el objetivo)»: cada uno de los setecientos zurdos «era capaz de lanzar con la honda una piedra contra un cabello sin errar el blanco» (Jue 20, 16). La palabra es aplicada al ámbito de las relaciones humanas con el sentido de falta en lo que es correcto: Jefté niega haber perturbado las relaciones con los amonitas (Jue 11,27), y David se muestra observante de su dependencia como súbdito del rey Saúl⁶, mientras que Semeí la quebranta con respecto a David (2 Sm 16,7;

³ G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, Munich, 1958, 261.

⁴ Más datos sobre el ámbito lingüístico en E. Beaucamp, art. *Péché*, I. «Dans l'Ancien Testament», en *Dict. de la Bible* (Suppl. VII), París, 1966, 407-471 (bibliografía).

⁵ Sobre el contenido de estos términos, véanse las «teologías del Antiguo Testamento» y los vocabularios de teología bíblica. En especial, cf. R. Kniemeyer, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh, 1965.

⁶ 1 Sm 24,11; 26,21; cf. 19,4s.

19,21). En la expresión teológica subsiste este sentido. «Faltar contra Yahvé»⁷ significa no hacer justicia a la relación que Dios ha establecido benignamente entre él mismo y su pueblo. Esta relación se ve perturbada cuando Israel sirve a dioses extraños⁸ o da culto a Yahvé mediante una imagen de toro⁹. Y se ve amenazada cuando el pueblo se opone a la dirección de Dios (Dt 1,41) o menosprecia su manifiesta voluntad. Cuando falta el sometimiento a Dios, Dios no quiere el culto¹⁰, pues se le rehúsa algo que es preciso darle¹¹. Además, la relación con Dios queda perturbada y rota por quienes quebrantan las rectas relaciones con el prójimo (cf. *infra* el apartado 4). Así, pues, el pecado (*hatta't*) tiene lugar cuando la acción o la conducta humana se oponen a las exigencias que comporta la relación de Dios con los hombres, o bien prescinden de ellas.

Esta idea aparece aún con mayor claridad en el segundo término (*peš'a'*). En el ámbito profano designa la ruptura, la supresión de las relaciones debidas, la repulsa de la dependencia. Así, Israel se separa de la casa de David (1 Re 12,19) y siente la defeción de Moab¹² y de Edom (2 Re 8,20,22). Jacob debe insistir en que él no ha roto con Labán (Gn 31,36ss), y Abigaíl se apresura a establecer buenas relaciones con David (1 Sm 25) para evitar la inminente ruptura. Este significado fundamental aparece aún con mayor claridad en Am 1 y 2, cuando el profeta acusa a los pueblos que rompen de distintas maneras los vínculos comunitarios. Pero tal significado tiene un fundamento teológico, pues Yahvé, por ser el Señor del mundo, castiga esas acciones y las considera como una ruptura en el orden de su dominio. Israel debe ajustar su conducta a este orden, de manera que rompe con Dios cuando rechaza su instrucción, cuando no observa sus mandamientos, cuando va tras dioses extraños (Am 2,4), cuando huye de su Dios (Os 7,13) o cuando permite que la injusticia aflija a los pobres e inocentes (Am 2,7; 5,12). No obstante, en el fondo, toda acción o actitud que se

⁷ *ht' l'ybwb*: Nm 32,23; Dt 9,16; 20,18; 1 Sm 7,6; Jr 8,14 y *passim*.

⁸ Cf. Dt 20,18; Jue 10,10,15; 1 Sm 7,6; 12,10; Jr 3,25.

⁹ Ex 32,30; Dt 9,16,18; el pecado de Jeroboam: 1 Re 14,16, etc.

¹⁰ 1 Sm 2,17; 14,23s; Mq 1,5; Os 4,7.

¹¹ El voto: Dt 23,22s; el anatema: Jos 7,20.

¹² 2 Re 1,1; 3,5,7.

oponga a la relación con Dios es un apartarse de Yahvé, un apostatar de él, un romper con él. De ahí que se emplee a menudo el concepto de falta y el término correspondiente para designar tales acciones y actitudes.

Así, pues, el pecado es propiamente un desvío y una falta en la relación que, según la voluntad divina, debe crear una comunión entre Dios y el hombre; supone una desviación y un trastorno¹³. Esto es precisamente lo que expresa el término '*awon*'. Los sodomitas (Gn 19,5), los hijos de Heli (1 Sm 3,13) y el mismo Saúl (1 Sm 20,1) obraron desviadamente. El orgullo humano (Os 5,5) y el culto a los ídolos (Ez 14,3s) desvían de lo que debe ser. También se desvía la orientación de la acción cuando no se mira a Dios y a su plan o falta arrepentimiento (Is 22,14). Finalmente, toda acción mala y no conforme a la relación con Dios es un desvío; en consecuencia, se la denomina '*awon*'. En la falta, la defeción y el desvío, el hombre deja de dar a Dios algo que debería darle. Entonces, con un término jurídico, se le define como culpable (*rasa*): es lo contrario del justo (*saddiq*), el cual vive de acuerdo con la relación establecida por Dios¹⁴. El pecado menoscaba la relación con Dios o incluso la elimina, y la pecaminosidad consiste últimamente en que el hombre no responde con su acción y su conducta a la relación con Dios. Es el reproche que los profetas lanzan contra el pueblo: «Vuestros extravíos se alzan como un muro entre vosotros y vuestro Dios; vuestras faltas le hacen ocultar su rostro para no oíros» (Is 59,2); y la comunidad confiesa su culpa: «Por eso se alejó de nosotros el juicio y ya no nos alcanza la salvación» (59,9).

2. ENGREIMIENTO HUMANO

Señalando que el pecado es una falta, una ruptura o un desvío en la relación con Dios queda determinado el hecho y su efectividad, pero todavía no aparece el fondo de la acción pecaminosa. Israel ha reflexionado sobre los múltiples motivos y razones del

¹³ R. Knieriem, *loc. cit.*, 238.

¹⁴ Cf. H. J. Boecker, *Reformen des Rechtslebens im Alten Testament*, Neukirchen, 1964, 135.

pecado; los ha descubierto en la exposición de su historia, los ha reconocido en la predicación de los profetas como problema vivo y actual, los ha confesado en la oración ante Yahvé. El pueblo del Señor ha intentado además decir dónde tienen esos motivos su origen último. Y quizá nadie lo ha logrado como el yahvista.

Se trata de un relato en el que este autor rastrea los comienzos del mal en el mundo. La gran etiología de Gn 2s quiere dar respuesta a ese acuciante problema. En primer plano aparece el relato de la caída de los primeros padres. Pero este relato sirve al autor para ilustrar el problema que le preocupa. El parte de su propio tiempo, y apoyándose en la fe del pueblo de Dios, traza la línea teológica principal, que incorpora al relato. Esto le es posible gracias a una serie de antiquísimas imágenes mitológicas que él interpreta a partir de la fe de Israel¹⁵.

El yahvista, que vivió durante los reinados de David y Salomón, sabía que Yahvé había dado a su pueblo la hermosa y amplia tierra que le había prometido. Conocía muy bien la gran exigencia que pesaba sobre Israel desde el Exodo, según la cual el pueblo debía servir tan sólo a ese Dios. Conocía asimismo que «Israel» había vivido en Egipto bajo condiciones miserables y que su Dios le había procurado la salvación. Según su convicción (cf. Gn 12,1-3), las prósperas condiciones de su tiempo eran una bendición dentro del estado de salvación concedido por Dios, bendición que sólo duraría mientras se mantuviera la debida relación con Yahvé. Sin embargo, en medio de ese estado de prosperidad popular, que hasta entonces no se había visto amenazado, había en la vida humana mucha miseria que se abatía como una maldición sobre todos y se podía remontar más allá de todos los recuerdos: dolor, enfermedad, necesidades, tribulaciones de los hombres en el conjunto de su vida, inclinación al mal, muerte.

Era preciso buscar el origen y la causa de ese calamitoso estado. A partir de sus nociones religiosas (elevación a un estado de salvación, exigencias de Dios, bendición con referencia al precepto), tal como se habían ido desarrollando en la trayectoria de Israel, el yahvista bosquejó el siguiente cuadro: la miseria actual, que se re-

¹⁵ Cf. N. Lohfink, *Die Erzählung vom Sündenfall*, en *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Francfort, 1964, 81-101.

monta a tiempos inmemoriales, fue precedida por la transgresión de un precepto a cuenta de la humanidad que Dios había elevado a la salvación. Por eso el hombre fue creado fuera, en la tierra desértica, y luego trasladado al jardín de Dios. Recibió un precepto de cuya observancia dependía la persistencia de la cercanía paradisíaca de Dios. Pero el hombre pecó, de manera que sobre la humanidad vino la maldición con todo género de desgracias, incluida la muerte. Con tales ideas dominantes se indica el origen del mal: éste no se encuentra en Yahvé, que es autor del bien, ni en la naturaleza del hombre, que es barro de la tierra y aliento divino de vida¹⁶, sino en la conducta humana. Asimismo es claro que la acción pecaminosa tiene también como consecuencia la eliminación de la comunión con Dios: los primeros padres son expulsados del jardín de Yahvé.

El autor, sin embargo, penetra más hondo en el misterio del pecado y puede decírnos por qué éste rompe la relación con Dios. Por supuesto, es un acto de desobediencia que suprime la relación con Yahvé. Pero el yahvista no se contenta con este dato. No se trata, según él, de un precepto cualquiera, impuesto simplemente para probar la obediencia, como sería el no comer una determinada fruta. Por el contrario, su tradición religiosa hablaba de una exigencia fundamental, de la cual dependía que Dios siguiera concediendo la salvación. Y el yahvista argumenta a partir de esa exigencia, si bien sólo podemos conocer su naturaleza a título de conclusión. En las palabras de la tentación (3,5) se dice de paso que el intento de los hombres era ser como Dios, conocedores del bien y del mal. Ahora bien: según el lenguaje del Antiguo Testamento, «conocer el bien y el mal» significa «conocer todo», es decir, poseer un conocimiento global y aplicable a la configuración de la vida y del mundo, como únicamente puede tenerlo Dios¹⁷. Los primeros padres querían —viene a decir nuestro autor al introducir el árbol del conocimiento junto al codiciado y prohibido árbol de la vida—

¹⁶ Con razón señala N. Lohfink, *loc. cit.*, 86s, que aquí es rechazada la idea del Enuma-Elish, según la cual los hombres, formados de tierra y de la sangre culpable de los dioses, deben tomar sobre sí el mal existente en el mundo divino.

¹⁷ Sobre la expresión y su significado, véase G. von Rad, *Das erste Buch Mose, Genesis* (Das Alte Testament Deutsch, 2-4), Gotinga, 1953, 71s.

disponer de la vida y del futuro. Pensaban que no tendrían necesidad de Dios. Se rebelaron contra la exigencia fundamental impuesta a toda existencia humana —el reconocimiento de Dios como Señor— y rechazaron la relación con Dios. Así, la comunión con Dios queda rota en el pecado por la autoglorificación del hombre.

Este drama se repite cuando la humanidad intenta perpetuarse orgullosamente, en un afán de escalar los cielos (Gn 11). Se repite, como indica el elohísta con fina sensibilidad, siempre que desaparece el temor de Dios (Gn 20,11)¹⁸. Entonces no significa nada para el hombre la relación con su Señor, y así lo expresa él en su conducta.

3. APARTAMIENTO DE DIOS

Según esto, lo pecaminoso de la acción mala consiste en la actitud de engreimiento y autosuficiencia, que rompe la relación con Dios, destruye la unión y suprime la comunión. De este modo, el hombre se aparta de su Señor, cuya gracia y cercanía abandona. La teología deuteronómista dedica especial atención a este aspecto. No se cansa de presentar el abandono de Yahvé como la raíz de todos los males. Ya Oseas (4,10) e Isaías (1,4) hubieron de reprochar al pueblo, en una invectiva profética, que había abandonado a su Señor; y Jeremías (2,17ss) repitió el reproche aún con mayor fuerza.

Pero es en la meditación exílica sobre la historia de Israel donde aparece con espantosa claridad hasta qué punto la apostasía y la servidumbre a otros dioses habían destruido las relaciones con Dios (Jue 2,12s y *passim*)¹⁹. La palabra de los profetas era tajante: «Sírvate de castigo tu propia maldad y de escarmiento tu apostasía. Reconoce y ve cuán amargo es que te hayas separado de Yahvé, tu Dios, y no tengas temor ante mí» (Jr 2,19). La advertencia de Oseas (2,15) y la exhortación del Deuteronomio (6,12; 8,11) habían sido inútiles: Israel había olvidado a su Señor (Jue 3,7; 1 Sm 12,9); se había apartado de él (Jr 32,40). Yahvé había sido ofen-

¹⁸ Cf. H. W. Wolff, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch*: «Ev. Theol.», 27 (1969), 59-72, 62s.

¹⁹ Para no sobrecargar las notas, a continuación se indican solamente unos cuantos pasajes bíblicos de entre los muchos que podrían aducirse.

dido y provocado por su pueblo, que se entregó al culto de los ídolos (Jue 2,12; 1 Re 14,15). Y así podía preguntar: «¿Qué hablaron de malo vuestros padres en mí para que me abandonaran?» (Jr 2,5). Pero Israel no contestó. Yahvé había proyectado recibirla como hijo y concederle una tierra magnífica; había pensado que Israel le llamaría Padre y no se apartaría (2,19); Israel, sin embargo, se tornó infiel (2,20).

Según la perspectiva deuteronómista, este apartamiento de Dios se debe a que el pueblo se desvía del camino que el Señor ha señalado en su ley (Dt 5,32; 9,12.16) y corre tras otros dioses (6,14; 8,19). Han sido abandonados los mandamientos de Dios (1 Re 18,8) y la alianza que él ha concedido e impuesto (Dt 29,24). Tal apostasía se traduce en el hecho de que Israel no escucha la voz de Yahvé (Dt 8,20; 9,23), rechaza su instrucción (Am 2,4) y la olvida (Os 4,6). En resumen, el pueblo hace lo que está mal a los ojos del Señor (Nm 32,13 y *passim*).

El pecado del pueblo elegido consiste propiamente en la repulsa de Dios, la cual es designada con las fórmulas referidas o bien como rebelión (Is 1,20), infracción y ruptura de la alianza (Jue 2,20; Dt 31,16.20), orgullo (Is 2), dureza de cerviz (Ex 32,9) e infidelidad (Jr 3,8.11.20). Con esta repulsa, en efecto, se rechaza la exigencia fundamental de no aceptar otros dioses, es decir, de servir sólo al Señor y amarle con todo el corazón y toda el alma²⁰, exigencia cuyo cumplimiento hace posible y efectiva para el hombre la relación con Dios. Por eso dice el pueblo del Señor: «Tenemos presentes nuestros delitos y conocemos nuestros pecados: apostasía e infidelidad contra el Señor, abandono del seguimiento de nuestro Dios, hablar con violencia y perfidia, llevar en el corazón y proferir palabras de mentira» (Is 59,12s).

4. EL PECADO COMO DELITO CONTRA LA COMUNIDAD HUMANA

Por lo dicho hasta aquí podría parecer que el Antiguo Testamento sólo considera que existe pecado cuando alguien se vuelve

²⁰ Cf. N. Lohfink, *Höre Israel. Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium* (Die Welt der Bibel, 18), Düsseldorf, 1965.

directamente contra Dios o se niega a reconocerle y servirle. Pero, como es sabido, la realidad es muy otra. Los profetas han dicho claramente y han subrayado que también se da una acción pecaminosa a los ojos de Dios cuando alguien daña a su prójimo o hace algo contra la comunidad humana²¹. Es fácil comprender que los delitos cometidos en el ámbito interhumano son un agravio para los demás. Pero ¿hasta qué punto han de considerarse como una falta contra la relación con Dios? ¿Por qué son pecado?

Como se ve en el decálogo y en los cuerpos legales, el Señor ha prohibido expresamente tales acciones. Quien las comete, obra contra la voluntad manifiesta de Dios y contra su palabra. Por ese mismo hecho se opone a Dios y rompe la comunión con él, una comunión cuyas condiciones sólo el Señor puede fijar.

Pero, según la concepción del Antiguo Testamento, la condición pecaminosa de las acciones contra el prójimo no se funda simplemente en la oposición a lo mandado por Dios, sino que tiene una raíz mucho más honda. Yahvé ha establecido una unión no tanto con los individuos cuanto con el conjunto del pueblo que eligió. Entró en relación con este pueblo y, a través de él, con todos los individuos que pertenecen al mismo. Y viceversa: todos los que entran en relación con Yahvé pertenecen necesariamente a la «comunidad del Señor», la cual surge y se mantiene únicamente gracias a la alianza con su Dios. Por tanto, la relación que cada uno tiene con Dios recae también sobre el pueblo de la alianza. Y, en consecuencia, cuando uno menoscaba o quebranta con una mala acción la comunión del pueblo de Dios, atenta al mismo tiempo contra la relación que Dios le ha concedido. Delinque, pues, en ambas dimensiones: se vuelve contra su hermano y se aparta de Dios, comete un agravio y peca.

Lo mismo sucede en el contexto más amplio de la humanidad. Esta —como ya nos lo indicaba con gran énfasis el yahvista en la historia primitiva— forma, en virtud de la acción creadora de Dios, una gran familia y una inmensa comunidad de pueblos bajo su dominio a pesar de todas las diferencias. Según esto, cuando uno se alza contra otro (Gn 4), perpetra un ataque contra el Señor y Crea-

dor (estas ideas adquieren especial relieve en el Código sacerdotal). En el fondo sucede lo mismo que en la historia del pecado original: el hombre se opone a Dios, repudia la relación que tiene con su Señor. Por eso, el hecho de que el yahvista coloque la historia de Caín a continuación de la historia del pecado original tiene un profundo sentido. Esto significa que el pueblo de Dios admitía y afirmaba ya en una época muy temprana lo que también sabían los pueblos vecinos de Israel: que la falta contra el hombre es a la vez un pecado contra Dios.

5. ACCION PECAMINOSA, EFECTO Y CULPA

Si el pecado equivale al apartamiento de Dios, es más que un simple acontecimiento momentáneo. Supone un tránsito de la cercanía de Dios a su lejanía, de la unión salvífica con él a la desvinculación sin esperanza, de la comunión con él a la separación. El pecado introduce un estado permanente en el cual queda rota la relación que existió en otro tiempo. Tal es el terrible y opresivo efecto que el pecado lleva consigo. Efecto que se traduce en una ruptura de la entrega a Dios. El hombre cae en la esfera de la perdición. Pero no sólo eso. El Señor, que había establecido y mantenido la unión, es ofendido y provocado, de manera que responde con su cólera e inflige castigo.

El pueblo de Dios no podía ignorar todo esto. Dios mismo lo había manifestado desde el principio o —hablando en términos deuteronómistas— lo había afirmado en las cláusulas de la alianza (cf. Dt 28). La historia lo había confirmado repetidamente por lo que se refiere a Israel. Los profetas y las obras históricas habían señalado este devastador efecto del pecado en numerosos acontecimientos aislados, especialmente en la ruina de los Estados de Israel y de Judá y en la destrucción de Jerusalén: Yahvé, al ser abandonado por su pueblo, lo desamparó, lo castigó y lo colmó de miseria. Sin embargo, no siempre que llegó la miseria estaba claro su sentido. ¿Debía considerarse en cualquier caso como un castigo de Dios? ¿Había tenido lugar tal vez un pecado del que no se tenía conciencia?

²¹ Así, por ejemplo, Am 1,3-2,8; 4,1; 5,10; Is 5; Miq 2; Jr 7.

También Israel estaba preocupado con este problema²². En tiempos antiguos pensó que la relación con Dios también podía deteriorarse por una falta inconsciente. El vidente Balaam profesa esta convicción (Nm 22,34); el salmista concluye de su enfermedad que ha pecado (Sal 38,4.19; 41,4), y la legislación cultural trata de lo que debe hacerse en caso de pecados cometidos involuntariamente (Lv 4s; Nm 15,25ss). También el elohísta (Gn 20) considera el problema y da la solución de que Dios impide tales acciones, concede la posibilidad de una decisión consciente y muestra el camino para evitar posibles consecuencias (vv. 6s). Pero ha de pasar todavía bastante tiempo hasta llegar a las claras palabras de Ezequiel sobre la responsabilidad individual (18; 33), palabras que ofrecen una efectiva solución.

En todo caso, tan pronto como una falta consciente o inconscientemente contraída perturbaba las relaciones con Dios, surgía el problema —vital para el interesado— de si el nuevo estado permanecía para siempre o podía ser anulado, pues ni el pueblo ni el individuo podían vivir sin su Dios o contra su Dios. Estar lejos de él significaba perdición y, últimamente, la muerte²³. Si no se restablecían las relaciones con Dios, el pecador estaba perdido. Pero aquí precisamente surgía una dificultad: «Si un hombre ofende a otro hombre, Dios será su abogado; pero si un hombre ofende al Señor, ¿quién podrá servirle de abogado?» (1 Sm 2,25).

6. RESTABLECIMIENTO DE LA COMUNIÓN CON DIOS

Israel debía dar una respuesta positiva a esa pregunta de Helí. El pueblo de Yahvé sabía ya por su historia anterior que el Señor es un Dios que quiere la salvación. Según esto, la interpretación yahvista de la historia primitiva podía afirmar que Dios, a pesar de la desobediencia y la apostasía, había restablecido, por medio de Noé y de Abrahán, su relación con los hombres y les había brindado su comunión. Oseas podía proclamar lo que el Señor le quiso hacer

²² Cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II-III, Stuttgart-Gotinga, 1961, 264ss; J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, 1938, 52ss.

²³ Esta concepción aparece ya en Gn 3 y sirve de tenebroso trasfondo en la exhortación del Dt (28; 29,19; 30,15.18).

experimentar en su propio matrimonio: Yahvé no abandona a su esposa infiel, Israel, sino que procura llevarla de nuevo a la relación de la alianza (Os 1-3). Jeremías (2-4) recoge esta imagen y repite el ofrecimiento de Dios. Incluso cuando el pueblo ha roto la alianza, el Señor se mantiene junto a él y renueva la relación en una nueva alianza que fortalece la unión y hace posible que los hombres permanezcan firmes en ella (Jr 31,31-34).

Una vez que Yahvé, a causa del pecado de su pueblo, se ve obligado a hacer visible la ruptura, a abandonar el Templo y retirar su cercanía, se muestra nuevamente dispuesto a volver y conceder otra vez su presencia (Ez 43). Como ya advertía Oseas (11,8ss), esta conducta divina no ha de entenderse de manera puramente racional; sin embargo, Yahvé parece sorprenderse: «¿Cómo podía yo abandonarte, Efraím? ¿Cómo podía entregarte, Israel?... Mi corazón se vuelve contra mí... Pues yo soy Dios y no un hombre.» Es un efecto del incondicional e imprevisible amor de Dios. En esta donación divina, el Señor sale de su lejanía para mostrarse a su pueblo, le conserva su favor (Jr 31,3) y no lo olvida (Is 49,14ss). De ahí brota su misericordia y su perdón. Esta donación le mueve a perdonar el pecado y reparar lo que había sido destruido por la culpa²⁴. Yahvé olvida el pecado (Miq 7,18; Sal 32,1) y lo elimina. Lo «hace pasar» junto con sus efectos (2 Sm 12,13), es decir, lo aparta del sujeto. Lo disipa (Is 44,21s) y lo lava (Sal 51,3s.9), de modo que el hombre queda purificado. Dios aleja el pecado de quien lo ha contraído (Sal 103,12), lo arroja a lo profundo del mar (Miq 7,19). No piensa más en él (Jr 31,34), no lo tiene en cuenta (Sal 32,2), lo «cubre» —como dice la teología sacerdotal— y cura las heridas que había producido en las relaciones con Dios (Os 6,10s).

Todas estas imágenes vienen a decir que el Señor perdona (Ex 34,9); y cuando Israel habla de la misericordia, la gracia, la ayuda, la salvación, la redención y la fidelidad de Dios, implica en tales expresiones su disposición a perdonar. Pero que nadie se llame a

²⁴ Sobre el vocabulario y su significado, véase, entre otros, J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, Berna, 1940; E. Beaucamp, *loc. cit.*, 464-469; P. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, II, París, 1956, especialmente 333-338 (traducción española: *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, 1968).

engaño. Yahvé no perdona sin más: hasta tal punto toma el pecado en serio, que Josué puede decir: «Yahvé es un Dios celoso; no perdonará vuestras transgresiones y pecados» (Jos 24,19). Israel experimentó ambas cosas: que el Señor está dispuesto a perdonar (Is 1,18) y que también puede negar el perdón (2 Re 24,4). Y así Israel puede resumir su experiencia en esta rotunda frase de un himno: «¡Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, lento a la ira, rico en misericordia y fiel! El mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la culpa, la rebelión y el pecado, pero no los deja impunes» (Ex 34,6s). En esta alabanza del Dios de Israel se ensalza y expresa su graciosa misericordia, la cual supera a la sanción condenatoria. El Señor quiere restablecer la unión. Pero no lo hace sin la colaboración del hombre que se había alejado de él.

7. LO QUE SE EXIGE DEL HOMBRE CULPABLE

Cuando el Señor introduce a alguien en la graciosa relación de su entrega misericordiosa no lo hace sin una acción humana previa. El restablecimiento de la destruida relación con Dios exige unas condiciones. El hombre ha abandonado la unión con Dios y ha renunciado a su presencia. Ahora debe reconocer de pensamiento y de obra que desearía anular esa equivocada decisión. Una primera exigencia en este aspecto es el reconocimiento de la situación que él mismo se ha creado, junto con la confesión del pecado y la declaración de la culpa, como, por ejemplo, dice Daniel: «Señor, Dios grande y temible, que mantiene la alianza y la misericordia con quienes te aman y guardan tus mandamientos; hemos pecado y faltado, hemos cometido iniquidades y nos hemos rebelado; nos hemos apartado de tus mandamientos y prescripciones» (9,4s).

Por supuesto, a pesar de tal reconocimiento, el Señor queda en plena libertad para conceder o negar el perdón. Pero el hombre debe pedir confiadamente ese perdón a la divina misericordia, aunque la confesión y la culpa no sean suficientes. Quien ha abandonado a Yahvé debe buscarle de nuevo (Dt 4,29). Quien se ha alejado de él, a él debe volver. Tal es la exigencia que repiten continuamente los profetas. Las exhortaciones a la conversión, recalcadas desde Amós hasta Malaquías, se acumulan en Oseas y constituyen el tema

central en Jeremías²⁵. Se exhorta al «retorno a la relación original con Yahvé»²⁶, aludiendo a «la amorosa voluntad divina, que no abandona al hombre culpable entregándolo a su destino»²⁷. Este retorno, o conversión, se muestra en el hecho de que el hombre abandona su mal camino (Ez 18,23) y corrige sus obras (Jr 7,3). Entonces el hombre puede volver, y el Señor restablece la comunión con él (Jr 3,22; 4,1), pues Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (Ez 33,11). Esta luminosa afirmación de la misericordia divina hace que el culpable pueda tener esperanza y un futuro en la cercanía de Dios.

J. SCHREINER

²⁵ Cf. H. W. Wolff, *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie*, en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1964, 130-150; G. Fohrer, *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea*, en *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin, 1967, 222-241.

²⁶ H. W. Wolff, *loc. cit.*, 135.

²⁷ G. Fohrer, *loc. cit.*, 241.

Conocidos son, entre los griegos, los célebres versos de Teognis (381-382):

«No hay norma establecida para el hombre por la divinidad,
Ni camino trazado para complacer a los Inmortales.»

LA TRASCENDENCIA DIVINA, OTRA CAUSA DE LA AUSENCIA DE DIOS

I. LA TRASCENDENCIA DIVINA

El conocimiento de una diferencia de naturaleza o de modo de existir entre el hombre y la divinidad suscitó, ya en la antigüedad, reacciones muy diversas, con las que el hombre, apoyándose en sus propias pasiones, tendencias o ideas, trata de acercar, o apartar, lo divino de sí mismo todo cuanto le es posible. Puede experimentar el sentimiento de lo sagrado como algo muy atrayente o temer la presencia de la divinidad. También puede hacer que lo divino se vuelva inofensivo, circunscribiéndolo mediante ritos externos, o considerarlo ineffectaz en el plano terrestre. La ausencia de Dios es experimentada como tal ausencia sólo cuando el hombre cree en la posibilidad de intervención de aquel poder, pero entonces se asombra de su silencio y de su inactividad. Entre los sumerios y los babilonios, las preguntas angustiosas sobre la conducta y las intenciones de la divinidad afloran en las quejas del «Justo doliente»¹, sobre todo en el dramático monólogo titulado *Alabaré al Señor de Sabiduría*²:

«¿Quién puede conocer la voluntad de los dioses en el cielo?

El consejo de los dioses infernales, ¿quién puede comprenderlo?

¿Dónde podrían aprender los humanos el camino de un dios?»

¹ Cf. S. N. Kramer, *Man and his God*, en *Supplements to Vetus Testamentum*, III, Leiden, 1955, 170-182; J. Nouguayrol, *Une version ancienne du «Juste souffrant»* (RB; 1952), 239-250, etc.

² Texto en *Ancient Near Eastern Texts relating to the OT* (ed. Pritchard), Princeton, 1950, 434-437; cf. también P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, París, 1907, 372-379.

Los hombres del AT han seguido andaduras semejantes, con la diferencia de que una revelación divina ha venido a acentuar o modificar profundamente sus reacciones espontáneas. Especialmente la antigua noción semítica de santidad ha sido transferida a Yahvé, para designar a aquél que es distinto, por naturaleza, de todo ser creado y que no puede tolerar el pecado en el hombre. Es indudable que con esta idea se relaciona la concepción, igualmente antigua, según la cual el hombre no puede ver a Dios (Ex 19,21; 33,20; Lv 16,2; Jue 6,22-23; Is 6,5), ni siquiera oírle (Dt 4,33; 5,24; Ex 20,19) sin morir. Indudablemente, el Antiguo Testamento le opone experiencias contrarias (Ex 24,10-11; 33,11; Dt 34,10; Is 6,1-5), pero siempre con reservas que subrayan el carácter excepcional del hecho (Ex 20,19; 24,16; 33,16-23; 34,6-9). También ha reforzado la revelación, a base de distintos rasgos, el misterio del Dios de la alianza, un Dios que vive solo y no puede ser representado por ninguna imagen. Por otra parte, tampoco ha cesado de acentuar su unicidad. Este largo proceso, jalónado por una serie de intervenciones proféticas, desemboca con el *segundo Isaías* en una especie de Evangelio de la trascendencia divina.

La proclamación de la trascendencia divina

Yahvé es el único, el sin rival, y todo lo que pudiera ser juzgado divino se eclipsa ante él (43,10-13; 44,7-8; 45,5-6.14). Es el incomparable, pues ninguna imagen material es capaz de representarle (40,18.25; 46,5). Puesto que todo lo ha creado en los comienzos, «nombrando» o «llamando» los seres a la existencia (40,12.22.26; 44,24; 45,12.18), todas las criaturas siguen obedeciendo a su llamada (40,26; 44,26-28), a su palabra (55,11), pues su actividad creadora se prosigue, sin fatiga ni esfuerzo (40,28), extendiéndose a todo ser (45,7). Es un Dios eterno (40,28), que domina

el tiempo: es, a la vez, el «Primero» y el «Último» (41,4; 44,6; 48,12). Soberanamente libre (45,9-12), por oposición a las divinidades que se identifican con el determinismo astral (cf. 47,13); puede intervenir en la historia de forma imprevisible, después de haber anunciado mucho tiempo antes esta intervención (41,22-23; 26-27; 43,9; 44,7; 45,21; 46,10; 48,3-7): es «creador» en el seno mismo de la historia (41,20; 43,7; 45,8; 48,7). Su inteligencia es insondable (40,28) y sus pensamientos nada tienen en común con los de los hombres (40,13-14; 55,8-9). Ninguna presión extraña puede ejercerse sobre él, y de nadie se aconseja más que de sí mismo (48,9-11). Finalmente, es un Dios santo (43,15), separado por naturaleza de todo lo creado y profundamente opuesto al pecado del hombre. Y, sin embargo, esta santidad no supone un abismo infranqueable entre Dios y el hombre, sino que establece nuevos lazos de unión y se concilia con otros atributos: connota la elección (cf. 43,3; 45,11, etc.), está totalmente impregnada de piedad, misericordia (40,2; 43,22-28; 48,4.8-10) y ternura (43,1-7; 49,14ss; 54,4-10). El «Santo de Israel» es también su redentor (41,14; 54,5) o su salvador (43,3), que vendrá en persona a liberarlo (40,3-5.9-11) y estará muy cerca de él, «con él» (41,10; 43,25). Las naciones habrán de reconocer que en medio de Israel habita «un Dios oculto» (45,15). Este mensaje pide como respuesta la fe. En lugar de entrar a discutir las dificultades por que atraviesan los exiliados, el *segundo Isaías* les pide que crean sin reservas en el Dios único e incomparable que vendrá finalmente a salvarlos; tiene en cuenta un pueblo determinado, a pesar de ciertas derivaciones universalistas (cf. 45,20-24); la atención se mantiene fija en la colectividad de Israel, no en los individuos.

El hombre frente a la trascendencia divina

El libro de *Job*, por el contrario, aborda un problema individual, desinteresándose aparentemente del destino colectivo del pueblo de Dios. Adopta un género literario en que la experiencia desempeña un papel preponderante y en que las reflexiones sobre la condición humana terminan convirtiéndose en preguntas angustiosas que se plantean a la divinidad. El autor de este diálogo poético toma pie

de una historia edificante, en que se celebra la paciencia del infotunado *Job*, para montar un largo debate en el que éste presenta ante Dios su dolor inmerecido, apela a su fidelidad y a su justicia, asocia a su causa la de todos los desventurados y aboga con seriedad por la causa del hombre. Dios y el hombre salen engrandecidos de este debate, pues el poeta no pretende sacrificar a ninguno de los dos.

Se supone en todo momento la noción bíblica del hombre: en 7,17-18, *Job* repite, con una ironía que llega a resultar amarga, el Sal 8,5-7, un texto que recuerda Gn 1,26-28. Pero ahora aquella noción es ampliada de forma extraña. En vez de sentirse feliz por la suerte que le ha cabido, el hombre es un ser insatisfecho. Al término de una vida demasiado corta y atormentada (14,1-2) desaparece para siempre; la muerte es un final radical (14,7-12) que pone término a su «esperanza de felicidad» (7,6-7; 14,7.19; 17,15; 21,25), deja incumplido su afán de justicia (cf. 19,23-27) e interrumpe hasta la misma amistad iniciada con Dios (7,8; 14,14-15). Puesto que su destino es sentirse siempre decepcionado, más le valdría no llegar siquiera a existir o, nada más nacido, desaparecer (3,1-23; 10,18-19). A partir de ahí asistimos a una larga defensa en que el hombre recuerda su propia dignidad (10,8-12), su necesidad de autonomía (10,13-14.20; 14,6), su deseo de ser comprendido, estimado, escuchado... y hasta amado por Dios, como si éste tuviera obligación de amar a su criatura y estuviese necesitado de ella (cf. 7,8.21; 14,15; 19,26-27). Pero el motivo inmediato de los lamentos de *Job* es el sufrimiento injustificado que lo abruma. Se encuentra solo frente a Dios, sin más apoyo que el testimonio de su propia conciencia, pues su fe en un Dios único, personal, que todo lo controla (9,5-7.24; 12,7-10.14-25, etc.) después de haberlo creado todo (9,8-10) es absoluta. También es muy pura, espiritual incluso, y totalmente despojada de ritos materiales. Para defender la ley de las retribuciones temporales y salvaguardar la justicia de Dios, sus tres interlocutores pretenden que *Job* tome conciencia de alguna falta, y hablan sucesivamente de advertencia, de corrección saludable o de castigo por pecados secretos o manifiestos. *Job* se niega a entrar siquiera en esa problemática y se vuelve desesperadamente a Dios. Le gustaría discutir con él, defender su causa; hacer que fuera reconocido su derecho o enterarse si es que ha sido

herido por alguna otra razón. Pero no sabe cómo llegar hasta ese Dios misterioso que vive y actúa en otro plano y parece no tener en cuenta las consideraciones humanas. Desconcertado unas veces, abrumado o exasperado otras, Job llega hasta a manifestar sospechas contra su bondad, su lealtad o su justicia con respecto al hombre. Se hace portavoz de todos aquellos que, igual que él mismo, se han sentido decepcionados por la vida (3,20-23) o injustamente oprimidos (9,22-24; 12,6; 24,1-12). En el mundo todo ocurre como si Dios no controlase nada, no sancionase nada o como si diese pruebas de una total indiferencia con respecto al bien y al mal (21, 7-34; 24,1-17). ¿Será, acaso, mezquino, puntilloso (7,20-21; 9, 29-31; 10,4; 13,23-28; 14,3-4), o cruel, vengativo, preocupado únicamente de sus derechos e insensible al dolor humano (7,12-14; 9,13,17-18; 10,15-17; 16,12-14; 19,6-12; 30,18,21-22)? Estos sentimientos son lo bastante fuertes como para arrancar de labios de Job unas palabras de inaudita violencia. Y a pesar de todo, nada significan contra su fe en un Dios bueno y fiel, que respeta siempre el testimonio de una conciencia humana. El diálogo termina, precisamente, lanzando un desafío (31,35-37). Pero a lo largo de este esfuerzo titánico, Job acentúa extrañamente ciertos aspectos de la trascendencia divina. Este Dios responsable de todas las cosas y activo en todas ellas escapa por completo a los esfuerzos del hombre. Permanece imperceptible, inasequible. Actúa con una soberana libertad, imprevisible. Sus caminos no son racionales, y entre él y los hombres hay un abismo que sólo una fe como la que tiene Job es capaz de salvar. Pero esta fe quisiera tener garantías o signos; pide, oscuramente, un árbitro o un mediador entre Dios y el hombre (cf. 9,33-34; 16,18-21?; 19,25-27?).

También los interlocutores de Job recuerdan la trascendencia divina: Dios es el Santo que no tolera ningún mal (4,17-18; 11, 7-9; 15,14-16; 25,4-6), el Ser infinitamente alto (22,12), el Creador de potencia sin límites que ha triunfado de las fuerzas caóticas (26,12-13), el temible Soberano (25,2). Pero esta trascendencia, encerrada en categorías bien definidas y estática en cierto sentido, resulta confortadora para los justos. Estos conocen las normas del gobierno providencial: la justicia siempre es recompensada aquí abajo, y las aparentes excepciones son susceptibles de alguna explicación especial (correctivos saludables, advertencias, llamadas a la

humildad) y confirman la regla. El hombre que vive según la justicia debe darse por satisfecho con ello sin aspirar a nada más. En realidad, los tres sabios han perdido si no el sentido de Dios, al menos el de su misterio. Al mismo tiempo, su actitud con respecto al hombre ha quedado bloqueada: ya no son capaces de sentir una verdadera compasión hacia el desgraciado. Hasta la misma muerte les parece normal al término de una vida feliz (cf. 5,26), mientras que Job experimenta profundamente su carácter anormal y su horror. Finalmente, tampoco ven la necesidad de un mediador entre Dios y el hombre (cf. 5,1,8).

Si la intervención de Dios atenúa la tensión creada por el diálogo (38-42), en cambio no resuelve el problema planteado. Dios responde a Job desde su misma trascendencia («en la tempestad», 38,1) y se limita a remitirlo al espectáculo de la creación, abrumándolo al mismo tiempo de preguntas. La fuerza y la inteligencia que han presidido la organización del mundo, la sabiduría que sigue actuando en el universo confunden al hombre y le convencen de sus limitaciones. Por otra parte, el espectáculo de la naturaleza no es más que una imagen de los caminos de Dios en la historia, pues en ésta despliega la misma potencia, la misma sabiduría superior, el mismo dominio soberano de las fuerzas del mal. Al exigirle que justifique su actitud, Job se ha convertido en su rival. Debería más bien³, siguiendo el ejemplo de su creador, utilizar su fuerza y su inteligencia para aliviar o dominar el mal (40,7-14). Pero, en un plano más profundo, es reducido a su condición de criatura e invitado a purificar su fe en un abandono sin reservas al misterio de Dios. La fe se convierte en aceptación confiada de este misterio, en renuncia a unos puntos de vista demasiado estrechos o superficiales. Job ha llegado a captar, en una especie de iluminación que se opone tanto a las doctrinas recibidas como a sus propias reacciones naturales (42,5), la trascendencia absoluta de Dios. Aceptándola y humillándose (42,6), sale purificado de la prueba y hasta justificado, precisamente porque renuncia a la justificación que exigía. Porque Dios ha querido hacerle dar este paso decisivo de la rebeldía al abandono, de la «negativa a la aceptación», pero sin dar respuesta inmediata a sus preguntas. Finalmente, y tomando

³ Cf. E. Jacob, *Théologie de l'AT*, Neuchâtel, 1955, 139.

todo el libro en su conjunto, Dios aprueba la sinceridad de Job en el *Epílogo* (42,7-8), mientras que reprende a los tres amigos: para defender la causa de Dios han llegado hasta a condenar a un inocente; por salvar su trascendencia se han creído en la obligación de abrumar a un hombre. Porque si bien la trascendencia se le presenta al hombre como una exigencia de lo divino, no puede contribuir a crear en él una renuncia total a los apoyos de su propia conciencia. Por el contrario, le invita únicamente a penetrar con plena lucidez en un misterio que le supera. El libro, ciertamente, termina con una conclusión tranquilizadora que parece justificar las teorías de los tres amigos: la virtud recibe, en fin de cuentas, su premio aquí abajo. Pero esta vuelta a lo maravilloso no llega a disipar del todo el malestar creado por las preguntas angustiosas del diálogo. La ley de las retribuciones temporales no es verificable a base de experiencia.

II. LOS CAMINOS DE APROXIMACION ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

Paralelamente a estas tomas de conciencia de la distancia que media entre Dios y el hombre, el Antiguo Testamento abre otras perspectivas. Algunas vienen a recordar al hombre su naturaleza privilegiada, invitándole a colaborar con Dios o a acercarse a él, de alguna manera, imitándole. En otras ocasiones es Dios el que parece querer acercarse al hombre progresivamente.

El hombre, imagen de Dios

Creado «a imagen de Dios» o «como su imagen» (Gn 1,26-27; 5,1), el hombre se eleva por su propia naturaleza por encima del mundo animal. En un cierto sentido se asemeja a Dios (y a los *elohim* que forman la corte de éste, cf. Sal 8,6; Gn 3,22) y es como su representante visible en la tierra, encargado de regir, haciendo las veces de Dios, determinados sectores del universo creado (Gn 1,26.28; Sal 8,7; Ecl 17,2-4; Sab 9,2-3; 10,2). A imitación del Dios creador de Gn 1⁴, es un ser que habla, decide, elige, orde-

⁴ Cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II, Leipzig, 1935, 61.

na; un ser inteligente y libre, capaz de determinarse por sí mismo y asumir la responsabilidad de sus propios actos (Gn 3,5.22; Ecl 15, 14; 17,7); es una persona, no un individuo cualquiera (cf. Gn 9,6). Su condición natural plantea al hombre un problema continuo. Le exige el respeto hacia sí mismo y hacia los demás. Le invita a colaborar con Dios; a la misión de gobernar los seres inferiores e incluso de explotar las energías creadas (Sab 14,5) corresponde el deber de no abusar de las criaturas y tener siempre en la memoria a su Autor (cf. Sab 13,1-9). Pero, sobre todo, le obliga a vivir lo más posible según aquello que más le aproxima a Dios; a la semejanza con Dios corresponde la obligación de imitarle, como lo recuerda, en un contexto especial, Lv 19,2: «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo.» La comunidad israelita reflejará la santidad divina trascendente, estará «separada» de los restantes pueblos, alejada del pecado y unida por el amor mutuo, si cada uno de sus miembros observa fielmente todo un conjunto de prescripciones morales y rituales (Lv 19,3-37). Pero esta invitación a imitar a Dios adopta otras muchas formas en el Antiguo Testamento: concretamente, cuando los textos proponen como modelo el actuar de Dios en la historia (Dt 24,17-22; Lv 25,39-43, etc.), sus sentimientos o sus reacciones (Ex 20,5; 22,26; 34,14; Dt 25, 16, etc.), sus atributos (justicia, fidelidad, bondad). Finalmente, el tema de la «imagen» adquiere matices griegos en Sab 2,23, y es relacionado con el privilegio de la incorruptibilidad que se supone en Gn 2-3. Según este autor, la inmortalidad va siempre ligada a la justicia (1,15) y se apoya en una realidad de la naturaleza que no es otra cosa que el alma. Pero no puede ser reducida a una exigencia natural; el hombre tiene que asegurarla por la justicia. Introduce en la sociedad con Dios, que, a la vez, la otorga como una recompensa y un favor. El autor, pues, habla de inmortalidad en un contexto original, como de una vocación permanente. El hombre fue creado como imagen viva «de lo que pertenece a Dios en propiedad», su eternidad, y guarda siempre, en virtud de su misma naturaleza, la facultad de actualizar y de fijar definitivamente esta imagen.

Las formas en que el Dios trascendente parece quererse acercar al hombre, venir hacia éste, son múltiples. Pueden agruparse en dos apartados. Unas veces es un ser humano, rey o representante

de una colectividad, que es elevado hasta una esfera divina; otras, se trata de energías o atributos divinos que actúan en el mundo y se estabilizan y humanizan cada vez más.

El Rey Mesías

No se trata ahora de exponer una vez más la historia del mesianismo personal, sino de recordar las grandes etapas de esta historia, con las sucesivas transformaciones del tema. Natán había asegurado a David la perpetuidad de su dinastía (2 Sm 7,11-16). Algunos siglos más tarde, Isaías traza con un relieve inigualado la figura de un rey futuro que se sentará sobre el trono de David. Con sucesivas pinceladas va describiendo el nacimiento de un niño maravilloso que introducirá una especie de presencia permanente de Dios en medio del «resto» de Israel, pues llevará el nombre de Emmanuel, «Dios con nosotros» (7,14; 8,8.10). Otros títulos (9,5) lo sitúan visiblemente por encima de la esfera humana, pues algunos de ellos suscitan resonancias divinas (cf. especialmente 10,21, «Dios fuerte»). Estará, además, lleno del Espíritu de Dios (11,2), que le otorgará sabiduría y fuerza. Hará reinar, finalmente, una paz perpetua, en el derecho y la justicia (9,6; 11,5-8) y «el conocimiento de Yahvé llenará la tierra» (11,9). Esta imagen se irá enriqueciendo con aportaciones paralelas (Miq 5,1-2; Sal 110) o con otras derivaciones (Sal 72); será modificada, en algunos puntos, por los profetas posteriores (Jr 23,5; Ez 34,23; 37,24-25; Zac 9,9-10). Pero lo esencial ya quedó dicho por Isaías y en ningún otro lugar de la Biblia aparece el Rey Mesías, el Ungido de Yahvé, a la vez tan cerca de Dios y tan caracterizado para irradiar la presencia de éste en medio de un resto purificado. Y, sin embargo, estas perspectivas de futuro irán perdiendo poco a poco su relieve y su atractivo, sin duda porque los reyes israelitas serán cada vez más decepcionantes. Las promesas de los profetas posteriores descuidarán muchas veces el papel intermediario que corresponde al rey futuro o lo transformarán en un «príncipe» (Ez 37,25) o jefe de una teocracia gobernada por Dios, pastor verdadero, mediante instituciones estables y definitivas. Así van apareciendo otras figuras que eclipsan la del Mesías davídico: la del Siervo en el *segundo Isaías* (42,1-9; 49,1-9;

50,4-11; 52,13-53,1-12) y después la del Hijo del hombre en el libro de Daniel.

El Siervo

A propósito del Siervo, las interpretaciones individual y colectiva continúan enfrentándose. Convendría conciliarlas: un personaje individual representa eminentemente a toda la colectividad (la que forman los israelitas que se han mantenido fieles a Dios en medio de las pruebas), o bien surge de ella. Los rasgos reales del Siervo o los puntos de contacto con el Rey de la espera mesiánica no son muy visibles o, en todo caso, son secundarios, y la transposición sigue siendo llamativa. Más acusados están los rasgos proféticos, tanto por lo que se refiere a la vocación como a la misión del Siervo. Y, sin embargo, quedan superados en muchos puntos: la misión del Siervo se extiende a los países paganos, hasta alcanzar a las «islas» más lejanas (42,4.6; 49,1.6; 52,14-15); sus sufrimientos inmerecidos tienen valor expiatorio por los pecados de las «multitudes» (53,5.6.8.10-12), a las que proporcionan la «curación» y la «paz» (53,5); finalmente, al término de su prueba, pero únicamente al término, ve cómo se le otorga la realeza sobre multitudes numerosas (53,12). La imagen de un nuevo Israel, profundamente marcado por las experiencias dolorosas de ciertos profetas, Jeremías sobre todo, se va perfilando en el trasfondo. Pero este Israel tiene como Jefe o Maestro una personalidad eminentemente religiosa, cuya misión culmina en la aceptación voluntaria de la humillación, del sufrimiento y hasta de la muerte, para proveer a la salvación de las «multitudes». El Siervo se identifica, a la vez, con éstas y con los designios misteriosos de un Dios salvador. Por este doble título permanece enteramente solidario de los hombres y, al mismo tiempo, se eleva por encima de ellos no sólo por su piedad y el superior conocimiento de Dios, sino también por su colaboración generosa en un plan divino de salvación.

El Hijo del hombre

La figura del Hijo del hombre se perfila ya desde un principio en un plano trascendente. «Viene con las nubes del cielo» y se pre-

senta ante «el Anciano» para recibir la realeza sobre todos los pueblos (Dn 7,13-14). Describo aproximativamente como un «hijo de hombre», no parece que pueda ser reducido a la condición puramente humana, y ésta es la razón por la que se ha propuesto identificarlo como un ángel, viendo en él una especie de encarnación de la Gloria o de la Sabiduría divinas⁵. Pero nos encontramos con una escena de investidura que parece preludiar la de los «santos del Altísimo» (7,27), pues también a éstos se les promete la misma soberanía. Por otra parte, una visión apocalíptica puede transponer a un plano celeste realidades terrenas para dar su significación profunda o subrayar su aspecto trascendente. Por ello, el Hijo del hombre podría pertenecer, en un cierto sentido o por principio, a una esfera terrestre. Hay que notar, en especial, que los «santos» reciben «el reino y el imperio» (7,23-26) después de haber sufrido persecución bajo el reinado de la «cuarta bestia». Ahora bien: estos «santos» están unidos por un lazo muy estrecho con el Hijo del hombre, hasta el punto de que se reconoce sin dificultad que éste es el representante eminente o el jefe de aquéllos. ¿Acaso no le será otorgada a él también una recompensa tan estupenda después de haber pasado por pruebas semejantes o idénticas a las del Siervo doliente? En todo caso, Daniel insiste, nos parece, en la glorificación de este personaje misterioso, en su acceso definitivo al plano divino, hasta llegar a compartir la soberanía misma de Dios sobre todos los pueblos. ¿Se le considera al mismo tiempo como un ser sobrehumano? Las complejas asociaciones del género apocalíptico hacen la cosa posible. Pero se ignora cuál de estas influencias ha sido la determinante: la aureola «divina» del Mesías que describe Isaías, la Sabiduría trascendente y, a la vez, muy cercana a los hombres, o la afirmación de que la «apariencia del Siervo no era la de los hombres» (Is 52,14).

La Palabra

Con la Palabra, el Espíritu o la Sabiduría Dios se va acercando progresivamente al hombre. Entre ambos se crea una especie de

⁵ Cf. A. Feuillet, *Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique* (RB; 1953), 170-202, 321-346.

lazo mediante unas entidades que emanan de Dios y concretan su actividad providencial, y que al establecerse en el mundo cada vez más firmemente, aseguran en éste una presencia permanente. La Palabra no sólo creó el mundo en los orígenes (Gn 1; Sal 33,6.9; Jdt 16,14; Sab 9,1), sino que está siempre activa en la naturaleza (Sal 107,25; 147,15.18; 119,89; Is 40,26; 44,27, etc.). Ha sido también una Palabra de revelación la que ha dado a conocer a Israel los designios de su Dios. Aunque esta Palabra se ha fijado progresivamente en una ley escrita, sin embargo, permanece viva, actual para cada uno de los israelitas (Dt 30,11-14; Sal 119, 103,140; cf. también Dt 8,3 y Sab 16,26). Las sucesivas experiencias de los profetas, y en primer lugar de Jeremías, demostraron que no es sólo una luz, sino una fuerza irresistible (Dt 18,18; Jr 1,9ss; 20,7-9; 23,29, etc.). Es, finalmente, una palabra de salvación que interviene para liberar en un peligro determinado (2 Re 2,21-22; Sal 107,20; Sab 16,12) y para realizar todo el plan de Dios suscitando acontecimientos decisivos (Is 40,5; 41,4.9; 44, 26, etc.) con eficacia soberana (Is 55,10-11) e irreversible (Is 40,8; 45,23).

El Espíritu

La acción del Espíritu alterna con la de la Palabra, pero con características propias. Normalmente se le atribuyen las intervenciones divinas que sorprenden por lo súbitas y potentes, pues es fuente de una energía trascendente, comparable al viento violentísimo. Imaginado en otros tiempos como el soplo vital del Dios vivo, pasa a ser también un principio vivificador, mencionado quizá por este motivo en Gn 1,2; comunica la vida a todas las criaturas (Sal 104,29-30; Sab 12,1) y muy en especial al hombre (Gn 2,7; Ez 37,5-10; Job 27,3; 33; 34,14-15). Es también un principio sobrenatural de conocimiento, quizá porque se le concibe como informando o aconsejando a la inteligencia divina (cf. Is 40,13); dispensa el consejo, la prudencia, la sabiduría (Nm 11,17.25; 27, 15-18; Dt 34,9; Is 11,2; Job 32,8), así como los más diversos conocimientos (Ex 28,3; 31,3; 35,31, etc.), y cada vez es más frecuente que se le atribuyan las revelaciones proféticas (2 Sm 23,2;

2 Re 2,9.15; Os 9,7; Ez 11,5; Joel 3,1-2; Neh 9,30; Zac 7,12). Finalmente, es un Espíritu santo, porque lo es de un Dios trascendente, opuesto por naturaleza al pecado del hombre; bajo este aspecto, y en relación con los anteriores, se convierte, más aún con las perspectivas mesiánicas, en principio por excelencia de toda vida religiosa y moral, una vez que ha purificado a los hombres de su pecado (cf. Sal 51,12-14; 143,10; Is 4,4; 11,2-3; 32,15-17; Ez 11, 19-20; 36,25-27; 37,14; Zac 12,10). A través de estas diferentes funciones, el Espíritu tiende siempre a concretar una influencia divina permanente, mientras que a la Palabra se atribuyen más bien unas intervenciones limitadas o transitorias. El Espíritu «permanece» en ciertas personalidades: proféticas (Nm 11,17-25; 2 Re 2,9.15), reales (1 Sm 16,13), mesiánicas (Is 11,2; 42,1; 61,1) o se presenta, en las visiones retrospectivas del pasado, como el guía continuo del pueblo elegido (Is 63,10-11.14; Neh 9,20), en el que está presente (Ag 2,5). Finalmente, mientras que Ezequiel lo considera como actuando en un plano trascendente para asegurar la presencia de Yahvé en determinados lugares (1,12-20), el libro de la *Sabiduría* hace de él una energía supracosmica que «llena el universo», «mantiene unidos todos los seres» (1,7) y tiene el conocimiento de todo.

La Sabiduría

Pero en este mismo libro nos encontramos con una original fusión del Espíritu y la Palabra con la Sabiduría, al término de una larga evolución del género sapiencial. No es ésta la ocasión para repasar el curso de esta evolución. Bastará recordar los dos polos de atracción de estas especulaciones bíblicas sobre la Sabiduría divina. Unas veces se acentúa de diversas maneras su trascendencia: anterior a la creación (Prov 8,22ss; Ecl 1,4), inspiradora del Creador (Job 28,25-27; Ecl 1,19; Sab 8,4), instrumento (Prov 3,19; Jr 10,12) o colaboradora de Dios (Prov 8,30?; Sab 7,12.21; 8,6; 14,5), conoce a fondo el universo, su plan misterioso, sus leyes y la razón de ser de todo; una ciencia que permanece inaccesible al hombre (Job 28,1-23; Bar 3,15-31), pues éste debe mantenerse dentro de los límites de su propia condición (Job 28,28; Ecl 3,

21-24; cf. también Gn 3,5.22; Ez 28,1-5). Atributo del único que merece el nombre de sabio (Job 12,13; Ecl 1,8), personificación de su consejo (cf. Is 40,13-14; Sab 8,4) o de su gobierno providencial (Prov 8,15-16; Job 12,13-25), la Sabiduría desconcierta igualmente toda previsión o sagacidad humanas (cf. Job 11,6). Otras veces, por el contrario, se presenta como amiga del hombre: desde el principio se inclina hacia él (Prov 8,31) y le invita, por todos los medios, a elegir el camino de la justicia y a permanecer en éste (Prov 1,20ss; 8,1-11.32-36; 9,1-6). Le enseña, esencialmente, a vivir según «el temor del Señor» (Prov 1,7; Job 28,28, etc.), pero al mismo tiempo impulsa toda una sabiduría en el vivir que se halla extendida por todos los pueblos y que tuvo una expresión sobresaliente en Salomón (1 Re 5,9-14). Es representada también como una potencia de salvación; después de haber guiado los primeros pasos de la humanidad y haber intervenido en la historia antigua para liberar o salvar (Sab 10,1-8), protegió a los antepasados del pueblo elegido (Sab 10,9-14) favoreciendo la creación de éste (Sab 10,15-11,1). Se identificó luego con la revelación privilegiada que se dispensó a Israel y que culmina en la ley (Dt 4,5-8; Ecl 24,23; Bar 3,37-4,4). Finalmente, encarna o simboliza una presencia de gracia; si bien es soberana sobre todo el universo, eligió morar en Israel, y muy especialmente en el templo de Jerusalén, donde preside el culto (Ecl 24,6-12). Pero esta reducción de su campo de actividad sólo es aparente o temporal. Efectivamente, en otros lugares se insiste en su actividad cósmica universal. Gobierna el mundo con poder, a la manera de una Providencia (Sab 7,24; 8,1). Sus preferencias se siguen orientando hacia el hombre, «al que ama» (Sab 1,6); puede comunicar a éste todas las ciencias posibles (Sab 7,17-21; 8,8), pero se aplica, sobre todo, a formarle en la virtud y en la piedad (Sab 1, 4-5; 8,7; 10,12) y, en el curso de las edades, «entra en las almas puras para convertirlas en amigos de Dios y profetas» (Sab 7,27). Esta influencia santa es un aspecto privilegiado de su presencia activa en el mundo. Al mismo tiempo, la Sabiduría se identifica lo más posible con Dios, situándose en la irradiación inmediata de su trascendencia (Sab 7,25-26). Como no es posible asimilarla rigurosamente a una realidad intermedia, personifica más bien la actividad divina en sí misma, considerada en su fuente y en sus efectos: una actividad totalmente impregnada de los principales atributos

divinos, a la vez trascendente e inmanente, que dirige con eficacia la historia individual y colectiva para llevarla a término. A través de la complejidad de sus rasgos bíblicos, la Sabiduría hace presentir un don insigne de Dios, una morada permanente de éste entre los hombres y la unificación de todos sus planes en una realidad a la vez divina y muy cercana al hombre.

CH. LARCHER

LA PRESENCIA DEL AMOR DE DIOS EN EL PODER DE LAS OBRAS DE JESÚS

Aquí sólo tomaremos en consideración un aspecto del encuentro de Dios y del hombre en Jesús. La unión, en Jesús, de la palabra divina encarnada en una naturaleza humana; la conciencia que Jesús mismo tenía de su propio ser y de su misión; la distinción entre lo que él declaró durante su vida y lo que sus discípulos, asistidos por el Espíritu Santo, llegaron a comprender después de su muerte y resurrección, son temas que plantean problemas numerosos y complejos que no pueden ser abordados en un corto artículo.

Bastará recordar aquí las líneas generales del problema global¹ antes de pasar a un estudio más detallado del aspecto particular que nos hemos propuesto. Este problema toca dos campos que son objeto de serias controversias, sin que en ninguno de ellos se esté cerca de una solución o un acuerdo. La cuestión del Jesús histórico sigue siendo, en su totalidad, objeto de una discusión que permanece abierta. ¿Qué es lo que realmente hizo y dijo Jesús en su vida, en su tiempo y en el sitio en que vivió, y qué es lo que las primitivas comunidades proclamaron y consignaron en sus tradiciones orales y confesiones evangélicas acerca de Jesús, para aplicarlo según sus necesidades catequéticas, litúrgicas y polémicas?

Dentro de esta problemática general, o mejor aún, en su mismo centro, hay una segunda dificultad. Esta se refiere a la autocon-

¹ O. Betz, *The Christological Problem in New Testament Research of Today*: «Encounter», 27 (1966), 54-64; R. E. Brown, *How Much Did Jesus Know? — A Survey of the Biblical Evidence*: «Cath. Bib. Quart.», 29 (1967), 315-345; C. P. Cerone, *The Divinity of Christ in the Gospels*: ibid., 24 (1962), 125-139; L. Malevez, *Jésus de l'histoire, fondement de la foi*: «Nouv. Rev. Théol.», 89 (1967), 785-799; G. G. O'Collins, *Revelation as History*: «Heyth. Journ.», 7 (1966), 394-406; B. Vawter, *History and the Word*: «Cath. Bib. Quart.», 29 (1967), 512-523.

ciencia del Jesús histórico. ¿Cómo se consideraba realmente a sí mismo Jesús y cómo entendía él su propia identidad? No debemos retrotraer nuestras propias teorías modernas sobre las crisis de la identidad o nuestra inclinación, a veces un tanto masoquista, a la introspección para aplicarlas a este Jesús a fin de plantear válida y consistentemente la cuestión de cómo se entendía él a sí mismo. La pregunta que tan repetidas veces se plantea, por ejemplo, en el *Evangelio según San Marcos* debió de ir precedida de análogas preguntas anteriores planteadas por y acerca del mismo Jesús. Estas preguntas se harían en cierta continuidad con la tradición religiosa de la que Jesús era receptor. Característica fundamental de aquella tradición era el preferir los hechos a las teorías como objeto primario de la atención para considerar y analizar todo lo referente a la voluntad y la intención divinas. El Dios de aquella tradición era conocido no a través de unas investigaciones metafísicas sobre el ser, sino partiendo de una reflexión confesional sobre la historia. De la misma manera, el destino de Israel como pueblo ligado a Dios por una alianza recibía su más claro autococimiento a partir de su devenir histórico, cuyos momentos de prosperidad o desdicha eran mirados como pruebas de salvación o de juicio según los designios de este mismo Dios. Es de suponer que la conciencia que Jesús tenía de su propia identidad y la comprensión con que enfocaba su misión surgirían no de alguna idea filosófica, sino de la meditación sobre el significado de la historia, y mucho más próxima y concretamente del significado de su historia personal y del análisis de los acontecimientos que caían dentro de su más concreta experiencia. Los títulos que Jesús acepta o emplea por sí mismo y las categorías tradicionales del Antiguo Testamento o la literatura intertestamental, que oímos de sus labios o son pronunciadas por su auditorio, puede que tengan o no relación con las realidades de su situación vital. La investigación tendrá que trabajar aún mucho para comprender el sentido de términos tales como Señor, Mesías, Siervo de Dios, Hijo del Hombre, Logos, etc. Pero si estas categorías, una por una, son atribuidas a la confesión de Jesús por la Iglesia primitiva más que a la autocomprensión de Jesús, entonces la pregunta vuelve a urgirnos inevitablemente: ¿cómo entendió Jesús su propia misión y destino?

I. EL JESÚS DEL PODER

Al resumir la vida de alguien, lo mismo si se hace utilizando un lenguaje histórico que si se prefiere otro de tipo religioso, las categorías de palabras y obras, o de enseñanzas y actividades, suponen una diferenciación clara y evidente². El pueblo reunido en la sinagoga de Cafarnaúm distinguía entre la enseñanza y la autoridad o poder de exorcizar de Jesús: «¿Esto qué es? ;Una enseñanza nueva con autoridad: manda hasta a los espíritus inmundos, y le obedecen!» (Mc 1,27). Haciendo una distinción semejante, los que estaban en la sinagoga de Nazaret se asombraban: «¿De dónde le viene esto? ¿Y qué sabiduría es esta que se le ha dado? ¿Y tales milagros hechos por sus manos?» (Mc 6,2). Lucas hace el resumen de su primer libro sirviéndose de estas mismas categorías. En Act 1,1 recuerda cómo su «primer libro... trata de todo lo que Jesús vino a realizar y enseñar...». También esta primera parte de nuestro artículo fijará la atención sobre lo que Jesús hizo, sobre sus milagros y su poder, a fin de tantear un acceso a su conocimiento inicial acerca de su misión.

a) Significado de los milagros

El término «milagro» ha de entenderse en sentido bíblico, no en su moderna acepción, tal como lo entiende la fe cristiana tradicional o la clásica posición incrédula racionalista con respecto a su realidad. Según la mentalidad bíblica, Yahvé es Señor de toda la creación y de toda la historia; en cuanto tal es causa de todos los fenómenos naturales y de todos los acontecimientos históricos. Yahvé no es un intervencionista periódico que cambiase la sucesión cerrada de los acontecimientos «naturales» a través de una irrupción sobrenatural. Puesto que Yahvé tiene el control absoluto de la vida, la única diferencia que puede establecerse en sus

² H. Baltensweiler, *Wunder und Glaube im Neuen Testament*: «Theol. Zeit.», 23 (1967), 241-256; E. Gutwenger, *Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht*: «Zeit. Kath. Theol.», 89 (1967), 176-190; K. Kertelge, *Zur Interpretation der Wunder Jesu. Ein Literaturbericht*: «Bib. Leb.», 9 (1968), 140-153; J. L. McKenzie, *Signs and Power. The New Testament Presentation of Miracles*: «Chicago Studies», 3 (1964), 5-18.

acciones es entre unas más importantes o significativas y otras menos llamativas o más ordinarias, siendo todas ellas atribuibles a su poder. Según esta tradición, no tendría sentido proclamar que Dios actúa contra o por encima de las leyes naturales en una intervención sobrenatural, sino que más bien se habla de «la grandeza y... el poder de Dios..., cuyas obras y acciones poderosas nadie puede emular ni en los cielos ni en la tierra» (Dt 3,24). Todas estas acciones dicen algo acerca del ser de Dios, y cuanto más grande es la obra por él realizada, tanto más profundo es el conocimiento de su ser y, lo que es más importante, de sus planes y designios que en aquélla se revela. Los milagros no son pruebas de que Dios existe, sino más bien signos e indicios de lo que es Dios y de lo que quiere.

b) *El milagro como poder*

Esta misma mentalidad subyace a la idea que tiene el Nuevo Testamento acerca de los milagros realizados por Jesús, y se refleja necesariamente en el vocabulario utilizado para describir sus acciones. El término *thaymasia*, «maravillas o cosas maravillosas», es utilizado en Mt 21,14-15: «Y se le acercaron ciegos y tullidos, en el Templo, y él los curó. Pero cuando los grandes sacerdotes y los doctores vieron estas cosas maravillosas...» El término *semeion* es utilizado exclusivamente por Juan refiriéndolo a aquellas acciones de Jesús que *significan* y revelan la existencia de otro mundo que se oculta tras ellas. Fuera de este empleo específico en la teología joánica, los sinópticos usan la misma expresión en una de las controversias con los fariseos: «Llegaron los fariseos y se pusieron a discutir con él, pidiéndole una señal del cielo para ponerle a prueba» (Mc 8,11 y par.). El mismo término aparece en circunstancias parecidas cuando «Herodes, al ver a Jesús, se alegró mucho, pues desde hacía bastante tiempo deseaba verle por lo que oía de él, y tenía esperanzas de verle hacer algún milagro (*semeion*)» (Lc 23,8). Pero en la tradición sinóptica, el término más común y frecuente para designar los milagros de Jesús es *dynameis*, «poderes u obras poderosas», y es también en este mismo sentido como usamos la expresión «el Jesús del poder» en esta sección. El término es usado en plural cuando Herodes sos-

pecha que Jesús es el Bautista resucitado y explica sus «poderes milagrosos» con esta hipótesis (Mt 14,2; Mc 6,14). También los nazarenos hablan de sus «poderes milagrosos» y sus «milagros» (Mt 13,54,58; Mc 6,2,5). El plural *dynameis* es puesto también en boca de Jesús cuando éste amenaza a las ciudades de Corozáim, Betsaida y Cafarnaúm por la incredulidad con que recibieron sus «milagros» (Mt 11,20-23; Lc 10,13-15). El singular, *dynamis*, aparece en la curación de la hemorroísa, cuando Jesús, al sentirse tocado, «se da cuenta en seguida de la fuerza que había salido de él» (Mc 5,30; Lc 8,46). También «toda la gente trataba de tocarle, porque salía de él una fuerza que les curaba a todos» (Lc 6,19). Una vez, en Lc 5,17, este poder es atribuido directamente a Dios: «Y el poder del Señor le hacía que curara.» Aparte de aplicarse a los milagros de Jesús, este mismo término se emplea también con referencia a los poderes milagrosos que Jesús confiere a sus discípulos. Los seguidores de Jesús «realizarán muchos milagros en su nombre» (Mt 7,22). Jesús habla de «uno que hace milagros en mi nombre» (Mc 9,39), y asegura: «Yo os he dado poder para pisar sobre serpientes y escorpiones» (Lc 10,19). De todo esto se deduce con claridad que el término utilizado para designar los milagros de Jesús parece indicar que éstos son poderes, signos y manifestaciones del poder de Dios que actúa en Jesús y a través de él. Este punto de vista aparece resumido en Act 2,22: «Jesús de Nazaret, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros (*dynameis*) y prodigios (*terasi*) y signos (*semeiois*), que Dios obró mediante él en medio de vosotros.»

Este artículo se centrará en estos poderes de Jesús. No porque pensemos que las enseñanzas de Jesús, éticas o apocalípticas, o sus títulos, nuevos o tradicionales, nada puedan decírnos sobre el Jesús histórico, sirviendo únicamente para conocer las reacciones de la comunidad primitiva ante este Jesús visto después como el Cristo resucitado. El debate planteado entre los investigadores acerca de este punto está aún muy lejos de poderse considerar finalmente resuelto. Tampoco suponemos que las narraciones de los poderes milagrosos de Jesús no hayan sido profundamente re-elaboradas y modificadas cuando se editaron en los relatos evangélicos. La verdad es que en la transmisión de las obras realizadas por Jesús pueden advertirse con toda claridad aquellos mismos

procesos de reelaboración que se manifiestan en la transmisión de las palabras por él pronunciadas. Los milagros pueden reelaborarse exactamente igual que las enseñanzas, y ambas cosas pueden ser igualmente inventadas para dar satisfacción a una exigencia de la comunidad. Por ejemplo, todavía resulta fácil advertir la labor de eliminación, en los dos milagros de Mc 7,31-37 y 8,21-26, de algo que puede parecer desedificante. En cada uno de estos casos Jesús se sirve de la saliva (*ptytas*) para tocar la lengua del mudo de la Decápolis (7,33) y los ojos del ciego en Betsaida (8,23). Este realismo y la visible dificultad con que se realiza la curación en 8,25, «entonces extendió sus manos de nuevo sobre los ojos del hombre», hicieron que tanto Lucas como Mateo omitiesen estas dos curaciones en sus respectivos relatos. En los milagros de Mc 5,25-34 y Lc 8,43-48, comparados con Mt 9,20-22, es visible aún el proceso de simbolización de datos históricos. En los dos primeros relatos, la mujer queda curada inmediatamente por haber tocado a Jesús (Mc 5,29; Lc 8,44). Pero en Mt la curación no es tan inmediata. Es la palabra de Jesús, no el contacto con su manto, lo que realiza la curación según Mt 9,22: «Jesús... le dijo: Ten confianza, hija; tu fe te ha curado. Y desde este momento se curó la mujer.» La intención de este cambio es clara: La palabra de Jesús está aún al alcance del creyente, aunque su manto ya haya desaparecido para siempre. Así, pues, la razón de haber elegido las actuaciones milagrosas de Jesús como vía de acceso a su autoconciencia no consiste en que hayan sufrido menos alteraciones y desarrollos que otros aspectos de su vida. La razón es más bien que sólo en este terreno de su poder quedan todavía indicios suficientes de una conciencia problemática, de un conflicto y una tensión íntimas en las que se forjó final e irrevocablemente la autoidentidad y la conciencia personal. Expondremos este punto más detalladamente en el siguiente apartado de nuestro artículo.

II. LA TENTACION DEL PODER

En los actuales relatos evangélicos resulta extremadamente difícil, si no imposible, descubrir cuál pudo ser el desarrollo que

siguió el pensamiento doctrinal de Jesús³. Este desarrollo puede encontrarse, analizarse y demostrarse, por lo que se refiere a las tradiciones orales y escritas en que las primitivas comunidades consignaron sus doctrinas; pero lo que aquí podemos encontrar son más bien los cambios introducidos en el uso y la manera de entender ese depósito en la Iglesia, no los cambios que pudieron darse en el pensamiento del mismo Jesús. En el caso de sus poderes milagrosos, *sus dynameis*, hay, sin embargo, ciertos episodios que ayudan a rastrear su propia actitud hacia sí mismo, su misión y la función que debían cumplir sus poderes. Son las tres tentaciones que nos narran detalladamente Mt 4,1-11; Lc 4,1-13, y Mc 1,13 alude de pasada.

a) La fuente de las narraciones

El problema inmediato y más obvio que surge a propósito de estos relatos de las tentaciones es el de saber si proceden del mismo Jesús o representan unas creaciones catequéticas de las primeras comunidades. Está claro que la historia de las tentaciones recibió cambios redaccionales en su reelaboración final evangélica. La sucesión de escenarios va, en *Mateo*, del desierto al Templo y luego a la montaña (Mt 4,2-4.5-7.8-10), pero en *Lucas* es primero el desierto, luego la montaña y, finalmente, el Templo (Lc 4,3-4.5-8.9-12). Lucas había elegido dos episodios en que Jesús aparece en el Templo como puntos culminantes de su narración de la infancia (Lc 2,22-40; 2,41-52). Siguiendo el esquema de esta primera parte, la vida pública de Jesús también alcanza su punto culminante en un viaje cuidadosamente narrado como un descenso progresivo hacia Jerusalén y su Templo (Lc 9,51.53.57; 10,1.38; 13,22.33; 17,11; 18,31.35; 19,1.11.28.41-44). Finalmente, llega al Templo en 19,47, y las palabras finales del Evangelio son para decir que los discípulos, esperando la venida del Espíritu, «permanecían siem-

³ J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*: «Rev. Bib.», 73 (1966), 30-76; N. Hyldahl, *Die Versuchung auf der Zinne des Tempels (Matth 4,5-7 = Luk 4,9-12)*: «Stud. Theol.», 15 (1961), 113-127; H. C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories*: «New Test. Stud.», 14 (1968), 232-246; H. A. Kelly, *The Devil in the Desert*: «Cath. Bib. Quart.», 26 (1964), 190-220.

pre en el Templo bendiciendo a Dios» (24,53). Teniendo que narrar las tres tentaciones, es obvio que Lucas dejase la del Templo para el último lugar, a pesar de que la lógica culminación por el contenido siga estando en la montaña, como ocurre en *Mateo*.

También se podría argüir que muchos de los motivos que encontramos en las narraciones reflejan la voz de la primitiva Iglesia más que la del Jesús histórico. La expresión «si tú eres el Hijo de Dios», dos veces repetida en Mt 4,3.6, ya no aparece en la tercera y última prueba, en 4,9, como para sugerir que Satanás sabe ya que Jesús es realmente el Mesías, el Hijo de Dios. Y la superación de las tentaciones citando por tres veces el *Deuteronomio* (8,3; 6,16 y 6,13 en Mt 4,4.7.10 y Lc 4,4.12.8, respectivamente) muestran a Jesús como el verdadero Israel, que niega con su fidelidad en el desierto la antigua caída de Israel en circunstancia semejante.

Pero aun cuando todo esto fuera reconocido como perteneciente a la reinterpretación y reelaboración con vistas a satisfacer las necesidades confesionales y catequéticas de la comunidad, siempre queda el *hecho* de que hubo un enfrentamiento entre Jesús y Satanás, y los tres choques en el desierto, en el Templo y en la montaña en que aquél queda resumido. Afirmamos que el núcleo de este acontecimiento procede de Jesús en persona, no de la Iglesia primitiva.

Hay dos argumentos básicos para ello, uno negativo y otro positivo. Resulta sumamente difícil imaginar que la primitiva Iglesia inventase un conflicto entre Jesús y Satanás en el que éste, aun cuando no llegó a obtener ningún éxito, sin embargo, actuó sobre Jesús demostrando un poder más que libre y hasta soberano, con una reacción por parte de Jesús que no pasa de ser la que se podría esperar de cualquier israelita piadoso. En segundo lugar, y de manera más positiva, el esquema triple y ascendente hasta alcanzar un punto culminante es un rasgo característico de la inventiva doctrinal de Jesús, especialmente notorio en las parábolas⁴. Como ejemplos podrían aducirse las tres pérdidas y las tres ganancias en la parábola del sembrador (Mc 4,3-8); los tres siervos enviados a los viñadores malvados (Lc 20,9-18); las tres medidas (Lc 13,20);

⁴ C. L. Mitton, *Threefoldness in the Teaching of Jesus*: «Exp. Times», 75 (1964), 228-230; P. R. Ackroyd: ibíd., 316.

las tres excusas de los invitados al gran banquete (Lc 14,16-24); las tres cantidades que dejó a sus siervos el señor que partió a un largo viaje (Mt 25,14-30); las tres actitudes ante el hombre que yacía herido en el camino de Jerusalén a Jericó (Lc 10,29-37). Estas son las dos razones fundamentales para afirmar que el *hecho* del enfrentamiento y el *esquema* tripartito del relato proceden de Jesús mismo y no son debidos a la inventiva catequética de la primitiva Iglesia.

b) *El contenido de las tentaciones*

Por contenido de las tentaciones se entiende su función, tal como Jesús las contó, y no su contenido pleno actual, tal como fueron utilizadas por la comunidad en las diferentes redacciones de *Mateo* y *Lucas*.

La esencia de la tentación no consiste en que Jesús dude de sus poderes, sino en la posibilidad de abusar de ellos. Es esta posibilidad del abuso lo que da unidad a todo el conjunto de las tres tentaciones. Aquí seguiremos el orden que nos ha conservado *Mateo*: el desierto, el pináculo del Templo y la cima de la montaña.

Las dos primeras pruebas se refieren más bien al abuso de sus poderes milagrosos, mientras que la tercera y última es de carácter más general e incluye todas esas posibilidades. En la primera prueba Jesús es tentado para que utilice su poder simplemente en provecho propio, aliviando un hambre que es perfectamente normal, y hasta meritoria, convirtiendo las piedras en panes. Esta tentación puede expresar el abuso de su poder con relación a sí mismo. La segunda sería la incitación a abusar de este mismo poder con referencia a los demás. Es muy importante el lugar donde se desarrolla la tentación. Caer desde el parapeto del Templo sería una hazaña que contaría con un gran público, que no dejaría de prestar atención al hecho. Jesús es incitado a utilizar su poder para convencer a los demás, para ponerse a prueba a sí mismo o a Dios, para infundir con su poder un temor estúpido que le aseguraría la fe de los hombres. La tercera tentación, la culminante, no representa otra posibilidad específica de abuso, sino la cualidad que marcaría todos los posibles abusos. Es un intento de conseguir que todas las realizaciones de este poder caigan bajo el dominio de Sa-

tanás. Todos y cada uno de los abusos que Jesús pudiera cometer al usar sus poderes supondrían quitar este don de bajo el dominio de Dios y transferirlo al reino de Satanás, poniendo esa potestad a los pies del demonio. Abusar de su poder para provecho propio (primera tentación) o con respecto a los demás (segunda tentación) equivaldría a pasarse al campo de Satanás (tercera tentación). Pero lo más interesante para nosotros es que ninguna de estas tentaciones supone en Jesús una duda acerca de la realidad de sus poderes; sólo se maneja la posibilidad de que Jesús abuse de ellos. En este sentido, y sólo en él, nos es lícito situar el conflicto en el marco de la autoconciencia de Jesús. Este sabe que sus poderes suponen una tremenda responsabilidad y que existe una posibilidad de abuso, especificando, además, dos formas en que el abuso podría producirse. Pero no nos es posible retroceder más, hasta el momento en que es conocida por Jesús la realidad de este poder. Empezamos en el momento en que esta realidad es ya algo aceptado, y únicamente se presenta como problemático su posible abuso.

c) Función del poder de Jesús

Las tres tentaciones constituyen un reflejo negativo que nos ayuda a conocer la función que Jesús atribuía al don del poder que había recibido. Guiándonos por estas tres tentaciones arquetípicas podemos conocer los esquemas de lo que Jesús *no puede hacer* con sus poderes milagrosos durante el ministerio público. Según la primera tentación, no puede utilizarlos para su propio provecho o conveniencia, ni siquiera para defenderse, y mucho menos para atacar a otros que le causen algún daño. Esto mismo queda reflejado en la narración evangélica del prendimiento en el huerto, según Mt 26,53: «¿O crees que no puedo invocar a mi Padre y me mandaría en seguida más de doce legiones de ángeles?» En la segunda tentación vemos cómo Jesús rechaza firmemente el empleo de sus poderes para acreditarse a sí mismo o respaldar su misión cuando llegue el momento de enfrentarse con acusaciones o incredulidad. Esto es verdad, a pesar de todo lo que haya podido decir la apologética clásica, presentando los milagros como pruebas identificadoras de Jesús o como elementos defensivos de su función. Las pruebas hubieran sido muy útiles para los fariseos, que reclamaban un

«signo en el cielo», milagro emparentado con el de caer en presencia de la multitud sobrecogida desde el pináculo del Templo, pero Jesús se negó categóricamente a hacerlo (Mc 8,11-13 y par.). También hubieran sido muy útiles estas pruebas en el caso de los paganos, y, sin embargo, los dos milagros explícitamente realizados en favor de unos paganos ocurren sólo después de que éstos han hecho los correspondientes actos de fe, verdaderamente extraordinarios, por otra parte. El centurión de Cafarnaúm obtiene la curación de su criado después de hacer una confesión de fe en el poder de Jesús, que además hace este comentario: «Os doy mi palabra de que en Israel no he encontrado en ninguno tanta fe» (Mt 8,5-13). La sirofenicia, pagana, replica a Jesús que también ella tiene derecho a disfrutar de las migajas que caen de la mesa de Israel (Mc 7, 24-30). Jesús no utiliza su poder para crear la fe o para forzar a creer a quienes no lo descubren. Finalmente, la tercera tentación tiene un eco dramático cuando se acusa a Jesús de connivencia con Satanás (Mc 3,22-30 y par.). Esta es la única escapatoria que queda para negar los poderes de Jesús: afirmar que están bajo el dominio de Satanás. La dura réplica de Jesús es la única respuesta que cabe: si sus poderes se emplean en destruir el dominio del mal, ¿cómo es posible que pertenezcan al reino del mal? ¿Es que pretendéis afirmar que la liberación de un poseído demoníaco no es una obra buena, sino mala?

Todas estas negaciones sirven para iluminar más claramente la función positiva de los poderes de Jesús, que se emplean totalmente en dar respuesta a las necesidades humanas: vista a los ciegos, oído a los sordos, vigor a los lisiados, salud a los leprosos, libertad a los posesos, sabiduría a los ignorantes, perdón a los pecadores. Lo de menos es que en estos milagros sea posible ver el cumplimiento de unas profecías, desde la posición posterior de su relectura; lo que más intensamente brilla en todos ellos es este rasgo de misericordia y ternura. No importa que la teoría litúrgica o la práctica catequética de la primitiva Iglesia hayan introducido cambios hasta llegar al relato final, pues lo que más caracteriza a los milagros de Jesús es que son, en definitiva, respuestas llenas de amor y compasión. No importa hasta qué punto las intenciones polémicas o apologéticas de cada evangelista hayan podido influir para conferir a los milagros su aspecto actual, pues este rasgo de

ayuda y socorro es el que aclara con mayor exactitud la función que cumplían según la idea de Jesús.

III. EL REINO DEL PODER

Este análisis de la función que cumplían los milagros de Jesús como respuesta plena a las necesidades humanas se confirma por la propia enseñanza de Jesús⁵. El tema del reino y el empleo de parábolas son características de su pedagogía tanto como los milagros puedan serlo de su actividad. El ilustrar el gobierno y dominio de Dios con imágenes tomadas de la vida diaria es también otro ejemplo de que Jesús intentaba responder a las necesidades humanas, en este caso tratando de instruir a los ignorantes a base de conceptos y categorías que estuviese a su alcance comprender. Dado que críticamente es difícil separar las enseñanzas de Jesús de las que le atribuye la Iglesia primitiva, nos limitaremos a examinar dos parábolas clave: la del juicio final (Mt 25,31-46) y la del buen samaritano (Lc 10,29-37). Cada una de ellas es suficientemente atribuible a Jesús y básica en su pensamiento como para que puedan ser utilizadas independientemente como ejemplos de cómo entendía él sus poderes y el uso de éstos.

a) Las parábolas de la solicitud

En la parábola del juicio final, los justos son aquellos que supieron dar respuesta a las necesidades humanas, que se resumen en seis clases de males: el hambre, la sed, la soledad, el frío, la enfermedad y el encarcelamiento. Son justos los que han dado una respuesta positiva a estas distintas formas de la angustia humana. Luego vienen los injustos. Podría esperarse que éstos iban a ser

⁵ G. R. Castellino, *Il Sacerdote e il Levita nella parabola del buon samaritano*: «Divinitas», 9 (1965), 134-140; G. W. H. Lampe, *Secularization in the New Testament and the Early Church*: «Theology», 71 (1968), 163-175; J. R. Michaels, *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Mt 25,31-46*: «Journ. Bib. Lit.», 84 (1965), 27-37; W. Pannenberg, *The Kingdom of God and the Foundation of Ethics*: «Una Sancta», 25 (1968), 6-26.

los que robaron su pan al hambriento, los que le quitaron el agua, le arrancaron sus vestidos, destruyeron la casa del pobre, golpearon o metieron injustamente en prisión a los indefensos. Podría esperarse que los injustos fuesen los que han hecho el mal, pero resulta que no, que realmente son considerados injustos los que no hicieron nada. Hay quienes, al verse frente a estas mismas seis categorías de males humanos, nada hicieron para aliviar su presencia efectiva. La división de los hombres en justos e injustos no es una diferenciación entre los que aman y los que odian, sino más bien entre los que responden a las necesidades humanas y los que no responden. Los que efectivamente hacen el mal ni siquiera son tenidos en cuenta. El justo y el injusto son el que se preocupa y el que no se preocupa. Según Jesús, ésta será la norma a la hora del juicio.

En la parábola del buen samaritano encontramos esta misma división entre los que hacen algo para remediar las angustias humanas y los que no hacen nada, ignorándose aquí también la existencia de los que hacen efectivamente el mal. Una vez más se trata de una intención básica: «¿Qué he de hacer para heredar la vida eterna?» (Lc 10,25). Los bandidos que «le quitaron todo cuanto tenía, le molieron a golpes y se fueron dejándole medio muerto» son claros exponentes del mal positivamente practicado. Pero Jesús los ignora en el análisis final y centra su atención en el sacerdote y el levita, «que pasaron de largo dando un rodeo», cuando vieron al hombre tendido junto al camino, en contraste con el samaritano, cuyos actos son una respuesta precisa, exacta, a todo lo que necesitaba aquel hombre: curación, transporte, refugio y convalecencia. La pregunta final es: «¿Cuál de estos tres te parece que se mostró próximo del que cayó en manos de ladrones?» (Lc 10,36). De nuevo se establece una diferencia entre el samaritano, que respondió a las necesidades humanas, y los representantes de la religiosidad oficial, que nada hicieron por él. Los bandidos son ignorados, porque ya quedan suficientemente juzgados a base de los diez mandamientos. La enseñanza de Jesús es que lo opuesto del amor no es sólo el odio, sino también la falta de solicitud; que lo opuesto a una respuesta correcta es no sólo una mala respuesta, sino la simple falta de respuesta.

Así, pues, hay completa armonía entre la actividad básica de los poderes milagrosos de Jesús y la enseñanza fundamental que se

desprende de unas parábolas clave como éstas. Jesús entiende que sus poderes sólo deben ponerse en juego como respuesta a las necesidades humanas, y enseña que esta forma de responder es lo que hace a un hombre justo ante Dios y que la injusticia opuesta consiste en que el hombre no haga nada frente a la angustia de otro hombre.

b) *El desafío de Jesús*

Por todo lo dicho se ve claro que 10,38-39, donde se da un resumen de la vida de Jesús, olvida una importante faceta de su ministerio; una omisión que deja sin explicar el hecho de la oposición y la crucifixión. «Dios le ungíó con el Espíritu Santo y con poder (*dynamic*), a él, que ha andado haciendo el bien y curando a todos los poseídos por el demonio, porque el Señor estaba con él; y nosotros somos testigos de todo lo que ha hecho... y también de que le colgaron de un palo...» Pero Jesús hizo algo más que andar practicando el bien y realizando curaciones. Afirmó además que aquellos gestos de poder en respuesta a las necesidades humanas representaban la llegada del reino y del dominio de Dios. Partiendo de este principio, se seguía lógicamente —y así lo afirmó con toda claridad Jesús— que a Dios no le interesaban primariamente el descanso sabático, el Templo muy concurrido o la copa limpia, sino que Dios, el Dios de Jesús, quería ante todo lo que pudiera ayudar a curar la vieja angustia de los hombres, y que con todos aquellos que se comportasen en esa línea se formase la comunidad de los justos, sobre los que descendería su reino y con cuya unión se afirmaría su dominio. Responder a toda la gama de las necesidades humanas es una idea que difícilmente suscitaría oposición por parte de nadie. Pero está la crucifixión. Afirmar que en esto consiste el reino de Dios, la voluntad del Padre y la esencia de la religión, con respecto a la cual todo lo demás no es sino un medio para conseguir el fin o un signo que anuncia la realidad, fue algo que pudo costar, y de hecho costó, la vida de un hombre.

El encuentro de Dios y el hombre en Jesús es un encuentro entre el Dios del poder absoluto y el hombre de la entrega total. Anuncia la venida de un reino en que el poder de curar la angustia humana y de liberar a la humanidad en camino hacia un futuro

brota, en todas sus formas, de Dios, pero únicamente puede actuar a través del amor humano, descrito más que definido como respuesta al dolor real del individuo, dada por cualquiera que se encuentre ante semejante situación. Esto, en el caso de Jesús, no fue una idea que se sugiere, sino una vida que se vive, y comenzó a ser tal cuando el mismo Jesús sintió la necesidad de comprender y explicar lo que era aquel don de Dios y aquel poder de curar de que se encontró dotado él mismo.

J. CROSSAN

LA IMAGEN DE DIOS EN CRISTO Y EN EL HOMBRE SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

La cuestión sobre la imagen de Dios en el hombre es interesante en la teología polémica. Según la concepción católica, en la definición clásica de Pedro Lombardo¹ hay que distinguir entre *imago* (= esencia inamisible del hombre, razón, alma) y *similitudo Dei* (= justicia del estado original amisible). Según la concepción protestante, la imagen de Dios en el hombre se perdió radicalmente con el pecado; por consiguiente, no se puede distinguir entre la naturaleza intacta del hombre y el *donum superaditum* de la justicia del estado original². Sin embargo, la teología protestante no ha llevado esta tesis hasta las últimas consecuencias; las afirmaciones protestantes resultan extrañamente fluctuantes.

La distinción entre *similitudo* e *imago Dei* se debe a una falsa exégesis del *parallelismus membrorum* en Gn 1,26s. En el Antiguo Testamento hebreo, ambos conceptos son sinónimos. Tampoco en el Nuevo Testamento se encuentra tal distinción; el término utilizado normalmente es *eikōn* (imagen). No obstante, el Nuevo Testamento nos ofrece la posibilidad de abordar la referida cuestión polémica. Y así nos preguntamos: ¿Hasta qué punto habla el Nuevo Testamento del hombre en general como imagen de Dios? ¿Hasta qué punto habla solamente del hombre renovado por Cristo? Vamos a considerar el material neotestamentario según este planteamiento.

Llama la atención, en primer término, el hecho de que las afirmaciones sobre Cristo como *eikōn* de Dios aparezcan casi únicamente en los escritos paulinos. Faltan en los evangelios, incluso en pasajes en que aparecen afirmaciones objetivamente análogas, por

ejemplo, Mt 25,31ss. Además, la mayor parte de las afirmaciones de Pablo sobre la *eikōn* son de carácter tradicional; se remontan, pues, a la comunidad judeocristiana-helenística anterior y contemporánea de Pablo. Luego trataremos de hacer ver esto con más detalle. En todo caso, en las comunidades prepaulinas hay un centro de gravedad³.

1. EL HOMBRE NATURAL COMO IMAGEN DE DIOS

El Nuevo Testamento apenas habla de esto. El pasaje paulino más importante es 1 Cor 11,7. Para basar la costumbre judía, según la cual las mujeres debían asistir a los actos litúrgicos con la cabeza cubierta, Pablo recurre a Gn 1,27 y dice —de acuerdo con ciertos rabinos⁴—: el hombre (y solamente él) es imagen de Dios. La mujer, como consecuencia de su inferioridad, lleva la cabeza cubierta. Probablemente, Pablo recurre aquí directamente a la exégesis rabínica de Gn 1,26s. Después de haber expuesto en el v. 3, como hace también en 1 Cor 3,22s, la gradación «Dios-Cristo-hombre» resulta sorprendente que en el v. 7 falte Cristo. La razón de esto podemos comprenderla mejor si consideramos que precisamente cuando se afirma que Cristo es imagen de Dios, suele hablarse al mismo tiempo de la transformación del hombre viejo y de la supresión de los contrastes creacionales (cf. Col 3,11 y Gál 3,28: «no hay varón o hembra»). Pero precisamente esta idea es la que Pablo quiere rechazar aquí. Luego aquí encontramos en Pablo una idea singular, tomada de la tradición judía. Idea que no puede ser armonizada sin más con las restantes afirmaciones paulinas.

El segundo pasaje que viene al caso es Sant 3,9 y se aproxima muchísimo a la parénesis judía⁵. Tiene carácter judío la exhortación a precaverse de la actuación funesta de la lengua, que puede bendecir a Dios y al mismo tiempo maldecir al hombre, creado a su

³ Bibliografía reciente más importante: F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (Beih. zur ZNW 23), Berlín, 1958; J. Jervell, *Imago Dei* (FRLANT 76), Gotinga, 1960; E. Larsson, *Christus als Vorbild*, Upsala, 1962.

⁴ Cf. Jervell, *op. cit.*, 109ss.

⁵ Quien mejor ha resumido el material es F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (Herder Komm., XIII/1), Friburgo-Basilea-Viena, 1964, 167s.

¹ Pedro Lombardo, *Sent.*, II, 16, 3.

² Material en O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, I, Neukirchen, 1959, 625, notas 1 y 2.

imagen. Es judío, sobre todo, el recurso a la imagen de Dios en el hombre con el fin de dar mayor fuerza a la parénesis: que el prójimo sea imagen de Dios le da toda su verdadera dignidad y hace que el desprecio del hombre sea un pecado delante de Dios. Pero, lo mismo que en 1 Cor 11,7, no se dice en qué consiste propiamente la imagen de Dios en el hombre.

Con esto hemos indicado ya todos los pasajes neotestamentarios en que aparece el hombre natural como imagen de Dios. Llama la atención el papel insignificante que desempeña esta doctrina en el Nuevo Testamento, así como también el que dicho motivo aparezca en ambos pasajes en un contexto parenético. En los dos casos es evidente el trasfondo judío. No se puede hablar de una reelaboración de las afirmaciones judías por la fe cristiana, y mucho menos de un auténtico lugar común sobre la imagen de Dios en el hombre natural. La cosa cambia si nos volvemos hacia las otras dos series de afirmaciones, a saber: las afirmaciones sobre Cristo como *eikōn* de Dios y las afirmaciones de la imagen de Dios en el hombre nuevo, regenerado. En el ámbito de la comunidad prepaulina podemos hablar particularmente de una verdadera teología de la *eikōn*.

2. LA TEOLOGIA DE LA «EIKÔN» DE LA COMUNIDAD PREPAULINA

a) *Cristo como «eikōn» de Dios*

El lugar más importante es Col 1,15: Cristo es *eikōn* del Dios invisible, primogénito de toda criatura. El pasaje proviene de un himno que el autor de la carta a los Colosenses⁶ insertó en este lugar de su escrito. Según acuerdo común, se trata de un himno cristiano, de un canto a Cristo que consta de dos estrofas⁷. Una celebra a Cristo como mediador de la creación, la otra como reden-

⁶ Sostengo que la carta a los Colosenses y la carta a los Efesios no han sido escritas por Pablo, sino por un discípulo suyo.

⁷ Cf. el resumen en el trabajo de H. J. Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Welt*, Zurich, 1965, 125ss. Las interpretaciones más recientes son las de E. Schweizer y R. Schnackenburg, *Kolosser 1,15-20*, en *Evangelisch-katholischer Kommentar zum N. T.* (Vorarbeiten Heft, 1), Einsiedeln-Neukirchen, 1969, 7ss y 33ss.

tor, de modo que también la primera es cantada desde la situación de los redimidos por Cristo: sólo los redimidos saben que Cristo es colaborador en la creación, sólo ellos comprenden que toda la creación ha conseguido una unidad indisoluble por medio de Cristo. El lugar en que la comunidad ha cantado este himno fue probablemente el bautismo: E. Käsemann ha hecho ver que los versos 13 y 14, que introducen el himno, proceden probablemente de la liturgia bautismal⁸. Los creyentes, pues, ante la nueva creación y el renacimiento efectuados por medio del bautismo alaban a Cristo como creador y redentor.

¿Qué significa que Cristo es *eikōn* del Dios invisible? No es probable que haya aquí una exégesis directa de Gn 1,26s; los intentos de entender el himno de Colosenses como una interpretación de Gn 1 deben considerarse como fracasados⁹. En el trasfondo de nuestro himno, lo mismo que en el prólogo de Juan y en el himno de Flp 2,6-11, se encuentran más bien concepciones judeo-helenísticas de un mediador de la creación, del Logos divino o de la divina Sabiduría. Filón llama *eikōn* de Dios tanto al Logos como a la Sabiduría, como también al hombre primero, espiritual¹⁰. La afirmación «Cristo es *eikōn* de Dios» no significa, pues, que Cristo sea la encarnación o la verdadera figura del hombre creado por Dios en Gn 1, sino que Cristo es en sentido exclusivo el revelador de Dios ante el mundo.

En conexión con esto hay que observar asimismo que la afirmación «Cristo es *eikōn* de Dios» no se refiere al Jesús terreno, sino al exaltado. No el Jesús histórico en cuanto hombre es imagen de Dios, sino el exaltado y el preexistente, que domina sobre todo el cosmos. Por tanto, ya podemos comprender por qué para los cristianos, que celebraban a Cristo como *eikōn* de Dios, debía de ser difícil, si no imposible, ver en el hombre natural, todavía no resucitado, la imagen de Dios. Si Cristo es imagen de Dios precisamente como exaltado, como cosmocrátor, entonces no puede el

⁸ E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga, 1960, 34-51, véase 43ss.

⁹ Cf. principalmente los mencionados por E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Meyer Komm., IX/2), Gotinga, 1968, 85.

¹⁰ Eltester, *op. cit.*, 34ss.

hombre natural ser en su esencia imagen de Dios. En efecto, Cristo como *eikōn* de Dios no forma parte del mundo, sino que es el representante de Dios ante el mundo. Aunque todo ha sido creado por él y para él y en él subsiste todo, el himno de Colosenses subraya precisamente que él no pertenece al mundo, sino que es *antes* que todo y es la *cabeza* del cuerpo (término con el que probablemente se quiere indicar en el himno el mundo). Cuando se dice que Cristo es *eikōn* de Dios, se hace una afirmación sobre su esencia: él es de esencia divina, no intramundana. La comunidad, al cantar este himno, reconoce que no tiene acceso a Dios en otro lugar más que en su imagen, en Jesucristo. Jesucristo no es sólo un aspecto parcial de Dios, sino que es la *esencia* visible del Dios invisible. Dios es accesible únicamente en su imagen.

La comunidad que canta este himno se interesa poco por el Jesús terreno y por su vida, como también se preocupa poco por la realidad del sufrimiento en el mundo. Se interesa poco por la distinción entre salvación ya realizada y salvación futura: el himno vuelve más bien la mirada hacia la obra ya realizada de la creación y de la redención, incluyendo en ella todo, hasta el mismo futuro. Naturalmente, no se excluye en Col 1,15-20 una actuación salvífica de Dios en el futuro; pero el futuro ya va incluido en la realidad determinada por la salvación efectuada. En esto, Col 1,15-20 es completamente análogo a Flp 2,6-11. Ambos himnos corresponden a aquellas comunidades prepaulinas que llamamos entusiastas por su tendencia a vivir de la presencia de la salvación. El tema *eikōn* es propio de estas comunidades. Describe la presencia actual de Dios, así como su cognoscibilidad en Jesucristo.

Otro pasaje importante es 2 Cor 4,4. También aquí depende Pablo en gran medida de fórmulas de la comunidad. La contraposición entre «perdido» y «salvado» podría muy bien proceder de la comunidad de Corinto¹¹, lo mismo que la fórmula «el dios de este eón»¹²; también el modo de concebir la predestinación es propio

¹¹ Cf. U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Beitr. Ev. Theol., 49), Munich, 1968, 255s.

¹² En Pablo no se encuentra otra fórmula parecida; los paralelos más próximos se encuentran en Juan (v. gr., 12,31; 14,30; 16,11), que pertenece igualmente a un ambiente de carácter entusiasta.

de las comunidades entusiastas prepaulinas¹³. La frase «que es imagen de Dios» corresponde también, si pensamos en Col 1,15ss, a este ambiente. Sin embargo, no hay que suponer que Pablo cita en nuestro pasaje una fórmula hecha, sino que más bien polemiza con sus adversarios utilizando su lenguaje y tomando además motivos de 2 Cor 3,4-18, que es también una perícopa de carácter marcadamente tradicional.

¿Qué significa aquí esta afirmación sobre la *eikōn*? Se trata, sobre todo, del conocimiento de Dios. Juntamente con *eikōn* aparece el concepto «gloria», que, a la luz de 2 Cor 3,18, hay que considerar casi como sinónimo de *eikōn*. Se trata de la manifestación del evangelio de Jesucristo, del conocimiento de la gloria. Por consiguiente, se puede decir que Cristo es *eikōn* de Dios en cuanto que hace posible el conocimiento de Dios. El es la esencia de Dios, en cuanto que ésta es visible y cognoscible. Dios se representa en la *eikōn*. Según 2 Cor 3,18, se podría decir que la *eikōn* de Dios es la gloria de Dios en cuanto que se refleja en nuestro rostro, es decir, en cuanto que está vuelta hacia nosotros. También está claro que en nuestro texto *eikōn* se refiere al Glorificado, al Señor (v. 5), que en la palabra de la predicación ilumina los corazones de los creyentes. La diferencia entre nuestro pasaje y Col 1,15 consiste en que aquí el aspecto cosmológico del motivo *eikōn* ha quedado completamente al margen.

Si buscamos más material en el Nuevo Testamento, encontramos lugares en que aparecen ciertamente los motivos típicos de la cristología de la *eikōn*, pero en ellos falta la misma palabra *eikōn*. El texto más próximo a Col 1,15ss es Heb 1,2-5. También aquí encontramos la idea del mediador y conservador de la creación; también aquí, como en Col 1,18ss, desempeña la exaltación de Cristo un papel central. Pero, en vez de *eikōn*, Cristo es llamado «resplandor» e «impronta» de la gloria divina, dos conceptos que, lo mismo que *eikōn*, proceden de la especulación judía sobre la *sofía*. El sentido es el mismo; ser resplandor significa participar en la esencia de la gloria divina. En el evangelio de Juan se encuentran varias afirmaciones muy similares a éstas, por ejemplo, 14,9: «Quien me ve a mí, ve al Padre»; cf. también 1,18 y todo

¹³ Cf. Luz, *op. cit.*, 252, 256, 258s, 260ss.

el prólogo. No está claro por qué el redactor del cuarto evangelio evita la expresión *eikōn*¹⁴.

b) *El hombre nuevo como imagen de Dios o de Cristo*

Es importante, en primer término, 2 Cor 3,18. Este pasaje pertenece a un *midrash* tradicional en el que Pablo basa su exposición, sobre todo en los versículos 3,4-18, aunque ya no podamos reconstruirlo con detalle¹⁵. Pero es probable que el v. 18 sea de carácter marcadamente tradicional. En favor de ello está el vocabulario en parte no típico de Pablo¹⁶, la estrecha trabazón del versículo con el resto del *midrash*¹⁷ y, sobre todo, el modo de concebir la transformación presente. La «imagen» en que nos transformamos es, como indica el v. 18a, la gloria del Señor. El concepto *eikōn* podría significar aquí «figura» en sentido neutral, pero es más probable que, como en 2 Cor 4,4, *eikōn* haya sido utilizado como título y referido de antemano a Cristo. La transformación indica la transfiguración, ya actualmente en proceso, de los creyentes en la figura de Cristo, que, según el v. 17, se identifica con el Espíritu. El *pneuma* es la «potencia personificada del exaltado, que como medio del encuentro hace posible la comunicación entre el Kyrios y el cristiano»¹⁸. La transformación, pues, se realiza por el Espíritu; el Espíritu es para la comunidad el lugar en que ella experimentó la glorificación que se está actualizando en ella misma a través de Cristo¹⁹. La meta de la transformación es la *eikōn*, es

¹⁴ Según R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Meyer Komm., II), Gotinga, 1957, 56, el autor evita el término εἰκόνων a causa de la carga cosmológica que lleva consigo.

¹⁵ Cf. la exposición en Luz, *op. cit.*, 128ss.

¹⁶ No es característico de Pablo el verbo καταπρίζω, así como las palabras que ya vienen dadas por el *midrash*.

¹⁷ Cf. la gloria permanente opuesta a la gloria pasajera de Moisés: ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν; la oposición velación-revelación, así como también el pasaje de Filón, *Vit. Mos.*, 2, 69, que habla de una transformación física de Moisés.

¹⁸ I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Studien z. A. T. und N. T., 2), Munich, 1961, 120.

¹⁹ Sobre esto, véase también el interesante pasaje que Pablo utiliza en sentido parenético: «Quien se adhiere al Señor es un espíritu con él» (1 Cor 6, 17). También la imagen del cuerpo de Cristo, que, a mi modo de ver, procede de la teología corintia y que Pablo ha aceptado no sin grandes restricciones,

dicir, la figura de gloria de Cristo. Mediante el Espíritu los creyentes participan en esa figura, que es ella misma Espíritu. La experiencia vital de esta comunidad radica en el presente, aunque naturalmente no queda del todo excluida una apertura al futuro.

Col 3,9ss nos puede ofrecer una ulterior aclaración. La sección comienza con una parénesis, pero recurre en seguida al bautismo como lugar de la salvación. Allí, en el bautismo, se han despojado los cristianos del hombre viejo y se han revestido del hombre nuevo, que se renueva en orden al conocimiento. El v. 10 contiene concepciones tradicionales sobre el bautismo, si bien a nosotros ya no nos es posible distinguir detalladamente las fórmulas tradicionales de las del redactor de la carta. Los participios no hay que entenderlos en sentido imperativo, sino como verdaderos participios que aluden al bautismo²⁰.

Debemos aclarar ciertas cuestiones exegéticas. ¿Quién es el «hombre nuevo» que los cristianos han revestido en el bautismo? El participio «que se renueva» hace posible, a mi entender, una respuesta a esta pregunta: no se renueva Cristo²¹ ni el cuerpo de Cristo, la Iglesia²², en la que entra el neófito, sino cada hombre que nace de nuevo en el bautismo (cf. además 2 Cor 4,16). Más difícil es saber a qué se refiere la expresión «según la imagen», etc. Como mejor se entiende es haciéndola depender de «que se renueva», pero entonces «en orden al conocimiento» queda pendiente, lo cual va contra el estilo habitual del autor. Con el término «conocimiento» se quiere indicar aquí un conocer amplio que abarca tanto la salvación como la voluntad divinas. Resulta, pues, que el hombre nuevo, que se ha revestido en el bautismo, se renueva también constantemente después del bautismo, y por cierto «según

nos permite vislumbrar cómo el creyente, que, mediante el don del Espíritu, entra a formar parte del cuerpo de Cristo, participa de su gloria.

²⁰ Cf. Jervell, *op. cit.*, 235s.

²¹ Contra ello está, aparte de ἀνακαινούμενον, también el giro preposicional καὶ εἰκόνων y el genitivo τοῦ κτίσαντος, ya que Cristo en 1 Col 1 es presentado expresamente como co-creador.

²² Es verdad que así conecataría mucho mejor con el v. 11 y el significado respondería también a Ef 2,15. Sin embargo, contra esta interpretación está la imagen de «revestir», la oposición del hombre viejo y el final del v. 11.

²³ Κτίζω se dice únicamente de Dios en todo el resto de Pablo; cf. también Ef 2,10; 3,9; 4,24.

la imagen del creador». Aquí el creador podría ser Dios, no Cristo, que es llamado co-creador en 1,15ss²³. No está claro si *eikōn* alude aquí a Gn 1,26s, el *lugar clásico* para la imagen de Dios en el hombre, o si en principio se refiere sólo a la verdadera *eikōn* de Dios, cantada en 1,15ss, es decir, a Jesucristo; el lugar paralelo de Ef 4, 24 habla más bien en favor de la primera posibilidad. Sin embargo, la referencia a Cristo es confirmada en todo caso por la alusión al bautismo; el hombre nuevo se renueva según la imagen del creador, porque ha sido bautizado en el nombre de Jesucristo y en el bautismo se ha despojado del hombre viejo, que, por consiguiente, no era según la imagen de Dios. Esto significa que *únicamente el que está bautizado y pertenece al cuerpo de Cristo debe ser considerado como imagen de Dios; más exactamente, se renueva según la imagen de Dios.*

También encontramos claros indicios de tradición en el v. 11, donde se dice taxativamente que en la comunidad no hay griego ni judío, circuncisión o incircuncisión, bárbaros y escitas, esclavos o libres, sino que Cristo es todo en todo. La enumeración de este pasaje es objetivamente superflua y rompe el contexto²⁴. A la luz de Gál 3,27s (pasaje análogo a éste, incluso en las mismas fórmulas y en el contexto), parece ser que aquí tenemos una interpretación de la nueva creación operada por el bautismo, procedente de una comunidad entusiasta prepaulina²⁵. La imagen de Dios en el hombre es claramente precisada en el v. 11: no pertenece al mundo viejo, sino al hombre nuevo, que vive en la comunidad cristiana, donde ya no existe diferencia alguna.

También Rom 8,29 se remonta probablemente a una tradición. La trama histórico-tradicional es complicada: Pablo o la comunidad anterior a él han introducido un aditamento también de carácter tradicional en la famosa *catena aurea* de Rom 8,28.30: él los ha predestinado a configurarse con la imagen de su Hijo. El paralelismo de nuestro pasaje con Col 1,15ss indica que también aquél procede del ámbito de la liturgia bautismal. No es seguro si la comunidad, al hablar de la configuración con la *eikōn*, que es el

²⁴ Cf. G. Klein, *Die zwölf Apostel* (FRLANT 77), Gotinga, 1961, 195.

²⁵ Sobre esto, véase también P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der *xairī* *xtiōis* bei Paulus*: «Ev. Theol.», 27 (1967), 1-35, principalmente 3s.

hijo de Dios, pensaba en la glorificación futura (como, sin duda, pensaba Pablo) o en la transformación según la imagen de Cristo, que ya empieza en el presente (así, 2 Cor 3,18; Col 3,10; cf. 2 Cor 4,16). Lo único que podemos afirmar con seguridad es que la *eikōn* no alude aquí tampoco al Jesús terreno, sino al exaltado²⁶.

En la comunidad prepaulina, pues, el concepto *eikōn* desempeña un papel central. *Cristo es «eikōn» de Dios; es de esencia divina y el único acceso al Dios desconocido.* El bautizado en su nombre participa de su esencia y, ya en el presente, se renueva conforme a la *eikōn* que es Cristo. Esta renovación se realiza en el don del Espíritu conferido por el bautismo. *Por consiguiente, aquí sólo se puede hablar de la imagen de Dios en el hombre en cuanto que Cristo la confiere. Una imagen de Dios en el hombre natural queda excluida en esta teología:* precisamente es despojado el hombre viejo.

3. LA INTERPRETACION DE ESTA TEOLOGIA POR PABLO

La teología paulina de la *eikōn* presenta fundamentalmente tres aspectos nuevos frente a la comunidad prepaulina:

a) Pablo pone de relieve que el cuerpo de gloria y la configuración con Cristo son para el futuro. Esto está claramente formulado en Flp 3,21, texto que formula el mismo Pablo, si bien utiliza motivos tradicionales²⁷. Como indica 1 Cor 15,50ss, Pablo concibe la transformación futura de manera análoga a como lo hace la apocalíptica (v. gr., *Bar. sir.*, 51); 1 Cor 15,49 muestra claramente que, según la opinión de Pablo, nosotros ahora no llevamos todavía la *eikōn* celeste, aunque ya hemos llevado (aoristo) la *eikōn* del Adán terreno. También en este razonamiento, que por lo demás no argumenta desde Cristo como *eikōn* de Dios ni desde Gn 1,26s, se ve claro que lo terrestre y lo celeste se excluyen mutuamente; si es el

²⁶ Cf. W. Thüsing, *Per Christum in Deum* (Neutestamentl. Abhandl. NF 1), Münster, 1965, 126s.

²⁷ Sobre el análisis de E. Gütgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (FRLANT 90), Gotinga, 1966, 240ss, que quisiera ver una fórmula tradicional en Flp 3,20s, véase lo que dice Luz, *op. cit.*, 312, nota 53, y J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (Herder Komm., X/3), Friburgo-Basilea-Viena, 1968, 208s.

hombre celeste futuro quien lleva la imagen de Dios, entonces resulta que el hombre terreno, perecedero, no la lleva.

b) Pablo confronta las afirmaciones sobre la transformación presente (v. gr., 2 Cor 3,18) con la realidad del sufrimiento. Un buen ejemplo nos lo ofrece 2 Cor 4. Después de afirmar, siguiendo la tradición de la comunidad, que el cristiano se transforma de gloria en gloria, y después de hablar de la predicación del Evangelio como hecho público (4,1ss), del mensaje del *Señor* Jesucristo, Pablo indica adónde lleva al predicador precisamente ese mensaje: a la condición de esclavo a causa de Cristo (4,5). A continuación declara que el tesoro del Evangelio está contenido precisamente en vasos de arcilla, a fin de que la vida de Jesús no se manifieste en otra parte más que en la carne mortal (4,11). La misma seriedad, determinada por la cruz, muestra Pablo frente a la realidad del sufrimiento y de la muerte en Rom 8: las afirmaciones triunfalistas sobre la gloria, anticipada ya por medio de la fe (Rom 8,25ss), sólo pueden entenderse rectamente como contraposición a las afirmaciones más profundas que encontramos en Pablo (Rom 8,18ss) sobre la no redención del mundo.

c) Finalmente, queda un tercer aspecto, que en nuestros textos acentúa el autor de la carta a los Colosenses y todavía con mayor claridad el autor de la carta a los Efesios (Col 3,12; Ef 4,22), pero que responde completamente a la teología paulina: la parénesis. El autor de la carta a los Colosenses recurre a la realidad del hombre nuevo operada por el bautismo, a la palabra sobre la supresión de todas las diferencias en la comunidad (3,10.11) como fundamento de una parénesis que ahora es extremadamente realista y exhorta a los hombres entre los cuales ya no existe diferencia alguna: ¡soportaos, pues, mutuamente! También el himno de Colosenses, no obstante sus anticipaciones triunfalistas, desemboca en simple parénesis (1,23).

Nos encontramos al final de nuestras consideraciones. Podemos afirmar que Pablo y las comunidades de las que Pablo procede no cuentan *en la soteriología* con una imagen de Dios general en el hombre. Ciertamente, Pablo ha aceptado una vez esta afirmación —al menos por lo que al hombre se refiere—, pero en un contexto parenético y siguiendo muy de cerca la tradición exegética del rabinismo. Sin embargo, no habla de la imagen de Dios en el hombre

cuando trata de la justificación y de la redención. Aquí se dice más bien que Cristo es la única *eikōn* de Dios y que a los creyentes se les promete participar de esta imagen mediante el bautismo; pero esa participación se realiza paradójicamente en el sufrimiento, positivamente en la parénesis, visiblemente en el futuro escatológico. Si existiese una imagen de Dios fuera de la «imagen» Cristo, significaría que Pablo contaba con una justicia de Dios fuera de Cristo.

PRESENCIA DE CRISTO Y DE SU ESPÍRITU EN EL HOMBRE

Ya en el Antiguo Testamento «la presencia divina es un rasgo característico de la alianza de Dios con su pueblo», hasta el punto de que toda alianza se expresa por la inhabitación de Dios en medio de los hombres (Ex 25,8; Nm 35,34, etc.); sin embargo, el mismo Antiguo Testamento, como veremos, anuncia para «el fin de los tiempos» una especial presencia de Dios en medio de la comunidad mesiánica y en cada uno de sus miembros. Una presencia que, especialmente por San Pablo, fue reconocida como la novedad seguramente más significativa de la revelación cristiana.

I

Esta fue, sin duda alguna, la experiencia fundamental del mismo Pablo desde el momento de su conversión. Lo sugiere la alusión que hace en la *Epístola a los Gálatas*, a menos si es cierta la traducción que nos parece más probable: «Aquel que desde el seno materno me tomó aparte y me ha llamado por su gracia se dignó revelar *en mí* a su Hijo» (Gál 1,16). La confidencia que hace Pablo en la *Epístola a los Filipenses*, en todo caso, no deja lugar a dudas (Flp 3,4-12). Pablo nos cuenta no sólo hasta qué punto su conversión significó una ruptura con su pasado en el judaísmo, sino también en qué consistió precisamente esa ruptura. Por Cristo «ha aceptado perderlo todo» (v. 8); ha renunciado a todas las ventajas que, según había creído él hasta entonces, le garantizaban la salvación: pertenencia a un pueblo elegido, gracias a la descendencia carnal y a la circuncisión; la irreprochable observancia de la ley (v. 6), «más celoso, a este respecto, que cualquiera de sus compatriotas», observa él mismo en Gál 1,14. Pero así es cómo ha logrado «ganar a Cristo» (v. 8); «despojado de toda justicia propia», la que

antes creía poder conseguir mediante la observancia de la ley dada por Dios con este fin, según él creía, «se ha encontrado, en Cristo, en posesión de una justicia que viene de Dios», una justicia «por la fe y que se apoya en la fe» (v. 9); porque esta justicia no es el resultado de una actividad esencialmente mía, sino que supone que Otro ha muerto y resucitado por mí, y que él me comunica su propia vida de resucitado, pidiéndome únicamente que acoja esta vida por un acto de mi libertad, que es el acto de fe en sentido paulino. Esto es lo que en el v. 10 llama el Apóstol «conocer a Cristo con el poder de su resurrección y la comunión de sus sufriamientos»; Pablo «ha experimentado» este poder de Cristo muerto y resucitado, cuya vida ha llegado a ser su propia vida. «Configurado según la muerte de Cristo», que para Pablo fue esencialmente un acto supremo de amor, participa ya de su resurrección, que le ha hecho salir «de entre los muertos» para vivir «una vida nueva con Cristo (Rom 6,4), esencialmente idéntica a la vida de Cristo glorificado (cf. Col 3,1), si bien aún no se ha manifestado en todo su esplendor eterno»¹.

En la misma *Epístola* había afirmado: «Para mí, vivir es Cristo» (Flp 1,21), y más claramente aún en la *Epístola a los Gálatas*: «Yo estoy crucificado con Cristo; ya no soy yo, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,20). También aquí el contexto es la polémica antijudaizante. A una concepción de la justificación en que ésta es considerada, sin dejar de ser un don de Dios, como una conquista humana lograda mediante la observancia de una ley impuesta desde fuera, «grabada en tablas de piedra», Pablo opone una economía en que el hombre es justificado en la medida exacta en que su vida se hace vida de Cristo, una vida que Pablo acoge, hace suya en cierto modo, «por la fe en el Hijo de Dios, que me ha amado y se ha entregado por mí» (Gál 2,20b).

Pero esto mismo que San Pablo afirma hablando de su propia experiencia, no duda en aplicarlo también a todos los cristianos. La unión, la identificación diríamos, del cristiano con Cristo, en el sentido que hemos mencionado, constituye uno de los puntos más importantes, y también uno de los que se recuerdan más veces, de su evangelio. Varían las expresiones. La fórmula «en Cristo Jesús»

¹ Cf. J. Huby, *Epîtres de la captivité*, 348.

o sus equivalentes es una de ellas. Prácticamente ignorada en los demás escritos del Nuevo Testamento, comprendida también la *Epístola a los Hebreos*, se encuentra más de 160 veces en las trece epístolas paulinas, adoptando, según el contexto, matices de sentido que no siempre resulta fácil determinar con exactitud.

Otra fórmula, no menos típicamente paulina, es la que define la comunidad eclesial como «el cuerpo de Cristo». Con ella se pretende, en efecto, afirmar el misterio de la unidad de Cristo y de los cristianos, fundamento de la unidad de la Iglesia o de los cristianos entre sí. Pablo mismo no dará con ella al primer intento. En Gál 3,27-28, por ejemplo, expresa esta misma doble unidad sin recurrir a la comparación del cuerpo: todos los bautizados forman con Cristo «un solo ser viviente» (*heis*, en masculino), «con una unidad más profunda que si formasen un solo cuerpo», comenta San Juan Crisóstomo². En 1 Cor y en Rom, el Apóstol utiliza con este mismo fin el bien conocido apólogo helenista. Este, sin embargo, servía en los autores profanos para ilustrar «la idea de interdependencia y de solidaridad entre los diferentes miembros en el seno de una cierta unidad», que en realidad no va más allá de la unidad moral. En San Pablo, por el contrario, la comparación del cuerpo sirve también para explicar la unidad de cada cristiano con Cristo (cf. 1 Cor 6,15-17; 10,17); en 1 Cor 12,12,27, hasta se diría que el Apóstol identifica la comunidad (local) con la persona de Cristo; aquélla forma «un cuerpo que es Cristo» (*soma Christou*, con genitivo de definición), «siendo cada cristiano, por su parte, miembro de este cuerpo» (v. 27b). Más no se podía subrayar la inmanencia de Cristo en la Iglesia, quizás incluso a expensas de la trascendencia, puesto que en aquella misma época los estoicos afirmaban también, con un sesgo más o menos panteísta, como Séneca a su amigo Lucilio, que «el todo que nos contiene es uno, es Dios; nosotros formamos parte de él; somos miembros suyos», o también, «este universo que ves, que abarca los seres divinos y humanos, es uno; nosotros somos los miembros de un gran cuerpo»³. En todo caso, en Rom 12,5, Pablo modifica ligeramente la fórmula: «Todos

² San Juan Crisóstomo, *Homilia 9 sobre la Epístola a los Efesios* (a propósito de Ef 4,3): PG 62, 72.

³ Séneca, *Carta a Lucilio*, 92, 30, y 95, 52.

vosotros sois un solo cuerpo en Cristo, siendo cada cual por su parte miembros los unos de los otros.»

La fórmula definitiva: «El Cuerpo de Cristo» (con dos artículos, *to soma tou Christou*), aparece con las *Epístolas a los Colosenses* y a los *Efesios* (Ef 4,12; cf. Col 1,18,24, etc.). La Iglesia, la asamblea de la Iglesia, forma con Cristo resucitado una unidad tan íntima que debe ser expresada por la unidad que existe entre la persona humana y su cuerpo. Queda plenamente salvada la trascendencia, pues «yo no soy mi cuerpo». Aparte de que, en estas mismas epístolas, se reserva a Cristo un lugar especial, el de la cabeza (Col 1,18; 2,19; Ef 1,23, etc.).

Finalmente, Ef 1,23 precisa el sentido de la metáfora de la cabeza y del cuerpo aplicada a la Iglesia, sirviéndose de otra figura que se introduce a modo de aposición, la de «plenitud». La Iglesia de la «plenitud de Cristo», es decir, que está llena de Cristo, como Cristo mismo está lleno de Dios, según el sentido que juzgo más probable, exactamente como Pablo explica en Col 2,9, que «en Cristo habita la plenitud de la divinidad, y que en él los cristianos son asociados a esta misma plenitud». Dicho de otra manera: todo cuanto hay en Dios está también en Cristo y en la Iglesia, cuerpo de Cristo. La relación de la Iglesia con Cristo es análoga a la de Cristo con Dios Padre. Paralelamente, en el cuarto Evangelio, Cristo recurre a sus relaciones con el Padre para explicar las de los cristianos con él: «Mis ovejas me conocen, como el Padre me conoce y yo conozco al Padre» (Jn 10,14-15). «Yo estoy en el Padre, y vosotros estáis en mí y yo en vosotros» (14,20). «Como tú, Padre, estás en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros..., uno como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí» (17,21-23).

Esta presencia de Cristo en la Iglesia y en cada cristiano está ligada, según San Pablo, como también lo entendía San Juan, a la presencia activa del Espíritu. En virtud de ésta, cada cristiano es constituido hijo de Dios en sentido propio, lo que le permite dirigirse a Dios en los mismos términos en que se dirigía a su Padre el Hijo único: «Abba» (Gál 4,6; Rom 8,14-15). La oración de Cristo se hace oración del cristiano, porque, en realidad, es Cristo quien, en cada uno de nosotros, en el Espíritu, ora al Padre, lo mismo que es él también quien, en el Espíritu, ama a los hombres

y a su Padre. Así, Pablo escribe a los Romanos que «el amor de Dios —aquel con que Dios nos ama (cf. v. 8)— ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha sido dado» (Rom 5,5). San Agustín, que siempre demostró una especial predilección por este versículo, ve ahí, con razón, la afirmación de la presencia en nuestros corazones del amor de Dios por la caridad fraterna. Lo cita como prueba, por ejemplo, comentando 1 Jn 3,24: «Por esto sabemos que Dios mora en nosotros, por el Espíritu que nos ha dado», y hace ver que «la obra del Espíritu en el hombre consiste precisamente en poner en él la dilección de la caridad»⁴.

También, en este mismo sentido, Pablo había afirmado de sí y de los operarios apostólicos: «El amor de Cristo nos apremia» (2 Cor 5,14a). El amor de Cristo, es decir, aquel con que Cristo nos ha amado hasta morir por nosotros (cf. v. 14b), tiene al Apóstol como «apresado» y como «trabado», arrancándole de sí mismo para entregarlo a la obra a que Cristo le ha llamado, la obra que Dios había confiado a su Hijo y que es preciso llevar a término: la «reconciliación del mundo» (vv. 18-20); más aún: San Pablo parece dar aquí al verbo griego *synechein*, traducido por «apretar», la significación que ya tenía en la filosofía popular, la que presenta, por ejemplo, en el pasaje en que la Sabiduría afirma del «Espíritu del Señor» que «llenando el universo, tiene unidas todas las cosas» (Sab 1,7). La función que los estoicos atribuían al fluido inmanente al mundo que ellos llamaban «espíritu», y que el sabio atribuía al Espíritu mismo de Yahvé, Pablo lo atribuye al amor de Cristo hacia nosotros, encarnación de este «amor de Dios difundido en nuestros corazones por el Espíritu que nos ha sido dado», amor que la teología calificará de «teologal», porque «nos une inmediatamente con Dios»⁵, con aquello, si se permite la expresión, que en Dios es más Dios, porque «Dios es amor» (1 Jn 4,8).

II

Ya lo hemos venido notando desde el principio: San Pablo discernía en esa presencia activa de Cristo y del Espíritu en el hombre algo tan radicalmente nuevo, que su conversión había supuesto para él una verdadera ruptura con el judaísmo, tal como hasta entonces lo había vivido. Pero no por esto dejaría de comprender, al mismo tiempo, que con ello se cumplía el anuncio del Antiguo Testamento para los tiempos mesiánicos.

Porque éste evocó muchas veces una alianza que habría de venir (desde Os 2,16-25); alianza de paz (por ejemplo, Is 54,10); alianza eterna (Is 53,3; cf. Jr 32,40; Ez 37,26); alianza nueva (Jr 31,31). Este último pasaje, único texto del Antiguo Testamento en que aparece la expresión «alianza nueva», al que, por consiguiente, aluden los del Nuevo Testamento o de Qumrán que hablan de ella, llega incluso a oponerla con gran precisión a la antigua. Ambas son definidas, según la fórmula judía, por el «don de la ley», el *mattan torah*. Pero, mientras que en el Sinaí Dios había comunicado su ley, expresión de su voluntad, como una norma exterior al hombre, Jeremías declara: «Después de aquellos días, yo pondré mi ley en el fondo de su ser; yo la grabaré sobre sus corazones. Entonces yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,33). Dios, por tanto, no se contentará con promulgar su ley desde fuera, como se suelen promulgar todas las leyes, sino que la pondrá en lo íntimo del hombre; no la grabará en tablas de piedra (cf. Ex 32,16), sino en el corazón de cada israelita. Ya no bastará la mediación de un simple hombre, como en fin de cuentas era Moisés, sino que esta renovación interior exige que Dios intervenga personalmente en cada miembro de la comunidad mesiánica. Es aquello mismo que, con palabras distintas, había predicado el *Deuteronomio* cuando, en lugar de promulgar el precepto que resume toda la ley, «circuncidad vuestro corazón» (Dt 10,16), anunciaaba para el porvenir: «El Señor tu Dios circuncidará tu corazón y el corazón de tu descendencia, a fin de que ames al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma, para que vivas» (Dt 30,6). O también Ezequiel, una veintena de años después de Jeremías, cuando hace suya la frase de su predecesor, sustituyendo por

⁴ San Agustín, *Sobre la primera Epístola de Juan*, 6, 9.

⁵ Así definía Santo Tomás la «virtud teologal» comentando 1 Col 13,13 (*Sobre 1 Col 13*, lección 4).

«espíritu» el término «ley»: «Yo pondré en el fondo de vuestro ser un corazón nuevo y un espíritu nuevo... Yo pondré mi espíritu en el fondo de vuestro ser» (Ez 36,26-27). El «don de la ley grabada sobre el corazón» se identifica con el don del propio Espíritu de Yahvé. La consecuencia se impone: si la ley de Dios se interioriza hasta ese punto, si el Espíritu de Dios se convierte en el principio mismo de nuestro actuar moral, queda claro que, en la medida en que se cumpla esta interiorización, que no será completa sino en el cielo, nuestra conducta estará necesariamente conforme con la ley de Dios, es decir, con su voluntad. Es aquello mismo que afirma Jeremías: «Entonces no tendrán que instruirse mutuamente, diciéndose unos a otros: ¡Conoce a Yahvé! Porque todos ellos me conocerán, desde el más chico al más grande» (Jr 31,33-34). Y más claro todavía, si es posible, Ezequiel: «Yo pondré mi Espíritu en el fondo de vuestro ser y haré que marchéis según mis leyes y que observéis y sigáis mis costumbres» (Ez 36,27).

«No tendrán que instruirse mutuamente», porque en adelante Dios mismo se hará su maestro; un maestro, como hemos visto, presente y activo en el interior del hombre. El tema resulta familiar en la Biblia: Is 48,17; 54,13, citado en Jn 6,45; 55,1-3; Cant 8,2; Sal 32,8, etc. Lo mismo quiere decir la Sabiduría cuando invita a su mesa, en una variación sobre aquel tema: «La Sabiduría puso su mesa... ¡Venid y comed mi pan, bebed el vino que he preparado! Dejad la estulticia y viviréis, caminad derecho por la senda de la inteligencia» (Prov 9,2-6). «Venid a mí los que me deseáis... Los que me comen tendrán aún más hambre, y los que me beben tendrán aún más sed» (Ecl 24,19-21). Expresiones todas de las que se hace eco el Nuevo Testamento, aplicándolas a Cristo, que comunica su vida y su amor a los cristianos.

No siempre se ha destacado bastante hasta qué punto los dos oráculos de Jeremías y Ezequiel, en que se proclama esta presencia de Dios y de su Espíritu en el hombre, habían influido y sirven para esclarecer numerosas afirmaciones de San Pablo y San Juan. Se citan, por supuesto, las que aluden a aquéllos directa o indirectamente, como Jn 6,45, invocando el pasaje paralelo de Is 54,13, o bien 2 Cor 3,3-7, en que se oponen «el ministerio de la muerte grabado en letras sobre la piedra» y «el ministerio del Espíritu» explícitamente unido a la «alianza nueva». Pero no se tiene en

cuenta con la misma frecuencia que también la *Epístola a los Romanos* recoge esta misma oposición entre la «vetustez de la letra» y la «novedad del Espíritu», ya en 2,29, a propósito de los paganos que observan los mandamientos de la ley sin conocerlos, y luego en 7,6, en el versículo que anuncia las explanaciones del cap. 8 sobre la existencia cristiana concebida como un vivir en el Espíritu. Pero, en realidad, ya desde su primera epístola (1 Tes 4,8-9) vemos cómo el Apóstol se inspira directamente en las dos profecías citadas.

Este pasaje es altamente significativo. San Pablo recuerda a los fieles de Tesalónica «la enseñanza que les ha dado sobre la manera de vivir que agrada a Dios», y que ya observan en su conducta (v. 1). «La voluntad de Dios —les explica— es vuestra santificación» (v. 3), no sólo en el sentido de que Dios quiere que se santifiquen, sino que «el querer de Dios es realizador de santidad», como nota con razón la *Biblia de Jerusalén*, y como San Pablo mismo explicará en su segunda epístola: «Dios os ha elegido para que seáis salvos por el Espíritu que santifica» (2 Tes 2,13). Así, añade el Apóstol, «todo el que rehúsa» dejarse santificar «no rechaza a un hombre, sino a Dios, que os hace don de su Espíritu Santo» (v. 8); esta repulsa, por tanto, no sería únicamente desobediencia a un mandamiento que viene del mismo Dios, sino que se opondría a la actuación de Dios en el corazón del cristiano por el don que le hace de su propio Espíritu. El participio presente (*ton kai didonta*), preferido por los editores en vez del aoristo, subraya la continuidad de esta actuación de Dios en la intimidad de nuestro ser mediante su Espíritu, como anunciara Ezequiel para los tiempos mesiánicos.

El versículo siguiente se refiere, con no menor claridad, al anuncio de Jeremías sobre el don de la ley grabada en los corazones, en virtud del cual los hombres ya no tendrían necesidad de instruirse mutuamente, porque serían enseñados directamente por Dios: «En cuanto al amor fraternal, no tenéis necesidad de que os escriba, porque ya habéis sido instruidos por Dios para que os améis unos a otros» (1 Tes 4,9). Los tesalonicenses no sólo han conocido la existencia de un precepto divino que les obliga a amar al prójimo; Dios mismo les ha enseñado a amarse poniendo en el fondo de su ser la ley (Jeremías), su propio Espíritu (Ezequiel), o dicho de otro modo: comunicándoles a través de Cristo, en el Es-

píritu, su propio amor, de forma que, con San Pablo, cada uno de ellos puede decir: «Ya no amo yo, sino que Cristo ama en mí» (cf. Gál 2,20).

Vistas así las cosas, no costará apenas entender por qué en la *Epístola a los Gálatas* funda San Pablo la filiación del cristiano, y también su libertad como consecuencia, en el don del Espíritu (Gál 4,6-7; Rom 8,14-15), característico de la «nueva alianza», exactamente como la filiación de Israel y su libertad se fundaban en la «primera alianza», caracterizada por el don de la ley⁶. No hay motivo para asombrarse de que esta libertad del cristiano consista esencialmente en una liberación y, a la vez, en un cumplimiento de la ley, como Pablo explica en Rom 8,2-4. Este pasaje, es verdad, ha resultado, y sigue resultando, embarazoso para más de un exégeta. Pero su sentido queda claro desde el momento que «se le considera como un resumen de Jr 31,33 y Ez 36,27» (*Traducción ecuménica de la Biblia*).

El v. 2 empieza proclamando la liberación del cristiano en virtud de lo que llama San Pablo «la ley del Espíritu de la vida», es decir, con un genitivo de definición, «la ley que es el Espíritu», a saber: la ley grabada en el corazón, anunciada por Jr 31,33, identificada por Ez 36,27 con el mismo Espíritu de Yahvé, cuya visión de los huesos secos en Ez 37,1-14 muestra hasta qué punto es un Espíritu capaz de dar la vida. El v. 4 indica el fin que Dios se propone al poner su Espíritu en el fondo de nuestro ser, «para que el mandamiento de la ley fuera cumplido en nosotros». Es lo mismo que decían Jeremías y Ezequiel. Pero Pablo elige intencionadamente una serie de expresiones muy matizadas. Hay dos que merecen destacarse. Por de pronto, en vez de hablar en plural, según la fórmula habitual, «los mandamientos de la ley», emplea el singular, «el mandamiento de la ley», porque «un solo precepto contiene toda la ley en su plenitud», como él mismo había recordado ya en Gál 5,14 y lo repetirá en Rom 13,8-10. Pero, sobre todo, pone el verbo en pasiva: «el mandamiento está cumplido», porque este cumplimiento, a su modo de ver, no es tanto obra nuestra como

⁶ Cf. Ex 4,22-23; Lv 26,13, donde los LXX emplean incluso el término de *parrhesia*. Pascua sigue siendo aún en el judaísmo la fiesta por excelencia de la libertad.

del Espíritu, que «actuando en nosotros la caridad, plenitud de la ley, es el Nuevo Testamento»⁷.

No costará apenas trabajo encontrar en San Juan, con términos diferentes, esta misma doctrina. Conocido es, por ejemplo, el puesto que el cuarto Evangelio reserva al don del Espíritu. Ya en el prólogo, Cristo es presentado, en oposición a Moisés, «por quien fue dada la ley», como aquel por quien «viene la gracia y la verdad» (1,17), aquel —explica Juan Bautista— que debe «quitar el pecado del mundo», al «bautizar en el Espíritu» (1,29.33), misión que el evangelista, a lo largo de toda su obra, se dedica a precisar, desde la misteriosa alusión al «templo espiritual» (2,19) del que brotará, como en Ez 47,1ss, la fuente de agua viva (4,10.14), identificada expresamente con el Espíritu que Cristo daría después de su glorificación (7,37-39), hasta la fórmula insólita con que describe la muerte de Cristo, «que entrega su espíritu» (19,30), significando así que «el último suspiro de Jesús preludiaba la efusión del Espíritu» (*Biblia de Jerusalén*), como también queda subrayado con suficiente claridad en el episodio del costado atravesado del que «brotó sangre y agua», con la doble alusión al rito de la primera Pascua y a la profecía de Zacarías en que se predice que «en aquel día habrá una fuente abierta para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para el pecado y la impureza» (Zac 13,1; cf. 14,8 y Ez 47,1ss). Jesús es verdaderamente aquel que anuncia Juan Bautista, «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, bautizando en el Espíritu». Finalmente, en la tarde de Pascua, sólo le quedará a Cristo comunicar a su Iglesia este mismo poder de otorgar el Espíritu para el perdón de los pecados (Jn 20,22).

Pero con la primera epístola, la referencia a Ezequiel y Jeremías conjuntamente, como ocurría en Pablo, se hace manifiesta. «Juan —señalaba el padre Boismard— ha presentado conscientemente en su carta las relaciones entre Dios y los hombres como cumplimiento de las profecías de Jeremías y Ezequiel sobre la nueva alianza»⁸. Más recientemente, el padre De la Potterie, estudiando 1 Jn 2,12-14, opinaba que «casi todos los elementos de

⁷ Santo Tomás, *Sobre 2 Cor 3*, lección 2.

⁸ M. E. Boismard, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean*: «Revue Biblique», 56 (1949), 388.

estos versículos tienen algunos puntos de contacto con uno u otro de aquellos dos textos proféticos⁹. En realidad, esto no ocurre solamente con una perícopa, sino con toda la epístola, cuyas afirmaciones reciben nueva luz. Así, 2,20: «Y vosotros tenéis unción de parte del Santo, y todos conocéis»; y nuevamente en el v. 27: «Y vosotros, la unción que recibisteis de él, permanece en vosotros, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe... y su unción os enseña en todo.» Y todavía más, sin duda, 5,20, conclusión de la carta: «Sabemos que el Hijo de Dios ha venido, y nos ha dado entendimiento (*ten dianoian*) para que conozcamos al Verdadero.» El padre Boismard relaciona con este texto Jr 24,7: «Yo les daré un corazón (*kardian*) para conocer que yo soy Yahvé. Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, porque ellos volverán a mí de todo corazón.» La *dianoia*, único ejemplo de este término en Juan, corresponde al *kardia* de Jeremías. Pero no menos chocante es la semejanza con Jr 31,33, que los LXX traducen: «Yo daré mis leyes en su *dianoia* (único pasaje en que el término hebreo correspondiente es traducido de esta forma) y las grabaré en sus *kardia*.» Si el cristiano «conoce a Dios» (2,3; 4,7-8; 5,20), «observa sus mandamientos» (2,3), «no peca más» (3,5-6), «se conduce como Cristo se condujo» (2,6), según el mandamiento a la vez viejo y nuevo (2,7; cf. Jn 13,15.34), es porque «Dios mora en él» y porque él «mora en Dios» (2,3; 3,5.24; 4,13), porque «la unción que viene del Santo permanece en él» y «lo instruye en todo» (2,27), porque «Dios le ha dado su Espíritu» (3,24; 4,13), porque en él «el amor de Dios alcanza su perfección» (2,5).

Así, pues, para Juan, lo mismo que para Pablo, la presencia de Dios en el hombre a través de Cristo en el Espíritu constituye lo más esencial del mensaje de salvación que Cristo ha encargado anunciar al mundo a sus apóstoles. Este es verosímilmente el sentido pleno que San Pablo daba a la fórmula de la *Epístola a los Colosenses*: «Cristo en vosotros» (Col 1,27). Seguramente quiere decir que el mensaje reservado en otro tiempo a Israel ahora es predicado a los paganos, pero precisando al mismo tiempo el con-

⁹ I. de la Potterie, *La connaissance de Dieu dans le dualisme eschatologique d'après 1 Jn 2,12-14*, en *Au service de la parole de Dieu* (Mélanges offerts à Mgr. André-M. Charue, 87).

tenido de este mensaje: que Cristo, fuente única de salvación para judíos y paganos, se ha hecho vida vuestra, al comunicaros su Espíritu, que es el mismo Espíritu de Dios, y que os permite, en virtud de esta presencia activa en lo íntimo de vuestro ser, «llevar una vida digna del Señor», «agradar a Dios» y cumplir su voluntad (Col 1,9-10), es decir, concretamente, «amaros los unos a los otros como Cristo os ha amado». Tal es, sin duda, el sentido pleno que tiene también la confesión de fe recogida, por ejemplo, en Rom 10,9: «Si tus labios confiesan que Jesús es Señor, y tu corazón cree que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás.» Proclamar el señorío de Cristo y su resurrección de entre los muertos no es únicamente afirmar su divinidad y la realidad histórica de un acontecimiento del pasado, sino que equivale a afirmar también, como lo hacía San Pablo al decir de Festo (Act 25,19), que «este Jesús que ha muerto» «hoy está vivo»: un ser vivo que, ciertamente, está «a la diestra del Padre», donde no cesa «de interceder por nosotros» (Rom 8,34); pero vivo, al mismo tiempo, en el seno de su Iglesia y en el corazón de cada uno de sus discípulos.

Presencia activa que impone un actuar moral al cristiano, su conducta, su *peripatein*, y exige, por consiguiente, una constante docilidad de su parte. La acción divina es primera bajo todos los aspectos. Pero también es necesario que nuestra libertad, en lo íntimo de la cual se ejerce aquella, la acoja y participe en ella. «El mandamiento de la ley llega a su cumplimiento en nosotros», pero, añade San Pablo, «en nosotros, que marchamos según el Espíritu y no según la carne» (Rom 8,4). Los versículos siguientes muestran que esta docilidad del cristiano con respecto al Espíritu no se da sin una lucha incesante, como el mismo Pablo recordaba en Gál 5,17-24. En efecto, el cristiano puede dejar de estar «animado por el Espíritu», con todas sus consecuencias: «Si vivís según la carne, moriréis» (Rom 8,13a). Pablo se atreve incluso a hablar de mortificación: «Si por el Espíritu dais muerte a las obras del cuerpo —las del hombre viejo que trata siempre de renacer en vosotros—, viviréis» (v. 13b). Es lo mismo que ya había declarado a los Gálatas: «Los que pertenecen a Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus concupiscencias» (Gál 5,24).

Sólo que, como puede notarse, esta «mortificación» y esta «crucifixión» no es en nosotros obra de la ley, sino del Espíritu. Toda

la actividad del cristiano, especialmente por la fe cuyo sacramento es el bautismo y por el ejercicio de las virtudes cristianas, sobre todo de la caridad cuyo sacramento es la Eucaristía, se ordena a recibir y mantener en nosotros la presencia activa de Cristo y del Espíritu.

S. LYONNET

*PRESENCIA DE DIOS A TRAVES DE CRISTO
EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO*

Las ambigüedades y matices del concepto de «presencia» se han puesto de relieve debido a la actual preocupación por la comunidad y las relaciones interpersonales¹. La claridad exige que distinguamos entre presencia física y personal. Ambas se fundan en alguna forma de comunicación, pero mientras es suficiente que se dé una acción directa para crear la primera, la segunda tiene como condición indispensable y única la mutua autorrevelación. Los enamorados están siempre presentes el uno al otro bajo el aspecto personal, aun cuando estén separados en el tiempo y en el espacio.

Por consiguiente, podemos considerar el problema de la presencia de Dios bajo dos aspectos. La categoría tradicional de «omnipresencia» se relaciona con la presencia divina en el primer nivel, físico. Dios está presente en todas partes, pues en su condición de causa primera influye directamente sobre todas las cosas. Con ser muy cierto, este concepto de la presencia divina tiene hoy poco atractivo... En un mundo que está pasando de una etapa ontológica a otra más funcional de su historia, la pregunta «¿existe Dios?» significa en realidad «¿puede Dios hacérseme presente como un amigo?». Ni las cinco vías de Santo Tomás ni las numerosas afirmaciones de ambos Testamentos sobre la omnipresencia de Dios² constituyen una respuesta adecuada a esta pregunta. Aportan un conocimiento válido, pero en un nivel distinto de aquel en que se plantea nuestra cuestión. Tampoco vale el intento de readaptar la respuesta de la omnipresencia diciendo que una vez reconocida la presencia física de Dios, ésta pasa a ser presencia personal.

¹ Esto mismo se ha visto especialmente claro en el debate acerca de la presencia real. Cf. P. Schoonenberg, *The Real Presence in Contemporary Discussion: «Theol. Digest»*, 15 (1967), 3-11; E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf, 1967.

² Así, por ejemplo, Jr 23,24; Is 6,3; Col 1,19.

Semejante esfuerzo sólo revelaría una manera defectuosa de entender la naturaleza de la presencia personal en la que hay mucho que trasciende la dimensión puramente intelectual.

A fin de comprender todas las implicaciones de la cuestión crucial «¿puede serme presente Dios en sentido personal?» es preciso aceptar que en ésta se encierra otra pregunta más fundamental: «¿Ha ofrecido Dios su amistad a los hombres?» Estas dos preguntas determinan la estructura de esta investigación sobre la forma en que San Pablo entendía la presencia personal del Dios. La primera parte examina la posibilidad ontológica de esta presencia en términos de la visión que el Apóstol tiene de Cristo como autorevelación invitadora del Padre. Para los contemporáneos de Jesús, el contacto con éste creaba la posibilidad óntica de una presencia personal de Dios, pues en su persona se hacía presente la apertura de Dios, incluso para aquellos que habían rechazado su amistad por el pecado³. Pero ¿cómo habría de hacerse realidad esta posibilidad óntica en el período pospascual? Pablo no formula explícitamente esta cuestión, pero la misma naturaleza de su misión le obligaba a prestar atención al problema de la comunicación de su propia fe. Partiendo de aquí, la segunda sección de este artículo tratará de reunir una serie de textos en que se sugiere que esta oferta de la presencia divina solamente llega a constituir una realidad óntica cuando los cristianos, individual y colectivamente, son otros Cristos. Especialmente en esta segunda parte trataremos de encontrar aquellos puntos de vista que sean capaces de iluminar los problemas con que la Iglesia se enfrenta en la hora actual.

JESUCRISTO, INVITACION DEL PADRE

El núcleo de la doctrina de Pablo es Cristo. «Todo converge hacia este punto, de ahí procede todo y hacia allá vuelve todo»⁴. Por supuesto, ello no significa que Dios quede ignorado. En la parte dogmática de *Romanos*, por ejemplo, es nombrado con una

³ Sobre la distinción entre posibilidad óntica y ontológica, cf. J. MacQuarrie, *An Existentialist Theology*, Londres, 1960, 30-31.

⁴ F. Prat, *La théologie de saint Paul*, II, París, 1938, 14 (traducción castellana: *La teología de San Pablo*, México, 1947).

frecuencia tres veces mayor que Cristo. Para Pablo, cristología y teología son una misma cosa, pues todo cuanto escribió no es sino una elaboración, en una u otra forma, de su intuición fundamental: que Dios se ha revelado en Cristo.

La presencia personal es una relación mutua fundada en un signo por el que una persona se hace patente a otra. A menos que se dé el signo (palabra o gesto) y a menos que la otra persona responda con apertura semejante, puede haber mutua presencia física, pero nada más que ausencia en el nivel personal. Para que se establezca esta relación, una de las dos partes tiene que tomar la iniciativa. Algunos pasajes del Antiguo Testamento dan a entender, según parece, que el hombre puede dar este primer paso hacia el restablecimiento de la relación con Dios, cuando ésta ha quedado rota por el pecado, pero Jeremías y Ezequiel reconocieron que esto era imposible (Jr 31,18.31-34; Ez 37,14.26). Pablo comparte este punto de vista. Su concepción del hombre no redimido revela el modo de ser propio del «hombre viejo», exclusivamente egocéntrico. El hombre abandonado a sí mismo nunca podría abrirse a Dios. De ahí que Pablo subraye continuamente que la iniciativa corresponde al Padre. No es el hombre el que, desde su miseria, llama a Dios, sino Dios el que, impulsado por su amor, atrae al hombre hacia sí (2 Tes 2,13, etc.). Este amor no es solicitado por nada que pueda haber en el hombre, sino que Dios ha de empezar por hacer a éste digno de tal vocación (2 Tes 1,11).

Pablo no especula sobre cómo sea esto posible. Toda su atención se centra en el modo de esta autorevelación de Dios. A fin de convencer a los hombres de su disposición de apertura hacia ellos, Dios tuvo que situarse en la órbita de su experiencia, de forma tal que este amor que él les tenía se hiciese prácticamente tangible (Gál 4,4; Rom 8,3). «Dios muestra su amor hacia nosotros en que, siendo nosotros pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8). Lo que ahora se revela no es ya el poder y la sabiduría de Dios en una acción como la entrega de la ley en el Sinaí, sino su amor manifestado en el envío de una persona, Jesucristo. Puede ser que las epístolas pastorales sean deutero-paulinas, pero en ciertos casos representan un desarrollo homogéneo de los puntos de vista paulinos. Este, ciertamente, es el caso cuando Cristo es presentado como «la manifestación de la bondad y la ternura de

Dios» (Tit 3,4). El elemento de invitación, implícito en muchas formulaciones de Pablo, es sacado aquí a plena luz.

A Jesús no se le llama «Dios» en los estratos más primitivos del Nuevo Testamento. Únicamente hacia finales del siglo I este título llegó a ser de uso frecuente. El ejemplo más antiguo aparece, probablemente, en las epístolas paulinas: «De su raza (es decir, los israelitas) es el Cristo según la carne, que es, por encima de todo, Dios bendito por siempre» (Rom 9,5)⁵. R. E. Brown ha sugerido que dos factores, estrechamente relacionados entre sí, debieron contribuir a este desarrollo⁶. La situación existencial de la mayor parte de los textos en que Jesús es llamado Dios fue originalmente litúrgica. La veneración de Jesús en un contexto dedicado a la veneración de Dios debió de tender a reducir cada vez más la separación entre ambos. Más aún: conforme los primeros cristianos iban penetrando en el misterio de Jesús, comprobaban hasta qué punto Dios había revelado mucho de sí mismo en su Hijo, y esto llevó a una ampliación del título «Dios», que abarcaba tanto al Padre como al Hijo.

Esta conciencia de la relación única de Cristo con el Padre se señala especialmente en el himno cristológico de Col 1,15-20. Para nuestros propósitos carece de importancia el hecho de que este himno sea o no paulino; que el Apóstol lo utilizara ya es suficiente prueba de que las ideas en él incorporadas armonizan perfectamente con los esquemas mentales de Pablo. La clave de este himno está en la identificación de Cristo con la Sabiduría. Pablo ya había aplicado a Cristo unas categorías sapienciales⁷, pero sin llegar a explotar plenamente todas sus posibilidades. Los textos sapienciales que hablan de la sabiduría creadora de Dios se entienden mejor como expresiones de temor ante la idea del único creador de tantas maravillas. Esta visión de la realidad es esencialmente optimista. El mundo no es un lugar horrendo donde el hombre es arrojado

⁵ Este texto es una famosa *crux*, y no hay unanimidad en cuanto a su interpretación. A lo más puede decirse que la puntuación adoptada aquí hace el mínimo de violencia a la gramática y al uso del Nuevo Testamento.

⁶ R. E. Brown, *Does the New Testament call Jesus God?*: «Theol. Studies», 26 (1950), 545-573.

⁷ Cf. A. Feillet, *Le Christ Sagesse de Dieu dans les épîtres pauliniennes*, París, 1966.

como en un mar de seres que le son absolutamente extraños. Es un lugar maravilloso y hermoso, porque es mirado según una perspectiva que le da unidad, sentido y horizonte. Según los escritores sapienciales, esta perspectiva viene dada por la Sabiduría; según el autor de este himno, es Cristo quien se la impone. Sin embargo, en la literatura sapiencial no hay nada paralelo a la afirmación del himno en el sentido de que Cristo encarna la finalidad del cosmos («todas las cosas... han sido creadas para él», Col 1,17). Al aceptar esta formulación, el pensamiento de Pablo da un giro, que se hace evidente comparando 1 Cor 8,6: «Para nosotros (no hay más que) un Dios, el Padre, del cual (proceden) todas las cosas, y hacia el cual nosotros (marchamos); y un Señor, Jesucristo, a través del cual (llegan) todas las cosas, y a través del cual nosotros (marchamos)»⁸. Aquí *Dios* es el Alfa y Omega de todo cuanto existe (cf. Is 44,6); un lugar común en toda visión teísta del mundo. ¿Cómo se reconcilia esto con la función atribuida en el himno a Cristo? Una posibilidad sería considerar el himno como una afirmación implícita de la divinidad de Cristo. Esta posición daría su pleno valor a la afirmación de que Cristo es «la imagen del Dios invisible» (Col 1,15). Una segunda posibilidad, que no excluiría la validez de la primera, y que sería más probable en el caso de que el himno fuese prepaulino, consistiría en ver a Cristo como cumplimiento perfecto de los designios divinos con respecto a la creación, pues en él Dios y el hombre se habrían unido en total armonía. Esta segunda interpretación se confirmaría, al parecer, por la segunda estrofa en que se combinan las categorías estoicas y sapienciales, pues vemos ahí cómo realiza Dios su inhabitación en Cristo: reconciliando consigo a través de su Hijo (Col 1,19-20) un mundo dividido por el pecado. De esta manera resulta que Cristo, aparte de manifestar la invitación de Dios dirigida al mundo, revela también el resultado de aceptar esa invitación: la restauración de la prístina armonía.

Al describir así la reconciliación de todas las cosas como un hecho ya realizado, Pablo habla con la certidumbre del optimismo

⁸ Sobre la justificación de los verbos supuestos para dar sentido a este texto, cf. F. M. Sagnard, *A propos de 1 Cor 8,6*: «Ephem. Theol. Lov.», 26 (1950), 54-58.

(compárese la visión más realista de Rom 8,20-21). La idea de que las realidades materiales necesitan también una reconciliación nos es completamente extraña, pero Pablo, en consonancia con los autores del Antiguo Testamento, consideraba toda la realidad de las cosas creadas en una sola perspectiva. El hombre, al pecar, subvierte el delicado equilibrio del conjunto, y en algunos casos llega hasta a desviar las realidades materiales de su verdadera finalidad (cf. Lv 26,33-35). El hombre ha creado esta necesidad de reconciliación, y la obra de reconciliación se enfoca en y a través de él. Al responder a la invitación de Dios en Cristo, el hombre contribuye a la restauración del conjunto. En un cierto sentido, recrea la realidad material. Engloba en su propia finalidad teocéntrica todo cuanto toca. Esta visión de la función del hombre como una prolongación de la de Cristo nos lleva lógicamente a la segunda parte de nuestro estudio.

EL CRISTO TOTAL

A pesar de la conciencia absolutamente clara que tiene acerca de Cristo como invitación autorreveladora del Padre, Pablo nunca le llama «Palabra», como hace San Juan. Cristo es la Palabra para quienes le conocen, que tienen plena conciencia de quién es y qué significa él. Pero la vida de Pablo estuvo dedicada a quienes no le conocían, y su misión consistió en afirmar la presencia de Cristo en medio de ellos. Enfrentarse auténticamente con Cristo es el único camino que lleva a la fe y, por consiguiente, a la presencia de Dios⁹. La exigencia que va implícita en la predicación es que se acepte a Cristo como totalmente semejante a nosotros (el hombre Jesús) y, al mismo tiempo, como totalmente «otro» (Cristo resucitado, el Salvador). Aquí no hay ninguna seguridad, nada a que el entendimiento pueda aferrarse firmemente. Desde un punto de vista puramente humano, se trata, simplemente, de «un escándalo para los judíos y una locura para los gentiles» (1 Cor 1,23). Ni siquiera es posible asirse a Jesús, pues el punto culminante de la

⁹ Sobre un reciente estudio bíblicamente fundamentado del acto de fe, cf. R. Haughton, *The Act of Love*, Londres, 1968.

decisión lo marca el «bautismo en su muerte» (Rom 6,3). Nada humano es capaz de causar esta decisión adecuadamente. La predicción sólo puede llevar al hombre hasta la encrucijada. Su función se limita a esclarecer la confrontación, pero ésta sólo puede tener lugar cuando la palabra es propuesta de tal forma que sea capaz de forzar al hombre para que tome en consideración dos planos distintos de la experiencia («Jesús» y «Cristo») conjuntamente. «Palabras plausibles de sabiduría» (1 Cor 2,4), argumentos persuasivos, de nada sirven aquí, pues suprimirían ese elemento de «diferencia» que pertenece a la naturaleza misma de este enfrentamiento. No es mejor tampoco la simple aquiescencia, porque «el reino de Dios no viene a través de las palabras, sino del poder» (1 Cor 4,20). La fe auténtica «no se apoya en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios» (1 Cor 2,5). Este poder es puesto en juego por el contexto en el que, o desde el que, es pronunciada la palabra, y que hace ineludible el elemento de «diferencia». Pablo nunca define formalmente este contexto, pero las distintas indicaciones esparsas por sus cartas parecen señalar que se trata de la comunidad creyente.

Pablo dice de la comunidad establecida en Corinto: «Vosotros mismos sois nuestra carta de recomendación, escrita en vuestros corazones para ser leída y conocida por todos los hombres; y vosotros demostráis ser una carta de Cristo entregada por nosotros, escrita no con tinta, sino con el espíritu del Dios vivo; no sobre tablas de piedra, sino sobre corazones humanos» (2 Cor 3,2-3). Conociendo la desastrosa situación de la Iglesia en Corinto, sería para sospechar que en todo esto hay un toque de ironía, pero aun cuando Pablo hablase aquí en el plano de lo puramente posible, tendríamos una visión importante sobre la función que corresponde cumplir a toda comunidad cristiana. Su género de vida debe ser una prolongación de la invitación encarnada en Cristo. En *Filipenses* esto se define como «ofrecer palabra de vida» (Flp 2,16). Por el contexto se ve claro que no se trata de una proclamación verbal. La influencia de los creyentes, que les hace «brillar como luces en el mundo», es la calidad de sus vidas. Sería demasiado simple decir que su obediencia refuerza la credibilidad de la palabra, y que esta credibilidad estaría bajo el poder de ellos. La vida cristiana vivida en toda su plenitud produce un impacto emocional sobre quien la

observa incomprometidamente semejante al que produjo la resurrección sobre los primeros discípulos. Testifica que los creyentes ya no están presos de las limitaciones que pesan sobre ellos, que han encontrado una fuente de vida y fortaleza cuya necesidad se siente ahora incluso más agudamente que antes. De ahí se crea una receptividad con respecto a la palabra que es pedida como una explicación. Es, por consiguiente, completamente natural que Pablo dé las gracias a los filipenses por su «participación (*koinonia*) en la difusión del evangelio» (Flp 1,5).

El Apóstol nunca dijo nada parecido a los corintios. Por el contrario, se vio obligado a amonestarlos: «No deis escándalo a judíos ni a griegos ni a la Iglesia de Dios, tal como yo doy satisfacción a todos en todo, no buscando mi conveniencia, sino la de la mayoría, para que se salven. Haceos imitadores míos, como yo también de Cristo» (1 Cor 10,31-11,1). Este texto es importante porque introduce los temas del «obstáculo» y la «imitación». Podemos ver aquí que una comunidad puede convertirse en una barrera para la fe. Este tema es referido con mayor frecuencia a la persona misma de Pablo. Cuando habla de la posibilidad de convertirse en un obstáculo para la palabra (1 Cor 9,12; 2 Cor 6,3; 11,7) piensa sobre todo en el tema de las motivaciones personales. El impacto de sus palabras quedaría muy disminuido si hubiese una razón para sospechar que actúa por algún motivo distinto de la necesidad de comunicar a otros la tremenda experiencia que para él ha supuesto su encuentro con Cristo (2 Cor 5,14). Una conducta, aunque impecable, que tuviese una motivación inferior no serviría para proclamar la verdad. Su sensibilidad al respecto es tan fina que ni siquiera siente la necesidad de hablar del impacto negativo de una conducta no cristiana. A pesar de su aparente arrogancia, la exhortación «haceos imitadores míos» es únicamente la otra cara de la misma moneda. A menos que «se haya revestido de Cristo» y hable como otro Cristo, el Apóstol es incapaz de llevar a sus oyentes hasta enfrentarse con Cristo.

En la teología paulina, el elemento que capacita al creyente y a la comunidad para hacer presente a Cristo es el Espíritu; creyente y comunidad son templos en que mora el Espíritu (1 Cor 3, 16-17; 6,19). No se trata de una presencia personal. A través de la acción del Espíritu, Dios otorga poder al hombre para que haga

realidad las posibilidades abiertas a la humanidad por Cristo¹⁰. Esta es, en definitiva, la fuente de la «diferencia» que debe distinguir a los cristianos colectiva e individualmente. Esta «diferencia» es la santidad o trascendencia que se hace visible¹¹. No es posible definir adecuadamente sus componentes, pero Pablo aborda un aspecto del problema cuando habla de la Eucaristía de Corinto¹².

La asamblea eucarística ideal debe ser una proclamación de la muerte del Señor (1 Cor 11,26). Debería ser un signo de que Dios «nos amó y envió a su Hijo para que fuese expiación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10). La atención de Pablo se fija primariamente en la asamblea litúrgica como realizadora de la invitación del Padre a la presencia personal, no en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Ambos aspectos están íntimamente relacionados, pero el segundo no implica automáticamente el primero, como subraya Pablo. «Así, al reuniros juntos, no es para comer la Comida del Señor. Pues al comer, cada cual toma su propia comida, y uno tiene hambre y otro está borracho» (1 Cor 11,20-21). El comportamiento de los corintios ha anulado el carácter revelador de esta comida, de manera que Pablo puede afirmar sin lugar a dudas que en sus comidas los corintios no toman la cena del Señor. Se han hecho, sin éxito, muchos intentos de disminuir el impacto de esta afirmación, pero está claro que para el Apóstol las circunstancias externas afectan a una dimensión esencial de la celebración litúrgica.

A fin de entenderlo, hemos de recordar que la reconciliación operada por Cristo en su muerte tiene una dimensión vertical y otra horizontal: el hombre es reconciliado con Dios y con sus semejantes. Ambas reconciliaciones son mutuamente condicionantes, de manera que una no puede ser separada de la otra. El hombre es un ser esencialmente social. Necesita y depende de los demás, y esto forma parte de la estructura de su ser, que no puede desarrollarse normalmente como persona si prescinde de los demás. Pero también la agresividad es otro rasgo de la naturaleza humana. El hombre se siente amenazado por el otro, e instintivamente levanta

¹⁰ Cf. W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus*, Friburgo, 1963.

¹¹ Cf. R. Latourelle, *La sainteté, signe de la Révélation*: «Gregorianum», 46 (1965), 36-65.

¹² Cf. L. Dequeker y W. Zuidema, *La Eucaristía según San Pablo*: «Concilium», 40 (1968), 561-571.

defensas psíquicas —y a veces también físicas— contra la intimidad. Esta tensión, pues el hombre tiene necesidad de confiarse y a veces es incapaz de hacerlo, es quizás la prueba más dolorosa del estado de caída en que se encuentra. Sobre este trasfondo se alzan con acusado relieve las afirmaciones de San Pablo. La Eucaristía es el sacramento de la reconciliación realizada por Cristo, y quienes participan en ella deben demostrar que esta tensión ha sido *realmente* resuelta. Una comunidad en que reinan una paz completa y una confianza mutua contrasta vivamente con su entorno; presenta este rasgo diferencial que es la única situación existencial adecuada para la palabra. La asamblea eucarística es una pura contradicción a menos que los participantes estén realmente reconciliados unos con otros. Tampoco habrá de perderse de vista el hecho de que la Eucaristía tiene una función que cumplir en la creación de esta unidad, que incluye las dos dimensiones, vertical y horizontal. «El pan que partimos, ¿acaso no es la comunión (*koinonia*) en el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,26). Prolonga e intensifica los efectos del bautismo, cuyas dimensiones sociales también son fuertemente subrayadas en las epístolas: «Os habéis revestido del hombre nuevo, *donde* no puede haber distinción entre griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino Cristo, todo en todos» (Col 3,10-11). El «hombre nuevo» es el Cristo total, cabeza y miembros.

En el texto que íbamos estudiando, Pablo reparte el acento por igual sobre la comunidad y los individuos. Ambos pueden ser signos o antisignos¹³. Como signos, lo serían de Cristo. Si la palabra que pronuncia un individuo opera un encuentro con Cristo es porque aquél es otro Cristo. Si la comunidad proyecta una palabra de vida es porque verdaderamente es el cuerpo de Cristo. En ambos casos, el pensamiento de Pablo se mueve en el plano fenomenológico. Piensa en una cualidad perceptible que tiene por efecto el transformar la presencia causativa de Dios en la predicación y en la liturgia, haciendo de ella una posibilidad óntica de su presencia personal. Si, como hemos visto, Cristo es *la* invitación a esta pre-

¹³ Sobre este tema en las epístolas pastorales y en 1 Pe, cf. P. Lippert, *Leben als Zeugnis*, en *Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe*, Stuttgart, 1968.

sencia, también es el paradigma de la respuesta que debe dar el hombre. Esto se ve con mayor claridad en los textos referentes al nuevo Adán, en que la obediencia del segundo Adán es puesta en contraste con la desobediencia del primero (Rom 5,12-21).

Estas dos figuras representan las dos tendencias de la herencia humana, individual y colectiva. Al presente están en tensión, y la realización de la posibilidad de presencia óntica divina está condicionada por la medida en que la influencia de Cristo prevalezca sobre la de Adán. De ahí que la imagen de Cristo, en el individuo o en la comunidad, nunca sea perfecta. Siempre es posible una representación más perfecta. «Y nosotros todos, con el rostro descubierto, reflejando la gloria del Señor, nos transformamos en su imagen, de gloria en gloria» (2 Cor 3,18). Después de su experiencia de Dios en el Sinaí, el rostro de Moisés era tan radiante por la gloria que reflejaba, que hubo de velarlo ante los demás israelitas. Pero este resplandor, al igual que la alianza que simbolizaba, era solamente transitorio. La nueva alianza, sin embargo, está simbolizada en la gloria de Cristo. Los creyentes están configurados a la imagen de Cristo (Rom 8,29), del que son gloria. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, «gloria» significa una manifestación efectiva y visible de Dios. Lo mismo que Cristo es mediador entre el Padre y los hombres, también los cristianos son mediadores entre Cristo y una generación que no le ha conocido en la carne. Por la expresión «de gloria en gloria», Pablo quiere expresar, sencillamente, que la imagen de Cristo en el creyente debe volverse progresivamente más clara. Sería falso, dado el realismo esencial del Apóstol, entender la imagen de Cristo en un sentido místico o estático. Ser transformado significa tener «la mente de Cristo» (1 Cor 2,16; Flp 2,5; Rom 15,5), y, como Bultmann ha señalado, «mente» en estos contextos podría traducirse por «carácter», que se imprime y manifiesta en la forma de ser. Este elemento dinámico aparece aún más claro en un segundo texto: «Y él mismo concedió ser apóstoles, o profetas, o evangelistas, o pastores y maestros, para organizar a los santos según la obra del ministerio, y para edificar el cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a una unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la medida de madurez de la plenitud del Cristo» (Ef 4,11-13). La profundidad y concisión de este texto hacen que

resulte difícil de traducir, y aunque otra mano haya tenido un papel importante en la formulación de Ef, la idea es fundamentalmente de San Pablo. Lo mismo que en 2 Cor, nos encontramos con un proceso de realización. Hasta el final de los tiempos habrá que estar edificando el Cuerpo de Cristo en intensidad y en amplitud. Esforzándose juntos por alcanzar una unidad cada vez más perfecta en la entrega y la acción, los creyentes («el hombre nuevo») van dando ser progresivamente al «Hombre perfecto», que es el Cristo total en plenitud.

Hasta tanto no llegue ese momento final, la vida de la Iglesia está oculta por esa ambigüedad que también caracterizaba la vida terrena de Jesús. En ninguno de ambos casos la invitación de Dios es tan clara y energética como para *forzar* la aceptación. Esto sería contrario a la misma idea de presencia personal. La amistad no es una imposición. El yo se da a conocer en la esperanza, y nunca del todo a la primera vez. Incluso en el plano humano la reacción ante el primer signo está rodeada de misterio. Algo que puede racionabilizarse hasta cierto punto, pero que en definitiva no es posible captar en su totalidad. Siempre queda un elemento de confianza ciega, de fe. En consecuencia, podemos dar por descontado que en las relaciones del creador con su criatura se dará la misma estructura básica. En este caso, sin embargo, el problema se complica por el hecho de que la amistad se ofrece de modo indirecto. Todo estriba en las garantías de credibilidad del intermediario. Pablo tenía intensa conciencia de ello, y se tiene la fuerte impresión de que estaría de acuerdo con quienes culpan a los mismos cristianos por la muerte o ausencia de Dios. No se trata simplemente de que los cristianos, por un exceso de conceptualización, hayan creado una falsa imagen de Dios, sino de que han imaginado que podrían transmitir la invitación de Dios a aceptar una presencia personal únicamente a base de palabras. Según Pablo, la reiteración de esta invitación debe adoptar la forma de una presentación. Lo mismo que la invitación primordial (Cristo) era algo vivo y personal, debe serlo también su reiteración. Las palabras son indispensables, pero sólo les corresponde una función clarificadora. Carecen de sentido a menos que sean la respuesta a una pregunta planteada en el encuentro de dos personalidades. Si están divorciadas del contexto del Cristo total, sólo sirven para tergiversar las cosas. El

verdadero sentido del misterio sólo puede engendrarse a partir de un elemento de trascendencia encarnado en la comunidad creyente, una «diferencia» en la conducta de sus miembros. A menos que los creyentes sean transformados por el espíritu de Cristo (Rom 8, 9-10), hasta el punto de que la palabra «Padre» surja de sus labios con toda naturalidad y como procedente de algo muy profundo dentro de ellos mismos¹⁴, y vivan, por consiguiente, como otros Cristos, formando así el Cristo total, la invitación de Dios a entrar en su amistad no se convertirá en una opción creíble. La oferta puede ser anulada por aquellos precisamente que ponen su orgullo en haberla aceptado. En una palabra: la presencia personal de Dios en el mundo depende del frágil y ambiguo signo que Él mismo ha elegido, la Iglesia. Unicamente cuando los hombres responden a este signo pueden ver la mano de Dios en los acontecimientos y en la realidad material. Y cuando esta respuesta se produce, el mundo se transforma.

J. MURPHY-O'CONNOR

¹⁴ Se alude a Gál 4,6 y Rom 8,15. En ambos textos se presupone el *hecho* de la filiación. Lo que Pablo pretende es llevar a sus lectores a una *conciencia refleja* de que son hijos de Dios. Su argumentación, pues, podría parafrasearse así: «Si *¡Abba!* se os viene con tanta naturalidad a los labios, a impulsos de algo muy profundo que hay en vosotros, ello sólo puede ser así porque habéis experimentado la solicitud de Dios.» R. Haughton ha observado con mucha agudeza que «llamar a Dios Padre no es tanto proclamar sus cualidades como dar testimonio de la experiencia de una relación» (*The Transformation of Man. A Study of Conversion and Community*, Londres, 1967, 190).

SEÑOR, ¿A QUIEN IREMOS?

Un teólogo americano de la «Muerte de Dios» nos cuenta esta anécdota: su hijo pequeño volvía de la escuela, una tarde de invierno, con una tarea sobre astronomía. Debía hacer un gráfico del cielo nocturno. Padre e hijo salieron juntos para observar las estrellas. El padre, sobrecogido y lleno de asombro, contemplaba el cielo, y quizás a pesar suyo recordaba las conocidas palabras: «Miro a tus cielos, obra de tus manos, y la luna y las estrellas que tú pustiste» (Sal 8,3). Pero su meditación fue bruscamente interrumpida: «¡Eh, papi! —preguntó el niño—, ¿cuáles son las que hemos colocado nosotros?»

Para la generación más joven, los cielos ya no declaran tan abiertamente la gloria de Dios, ni la bóveda del firmamento proclama la obra de sus manos (cf. Sal 19,1). Más bien declaran la gloria del hombre y proclaman la obra de sus manos. Hablan de *Apolos* y *Sputniks*, de órbitas alrededor de la Tierra y la Luna, de satélites, de la conquista del espacio por el hombre y ofrecen la promesa de logros aún mayores que ya están al alcance de la mano. «Mira los cielos, míralos bien, y date cuenta de cuánto más altas que tú están las nubes» (Job 35,5). Pero ¿para qué? ¿Para caer en la cuenta de que Dios es el «Altísimo»? ¿No será más bien para comprobar que el hombre no es un ser atado a la tierra, sino señor del universo? Ya no es fácil confesar que «por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y todo su ornato por el aliento de su boca» (Sal 33,6). ¿No será cierto que el hombre está en camino de encontrar una explicación menos misteriosa que «el Señor» para dar cuenta de cómo empezó a existir el universo?

El rápido avance que se está realizando en la ciencia y la tecnología fomenta el mito del hombre omnipotente. Es cierto que la mayoría de nosotros sabemos muy poco de estos progresos. Son relativamente pocos los científicos, relativamente pocos los capaces de comprender las complejidades de los descubrimientos y su apli-

cación. Pero *ellos* sí son capaces. Puede que yo no entienda nada acerca de los viajes espaciales, pero *ellos* sí. Puede que yo me quede con la boca abierta de asombro viendo los reportajes de la televisión sobre la recuperación del *Apolo IX*, transmitidos «en directo» desde la otra cara de la Tierra; pero esto mismo, evidentemente, no constituye misterio alguno para *ellos*. Puedo leer las noticias de que hay calculadoras electrónicas capaces de hacer cálculos fabulosos a unas velocidades de vértigo, de cabezas nucleares que pueden destruir amplias áreas de la tierra, de trasplantes de corazón, de que se ha conseguido la vida humana en un tubo de ensayo. Cuanto más oigo, menos comprendo, excepto que *ellos* son unos personajes fabulosos en grado sobrecogedor. Pero resulta que *ellos* son hombres como yo. ¿Es que los hombres se han vuelto semejantes a los dioses? El mito del hombre omnipotente ejerce una poderosa fascinación en las mentes de nuestros contemporáneos, y son muchos los que tratan de convencerse desesperadamente de que el hombre ya ha alcanzado el conocimiento del bien y del mal.

Pero los científicos cuyos logros han servido de estímulo a los inventores de mitos ya no se sienten tan seguros de ello. El doctor Edmund Leach, por ejemplo¹, no duda en proclamar que el hombre ha asumido el papel de Dios creador, pero que aún no ha conseguido interpretar el de Dios legislador. «Los científicos, al igual que Dios, se han convertido ahora en mediadores entre la cultura y la naturaleza. La moderna ciencia nació de la alquimia medieval, y los alquimistas eran claramente hombres que trataban de conseguir lo que propiamente sólo los dioses podían hacer: transformar un elemento en otro y descubrir el elixir de la vida inmortal. Perseguían estos objetivos verdaderamente revolucionarios en el seno de una sociedad muy conservadora. La doctrina oficial sostenía que el orden de la naturaleza había sido fijado de una vez para siempre en los primeros seis días de la creación, y que la situación más adecuada para cada individuo, así como su destino, habían sido pre-determinados por Dios. En consecuencia, los alquimistas eran considerados, con toda lógica, blasfemos y herejes, pues trataban de

¹ When Scientists Play the Role of God: «The Times» (16 de noviembre de 1968).

alterar la obra de Dios... Pero hoy los éxitos que la ciencia alcanza cada día, que nosotros aceptamos tranquilamente, pertenecen a aquel tipo de cosas que nuestros antepasados medievales consideraban sobrenaturales. Podemos volar por el aire, podemos contemplar acontecimientos que se desarrollan al otro lado de la Tierra, podemos tomar órganos de un cadáver y trasplantarlos a un cuerpo vivo, podemos transmutar un elemento en otro y hasta podemos producir una imitación de tejido vivo.»

Pero el doctor Leach ya no se muestra tan entusiasmado acerca de la capacidad o la disposición voluntaria de los científicos para interpretar el papel de Dios, «legislador que establece los principios de un código moral..., del juez que castiga a los pecadores, incluso cuando las leyes humanas resultan incapaces de hacerlo». Ello le preocupa porque cree que el científico no está dispuesto a asumir esta segunda función de la divinidad que él considera, y ello no es sorprendente, inseparable de la primera. «El científico puede ahora jugar a Dios en su papel de creador de maravillas, pero ¿acaso puede —o debe— interpretar también el papel de Dios, árbitro moral? Si se le plantea esta pregunta a un grupo cualquiera de científicos actuales, la gran mayoría dará por respuesta, sin ninguna vacilación, un «no», pues uno de los dogmas formales mantenidos con más pasión en el campo de la ciencia moderna es que los procesos de investigación deben ser absolutamente objetivos y no tendenciosos. El científico tiene que establecer la verdad por amor a la verdad y no en calidad de abogado defensor de un credo determinado. Teniendo esto en cuenta, este principio resulta evidente por sí mismo: «Si pretendemos conseguir la objetividad científica, es absolutamente esencial el no compromiso moral.» Pero el doctor Leach pone en duda este principio supuestamente autoevidente, convencido de que se estableció como una defensa contra los ataques del dogmatismo religioso, que, a lo largo de la historia, tantos obstáculos puso en el camino del progreso científico. Más aún: sugiere que, en realidad, los científicos jamás prestaron una adhesión total a su propio principio. «En la práctica, todos los científicos establecen un límite en alguna parte, y lo normal es que tracen esta línea divisoria entre la naturaleza y la cultura. Hasta los científicos nazis, que experimentaban con seres humanos como si fuesen cobayas, ratas o monos, no se hubieran opuesto a esta distinción.

Simplemente, trazaban la raya en otra parte, pues desde su punto de vista los judíos no eran seres realmente humanos, sino que formaban parte de la naturaleza.» Pero como el doctor Leach reconoce, la cuestión de «dónde trazar la raya» no queda tan fácilmente aclarada porque se distinga entre naturaleza y cultura. Es evidente que no hay una manera fácil o segura de establecer semejante distinción. «Ya son conocidas las dudas morales de quienes contribuyeron a fabricar las primeras bombas atómicas, y hoy deben ser miles los científicos altamente cualificados que se dedican a centenares de proyectos distintos de investigación química o biológica enfrentados a dificultades parecidas.» El doctor Leach ve con claridad que no podemos seguir difiriendo por más tiempo el problema definitivo que el hombre, señor del universo, está obligado a resolver por sí mismo. «En este universo mecánico que se está creando, todo lo que queda de la voluntad divina es la conciencia moral del mismo hombre. Así, pues, hemos de asumir también el papel de Dios en un sentido moral, lo mismo que hemos asumido su función de crear o destruir... Tenemos que decidir por nosotros mismos qué es pecado y qué es virtud, y habremos de hacerlo sobre la base de nuestros conocimientos modernos, no tomando como punto de partida las categorías tradicionales.» Y termina con esta nota sombría: «Quizá todo esto suene como una doctrina utópica. Pero a menos que logremos enseñar a la próxima generación que solamente se puede ser ateo con la condición de asumir las responsabilidades morales de Dios, el futuro de la raza humana es decididamente muy sombrío.»

Hay un viejo mito, que se encuentra en las primeras páginas de la Biblia, según el cual Dios creó los cielos y la tierra, y al hombre a su propia imagen y semejanza, dándole la orden de llenar la tierra y dominarla. Pero el hombre sintió deseos de comer el fruto prohibido, que le parecía apetecible por el conocimiento que podía proporcionarle, el conocimiento del bien y del mal, el conocimiento que Dios se reservaba celosamente. Cuando el hombre, desafiando a Dios, se atrevió a comer de aquél fruto, fue expulsado del Edén, «no fuese que tendiera también su mano y tomase el fruto del árbol de la vida y viviese para siempre». Un viejo mito. ¿Un mito trasnochado? Indudablemente, hay muchos que así lo creen, incluidos algunos cristianos. Pero lo cierto es que estará trasnochado

el día en que se haya convertido en realidad el sueño del doctor Leach, cuando el hombre consiga adquirir aquel conocimiento del bien y del mal que le asegura la vida perdurable. Al esclarecer el dilema con que nos enfrentamos cuando la creatividad del hombre se separa de su responsabilidad moral, el doctor Leach nos ha ayudado a recordar la importancia y el carácter retador que tiene para nosotros esa historia de la creación con que se abre la Biblia. Su error consiste en dar a entender que hasta ahora, en la era de los conocimientos científicos y de la capacidad tecnológica altamente desarrollados, el hombre no había tomado conciencia de este dilema. Por muy ingenuo que pueda parecer el relato de la creación y por mucho que le extrañe al lector moderno el de la caída; por muy superficial que sea la actitud de nuestros contemporáneos con respecto al modo de pensar mitopoético, lo cierto es que el hombre siempre ha sabido que su propio conocimiento del bien y del mal depende de que se reconozca un árbitro moral superior.

Tampoco es cierto que hasta el siglo XX no haya intentado el hombre eludir esta conclusión, situándose a sí mismo como juez supremo. La historia está llena de ejemplos. Pero esta misma historia ha consignado los fracasos del hombre en este sentido y los males que se han seguido de tales intentos. El mismo doctor Leach no se muestra muy optimista sobre las probabilidades de éxito que aguardan a esta última fase de la historia que se extiende hasta nuestros días. Muchos estarán dispuestos a hablar de imposibilidad. En otras palabras: esto es tanto como reconocer que el relato del *Génesis* tiene absolutamente la razón, porque estos hombres han caído en la cuenta, nuevamente, de lo que en realidad ocurre: que nuestra forma de vivir, nuestras mutuas relaciones y las que nos unen con el mundo material que tenemos a nuestra disposición pueden controlarse y orientarse únicamente si tomamos conciencia de que todo ello ha sido creado por el único ser vivo y moral que llamamos Dios. Unicamente cuando separamos —cosa que no hace la Biblia— la creación material de los hombres que habitan este mundo, nos engañamos a nosotros mismos creyendo que el hombre se ha convertido en Dios. Se puede conceder que es tanto más fácil caer en este engaño cuanto mayor es el dominio que el hombre va consiguiendo sobre la creación material. Pero apenas hay señales de que el hombre vaya a alcanzar un dominio mayor sobre la manera

en que él mismo, para bien o para mal, está ejerciendo este poder. También la llamada historia primitiva demostraba tener una clara conciencia de la superioridad del hombre sobre el resto de la creación, y su autor no necesitó conocer los asombrosos logros de nuestra época para reconocer las potencialidades del hombre. Pero consideraba esta verdad en el contexto de otra evidencia más fundamental, experimentada a través de la vida real como nos ocurre a la mayoría de nosotros; concretamente, que la creatividad del hombre está condenada a resultar fatalmente destructora de sí misma cuando éste se niega a reconocer que la fuente de todo ello no está en sí mismo, sino en la bendición de Dios, porque fue Dios el que dijo: «*Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla.*»

Hay algo que parece estar claro: que el dilema ante el cual nos encontramos no consiste en que hemos de elegir entre la fe en el Dios cuya trascendencia es mantenida con tanta energía en el lenguaje mitológico de la revelación bíblica y la fe en el hombre tal como éste es realmente: en tí, en mí o en cualquiera de nosotros; sino entre el viejo mito de Dios creador y legislador y el nuevo mito del hombre creador y árbitro, cuya trascendencia podría sostenerse a través de una nueva mitología, la del hombre mayor de edad, habitante de la ciudad secular. Precisamente cuando se rechaza por ininteligible el lenguaje simbólico de la religión o el mitológico asistimos a una proliferación de nuevas mitologías que, ciertamente, ofrecen la ventaja de extraer sus términos simbólicos de la civilización contemporánea y que, en consecuencia, pueden fácilmente inducir al error de tomarlos por explicaciones no mitológicas, «reales», del misterio de la vida. Como dice Langdon Gilkey, «existen mitos seculares modernos, como existieron mitos arcaicos y tradicionales. Naturalmente, adoptan formas totalmente distintas de las que tenían los mitos cosmogónicos arcaicos o el lenguaje mítico de la tradición teológica»². No deberíamos sentirnos decepcionados por esta última afirmación. Como dice el autor, «hay una grieta o ruptura entre la comprensión intelectual de sí mismo y de su mun-

² Langdon Gilkey, *Modern Myth-Making and the Possibilities of Twentieth Century Theology*, en *Renewal of Religious Thought* (ed. L. K. Shook), Nueva York, 1968, vol. 1, 291.

do, propia del hombre moderno —lo que llamamos espíritu o mentalidad modernos—, y su autoconciencia más *existencial*, lo que significa que los términos en que piensa explícitamente acerca de sí mismo son absolutamente distintos de aquellos según los cuales ordena realmente su vida. Hay muchas pruebas de esta brecha entre la actitud o punto de vista secular por una parte y la existencia secular por otra, pero con toda seguridad una de estas actitudes es prolongación, o mejor aún: recreación de unos mitos dentro de la misma conciencia moderna»³.

Gilkey describe el mito como «la autoconciencia fundamental del hombre con referencia a sus orígenes y a su destino; su forma de conceptualizar la comprensión que tiene acerca de los enigmas básicos de la vida y obtener algún fundamento para hacer frente a estos enigmas. Al hacer esto, se encuentra también con unos modelos que le sirven para organizar su existencia, juzgando acerca de su propia conducta y la de sus semejantes. Los mitos son, pues, en su nivel más fundamental, la manera que tiene el hombre de estructurar su mundo y su propio ser dentro de él. Le proporcionan las bases para toda su actuación sobre este mundo, es decir, las formas de investigar y conocer, así como las de desarrollar el arte y el trabajo, las que adoptarán las relaciones y funciones comunales, los modelos para la vida personal y la muerte. Mientras el hombre moderno siga planteándose preguntas sobre sus orígenes y destino, sobre el sentido de su vida y de la historia, sobre lo que significa ser hombre en todos los aspectos, sobre lo que es ser mortal y morir de hecho; mientras siga afirmando o buscando unas bases para todo lo que hace, en términos de un horizonte último de sentido, *estas* preguntas habrán de ser contestadas a base de un discurso mítico»⁴.

Es interesante notar que las modernas mitologías son deudoras, en gran parte, de la obra de Darwin *El origen de las especies*. El término «evolución» ha llegado a adquirir un enorme potencial simbólico, dotado de la multivalente significación característica del lenguaje mitológico. El proceso evolutivo científicamente observado por Darwin en la esfera biológica se ha convertido en

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

esquema o piedra angular de muchos mitos modernos que ofrecen respuesta a las preguntas fundamentales del hombre sobre sus orígenes y destino, preguntas que ya han dejado de plantearse en el terreno limitado de la biología, extendiéndose al contexto total de la experiencia humana.

Como J. W. Burrow señala, ya no convencen tanto las aplicaciones del darwinismo con tendencia mitológica. «Ya no se acepta con la misma facilidad que antes la idea de que los conceptos de evolución y selección natural son las llaves mágicas capaces de abrir todas las puertas... Las modernas concepciones filosóficas han causado un serio quebranto a los intentos de poner la evolución como base de la ética, mientras que los sociólogos y los socioantropólogos repudian en general los esquemas sociales evolucionistas por excesivamente amplios, tal como los aceptaron sus predecesores»⁵. Pero ahí quedan como un testimonio de que el hombre siempre ha necesitado una mitología para expresar su autocomprensión, aunque se creyó que Darwin había asentado el golpe final a la mitología de la Biblia. Y hasta hay motivos para dudar de que el mito del progreso evolutivo esté ya tan acabado como parece suponer el doctor Burrow. Porque, ciertamente, éste es un rasgo prominente en la creación de mitos a que se entregan los sociólogos que, con una pretensión darwiniana de método científico en la observación de los hechos sociales y con no menores protestas de estar libres de cualquier dogmatismo, construyen sus visiones de la vida humana y pronostican el futuro de ésta de tal forma que, deliberadamente o no, presentan un mito del hombre social que está orientando las decisiones prácticas según las cuales se rigen realmente millones de vidas.

Un ejemplo muy conocido es la descripción de la ciudad secular que ha trazado Harvey Cox⁶. Señala el hecho de que en la ciudad moderna de Norteamérica cada día son más las personas que resultan virtualmente desconocidas para sus vecinos; que cada día son más las personas que eligen —¿o se ven forzadas?— a una creciente movilidad; que la gente tiende a interesarse no por lo que

⁵ Charles Darwin, *The Origin of Species*, editado con una introducción por J. W. Burrow (Penguin Books), Londres, 1968, 46.

⁶ *The Secular City*, Londres, 1965 (traducción castellana: *La ciudad secular*, Barcelona, 1968).

es una cosa, sino por aquello para lo que *sirve*, y no busca una explicación ulterior fuera de la que pueda darse dentro de los límites de la historia humana. Pero no se contenta con tomar nota de estos hechos, sino que afirma que el «hombre» es ahora anónimo, móvil, pragmático y profano. ¿Qué pasa con los hombres que no se encuentran reflejados en esta imagen mitológica del «hombre» según Harvey Cox? De esta ciudad secular se podría decir muy bien aquello de que «ni el ojo la vio ni el oído la oyó». Es una ciudad en la que no existen ni la violencia racial, ni el gamberismo, ni el asesinato; en ella no hay tribunales de divorcio ni consultas psiquiátricas; en esa ciudad los obreros no van a la huelga ni los estudiantes organizan protestas. Es una ciudad que ofrece un extraño contraste con esta descripción de Nueva York: «Lo que está ocurriendo en Nueva York —según Philip Hauser, sociólogo de la Universidad de Chicago— es, simplemente, la consecuencia lógica de algo que se viene forjando desde hace algún tiempo, y verosímilmente terminará por ser el azote de todas las ciudades de los Estados Unidos dentro de poco. Es el resultado de una sociedad caótica en la que hemos puesto el acento sobre el individualismo, pero nos hemos olvidado de enseñar a la gente alguna idea sobre sus obligaciones para con la sociedad en conjunto. Es un simple reflejo de algo habitual en la vida americana: la actitud de 'a ver cómo me salgo con la mía y que los demás se vayan al infierno' y la decisión de recurrir a la fuerza si es preciso para conseguir los objetivos propuestos, sin ninguna consideración por cuáles puedan ser las repercusiones para los demás; en una palabra: el derecho a volver de nuevo a la ley de la jungla... A Nueva York le ha ocurrido, simplemente, que ha sido el primer caso»⁷.

Possiblemente no es equitativo poner a Harvey Cox como un ejemplo de inventor de mitos, pues esto no sería hacer justicia a su verdadera intención. Este autor no trata de instaurar un nuevo mito, sino tomar uno muy antiguo, el mito cristiano, y hacer que resulte inteligible para el hombre del siglo XX. Uniendo una selección arbitraria de hechos sociológicos con un muestrario, no menos arbitrario, de elementos tomados de la revelación bíblica, trata de

⁷ Alan Brien, *The New York Nightmare*: «Sunday Times» (6 de abril de 1969).

ofrecer a sus contemporáneos una visión de la ciudad secular en que se muestren tanto su origen como su destino cristianos, sin la oscuridad o la inaceptabilidad del lenguaje mítico-simbólico de la revelación cristiana tradicional. De ahí sale una descripción fascinante bajo muchos aspectos, con muy saludables recordatorios de las dificultades con que tropieza el predicador del Evangelio en esta edad secular, y con numerosos ejemplos, muy atractivos, de una reinterpretación secular del mensaje evangélico. Pero al final resulta ser un mito poco convincente de la autocomprendión del hombre. No convence al hombre secular, que encuentra esta descripción de la ciudad secular demasiado unilateral, y tampoco convence al cristiano, que también encuentra demasiado unilateral la descripción que se hace de la revelación bíblica. Cox pretendía demostrar que la ciudad secular surge como un resultado de la actuación en el mundo de la revelación cristiana, pero en vez de interpretar el mundo secular a la luz de la Escritura, lo que hace es interpretar ésta a la luz de sus propias convicciones relativas al mundo secular. Únicamente en el último capítulo de su libro, y ello demasiado veladamente, parece caer en la cuenta de que su ecuación simplista entre «lo que sucede» y «lo que Dios hace» ignora la trascendencia de Dios que empapa toda la revelación bíblica: «Este ocultamiento del Dios bíblico se sitúa en el mismo centro de la doctrina acerca de Dios. Es algo tan decisivo que Pascal no parece sino hacerse eco de su intención cuando afirma: 'Toda religión que no afirme que Dios está oculto no es verdadera'...»⁸. Cox ha comprobado, lo mismo que otros muchos pensadores serios que se han preocupado del mundo contemporáneo —y el doctor Leach, al que nos hemos referido al principio, es un buen ejemplo—, que el problema capital, verdaderamente decisivo, es el que se plantea en torno a la responsabilidad humana, y hace una pregunta sencilla pero vital: «La responsabilidad, ¿es algo que el hombre asume por propia decisión, o le es dada?» Su respuesta es igualmente sencilla y directa, pero contrastando extraordinariamente con la impresión creada por todo el resto de su libro: «La respuesta bíblica, por supuesto, afirma que le es dada. Para la Biblia, una vez que se le ha quitado todo su caparazón mitológico

⁸ Op. cit., 258.

y metafísico, Dios no es simplemente otra manera de hablar acerca del hombre. Dios no es el hombre, y el hombre sólo puede llegar a ser auténticamente *responsable* cuando *responde*. Se puede ser responsable de algo ante *alguien*. El hombre, para ser libre y responsable, lo cual significa ser verdaderamente *hombre*, debe responder ante alguien que no es hombre»⁹.

La libertad del hombre es una de las grandes preocupaciones de los pensadores modernos. Esto no es sorprendente si se tiene en cuenta la espantosa falta de libertad y la explotación de que los más poderosos hacen víctimas a otros hombres. El grito de libertad es la llamada que congrega para defender todo tipo de causas y de actividades. Si se reflexiona sobre los sistemas políticos y económicos del mundo capitalista o del comunista, y sobre la esclavitud degradante del llamado Tercer Mundo, hundido en la pobreza, ya no cabe sorpresa porque la cuestión candente sea hoy «¿cómo puede ser libre el hombre?». De lo que sí se sorprende uno es de que la esclavitud política y económica no se incluyan como otras tantas facetas de la superoptimista descripción que hace Cox de la ciudad secular. Pero la verdad es que el autor, al unir los dos términos «libre» y «responsable», afirmando que esto es lo que significa ser «hombre», ha puesto el dedo en la llaga. «No hay libertad sin responsabilidad» es un conocido *slogan*, pero no es sorprendente que su lista de éxitos sea excesivamente pobre. ¿No consistirá acaso el eterno dilema del hombre en el hecho de que la experiencia lo está desmintiendo constantemente: la responsabilidad destruye la libertad? Parece evidente la lógica de la afirmación de Harvey Cox: «Se es responsable de algo ante alguien.» ¿Quién es este «alguien» a quien yo debo responder? ¿Y cómo puedo seguir siendo libre a pesar de las exigencias que este alguien me impone? ¿No será acaso el mito contemporáneo de la «sociedad» el medio que se nos ofrece para resolver este problema fundamental?

Pongamos como ejemplo la ley sobre interrupción del embarazo aprobada por el Parlamento de Gran Bretaña en abril de 1968, legitimando esta operación sobre unas bases en que se incluyen la salud física y mental de la madre, así como el bienestar físico,

⁹ Op. cit., 259.

mental y social de la familia, bases que, según se ha afirmado con un dudoso empleo de los términos, son las más liberales del mundo. Se trata de una medida supuestamente progresiva que, según se dijo, era exigida por la «sociedad». Pero muchos médicos no comparten esta opinión de la «sociedad» y se niegan a poner en práctica las previsiones de esta ley. En consecuencia, se ven obligados a encajar esta ominosa reprimenda: «Ha llegado el tiempo en que, en esta materia, los miembros de la profesión médica habrán de descender de sus alturas dictatoriales y aceptar una función consultiva y técnica. Un aborto no podrá estar condicionado por la aprobación moral de un individuo que profesa ser un servidor de la sociedad. Es probable que la nueva generación de médicos esté de acuerdo; a la sociedad corresponde persuadir a mayores»¹⁰. Este mensaje de que para ser libre hay que hacerse responsable ante la «sociedad», ¿es el que trae las buenas nuevas de la salvación? ¿Acaso hay algo más fácil de entender, algo menos «mitológico»? ¿Quién o qué es la «sociedad»? ¿Qué es libertad? ¿El convertirse en «servidor de la sociedad»? Entonces, ¿quién es verdaderamente libre?

Jesús, en opinión de Paul van Buren, viene en nuestra ayuda cuando se plantea tal dilema, porque Jesús es el auténtico compendio de la libertad. «El Nuevo Testamento señala a Jesús como el hombre verdaderamente libre para los demás hombres; un hombre cuya libertad se hizo contagiosa»¹¹. ¡Qué extraordinaria lectura de los evangelios nos ofrece van Buren al tratar de apoyar con pruebas su afirmación! «Jesús de Nazaret era un individuo singular. Sus rasgos característicos parecen que impresionaron profundamente a sus seguidores, de manera que su figura emerge como la de un hombre excepcionalmente libre en los relatos de sus parábolas, sus dichos y sus actos»¹².

A mí me admira que sea precisamente la idea de libertad la primera que se le venga a las mentes al lector de las parábolas, los dichos y las acciones que nos recuerda el evangelio. A mí, al menos, me parece extraordinario, cuando no algo totalmente erróneo, el

¹⁰ «The Guardian» (10 de febrero de 1969).

¹¹ The Secular Meaning of the Gospel, Londres, 1963, 157 (traducción castellana: El significado secular del Evangelio, Barcelona, 1968).

¹² Op. cit., 121.

que se haya elegido la «libertad» como la característica más importante en Jesús. Certo que Jesús hablaba con autoridad cuando decía: «Pero yo os digo...» Pero ¿acaso el Sermón de la Montaña expresa inmediata y principalmente la libertad de Jesús?

Tomemos otro ejemplo: «Quizá se encuentre la expresión más radical de su libertad en aquel incidente en que Jesús perdona sus pecados a un enfermo, y luego demostró que podía hacerlo curándole. Un investigador del Nuevo Testamento, al comentar este pasaje, afirma que Jesús se atreve hasta a actuar en lugar de Dios. No dejó para Dios el perdonar los pecados a un hombre; él mismo lo hizo»¹³. Quizá van Buren quiera decir que cuando Jesús afirma: «Pero para que veáis que el Hijo del hombre tiene autoridad sobre la tierra para perdonar pecados» (Mc 2,10), en realidad está dando a entender «para que vosotros sepáis que yo soy un hombre libre» y que la multitud que, presa de su visión mitológica del mundo, «glorificaba a Dios», en realidad estaba exaltando la libertad de Jesús. ¿Qué libertad? ¿De qué libertad nos está hablando van Buren? También leemos que «en los relatos de milagros se le presenta mitológicamente como un hombre libre de las limitaciones que imponen las fuerzas naturales»¹⁴. El único ejemplo que aduce van Buren es la tempestad calmada. Según el texto, Jesús dice a los discípulos: «¿Por qué teméis? ¿Es que no tenéis fe? Y se sintieron llenos de temor, y se decían unos a otros: ¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4,41). ¿Cómo podría imaginarse un lector que la intención es responder a esta pregunta diciendo que Jesús es «el hombre libre»? No fue la libertad de Jesús con respecto a las limitaciones que imponen las fuerzas naturales lo que llenó de asombro a los discípulos, sino su autoridad sobre esas mismas fuerzas. Pero a juzgar por los anteriores ejemplos, autoridad y libertad son sinónimos. Quizá así se explique por qué resulta extraña tanta insistencia de van Buren en la libertad. Si autoridad y libertad son sinónimos, entonces serán también equivalentes de irresponsabilidad. ¿Qué luz podría aportar el mito de un hombre que poseyera la plena autoridad en la libertad completa sobre el misterio de la autocomprendión? ¿Qué modelo po-

dría ofrecernos para orientarnos nosotros? ¿Qué esperanza nos asegura en nuestra lucha hacia la plenitud? Este no sería un mito revelador de nuestra actual condición, sino de la megalomanía de un amo y de la pesadilla de un esclavo. A menos que, por supuesto, un hombre que poseyera la plena autoridad en la absoluta libertad sea Dios. Pero van Buren en modo alguno puede pretender decir tal cosa, que para él no tendría ningún sentido, pues el término «Dios» no debería usarse ya en nuestro tiempo. Pero si esto fuera verdad, entonces el bienintencionado esfuerzo de van Buren por «hacer pasar» a Jesús bajo la etiqueta atrayente de la «libertad» sería un intento de fraude que no necesita ni siquiera una investigación, pues costaría muy poco trabajo descubrirlo. Van Buren tiene una loable conciencia de la actual preocupación que es la libertad: «Subrayaríamos, junto con muchos intérpretes modernos de la cristología, el hecho de que la visión cristiana del hombre considera que la 'verdadera naturaleza' de éste consiste precisamente en ser libre para los demás, tal como era la libertad del mismo Jesús. Ser hombre es ser libre para el prójimo»¹⁵. Pero toda la realidad de la libertad autoritativa de Jesús procede de su relación con Dios, como los evangelios dicen bien claro, si bien esto es algo que no podría llegar a entenderse nunca a través de la selección que en ellos hace van Buren. No es sorprendente que este autor ignore por completo el *Evangelio según San Juan*, pues en éste aparece Jesús en una suprema «falta de libertad» con respecto a su Padre. Ni una palabra, ni una acción son suyas, pues no ha venido a hacer su propia voluntad, sino la voluntad de aquel que le envió. Si Jesús no fuese el Hijo de Dios, que hace siempre aquello que agrada al Padre, entonces su libertad sería la del egoísta arrogante que impone exigencias insoportables a la libertad de los demás. Si Jesús no es el hijo de Dios, resulta difícil aceptar que la historia sea incapaz de ofrecernos un ejemplo mejor de «combatiente de la libertad», que tantos andan hoy buscando. Es del Cristo de los evangelios del que San Pablo afirma que nos ha hecho libres.

La única alternativa que nos queda es creer en esta proclamación o rechazarla. Tratar de escribir de nuevo los evangelios para darnos un Jesús más fácil de comprender, en términos de las actua-

¹³ Op. cit., 122.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Op. cit., 163.

les ansias y preocupaciones, es una tarea absurda e inútil. Sería mucho más sencillo y directo no tratar de cubrir nuestras lucubraciones con todas las antigüallas que van adheridas a Jesús de Nazaret.

Pero precisamente estas que parecen antigüallas de la historia son elementos esenciales del Evangelio cristiano, pues éste proclama que Dios, *real e históricamente*, ha actuado para salvarnos del desastre que significa nuestra autosuficiencia. Sin esta implicación en la historia humana, el cristianismo no sería sino una de tantas mitologías que, como hemos tratado de exponer, el hombre se está fabricando constantemente para darse una explicación convincente acerca de sí mismo y para imponer un cierto orden eficaz y darle un sentido a su lucha por sobrevivir. Para el cristianismo es esencial la historia de Jesús de Nazaret, porque es la *historia* de Jesucristo, el Hijo de Dios, la revelación histórica de Dios en acción. Si no fuese más que la historia de un hombre, singularmente libre, o singularmente sabio, o cualquier otra cosa, entonces podría ocupar simplemente un sitio al lado de otros muchos ejemplos alentadores de hombres cabales que nos ofrece la historia de la raza humana. Si el Evangelio no fuese otra cosa que una historización de cómo entienden algunas personas el sentido y el destino de su humano vivir, habría que ponerlo junto a los demás grandes mitos que ha creado el espíritu humano. Y entonces el hombre tendría que proseguir, estoicamente, la tarea de intentar salvarse a sí mismo. Pero éstas no serían unas buenas noticias; esto no sería el Evangelio cristiano, ni el Evangelio cristiano resulta más inteligible o más aceptable al ser destruido. El esfuerzo realizado por van Buren y los demás escritores del movimiento de la «Muerte de Dios» aporta un sorprendente testimonio a la creencia persistente en que el Evangelio cristiano *tiene que ser*, de alguna manera, las buenas noticias de la salvación. Esencialmente, éste es un movimiento integrado por quienes se formaron en la fe cristiana tradicional y, de alguna manera, se afellan a esta misma fe cuando se sienten arrollados por las pruebas de que resulta ininteligible e inaceptable en esta era secular. Pero se trata de un movimiento abocado a una vida muy corta, pues no tendrá sentido para la generación que venga tras ellos y que no habrá tenido su mismo punto de partida. Para esta nueva generación, un cristianismo desmitificado será

simplemente una alternativa, sumamente engorrosa, a cualquiera de los humanismos deschristianizados, o sencillamente no cristianos, que tendrá a su disposición. Todo esto me produce la impresión de una de esas desilusiones propias de las «generaciones intermedias». Son muy serias las razones que hay para esta desilusión, pero a mí me parece que procede, ante todo, de esa falta de coraje que con tanta frecuencia caracteriza los problemas de la generación intermedia.

Me parece muy atinada la crítica de Alasdair MacIntyre, que, a mi entender, ha elegido la única alternativa honrada que le quedaba: rechazar abiertamente el cristianismo: «Creo que las fórmulas de la nueva teología derivan su sentido y su eficacia emocional de la relación que siguen manteniendo con la fe del pasado, mucho más sustancial. Sin esa relación y derivación, tales fórmulas, en vez de ofrecer al hombre moderno una fe escrita de nuevo en términos inteligibles, resultarían aún más ininteligibles que aquella teología que pretenden enmendar. Los nuevos teólogos, pues, se han colocado en una posición falsa. De hecho, dependen de aquel mismo tradicionalismo que proclaman rechazar»¹⁶.

«Este es un lenguaje intolerable. ¿Quién lo podrá aceptar?» (Jn 6,60). Seguro que ésta es una réplica razonable no sólo después de escuchar el discurso de Cristo sobre el Pan de Vida, sino después de escuchar todo el Evangelio cristiano, desde el principio hasta el final. Sencillamente, no es verdad que el Evangelio se haya vuelto «intolerable» ahora. Siempre fue intolerable. Nadie pondrá en duda que el hombre moderno, científico y tecnológico, tiene sus dificultades propias; esto es evidente, y sus consecuencias resultan tangibles para nosotros. Pero es demasiada arrogancia suponer que el hombre «presecular» podía creer en cualquier cosa porque no conocía la física nuclear o la bioquímica. El hombre presecular nunca ha existido; por otra parte, la credulidad siempre se da entre nosotros los hombres, por mucho que pueda cambiar a base de nuevos disfraces. La búsqueda de una autocomprepción por parte del hombre, su inclinación a no ver más allá de sus propios poderes y sus intereses egoístas, su constante oscilación entre un optimismo infundado sobre su propia omnipotencia y un pesi-

¹⁶ «The Listener» (15 de febrero de 1968).

mismo desesperado porque está convencido de fracasar en la tarea de lograr la plenitud que anhela, son rasgos permanentes en el hombre, sea cual fuere el conocimiento empírico que tenga sobre el universo. No puede evitar el reconocer que la realidad de la existencia pide algo más, sea cual fuere la forma que adopte este reconocimiento, o incluso cuando el hombre se niega explícitamente a admitirlo. Por esta razón no podemos tolerar más el error de que el cristianismo ya no es aceptable por causa de su lenguaje mitológico. El hombre no existe ni puede existir sin alguna forma de mito que le asegure el conocimiento de sí mismo que supera la simple percepción racional de su inteligencia y que es capaz de influir en toda su personalidad, proporcionándole así el estímulo y la orientación que le son imprescindibles para seguir viviendo día tras día.

Así, pues, el camino hacia adelante que le queda al teólogo cristiano no pasa por la desmitificación radical de la revelación cristiana, sino por un conocimiento más exacto de las necesidades humanas que dictaron la forma adoptada por las Escrituras y que siguen siendo las mismas incluso en la ciudad secular. Las escrituras no reflejan una «visión del mundo» particular, como tantas veces se ha dicho, sino una visión del hombre, históricamente realizada en la persona de Jesucristo, visión del hombre que se funda en el reconocimiento de la realidad y la trascendencia de Dios. Las Escrituras se expresan —y ello era inevitable— en términos que derivan de una determinada «visión del mundo», precisamente porque la visión del hombre que ofrecen es real e históricamente realizada. Si esta visión del hombre es real, entonces no queda más remedio que expresarla en términos derivados de *alguna* visión del mundo, porque el hombre es un ser histórico. Si esta visión del hombre se ha realizado históricamente en Jesucristo, entonces no queda otro remedio que expresarla en términos de una visión del mundo particular, incluyendo una porción concreta de la historia. Los que ansían un cristianismo «desmitificado» habrán de reconocer que, a cambio de ello, sólo podrán aprender acerca de sí mismos lo poco o lo mucho que pueda enseñarles la historia de otro semejante, si bien se trataría de un hombre muy notable. Los que desean un cristianismo «deshistorizado» —y son muchos los cristianos que se engañan a sí mismos con este tipo de fantasmagorías— habrán de

reconocer que a cambio tendrán que contentarse con una construcción ideal de lo que *debería* significar la vida y lo que *tendría* que ser su destino. ¿Una historia no mitológica o un mito no histórico? ¿O el mensaje sobre el Dios trascendente cuya voz se nos ha dicho que fue oída en el bautismo de Jesús, diciendo: Tú eres mi Hijo muy amado; en ti me he complacido» (Mc 1,11)? Ni las escrituras ni el cristiano pueden imponer a los hombres una decisión: «Nadie viene a mí a menos que el Padre que me envió lo traiga» (Jn 6, 44), pero nuestro deber es seguir ofreciendo auténticas alternativas. Y fracasaremos en esta empresa si ignoramos tranquilamente la búsqueda actual de un mensaje de salvación no cristiano o si concedemos con demasiada facilidad que el hombre moderno es incapaz de entender el auténtico Evangelio cristiano. La estrechez de la visión científica que se impone hoy hará más difícil —de ello no cabe duda— la predicación del Evangelio cristiano. Pero sería pesimismo injustificado el que nos resignásemos a aceptar como insuperable esta visión: un pesimismo que los novelistas, los dramaturgos, los pintores y los músicos de la llamada ciudad secular no estarían dispuestos a compartir. Pero, sobre todo, sería éste un pesimismo incompatible con nuestra condición de discípulos de Cristo, como ya lo confesó Simón Pedro en sus palabras: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes el mensaje de la vida eterna, y nosotros creemos; nosotros sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,68-69).

TH. WORDEN

Boletín

DOCTRINA DE SAN PABLO SOBRE «CRISTO EN NOSOTROS» Y «NOSOTROS EN CRISTO»

Desde que Adolf Deissmann sugirió que la fórmula reversible «Cristo en mí-yo en Cristo» era la clave para entender la mística cristológica de San Pablo¹, ésta se ha convertido en uno de los puntos capitales de todo estudio paulino. Una y otra vez se sometió a examen la expresión «en Cristo», y la conclusión más frecuente ha sido siempre la misma: «Merece atención el hecho de que para San Pablo sea lo mismo decir 'yo estoy en Cristo' que 'Cristo está en mí'². No siempre se presentó esta afirmación con las debidas matizaciones, y ello se explica, en parte, porque la fórmula de Deissmann, en toda su simplicidad, ha seguido influyendo incluso en investigadores críticos.

1. EL CRISTO PNEUMATICO

Deissmann partía del uso frecuente en San Pablo de la preposición *en* con el dativo de *Christos* (*Iesous*) o *Kyrios* (164 veces). Este empleo constante y el hecho de que sea referido frecuentemente a personas de las que se afirma que están «en Cristo Jesús» sugiere que se trata de un empleo técnico, sin precedente en la literatura paulina. La Biblia griega no nos ofrece ninguna aclaración³, pero el uso del griego profano llevó a Deissmann a la conclusión de que *en* debe entenderse en sentido gráfico (no intercambiable con otras preposiciones, como *dia*), y que la persona que va en caso dativo es un individuo vivo (por consiguiente, no se refiere al Cristo histórico o a la «obra» de Cristo)⁴. «In Christo» (es decir, *dentro de Cristo*) es la clave para entender la idea paulina de comunión con el Cristo viviente, que se considera como aquel dentro del cual vive el cristiano y se expresan todas las manifestaciones de la vida cristiana.

¹ A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «In Christo Jesu»*, Marburgo, 1892; id., *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübinga, 1925, 107-124 y 254-258.

² W. Grossouw, *In Christus. Schets van een theologie van St. Paulus*, Utrecht, 1948, 67.

³ Más tarde (*Paulus*, 116) vio un indicio de esto mismo en el empleo con sentido místico de «en Dios» y «en el Señor» por los *Setenta*.

⁴ Toda su tesis parte de la cuestión de cómo entendería un lector de habla griega este *en* (*Die neutest. Formel*, 79).

Esto es algo más que simple retórica. El uso paralelo de *en pneumati* (en el Espíritu), así como la identificación de *Christos* y *Pneuma* (cf. 2 Cor 3,17), muestran que el Cristo glorificado se entiende como un elemento espiritual en que se encuentra el cristiano. Esta explicación se confirma con la fórmula complementaria «Cristo en mí» (cf. Gál 2,20; 2 Cor 13,5; Rom 8,10; y la inhabitación del Espíritu). Lo mismo que decimos que el aire que respiramos está en nosotros y nos llena, y al mismo tiempo afirmamos que vivimos en ese aire y lo respiramos, así también el modo espiritual de existencia de Cristo hace posible que podamos decir «Cristo en mí» y «yo en Cristo». Ambas fórmulas expresan la misma realidad, pero desde dos puntos de vista distintos: el nuestro y el de Cristo. Esta fórmula sería adoptada y difundida más tarde por Juan el Evangelista, que la puso en labios del Cristo del Evangelio: «Permaneced en mí y yo en vosotros» (Jn 15,2-7, etc.)⁵.

2. EL CRISTO PERSONAL

No intentaremos hacer en este artículo una revisión de los autores que siguieron a Deissmann. La verdad es que no todos ellos estaban preparados para entender la expresión «en Cristo» siempre y sin excepción en este sentido místico. Algunos objetaron la difusión alcanzada por la construcción en genitivo (el llamado *genitivus mysticus*)⁶. Pero fue aceptada la tesis fundamental de la cristología mística de Pablo⁷. Dos recientes estudios sobre la expresión «en Cristo» han examinado la exégesis de esta frase a partir de Deissmann. Fritz Neugebauer⁸ y Michel Boutrier⁹ aluden, y no sin crítica, a la acogida entusiasta que tuvo en los círculos católicos la «explicación mística»¹⁰. Por ello resultaría útil exponer la reacción de investigadores como Alfred Wikenhauser y Lucien Cerfaux.

En la primera edición de su estudio sobre la mística cristológica (1928)¹¹, A. Wikenhauser señalaba que este tópico, muy popular entre los autores protestantes, había merecido escasa atención por parte de los católicos.

Su libro era la primera obra que se enfrentaba extensamente con la tesis de Deissmann, ocupándose al mismo tiempo de la más reciente literatura sobre

⁵ *Die neutest. Formel*, 130-131.

⁶ Deissmann, *Paulus*, 126-127; cf. O. Schmitz, *Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs* (Neutest. Forsch., I, 2), Gütersloh, 1924.

⁷ En cuanto a la literatura más antigua, cf. A. Wikenhauser (nota 11); Deissmann, *Paulus*, 111, n. 1; A. Oepke, art. *En*: «Theol. Wört. N. T.», 2 (1935), 534.

⁸ F. Neugebauer, *Im Christus. En Xristoi. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis*, Gotinga, 1961-dis. La Haya, 1957; id., *Das Paulinische «in Christo»*: «New Test. Studies», 4 (1957-1958), 124-138.

⁹ M. Boutrier, *En Christ. Etude d'exégèse et de théologie pauliniennes*: «Et. Hist. Phil. Relig.», 54 (París, 1962).

¹⁰ Cf. *In Christus*, 25; *En Christ*, 8-10.

¹¹ A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*, Friburgo de Brisgovia, 1956.

la mística de Pablo (con ampliación en la segunda edición de 1956). Wikenhauser está de acuerdo con Deissmann en muchos puntos. También este autor toma como punto de partida el vivir del cristiano en Cristo y el estar Cristo (inhabitar) en el cristiano, como los dos aspectos del vínculo misterioso que une a ambos. Cristo es el elemento en que viven los cristianos, y se sirve de la comparación del pez en el agua para entender la proposición *en* según el sentido descriptivo original, de manera que Pablo únicamente puede hablar de «ser en Cristo» porque Cristo, según él, tiene un modo espiritual (pneumático) de existencia. Tenemos que partir del paralelo «estar en el Espíritu» y de la imagen de una existencia en un elemento espiritual (pneumático; comparación con el aire)¹². En el pasado, el hombre vivía en la «atmósfera» o «elemento» del pecado, la carne, el mundo y la muerte, pero ahora vive en un nuevo «elemento», en Cristo. Ciento que la expresión «en Cristo» no ha de ir forzosamente en sentido místico cada vez que aparece empleada. Por influencia de la Biblia griega, la preposición *en* se emplea con verbos tales como «glorificarse» o «esperar» (en Cristo), y la redención objetiva de Dios se describe como actuación divina o salvación «en Cristo». Ocasionalmente, la expresión es formalizada de tal manera que casi se hace idéntica al adjetivo «cristiano». Pero incluso en estos casos no está totalmente ausente la idea de una comunión mística con el Cristo glorificado. Y una vez que se reconoce este sentido místico del «en Cristo», la misma interpretación psicológico-lingüística penetra el empleo del genitivo cuando Pablo habla del amor de Cristo, de los padecimientos y de las obras salvíficas, o de sí mismo como prisionero de Cristo. «Cristo en nosotros» aparece más raramente, y no llega a convertirse en una «fórmula» en la misma medida que «en Cristo», pero basta para demostrar que la inhabitación de Cristo era un concepto viable para San Pablo. Wikenhauser también está de acuerdo con Deissmann en que el adjetivo «místico» no debe interpretarse exclusivamente según la estrecha concepción neoplatónica de deificación o unión extática con la divinidad. «Místico» y «mística» son términos que han de ser aplicados a toda forma de piedad que se caracterice por un nexo directo con lo divino, y en este sentido amplio también puede hablarse de una mística cristocéntrica en Pablo.

Pero, a pesar de todo, hay una diferencia fundamental entre Deissmann y Wikenhauser. Este autor señala que, según Pablo, el espíritu no es una sustancia material, un fluido etéreo, sino el poder divino (personal, por consiguiente) que interviene en la vida del hombre transformándola. La esfera de Cristo no es espacial, sino personal. Estar en Cristo significa estar bajo la influencia y el poder de Cristo en cuanto que éste es persona. Pablo piensa en Cristo siempre como en una persona que ha sido crucificada y glorificada por Dios. Esta mística, centrada en Cristo, es mucho más que una simple cuestión de experiencia o conciencia humana; es una situación objetiva que se hace realidad en el sacramento del bautismo y en una unión de ser y de vivir con

¹² La segunda edición contiene una serie de correcciones que vienen a robustecer la tesis del autor. No se habla ya del «elemento-pneuma»; «en el Espíritu» ya no se identifica con «en Cristo», sino que cada fórmula es examinada según su propio valor, quedando en claro que la idea de Pablo no es aquí de carácter espacial, sino dinámico (pp. 28, 30, 56).

el Cristo espiritual. Junto a este aspecto divino objetivo, esa mística incluye también un momento subjetivo humano, consistente en la práctica religiosa y ética. El cristiano es un místico en el pleno sentido de la palabra únicamente cuando su unión con Cristo alcanza un nivel especial de intimidad.

L. Cerfaux se ha ocupado de la cuestión que plantea la mística paulina en todos sus escritos acerca de la Iglesia, Cristo y el cristiano en la teología de San Pablo¹³. Deissmann y Wikenhauser son mencionados muchas veces, pero lo cierto es que hasta su tercer estudio no se ocupó a fondo de las ideas expuestas por Wikenhauser (1962).

Cerfaux está totalmente de acuerdo con él en que el bautismo «crea un vínculo real existencial entre Cristo y el cristiano». Habla de una mística ontológica, pero preferiría no utilizar el término «místico» para designar esta realidad «sobrenatural» de la vida cristiana, reservándolo para las experiencias estrictamente místicas que Pablo conoció mejor que la inmensa mayoría. Si bien Wikenhauser ponía objeciones a la teoría de «Cristo-sustancia», la verdad es que aceptaba de hecho (y no sin cierto grado de contradicción) el punto de partida literario de Deissmann. Cerfaux, en cambio, siempre se ha mantenido escéptico con respecto a este punto. Volvió de nuevo a la posición «empírica» que prevalecía antes de Deissmann. Pablo usa la preposición *en* para describir todo tipo de relaciones, y toma su sentido exacto del contexto, no del sentido llamado «gráfico» que originalmente tiene la preposición (que ya resulta en sí mismo improbable en un lenguaje teológico abstracto)¹⁴. Es la intensa conciencia que tiene Pablo de la existencia cristiana la que podría explicar por qué menciona continuamente los rasgos nuevos, específicos, de esta nueva realidad en términos claros, pero en modo alguno unívocos (*raccourcis métonymiques*). «Poner en Cristo» o «estar o vivir en Cristo» son expresiones raras y difusas cuyo contenido ha de ser derivado del contexto. En cualquier caso, ninguna de estas expresiones puede significar que se prive a los términos *Christos* o *Kyrios* del significado que siempre entrañan para Pablo, concretamente, el Cristo personal.

Si intentamos caracterizar la exégesis católica de la mística paulina en términos un tanto generales, podremos afirmar que esta mística no se limita a una experiencia personal, sino que se sitúa más bien a nivel de la «objetividad», y que, por consiguiente, recusa toda tensión entre sacramento y mística¹⁵. Tampoco ha de verse ahí tensión alguna entre una mística centrada en Cristo y otra centrada en Dios. Todo cuanto ha sido dicho por diferentes autores más allá de estas posiciones¹⁶ ha sido objeto de un examen metódico

¹³ L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Unam Sanctam, 10), París, 1942, 169-184; 1965, 179-194; *Le Christ dans la Théologie de saint Paul* (Lectio Divina, 6), París, 1951, 243-255; *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Lectio Divina, 33), París, 1962, 324-342.

¹⁴ Cerfaux, obviamente, se mostró de acuerdo (*Le Christ*, 247) con F. Büchsel, «*In Christus* bei Paulus: »Zeitschr. neutest. Wiss.«, 42 (1949), 141-158, donde *en* se toma no en sentido gráfico, sino instrumental, modal o causal, según lo requiera el contexto.

¹⁵ Cf. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Münch. Theol. Studien, I, 1), Munich, 1950, 175-185.

¹⁶ Así, por ejemplo, L. Cerfaux, *Le Chrétien*, 341.

por parte de Wilhelm Thüsing en una monografía dedicada al cristocentrismo y al teocentrismo en las *Epístolas de San Pablo*¹⁷.

3. «EN EL ESPIRITU»

La identificación de Espíritu y Cristo desempeña un importante papel en las explicaciones de Deissmann. Este autor sostiene que la expresión «en el Espíritu» (usada 19 veces) no es más que una variante de la otra, «en Cristo». Cita quince casos en que «en el Espíritu» aparece en conexión con ideas que también son conectadas con «en Cristo»: la fe (1 Cor 12,9); la justicia (Rom 14,7); ser justificado (1 Cor 6,11); estar (en el pleno sentido: Rom 8,9); mantenerse firme (Flp 1,27); gozo (Rom 14,17); carismas (1 Cor 1,8); amor (Col 1,8); paz (Rom 14,17); santificados (Rom 15,16; cf. 1 Cor 6,11); marcados con el sello (Ef 4,30); circuncisión (Rom 2,29); dar testimonio (Rom 9,11); hablar (1 Cor 12,13); templo (Ef 2,22); caminar (con dativo: Gál 5,16); estar lleno de (Ef 5,18); un cuerpo (1 Cor 12,13). Más aún: ambas expresiones son usadas indiscriminadamente una junto a otra (Rom 9,1; Ef 2,21-22). «En la carne», como opuesto a «en el espíritu», se opone también a «en Cristo» (Flp 3,3; Flm 16). «En el espíritu» tiene una fórmula complementaria que puede ser comparada con «Cristo en mí» (Rom 8,3; 1 Cor 3,11; 6,19)¹⁸. Un discípulo de Deissmann, Adolf Schettler, ha seguido trabajando en esta misma línea. Ha explicado la fórmula «por Cristo» como expresión del influjo ejercido por el Cristo celeste, identificando con ella la expresión «por el Espíritu» (Rom 5,5; 8,11; 15,30; 1 Cor 2,10; 12,8)¹⁹.

Este paralelo entre Cristo y el Espíritu es, indudablemente, un tema clave en la teología de San Pablo. Cristología y pneumatología están estrechamente conectadas, pero no se puede concluir su identidad simplemente a base de la fórmula «en el espíritu». En primer lugar, se plantea la cuestión de hasta qué punto podemos hablar aquí de una fórmula fija. La frecuencia con que aparece la última en comparación de la primera (19 y 164 veces, respectivamente) señala ya unas posibilidades de aplicación más limitadas. Más aún: las variantes tienen mucho interés: siete veces «en el espíritu»²⁰; seis «en el Espíritu Santo»²¹; cuatro «en (el) un(ico) espíritu»²²; una «en el mismo Espíritu»²³, «en el Espíritu de Dios»²⁴, «en el Espíritu de nuestro Dios»²⁵, «el Espíritu santo de Dios en el que, etc.»²⁶.

¹⁷ W. Thüsing, *Per Christum in Deum. Studien zum verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Neutest. Abh. N. F., 1), Münster, 1965.

¹⁸ *Die neutest. Formel*, 85-87.

¹⁹ A. Schettler, *Die paulinische Formel «Durch Christus»*, Tübinga, 1907.

²⁰ Rom 2,29; 8,9; Ef 2,22; 3,5; 5,18; Col 1,8; 1 Tim 3,16.

²¹ Rom 9,1; 14,17; 15,16; 1 Cor 12,3b; 2 Cor 6,6; 1 Tes 1,5.

²² 1 Cor 12,9b; 12,13; Ef 2,18; Flp 1,27.

²³ 1 Cor 12,9a.

²⁴ 1 Cor 12,3a.

²⁵ 1 Cor 6,11.

²⁶ Ef 4,30.

Tomemos la expresión «en (el) un(ico) espíritu». En Flp 1,27 el contexto parece indicar una interpretación puramente antropológica: «mantenerse firmes en un mismo espíritu» o «tener una sola manera de pensar» (*en heni pneumati*) va seguido de «en una sola alma» (*psychē*) o «unánimes». Cuando en 4,1 se habla de «permanecer firmes en el Señor», el sentido es menos el de unidad o unanimidad en la lucha que el de perseverancia en la lealtad y obediencia al Señor (cf. 1 Tes 3,8; 1 Cor 16,13: «en la fe»). También encontramos «en un solo espíritu» en el pasaje sobre la distribución de los carismas (1 Cor 12,9). Las expresiones «por el espíritu» (v. 8a), «en virtud del mismo espíritu» (v. 8b), «en el mismo espíritu» (v. 9a), «en un solo espíritu» (v. 9b) muestran que los carismas son atribuidos a la actuación de un mismo y solo Espíritu, claramente entendido como una persona (v. 11), y en virtud de esta atribución se utilizan las preposiciones *dia*, *kata* y *en* de forma tal, que resulta difícil distinguir matices distintos. En otro lugar volvemos a encontrarnos de nuevo la expresión «en un espíritu» (v. 13), frase que aquí corresponde a «un cuerpo», como en Ef 2,18 (cf. v. 16).

Tendremos que volver sobre las referencias paralelas a Cristo y al Espíritu²⁷, pero de las citas anteriores ya podemos deducir que los carismas son entendidos como manifestaciones del Espíritu (1 Cor 12,7). También los fenómenos que acompañan a la predicación parecen ser atribuidos a la acción del Espíritu (1 Tes 1,5; cf. 1 Cor 2,4). Por lo demás, el contraste entre carne y espíritu (y también entre letra y espíritu) desempeña un papel importante en Rom 2,29 y 8,9. Aquí, «en el espíritu» se usa para designar la disposición cristiana²⁸.

4. «EN EL SEÑOR»

El reciente estudio de F. Neugebauer tiene el mérito de haber esclarecido la distinción entre «en Cristo» y «en el Señor». Esta distinción ya había sido aducida por Werner Foerster (1924): «*Christos* se refiere a la salvación y a la vida del creyente, mientras que *Kyrios* connota autoridad y se emplea en conexión con la conducta del hombre, con la puesta en práctica de la nueva vida»²⁹. Werner Schmauch (1935) también era consciente, a su modo, de esta distinción³⁰. Neugebauer la pone totalmente en claro: «en Cristo» y «en el

²⁷ Si bien la enumeración de Deissmann no fue aceptada sin crítica, todos los autores subrayan el paralelismo; cf. Wikenhauser, *Christusmystik*, 50 (cf. p. 30); L. Cerfau, *Le Christ*, 218 y 220.

²⁸ Así, puede hablarse de la «esfera» del espíritu, de la «esfera» de la salvación. «En Cristo» se refiere entonces más bien al estado objetivo de salvación, y «en el espíritu», a la conducta ética de los cristianos. Así fue sugerido por E. Percy, *Der Leib Christi (Soma Christou) in den paulinischen Homologomena und Antilegomena* (Lunds Univ. Arsskr., I, 38), Lund, 1942, 18-22. Muchos autores lo han utilizado: A. Wikenhauser, *Christusmystik*, 30; M. Bouttier, *En Christ*, 61-69; F. Gerritzen, *Le sens et l'origine de l'EN CHRISTOI paulinien*, en *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, II (Analecta Bibl., 18), Roma, 1963, 323-331, esp. 328.

²⁹ W. Foerster, *Herr ist Jesus* (Neutest. Forsch., I, 1), Gütersloh, 1924.

³⁰ W. Schmauch, *In Christus. Eine Untersuchung zur Sprache und Theologie des Paulus* (Neutest. Forsch., I, 9), Gütersloh, 1935. Siguiendo a su

Señor» son dos expresiones que se relacionan mutuamente como un indicativo y un imperativo³¹. Limita «en el Señor» al terreno ético, a la conducta del hombre como criatura: la persona humana, hombre y mujer, en sus relaciones con el prójimo; el hombre que trabaja, escribe cartas, recibe a sus invitados, encuentra la alegría, etc.³².

Se ha observado, con razón, que no parece exacto hablar de una actividad natural («como criatura»), como si la actividad «en el Señor» no manifestase una nueva realidad. Tampoco es posible separar ambas fórmulas tan absolutamente que no quede lugar a una cierta superposición. El empleo de las dos expresiones es, hasta cierto punto, promiscuo, y lo primero que habremos de tener en cuenta es que «en Cristo» no presenta las limitaciones que podemos advertir con respecto a «en el Señor»³³. En todo caso, es instructivo comprobar cómo se distribuyen las dos frases en los pasajes teológicos y parenéticos en que figuran, según W. Kramer:

	Pasajes teológicos	Pasajes parenéticos
«En Cristo»	16	2
«En el Señor»	—	7

La última cifra podría aumentarse con otros cinco pasajes referentes a cuestiones concretas, si bien no son parenéticos³⁴. Las exhortaciones a la alegría, la unanimidad, la constancia, la fortaleza y la hospitalidad emplean «en el Señor» con imperativo. La misma exhortación se hace «en el Señor» (1 Tes 4,1; 2 Tes 3,12; Ef 4,17). También la predicación y el trabajo misionero (1 Cor 9,12), con sus éxitos (2 Cor 2,12) y sus fatigas (1 Cor 15,58; Rom 12,12), se realizan «en el Señor». Lo mismo ocurre con las obligaciones domésticas y con las fórmulas de gratitud usadas entre los cristianos³⁵. El título *Kyrios* designa al Señor glorificado e implica dominio sobre los cristianos, en su relación efectiva con la comunidad y con cada uno de los individuos. El es la

maestro Lohmeyer explica la fórmula como opuesta a *en nomoi* (en la ley), distinguiendo entre «en Cristo Jesús», «en Cristo» y «en el Señor».

“ In Christus, 130-149, esp. 149.

“ In Christus, 133-134.

“ Cf. M. Bouttier, *En Christ, 54-61*; «en el Señor» (sin nada más), 41 veces; añadiéndole «Jesús», en 1 Tes 4,1; Rom 14,14; Flp 2,19 y Ef 2,19; añadiéndole «Jesucristo», en 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1, lo que hace un total de 48 veces, o sea, alrededor de un tercio del número de «en Cristo» y sus concomitantes.

“ W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vor-paulinischen Gemeinden* (Abh. Theol. A. N. T., 44), Zurich-Stuttgart, 1963, 176-179 (cf. 140 y 176).

“ Estar convencido, confiar, esperar «en el Señor» (Rom 14,14; 2 Tes 3,4; Gál 5,10; Flp 2,24; 2,13): quizá bajo la influencia de los Setenta. Ya se menciona en H. Böhlig, *En Kurioi. Neutestamentliche Studien Georg Heinrich dargebracht* (Unters., 3; N. Y., 6), Leipzig, 1914, 170-175 (siguiendo la línea de Deissmann y W. Bousset).

autoridad que apoya el mandato apostólico y quien determina el tenor de toda la vida cristiana en el terreno práctico.

5. «CRISTO EN NOSOTROS»

Ante todo, la llamada «fórmula correspondiente» sólo aparece raras veces y nunca en esa contraposición directa que podría esperarse en Pablo después que nos hemos acostumbrado a las fórmulas de Juan. Más aún: los pocos textos que normalmente se aducen para una interpretación mística (Rom 8, 10; 2 Cor 13,5; Gál 2,20; 4,19; Ef 3,17; Col 1,27) no siempre tienen el mismo sentido. Hay tres de ellos en segunda persona del plural (Cristo en vosotros; *en humin*). Pablo habla a la comunidad y la expresión tiene un sesgo eclesial (entre vosotros)³⁶.

Gál 4,19: «Hijos míos, a quienes os vuelvo a parir con dolor hasta que se forme Cristo en vosotros.» Aquí no se refiere Pablo a la inhabitación de Cristo en el corazón de cada uno de los cristianos, sino a la vida de las Iglesias cristianas que él ha fundado en Galacia (utilizando tanto la metáfora de la madre como la del padre), y que ha encontrado nuevamente bajo la amenaza de la falsa doctrina y la apostasía.

2 Cor 13,5: «Examinaos vosotros mismos si estáis en la fe: probaos a vosotros mismos. ¿O no reconocéis en vosotros mismos que Jesucristo está en vosotros?» Esta es la réplica a los corintios que exigen de Pablo una prueba de que Cristo habla a través de él: probaos a vosotros mismos a ver si estáis en la fe. En 12,20 ha recapitulado lo que teme haber encontrado en ellos: altercados, envidias, genios destemplados, etc. También aquí es preferible el sesgo eclesial «entre vosotros».

Col 1,27: «Los que Dios quiso, entre los paganos, que conocieran... este misterio que es Cristo en vosotros.» ¿Significa esto que la inhabitación de Cristo en los cristianos sea como una anticipación de la gloria futura? El contexto sugiere más bien que Pablo se refiere a la conversión de los paganos, a través de la cual se cumplen los planes salvíficos de Dios: Cristo ha llegado a ellos a través de la predicación.

Hay otro texto en primera persona del singular. Parece evidente que en él habla Pablo de su propia experiencia personal. Nos estamos refiriendo a la conocidísima frase de Gál 2,20: «Cristo vive en mí.» Pero también en esta ocasión es preciso leer la frase en el contexto de toda la epístola. Los vv. 15-17 se ocupan del tema del «hombre justificado no por la obediencia a la ley, sino por la fe en Jesucristo», y va en plural. Cuando, en el curso de la argumentación, pasa a expresarse con el «yo», este «yo» es impersonal, o mejor: suprapersonal. Lo que se dice a partir de ahí se aplica a todo cristiano. Cito: «Porque yo, por la ley, he muerto a la ley, para vivir en Dios. Con Cristo he sido crucificado: y no vivo yo, sino que vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo con la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (vv. 19-20). Este lenguaje está más en la línea de la argumentación teológica

“ Cf. M. Bouttier, *En Christ*, 80-82.

gica que de la experiencia mística. Y así, Pablo concluye: «Pues si la justificación viene mediante la ley, entonces Cristo ha muerto en vano» (v. 21). Cristo es siempre el Cristo personal, y el cristiano tampoco ha de perder su propia personalidad: está justificado por la fe, vive en la fe de Cristo, su vida es una vida para Dios, es la vida de Cristo en él. La forma en que se realiza la unión con la muerte y la resurrección de Cristo puede entenderse a la luz de Rom 6, pero quizás nos sea posible mantenernos más ceñidos al pensamiento de Pablo si renunciamos ahora a explicitar su sentido en la línea de la comunión espiritual con Cristo en el sacramento del bautismo.

Mucho más explícito es el texto de Rom 8,9-11: «Pero vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, si el Espíritu de Dios habita en vosotros. Si alguien no tiene espíritu de Cristo, ése no es de él. Pero si está Cristo en vosotros, aunque el cuerpo está muerto por el pecado, el espíritu es vida por la justicia. Y si habita en vosotros el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos, el que resucitó de entre los muertos al Cristo Jesús dará vida también a vuestros cuerpos mortales, por su Espíritu que habita en vosotros.» La idea «el espíritu de Dios habita en vosotros» se repite tres veces (vv. 9a, 11a, 11b), y esta inhabitación significa justificación y vida. Tener el Espíritu de Cristo y «Cristo está en vosotros» son expresiones sinónimas. El mismo paralelismo aparece en Ef 3,16-17: «Para que os conceda, conforme a la riqueza de su gloria, armados de poder mediante su Espíritu, para el hombre interior, y que el Cristo habite por la fe en vuestros corazones.» La inhabitación de Cristo va ligada a la del Espíritu. Este es llamado Espíritu de Cristo, pero sigue siendo el mismo Espíritu de Dios. El *pneuma* (espíritu) es considerado, con toda razón, como la clave para entender la teología de Pablo. El Espíritu une al hombre con Cristo, y, en Cristo, el Espíritu es vínculo de unión con Dios. «Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, el Espíritu que grita ¡Abba, Padre!» (Gál 4,6)³⁷.

6. «EN CRISTO»

No tenemos aquí lugar suficiente para hacer un estudio detallado de la expresión «en Cristo». Lo normal sería hacer aquí una distinción entre *Efesios* y *Colosenses* por una parte y las grandes epístolas por otra. Ciertamente, parece que esta expresión se ha convertido ya en una frase líturgica en algunos pasajes de *Efesios*. Pero estoy de acuerdo con Ernst Percy, quien ve en las ideas contenidas en esta expresión el punto de contacto más llamativo con las llamadas cartas auténticas³⁸. John A. Allan sostiene que en *Efesios* la expresión «en Cristo» significa la actuación de Dios a través de Cristo³⁹. Nos pre-

³⁷ Para un estudio más extenso, me referiré a la obra de Thüsing, mencionada en la nota 17; por ejemplo, pp. 151-163.

³⁸ E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, Lund, 1946, 231; cf. también *Das en Christoi im Epheserbrief und in der nachpaulinischen Literatur*, 288-298.

³⁹ J. A. Allan, *The «in Christ» formula in Ephesians: «New Test. Studies»*, 5 (1958-1959), 54-62.

guntaríamos si acaso no es éste el significado primario que tiene también en las grandes epístolas, con lo que la afirmación de Percy conservaría toda su validez.

Según Neugebauer, la preposición *en* indica una determinación adverbial de circunstancia, la de tiempo concretamente: determinado por. Según este punto de vista «histórico», el sentido viene determinado por el nombre que sigue a la preposición. Ya he mencionado la diferencia que hay entre *Christos* y *Kyrios*. Neugebauer agrupa los distintos usos de la expresión como sigue: en conexión con la salvación, con la *ekklesia* y con los apóstoles⁴⁰. W. Kramer objeta, con razón, que esta última división resulta un tanto alambicada, pues si bien abarca unos pocos casos en que se alude al Apóstol y a su obra, lo cierto es que éste es el mismo que escribe las cartas⁴¹. Pero Kramer está de acuerdo en que la descripción de Neugebauer, «determinada por la circunstancia de que Jesucristo ha muerto y ha resucitado después», expresa bien el sentido de la frase cuando se presenta a Dios actuando. El don de la salvación, o la naturaleza de este don, queda entonces bien caracterizada por «en Cristo Jesús». El nombre cristológico *Christos Iesous* y Dios que se presenta activo dan a la frase una afinidad estructural con la más antigua fórmula de fe: «Dios lo ha resucitado de entre los muertos.»

M. Bouttier buscaba un punto de contacto en el credo: Jesucristo es el Señor. «En el Señor» quizás fuera la fórmula más antigua y, partiendo de una aplicación eclesiológica en 1 Tes, quizás se llegó a darle un sentido soteriológico, un uso que alcanzó su cumbre en los textos cristológicos de *Gálatas* y *Romanos*.

Espero tener ocasión de estudiar alguna otra vez esta frase con mayor detenimiento. Aquí se puede decir, a modo de conclusión, que cada vez son más los autores modernos que ven en esta frase una «especie de fórmula» y prestan mayor atención a los títulos *Christos Iesous* y *Kyrios*, en vez de centrarse en el significado fijo de la preposición. Prefieren, por consiguiente, aceptar una gran variedad de sentidos fundados en el contexto de cada caso. Esto viene a aumentar la importancia del sentido instrumental, cifrándose de esta forma cada vez más a la intención original del significado cristológico.

F. NEIRYNCK

⁴⁰ *In Christus*, 65-130.
⁴¹ *Christos*, 133-144.

I. LOS HECHOS

Documentación Concilium *

¿ESTA PERDIENDO IMPORTANCIA LA ESCRITURA?

La pregunta con que hemos encabezado esta *Documentación* parece sugerir una hipótesis. Es posible señalar un cierto número de hechos que están ocurriendo en todas las Iglesias y que, al parecer, indican que la Escritura ya no ocupa el mismo puesto que antes en las actividades de las mismas. Ello no significa necesariamente que la Escritura esté perdiendo importancia, pero la primera impresión que tiene cualquier observador es que está ocurriendo eso precisamente, dado que no puede por menos de comprobar cómo ciertas cuestiones —la renovación y la ayuda a los países en vías de desarrollo, por ejemplo— ocupan mucho más espacio que la Escritura en las asambleas mundiales de las Iglesias. Este es claramente el caso por lo que respecta al catolicismo desde el Vaticano II¹ y a las Iglesias protestantes a partir de Upsala². Es difícil predecir adónde conducirán, finalmente, estos cambios. Pero nos ha parecido que sería útil recoger algunos hechos que apuntan decididamente hacia un cambio, y revisar luego las razones que aducen algunos autores modernos para explicar este chocante fenómeno. Después veremos si es posible emitir una valoración provisional de la situación. Es obvio que estos hechos no se producen en todos los países al mismo tiempo o con la misma urgencia. Así, por ejemplo, en los países de lengua alemana estaba muy vivo el interés por la Escritura antes de que se suscitara en América latina. Pero lo cierto es que todos los hechos parecen ser convergentes y muestran la misma tendencia.

* Bajo la responsabilidad del Secretariado General.

El texto de la *Constitución sobre la revelación*, así como la historia de cómo llegó este documento a su redacción final, son pruebas del entusiasmo que acompañó al descubrimiento y nueva apreciación de la Escritura en la Iglesia católica. Cf. el comentario de J. Ratzinger, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, II, Friburgo-Basilea-Viena, 1967, 498-503, 570-581. Diferentes encíclicas, como *Populorum progressio* y *Pacem in terris*, han cargado el acento sobre los problemas actuales de la Iglesia y del mundo. Incluso la *Humanae vitae* abandonó el sistema de argumentación a partir de la Escritura.

* W. A. Visser't Hooft llama la atención sobre este hecho en su comunicación *The mandate of the Ecumenical Movement*, dirigida al Consejo Mundial de las Iglesias (1968) de Upsala (*Speeches*, document 2). Cf. también R. Dickenson, *Richtschnur und Waage. Die Kirchen und die sozialökonomische Entwicklung* (World Council of Churches), Ginebra, 1968, 51-57.

El primero que salta a la vista es que el interés hacia la Escritura alcanzó un punto culminante y luego, rápidamente, empezó a decrecer. Mientras que a partir del Vaticano II y Upsala pareció empezar a disminuir el interés por la función que corresponde a la Escritura en la vida espiritual, la teología y el uso en la Iglesia, en algunas sectas, como los Testigos de Jehová y algunos grupos fundamentalistas, daba la impresión de estarse convirtiendo en algo cada vez más exclusivo.

En Upsala, F. D. Coggan pasó revista a la situación de las sociedades bíblicas. A pesar del optimismo general, lo cierto es que se notaba un declinar. Desde su puesta en marcha³, estas sociedades habían mostrado un rápido progreso, tanto entre los protestantes como entre los católicos. Su obra era muy apreciada en las misiones. No sin cierto deje de orgullo publicaban de cuando en cuando declaraciones en el sentido de que la Biblia era el libro más traducido y leído⁴. Como esto ha dejado de ocurrir, podría pensarse que ello obedece a una situación ya normalizada, una vez satisfechas todas las necesidades; pero lo cierto es que al mismo tiempo se ha observado que al entenderse de otra manera la función misional de las Iglesias⁵, la difusión de la Biblia en las lenguas de los pueblos misionados ha cedido el puesto de honor a otras tareas que las Iglesias han considerado más urgentes, tales como la ayuda para el desarrollo, la lucha contra la discriminación racial y los esfuerzos por la paz, todo esto, las más de las veces, en conexión con las Naciones Unidas.

También los clubs bíblicos, creados sobre todo en las naciones de habla alemana después de la primera guerra mundial —y que pulularon como hongos después de la segunda—, los cursos de Escritura y las revistas populares sobre el mismo tema —como fuente de vida⁶, etc.— conocieron un rápido

* La más antigua sociedad bíblica, la «Society for Promoting Christian Knowledge», fue fundada en Londres en 1698. En 1804, las sociedades bíblicas inglesas se unieron para formar la conocida «British and Foreign Bible Society». En 1816 se fundó en los Estados Unidos la «American Bible Society», y las sociedades bíblicas escocesas se convirtieron en la «National Bible Society of Scotland». Estas tres son las principales sociedades bíblicas en la actualidad. Cf. J. Schmid, *Bibelgesellschaften*, en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, II, 2.^a ed., 246-249.

* A modo de ilustración: la «British and Foreign Bible Society» ha editado más de medio millón de biblias o partes de la Biblia. En 1956, las «United Bible Societies» distribuyeron 26.379.142 biblias. En el siglo XIX se hicieron 494 traducciones de la Biblia, a las que se añadieron en 1950 otras 560 traducciones. Cf. J. Schmid, *loc. cit.*, y B. Hemelsoet y H. Haag, *Bibelübersetzung(en)*, en *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln-Zurich-Colonia, 1962, 239-245.

* Cf. el decreto *De activitate missionali Ecclesiae*, la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo* y las encíclicas antes mencionadas. También en el Consejo Mundial de las Iglesias se notó un gran cambio entre Edimburgo (1910) y Upsala (1968): la misión es entendida en un sentido nuevo y ya no se resuelven los problemas internos de las Iglesias por el solo recurso a la Escritura, sino sobre la base de las responsabilidades de las Iglesias y con ayuda de los datos sociológicos. Cf. *Von Neu-Delhi nach Uppsala 1961-1968* (WCC), Ginebra, 1968.

* Cf. *Bibelbewegung*, en *Bibel. Lexikon*, Einsiedeln-Zurich-Colonia, 1962, 210-212; J. Kürzinger, *Bibelbewegung*, en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, II, 2.^a ed.,

declinar. También a propósito de esto podría verse la causa en el paso de una cultura de lectores a otra en que se imponen en nuestra sociedad los medios audiovisuales, un proceso energicamente impulsado por los medios de comunicación masiva. Es indudable que este paso influyó en la disminución efectiva de la lectura bíblica. Pero no es la única razón, pues en el caso, por ejemplo, del interés por los filmes bíblicos, que traducían a términos visuales «la más grande historia jamás contada» en beneficio de las masas, y no siempre con un gran sentido del real contenido religioso de esa historia, este interés bajó tan rápidamente que llegó a causar alarma, al menos a los productores de películas (cf. el fracaso del filme realizado por Pasolini).

La renovación litúrgica, iniciada por R. Guardini⁷, marchó paralela, desde un principio, a la renovación bíblica. Con la celebración de la liturgia iba unida la lectura sistemática de la Biblia⁸; pero en las actuales experiencias litúrgicas se nota la tendencia a sustituir la lectura bíblica por la de otros documentos, o al menos a mezclar ambas. Esto supone, al parecer, que se admite en la práctica el hecho de que la Escritura puede ser reemplazada, y es un ejemplo del fenómeno de que importantes confesiones cristianas cada vez se dejan guiar más por otros factores distintos de aquella. La preocupación de las Iglesias viene ahora determinada por los acontecimientos urgentes que tienen lugar en nuestra sociedad.

También en el ámbito teológico, en que la situación concreta actual y sus problemas se han convertido en un *locus theologicus* (fuente teológica), ha ido disminuyendo casi «como cosa natural» la importancia probatoria de los textos escriturísticos. Por lo que se refiere a la teología protestante, Pannenberg⁹ aludía a esta tendencia al afirmar que aquélla no se había mantenido fiel a su objeto propio, el Dios *universal*, creador de todas las cosas, sino que se había limitado al Dios de la *revelación*. Esta limitación ocurrida en la teología protestante se admite ya como algo obvio. La teología ha empezado a considerarse como ciencia positiva de la revelación. Pannenberg observa que esta posición es insostenible, cada día en mayor medida, debido a la forma en que la misma Escritura se ve sometida a la crítica de las ciencias históricas. Una reciente controversia entre Rahner y Lohfink¹⁰ apunta en este mismo

⁷ 344-346; cf. también la defensa de la nueva fórmula en «Bible et Vie Chrétienne» (Suppl., n. 84; 1968).

⁸ Cf. E. Tewes, Romano Guardini: «Liturgisches Jahrbuch», 19 (1969), 129-141.

⁹ L. H. Grollenberg, por ejemplo, sostiene que la Biblia solamente llega de verdad a la vida en la celebración comunitaria. Cf. *Het «begeleidend schrijven». Bij het debat over de zin van het Oude Testament*: «Tijdschr. v. Theol.», 2 (1962), 347s. Sobre un ejemplo de mezcla de lecturas bíblicas y literarias, cf. M. Tosco, *Alzo zero - provocazioni quotidiane per vincere l'isolamento in questo mondo tutto da rifare*, Turín, 1968.

¹⁰ W. Pannenberg, *Die Krise des Schriftprinzips*, en *Grundfragen systematischer Theologie* (Gesammelte Aufsätze), Gotinga, 1967, 11-21.

¹¹ K. Rahner, *Zur Neuordnung der theologischen Studien*; N. Lohfink, *Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien*; K. Rahner, *Die Exegese im Theologiestudium. Eine Antwort an N. Lohfink*: «Stimmen der Zeit», 181 (1968), 1-21, 120-126, 196-201.

sentido. Esta discusión no se limita al método, en plano teórico. Si leemos, por ejemplo, un artículo acerca del puesto que corresponde a la mujer en la Iglesia, o sobre la imagen del sacerdote, en trance de cambio, vemos que los datos tomados de la Escritura no son los únicos que influyen en la decisión a tomar sobre esa cuestión teológica; también intervienen unos factores sociales que determinan las funciones dentro de la sociedad y, por consiguiente, también las funciones «espirituales». Algo parecido puede verse en la posición teológica con respecto a las estructuras de la Iglesia y, ciertamente, no sólo entre los autores de Europa Occidental¹¹. Todas esas cuestiones no afectan únicamente a los profesionales. Cuando se pregunta a los jóvenes con buena formación sobre la importancia que tiene la Escritura en sus opiniones y prácticas, se nota una cierta desilusión. La explicación obvia, una vez más, es que la joven generación, con su nueva mentalidad, plantea a la Biblia unas preguntas que no son las adecuadas. Pero con esto no se hace más que tocar, aunque sólo sea implícitamente, como es tan frecuentemente el caso en estas cuestiones, una de las causas concretas de que la Escritura parezca haber perdido mucha importancia: a la Biblia se le plantean muchas preguntas, y la gente está urgentemente preocupada por muchos más problemas de los que la Escritura ha intentado resolver.

A parte de todo lo dicho, también es posible escuchar objeciones como, por ejemplo, que la Biblia apoya el colonialismo, que fomenta la alienación del hombre porque se la utiliza para respaldar la autoridad o como un instrumento político¹²; a los ojos de muchos jóvenes, la Biblia resulta antifeminista; no ofrece métodos suficientemente detallados para humanizar la vida; es excesivamente autoritaria y no reconoce los valores contenidos en los restantes libros sagrados de la humanidad; parece incapaz de dar solución a cuestiones tan urgentes como la discriminación racial, y está tan ligada al pasado que no puede arrojar luz alguna sobre el futuro.

Ocurre, además, que hoy los métodos empleados en la catequética no emplean por enfrentar al oyente con la historia del Antiguo y el Nuevo Testamento. Toman más bien como punto de partida la situación real en que se encuentra el oyente, niño o adulto, con la intención de estimular un proceso de conciencia cada vez más madura, que únicamente se orientará hacia la Biblia en la última etapa¹³.

¹¹ Cf., entre otros, I. Illich, *Métamorphose du Clergé: «Esprit»*, 35 (1967), 584-601; A. M. Greeley, *A Priest to Turn to*, en *A future to hope in (Socio-Religious Speculations)*, Nueva York, 1969, 261-276; M. Bellet, *La peur ou la foi. Une analyse du prêtre*, 1967, y H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Friburgo, 1962.

¹² Algo parecido ocurre en Israel, donde algunos grupos de derechas emplean la Biblia con fines políticos. Cf. F. W. Marquand, *Christentum und Zionismus: «Evang. Theologie»*, 28 (1968), 629-660.

¹³ Cf. H. Halbfass, *Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf, 1968, 102-109, 299-359; *Grondlijnen voor een vernieuwde schoolkatechese* (Hoger Katechetisch Instituut), Nimega, 1967. Más chocante es el art. *Programma voor de Lagere Technische School: «Verbum»*, 33 (1966), 121-167, en que la Biblia se menciona sólo incidentalmente, así como el método concreto para la aplicación de este programa por P. Bakker y W. Saris, *Ik van de anderen e Ik zelf*, Haarlem, 1966s; H. van Leeuwen, *In de wereld niet van de wereld*:

Cuanto menos evidente es la importancia de una cosa, más necesario se hace subrayarla. Esta es la causa de que el cristiano que se interesa por estos asuntos se sienta inundado por innumerables escritos sobre la importancia, autoridad y sentido de la Escritura¹⁴. Naturalmente, toda esta literatura es de nivel tan científico, que el no iniciado se encuentra ante ella sin saber por dónde tomarla, aparte del hecho de que hay muchas personas que se dedican a leer estas publicaciones en vez de volverse a la Escritura de una vez¹⁵; la gente lee mucho más sobre la Escritura que la Escritura misma.

Hay muchos autores que no se preocupan explícitamente por este declinar de la importancia de la Biblia, sino que lo pasan hábilmente por alto; pero otros, en cambio, tratan de hallarle una explicación. Señalan, con razón, que este proceso no es debido a una pérdida de la importancia objetiva de la Escritura, sino a otros factores extraños a ella, determinados por la cultura en que vivimos. También se alude incidentalmente a otras causas. Enumerar brevemente estas causas es el objeto que se propone esta documentación.

Ante todo, tenemos un cierto número de factores culturales que vienen a relativizar la importancia de la Escritura justamente porque han relativizado también el carácter de cuanto se suponía sagrado o absoluto. Pero hay, además, otros factores que son el resultado de un cambio de actitud hacia una categoría tan importante para la Escritura como es la de «autoridad». Un cambio en la actitud con respecto a la autoridad en general no puede por menos de afectar también a la autoridad concreta de la Escritura. Si bien la importancia de la Escritura no es exactamente idéntica a su autoridad, con todo es un hecho que la importancia excepcional atribuida por las Iglesias a la Biblia estaba íntimamente relacionada con la autoridad absoluta y excepcional que estas mismas Iglesias atribuían al «libro de los libros».

Finalmente, en la misma Biblia hay factores que ayudan a entender esta pérdida de importancia. Sobre cada uno de estos tres grupos de razones nos

«Verbum», 35 (abril 1968), 138-173; id., *Met of zonder Bijbel?*: «School en godsdienst», 22 (1968), 274-283; estos dos artículos se ocupan del empleo de la Biblia en las distintas formas de instrucción religiosa. De este problema nos ocuparemos también en el número sobre pastoral de CONCILIOUM (número 53 de 1970).

¹⁴ No es posible dar aquí una bibliografía completa. En cuanto a las publicaciones en alemán, cf. J. Brosseder, *Autorität der Schrift und Autorität der Kirche*; «Una Sancta», 22 (1967), 161, nota 1. Para otras lenguas, J. Baker, *The supremacy of Scripture*: «Theology», 69 (1966), 11-16; J. Coppens, *Schriftkritiek en schriftgezag in de R. K. theologie*, en *De bijbel in het geding*, Nijkerk, 1968, 65-83; L. B. Gilkey, *The Authority of the Bible. The Relation of the Bible to the Church*: «Encounter», 27 (1966), 112-123; A. Grillmeier, *Die Wahrheit der hl. Schrift und ihre Erschließung*: «Theol. u. Phil.», 41 (1966), 161-187; J. L. Koole, *Schriftgezag en kanon*, en *De bijbel in het geding*, Nijkerk, 1968 (con bibliografía); J. N. Sanders, *The Meaning and Authority of the New Testament* (Soundings. Essays concerning Christian Understanding), Cambridge, 1966, 123-145; M. Schoonbrood, *L'autorité de la Bible*: «La Rev. Nouv.», 25 (1969), 470-478; G. H. Tavard, *L'autorité de l'Écriture et la Tradition*, en *Problèmes de l'autorité* (Unam Sanctam, 38), París, 1962, 39-59.

¹⁵ Cf. la advertencia de B. M. F. van Iersel, *Interpretatie van de schrift en van het dogma* «Tijdschr. v. Theol.», 8 (1968), 314.

referiremos a un cierto número de opiniones tomadas de la literatura más accesible, sin pretender ser exhaustivos, sino intentando únicamente dar una orientación clara y coherente. En la última sección esperamos poder dar una valoración positiva de las consecuencias que pueda tener esta pérdida de importancia de la Escritura.

II. LAS RAZONES

1. Razones de tipo general

No podemos lavarnos las manos ante este declinar, cada vez más acentuado, de la importancia atribuida a la Escritura, en el marco existencial de las Iglesias y en su práctica, diciendo que ahora se ve claro que aquella cumbre de interés registrada después de la guerra en lo referente a la Biblia no era más que «mucho ruido y pocas nueces». La verdad es que nos encontramos ante algo mucho más serio que un simple pasar de moda.

Tenemos, en primer lugar, el hecho de que el creyente ordinario ya se ha enterado de que «el libro» es, en realidad, una colección de diferentes libros, procedentes de épocas muy distintas de una cultura antigua que ya pertenece al pasado¹⁶. La consecuencia es que este libro es también considerado inevitablemente de la misma manera que la cultura moderna mira todo lo que ya pasó y está caducado. Nos fascina tanto el futuro y nos ha dejado tan desilusionados el pasado, que desconfiamos de todo cuanto, aun siendo valioso en sí mismo, ha llegado hasta nosotros procedente de las culturas más antiguas¹⁷. Esto mismo se aplica a autores clásicos como Homero o Tácito, a la antigua universidad clásica, a los modelos clásicos de democracia y también a ese antiguo libro que llamamos Escritura.

Luego está la tendencia general desacralizadora, que inevitablemente habrá de afectar al carácter sagrado de la Escritura. La gente se pregunta por qué tiene que ser la Escritura «el» libro y no simplemente un libro muy valioso entre otros muchos, cuya autoridad dependerá de su contenido. Esta pregunta no tiene un mero valor retórico ni puede ser respondida con una argumentación apologética. Por la historia sabemos cómo llegó a ocupar la Escritura un lugar privilegiado en el proceso de la civilización occidental, aparte de su influjo formativo. Cuando el cristianismo fue aceptado en la sociedad occidental (con la paz constantiniana), llegando a convertirse después en religión del Estado, se estableció en una cultura retórica. Esta cultura se hizo cristiana porque los autores clásicos, que habían sido la fuente inspiradora de los retóricos, fueron reemplazados por la Escritura. A partir de entonces, y durante la Edad Media, la Escritura fue no sólo «el» libro, sino que muchos de los pensadores que

¹⁶ Cf. W. Marxsen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh, 1968, 35-40; H. Schlier, *Was heisst Auslegung der Schrift?*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Friburgo-Basilea-Viena, 1964, 35-62.

¹⁷ Sobre esta nueva toma de conciencia, cf. H. Lefèvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, París, 1968; L. Landgrebe, *Das Zeitalter ohne Menschenbild*, en *Gegenwart und Tradition*, Friburgo de Brisgovia, 1969, 151.

iban en cabeza la consideraban el único libro. Chenu¹⁸ ha señalado que esta actitud traía consigo inevitablemente el considerar la Escritura como fuente única de verdad. La intelectualidad siempre se sentía capaz de encontrar en la Escritura una respuesta no sólo para cuestiones referentes a la verdad, sino también para todos los problemas políticos que levantaban cabeza en aquella cultura religiosa. Después de la caída del Imperio romano occidental, la Biblia no sólo sustituyó a los autores clásicos, sino que se convirtió en el manual de un régimen teocrático: las funciones políticas del emperador y del rey fueron sacralizadas sobre la base de la Escritura¹⁹. La Reforma y la invención de la imprenta contribuyeron a divulgar estas opiniones, aunque ya se había visto claro que la Escritura fue manejada con intenciones no estrictamente religiosas (concretamente, políticas) y para apoyar el mundo ficticio de los papas renacentistas y la verdad única. Dussel demostró en un número anterior de *CONCILIUM* que, a pesar de este empleo de la Biblia, la autonomía de las demás ciencias se fue desarrollando, si bien muy lentamente²⁰. Durante la Ilustración volvieron a cobrar nueva vida los frentes de oposición que hasta entonces habían permanecido bloqueados, y hombres como Lessing²¹ se alzaron contra las pretensiones de las diferentes Iglesias al monopolio de una supuesta verdad universal. Se plantearon dudas acerca del carácter sagrado y absoluto de las estructuras de la Iglesia. Con la aparición de la crítica histórica literaria la Escritura se vio sometida a los mismos procedimientos científicos que se aplicaron a otros autores antiguos y a sus escritos. Desde esta posición científica, la Escritura fue tratada como un libro más entre los restantes, lo cual no pudo por menos de tener repercusiones sobre el carácter sagrado de la Escritura, pues un mejor conocimiento de la forma en que se originó la Escritura, su historicidad, la pluriformidad de sus doctrinas, el origen del canon, etc., hizo que se tomase conciencia del hecho de que la Escritura tenía tras sí un pasado históricamente condicionado y que su conocimiento estaba también condicionado por la propia cultura. A pesar del renovado interés por la Escritura que suscitó el Romanticismo y la escuela católica de Tübingen²², el carácter sagrado de la Biblia fue disminuyendo, hasta el punto de que, cuando se afirmaba que la tradición constituía una fuente de revelación aparte de la Escritura, el término «tradición» llegó, de hecho, a significar toda la cultura religiosa. A partir de 1848, las Iglesias se retiraron a sus propias posiciones frente al mundo y su creciente autonomía, de forma que también la Escritura

¹⁸ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Universidad de Montreal, 1954, 106-117.

¹⁹ Cf. Y. Congar, *Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (Occidente)*: «Concilium», 47 (1969), 56-70.

²⁰ E. Dussel, *De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración*: «Concilium», 47 (1969), 91-114; K. Scholder, *Ursprung und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, Munich, 1966.

²¹ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, IV Gütersloh, 1964, 157s.

²² A. R. Hulst, *Schriftgezag en geschiedenis*: «Rondom het Woord», 10 (julio 1968), 332-345. Cf. H. Haag, *Katholische Tübinger Exegese rund um die Sündenfallerzählung*, en *Theologie im Wandel*, Munich-Friburgo, 1967, 333-355.

compartió su existencia en el aislamiento. La Escritura se convirtió en el libro de las Iglesias, con el resultado de que al declinar el prestigio de éstas se produjo, automáticamente, una baja en el prestigio de la Escritura, debido a la exagerada identificación entre Iglesias y Escritura. Los intentos surgidos dentro de las diferentes Iglesias para establecer nuevas tomas de contacto con el mundo de la cultura moderna (modernismo, teología dialéctica, desmitologización, diálogo con el marxismo, apreciación positiva de otras religiones, actualización en el Vaticano II) arrojan una sombra sobre la importancia de la Escritura, que hasta ahora se había venido dando por descontada.

Se ha afirmado que el mayor cambio producido en la mentalidad moderna con respecto a la antigua es la convicción de que la realidad humana es de carácter histórico. El hombre se realiza a sí mismo trabajando con las miras puestas en el futuro. La Escritura nos presenta una historia de salvación que dista miles de años de cuanto hoy está sucediendo. Esto mismo, por supuesto, ocurría a Agustín, Lutero y Bossuet, pero la necesidad de salvar esta distancia se ha hecho más aguda debido a esta viva conciencia que tiene el hombre moderno de ser una criatura de la historia. La hermenéutica ha tratado de dar satisfacción a esta necesidad; pero ¿es posible hacer que nuestra visión y nuestra manera de entender las cosas coincidan con las de aquellos que escribieron los libros sagrados, sin sacrificar uno de los extremos al otro? Gadamer cree que es posible²³. Según él, la Escritura está adquiriendo ahora un nuevo sentido auténtico. Pero aun así, nos queda el problema de cómo esta historia particular, ocurrida tantos siglos atrás, puede decirnos algo acerca de lo que Pannenberg llama *Universalgeschichte*, la historia universal²⁴. ¿Cómo es posible que esta historia que hacemos nosotros siga siendo la historia que hace el Dios universal? ¿Hasta qué punto puede ser indispensable la historia de la salvación de la Escritura a esta historia universal, sin que por ello nuestra historia actual pierda su autonomía? Todas estas cuestiones las tiene planteadas el autor moderno. Pannenberg cree poderles dar una respuesta positiva²⁵. Pero para el creyente que piensa y siente en términos actuales, la verdadera historia ya no está prefigurada en «el» libro; la historia verdadera está aún por hacer. De esta forma, el lector moderno lee un libro como la Biblia de manera distinta, y este libro existe como tal libro únicamente en la medida en que es leído. El lector y su propio futuro son ahora más importantes que el mismo libro. En consecuencia, el lector moderno parece hallar dificultades para ver en este libro un modelo definitivo o predeterminado de la historia, pero estará dispuesto a tomarlo como fuente de inspiración cuando se vea claro que reviste alguna importancia para su propia historia. Con razón o sin ella, lo cierto es que hoy se impone la autoridad del hombre tal como es. En todo caso, será éste un factor a tener en cuenta, porque explica en parte la autoridad que pueda atribuirse a la Escritura. El texto «Oisteis que se dijo a los antiguos...

²³ Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1965, 313s; P. Ricoeur, *Le Christianisme et le sens de l'histoire*, en *Histoire et Vérité*, París, 1964, 81-99.

²⁴ Pannenberg, *loc. cit.*, 19s.

²⁵ *Ibid.*, 17-21.

Pero yo os digo» parece subrayar la importancia de lo actual, y se siente la tentación de identificarse con ese «yo», como si se tratase de un ejemplo de actitud personal. En este contexto, la relación triangular —Escritura, intérprete indispensable y lector moderno— se convierte en un estorbo para la importancia inmediata de la misma Escritura²⁶. Pero esta misma dificultad acecha a todo libro antiguo y a todo autor clásico. Y la Biblia no es excepción.

2 La crisis de autoridad

Era normal que la importancia atribuida a la Escritura dependiera en gran parte de la autoridad absoluta que se le concedía. Donde sea puesta en duda esta autoridad, también se volverá cuestionable la importancia. De ahí que sea preciso establecer una distinción entre la importancia de la Escritura para la fe, como palabra *acerca de Dios*, y para la vida cristiana, y su importancia como Palabra de Dios para las Iglesias como instituciones estables²⁷. La crisis por que atraviesa actualmente todo tipo de autoridad afecta también a la Escritura, principalmente en el segundo sentido. La importancia de la Escritura en el primero puede salir ganando con ello. El cambio de actitud con respecto a la autoridad que se ha producido en nuestra sociedad podría describirse brevemente diciendo que en nuestra sociedad la autoridad ha dejado de ser algo inherente a la dignidad, al origen o a la designación, y que debe acreditarse a través de sus realizaciones. Las ciencias, por ejemplo, tienen autoridad, pero no porque «el maestro ha hablado», sino porque se acreditan a base de sus resultados. Se rechaza la autoridad formal y se acepta una autoridad fundada en un ejercicio satisfactorio²⁸. Estas opiniones actúan también en la forma de apreciar la autoridad de la Escritura. Aparte de la afirmación formal de que Dios es el autor de la Escritura, la gente sabe desdichadamente poco acerca del autor específico de cada uno de los libros bíblicos²⁹. Por consiguiente, hay tendencia a hacer que la autoridad de la Escritura dependa de los signos de credibilidad que presente en sí misma para nuestra época. Para la tendencia pietista, y más aún en el caso de determinadas sectas³⁰, ésta es incluso la norma absoluta para la autoridad de la Escritura: una aplicación unilateral del viejo principio de «claridad» y «autosuficiencia» de la Escritura. De ahí puede derivarse una norma subjetiva, aunque no necesariamente. El otro extremo consistiría en atribuir al magisterio la autoridad de la Escritura. Marlé ha observado que este modelo de autoridad nos lleva a un círculo vicioso: el magisterio tiene una autoridad derivada de la Escritura, y ésta es obligatoria porque

²⁶ B M F van Iersel *loc cit*, 315s cf A Vogtle *Historisch objektivieren de und existentielle Interpretationen in Gegenwart und Tradition*, Friburgo de Brisgovia 1969 217 226

²⁷ M Schoonbrood *loc cit*, 474 476

²⁸ J M BochenSKI *Logik der Religion* Colonia 1968 106 108, J David, *Loi naturelle et autorité de l'Eglise* París 1969, 84 92

²⁹ W Marxsen *op cit*, 37 39

³⁰ H J Spier *De Jehovah's getuigen en de bijbel* Kampen 1961, R Pietz *Die Autorität der Heiligen Schrift in den Sektionen der Gegenwart*, en *Jahrbuch des Evangelischen Bundes*, III Gotinga 1960, 110 146

es interpretada por el magisterio, y en la medida de esa interpretación³¹. Merece notarse lo mucho que se ha desarrollado a partir de Lutero la destreza para interpretar la Escritura, y con ella la importancia de la misma Escritura³². Tenemos, pues, en este hecho una autoridad que ha surgido al probarse a sí misma. El punto de vista bultmanniano de que la Escritura tiene autoridad si me lleva al conocimiento de mí mismo y si es capaz de dar un sentido a mi existencia está en la misma línea que esa actitud ante la autoridad que busca su fuerza en la credibilidad, pero según parece tiene resultados muy limitados por lo que se refiere a una autoridad genuina, pues sugiere que se basa en el conocimiento del que «yo» soy objeto principal, si no único. Esto obliga a preguntarse si no habrá mucho más que comprender aparte de sí mismo. Esta también toda la actual situación y el desarrollo de la sociedad. Si la Escritura ha de hacerse verdaderamente creible, ¿no será acaso preciso que nos lleve también a un conocimiento del pueblo, del mundo, de la historia y del Absoluto?³³ ¿Acaso no lleva la Escritura a una identificación con las personas y modelos de vida proclamados en ella? ¿Estimula así la autenticidad religiosa del moderno lector? Sobre este último punto, la autoridad de la Escritura quedará sometida al juicio crítico del psicoanálisis y la ética³⁴. De una forma que podríamos llamar anónima, lo cierto es que la cuestión de la autoridad siempre está presente. Según Schoonbrood³⁵, es significativo el silencio que guardan los teólogos acerca de este problema del cambio que se está produciendo en lo relativo a la autoridad de la Escritura, aunque en este punto no podemos mostrarnos completamente de acuerdo con él³⁶.

El cambio de actitud con respecto a la autoridad parece estar debilitando la importancia de la Escritura en otro sentido. Los resultados de la exégesis crítica e histórica han revelado una multiplicidad de doctrinas en la Biblia, lo que ha traído consigo el ataque a la autoridad de una doctrina que se suponía homogénea. Ya no se puede decir simplemente «la Escritura enseña esto o aquello». Chenu³⁷ cita un autor medieval que ya entonces decía que la autoridad doctrinal unívoca de la Escritura es como una veleta, que puede volverse en todas direcciones, afirmación que todavía puede encontrarse en el dicho popular de que también el diablo puede citar la Escritura. Entonces, ¿es que la Escritura carece en absoluto de autoridad? Ciertamente, la tiene, pero no en el sentido de algo objetiva y universalmente válido. La autoridad escritural no es la autoridad formal de un objeto sin vida. No debe ser aislada.

³¹ R Marie *For et interprétation* «Etudes» (mayo 1969), 674 P Grelet, *Bible et théologie*, París, 1965, 19

³² Cf Klare Wijn *Rekenschap over geschiedenis, geheim en gezag van de Bijbel* (Documento del Sínodo general de la Iglesia reformada holandesa), La Haya 1967 24 27

³³ Cf Van Iersel, *loc cit*, 323 326

³⁴ C van Ouwerkerk, *Secularidad y ética cristiana* «Concilium», 25 (1967) 274 312

³⁵ Loc cit., 470

³⁶ Cf E Schillebeeckx *Het «rechte geloof» zijn onzekerheden en zijn criteria* «Tijdschr. v Theol.» 9 (1969)

³⁷ M D Chenu *La Théologie au douzième siècle* París 1966 361 cita a Alano de Lille «Auctoritas cereum habet nasum, id est, in diversum potest electi sensum»

de la vida de fe centrada en torno a la realidad viva de Jesús³⁸. En la medida en que Jesús vive y se acredita en la vida de una comunidad como «camino, verdad y vida», la Escritura tiene autoridad. Pero ¿no estaremos de nuevo en un círculo vicioso? Jesús es la autoridad, y tanto la tradición como la Escritura convergen siempre en él. Pero el hecho de que Jesús es «la» autoridad lo sabemos, a su vez, por la Escritura. Parece que nos hallamos dentro de un círculo mágico que no es posible romper, a menos que encontremos una vía de acceso distinta para llegar a Jesús, de forma que este Jesús haga luego creíble la Escritura a través de la comunidad³⁹. El problema de Jesús⁴⁰ parece desbordar los límites de la cuestión exegética o histórica; debe ser abordado además a través de la experiencia de fe en el Cristo de «hoy, ayer y siempre». En todo caso, al creyente moderno, con su nueva conciencia de las cosas, ya no le es posible admitir el punto de vista de Barth sobre la autoridad de la Biblia, como si ésta consistiese en la fuerza de una Palabra absoluta que incide sobre la palabra humana, de manera que ésta queda siempre sometida al juicio crítico de la primera. Es significativo que Barth nunca consiguió del todo deshacerse de Schleiermacher, el teólogo de la experiencia religiosa⁴¹. La autoridad de la Escritura y la autonomía humana nunca pueden entrar en conflicto. Rahner afirma, con razón, hablando de la Escritura y la tradición⁴², que desde un punto de vista religioso no es posible mantener dos fuentes. Tiene que haber en última instancia una sola fuente que sea el fundamento de la autoridad; en la conciencia cristiana actual ésta no puede ser la autoridad formal de la institución, sino la autoridad personal del Señor, que permanece vivo entre sus hermanos en la fe, y al que éstos confiesan. Este elemento comunicativo de la fe no puede entenderse, por lo que se refiere a la autoridad, como una confirmación general de las convicciones individuales, sino como la conciencia, nutrida de diálogo y realidades prácticas, de que también los otros se sienten libremente entregados a este Jesús, que de esta manera se acredita. Es así como la autoridad escriturística se acredita en Jesús y en la comunidad unida a Jesús. Es evidente que en todo esto desempeñan un papel importante la experiencia y la vida espiritual cristianas. También es evidente que la teología de este punto es aún inadecuada. Una situación, sin embargo, que puede ser superada mediante una práctica ética continua (*Nachfolge*). De otra manera, la autoridad de la Escritura seguirá declinando, y la Biblia se convertirá en uno más entre los restantes libros, y aquellos que en el Nuevo Testamento eran llamados «los seguidores del camino» (cf. Act 9,2 y 22,4) pasarán a ser «los que se aferran a la palabra». Dicho de otro modo: que la autoridad de la Escritura depende de Jesús, que está presente y se acredita en la práctica de la vida cristiana. Es así como la Escritura se liberará otra vez de las Iglesias

³⁸ Cf. R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Gotinga, 1967, 332s; cf. J. Berten, *Christologie et recherche historique sur Jésus*: «Rev. Sc. Phil. et Théol.» (abril 1969), 233-244.

³⁹ Como ejemplo de lo contrario, cf. Buber en U. Hedinger, *Bubers Kritik an Jesus*: «Theol. Zeitschr.», 25 (1969), 40-56.

⁴⁰ L. Malevez, *Jésus de l'histoire, fondement de la foi*: «Nouv. Rev. Théol.», 99 (1967), 785-799.

⁴¹ Cf. B. A. Willems, *Barth's afgebroken gesprek met Schleiermacher*: «Tijdschr. v. Theol.», 9 (1969), 2-10.

sias institucionales, rompiendo el aislamiento en que la mantenía la institución. Pero esto exige que la dialéctica entre el retorno a las fuentes, típico de la anteguerra, y la renovación del Vaticano II consigan integrarse en una síntesis genuina.

3. Factores inherentes a la Escritura

Algunos de los factores que han reducido la Escritura a una situación más bien relativa son debidos a la naturaleza peculiar de la misma Escritura. Hoy ya no hemos de preocuparnos por explicaciones doctrinales de esa peculiaridad tales como la inspiración verbal de la Escritura, que tropezaría con el problema de la imposibilidad de verificación, como cualquier otra forma de fundamentalismo⁴³. Pero, de todas formas, a la naturaleza peculiar de la Escritura siempre corresponderá una determinada forma especial de inspiración, que no podrá ser reducida, por ejemplo, a la inspiración poética o religiosa, al estilo de la que pueda darse en otros libros. La teología, sin duda alguna, tendrá que hacer un uso más amplio de los resultados obtenidos por el análisis lingüístico, hasta llegar a un tipo de inspiración que sea el término correlativo de la revelación, por el camino de las analogías de esta inspiración divina en otros escritos⁴⁴. El contenido de las narraciones de la Escritura contribuye también —los rasgos milagrosos, por ejemplo— a relativizar hoy la importancia de ésta, aunque bien puede tratarse de una fase pasajera e injustificada⁴⁵. También está el hecho de que la Escritura habla directamente a un pueblo distinto de nosotros, que vivimos en la actualidad, con lo que al hombre moderno le resulta más fácil ignorar la autoridad que aún podría ejercer la Escritura a pesar de todo ello. Así se subraya la importancia del exégeta experto y del ministro del futuro, que habrán de adquirir esta destreza que les capacitará para dirigir a los demás una palabra realmente importante para seres humanos de hoy. Zahrnt⁴⁶, que hubo de ocuparse de esta pérdida de importancia sufrida por la Escritura en la primera de sus aportaciones al *Evangelischer Kirchentag* de Stuttgart, en 1969, señala que, en relación con este problema, las Iglesias no deben minusvalorar la cuestión de la historicidad. Si sobre las Iglesias recae la sospecha de debilidad espiritual y falta de credibilidad, ello tiene que ver, indudablemente, con el hecho de que, aun cuando no traten de situarse, en conjunto, fuera de la historia, sin embargo, lo cierto es que no miran esta historia con toda seriedad. A esto podríamos añadir que

⁴² K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln, 1965, 121.

⁴³ Aún no ha muerto el fundamentalismo. Cf. J. P. Michael, *Fundamentalismus*, en *Lex. f. Theol. u. Kirche*, IV, 2.^a ed., 451s. Sobre la historia de la «inspiración verbal», cf. J. Beumer, *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*, Friburgo-Basilea-Viena, 1968, I, 3b.

⁴⁴ L. Alonso Schökel, *El proceso de la inspiración: hablar y escribir*: «Biblica», 46 (1966), 269-286.

⁴⁵ Sobre la cuestión de los milagros, cf. W. A. de Pater, *Wonder en wetenschap: een taalanalytische benadering*: «Tijdschr. v. Theol.», 9 (1969), 11-54 (con extensa bibliografía).

⁴⁶ H. Zahrnt, *Bijbelkritiek en geloof* (título original: *Es begann mit Jesus von Nazareth*, Utrecht, 1967, Aula Books), 15.

se ha producido una quiebra en la comunicación, con la que, desde luego, no sale ganando la importancia de la Escritura para el creyente moderno, y que consiste en que las autoridades de la Iglesia no se esfuerzan realmente por transmitir a los fieles los resultados de la exégesis bíblica. Algunas Iglesias llegan incluso a producir la impresión de que uno es el evangelio de los investigadores bíblicos y otro distinto el de las Iglesias (*Kein anderes Evangelium*)⁴⁷. Y así ocurre que el creyente no se entera de los resultados auténticos de la exégesis hasta que va a tomar esta información en los sectores más tendenciosos y menos apropiados⁴⁸. El choque que entonces se produce en el ánimo del creyente tiene por efecto socavar su confianza en las Iglesias. Ocurre así que los fieles sólo ven la importancia que las Iglesias atribuyen a la Escritura, no la importancia inherente a la misma Escritura. A veces se tiene la impresión de que quienes deberían transmitir el mensaje y el sentido de la Escritura se comportan como los carteros que echan en el buzón de la casa unas cartas llenas de mensajes cargados de inspiración y aliento, pero luego se marchan sin más explicaciones⁴⁹.

III. MIRANDO HACIA ADELANTE

De acuerdo en que esta visión puede resultar un tanto dura. ¿Hemos de desalentarnos por ello? Podríamos, pero no necesariamente. En todo esto hay un aspecto muy positivo. Se trata de un proceso que está aclarando y purificando muchas cosas con respecto a la autoridad de la Escritura. La autoridad genuina debe, entre otras cosas, ser capaz de medirse con la crítica de una ciencia adulta y la conciencia más amplia del hombre moderno. La autoridad liberadora y eficaz de la Escritura consiste en que nos enseña a ser libres y nos da valor para recibir de Dios el futuro, para hacerle frente y conquistarlo; dicho de otro modo: para recibirla como un *adventus Domini*, como una venida del Señor. La autoridad, y con ella la importancia de la Escritura, saldrá ganando en la medida en que veamos y consigamos que otros también vean que aquélla no está siendo manejada por nadie en favor de algún bien particular, ni aunque se trate del bien particular de las Iglesias. No podemos mirar hacia atrás. No hay que esperar que pueda restaurarse la autoridad del pasado. Deberíamos estar dispuestos a reconocer que hemos dejado que el Evangelio se nos cayera muchas veces de las manos, yendo a parar a las de otros que quizás ni siquiera tienen conciencia de que están confesando a Cristo. Así es como estaremos otra vez en condiciones de volverlo a tomar en nuestras manos. La Escritura fue entregada a las Iglesias no para que se aferrasen a ella, como si se tratase de un privilegio, sino para que la convirtiesen en un

⁴⁷ Cf. el opúsculo *Kein anderes Evangelium*, publicado por «Bekenntnisbewegung Kein anderes Evangelium», perteneciente a la Iglesia evangélica de Alemania Occidental.

⁴⁸ Dos ejemplos: los artículos aparecidos en «Der Spiegel», 20 (nn. 15, 16: 1966), *Jesus und die Kirche*, y en «Paris Match», 1014 (12 octubre 1968), *Le grand trouble des Catholiques*.

⁴⁹ J. M. de Jong, *Voorrang aan de Toekomst*, Nijkerk, 1969, 57.

bien de dominio público. Cuando la Escritura sale fuera de las Iglesias podemos esperar que se produzca un reconocimiento público nuevo y más auténtico. Es algo que ya podemos ver en el caso de los científicos que se vuelven a la Escritura para redescubrir un objetivo último de su labor científica y sus resultados⁵⁰.

Finalmente, este proceso tiene también una repercusión ecuménica, no tan sólo una traducción ecuménica de la Biblia⁵¹, sino también una toma de conciencia cada vez más clara de que la autoridad de la Biblia no puede servir para separar y crear cisma, pues la autoridad inherente a la misma Escritura no debe utilizarse para edificar casa separada dentro o fuera de la casa de Dios. Conforme la Escritura nos vaya liberando de nuestro exclusivismo, de las cuestiones de potestad y de validez, volverá ella misma a adquirir una nueva importancia. El problema aquí esbozado de la pérdida de importancia que sufre la Escritura resultaría ser entonces una brecha a través de la cual podemos nosotros deslizarnos hacia el futuro.

SECRETARIADO GENERAL

⁵⁰ Cf. *Profetas en la ciudad secular*: «Concilium», 37 (1968), 131-146; G. Picht, *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit* (Versuche, 6), Stuttgart, 1966, 68-106.

⁵¹ Cf. P. Reymond, *Vers une traduction française œcuménique de la Bible*: «Verbum Caro», 86 (1968), 52-65; *Coopération avec l'alliance biblique universelle*: «Information Services» (4 marzo 1968), 6-9; *Guiding principles for interconfessional cooperation in translating the bible*: «Information Service» (5 junio 1968), 22-25; *Cooperación con la Iglesia católica para la traducción y difusión de la Biblia*: «Criterio», XLII, 1567 (marzo 1969), 136; E. Maron, *The search for a common bible*: «Scripture Bulletin», 1, 2 (abril-junio 1969), 26-37.

y alianza: Estudio sobre la forma en los documentos del Próximo Oriente antiguo y en el Antiguo Testamento), Roma, 1963.

COLABORADORES DE ESTE NUMERO

ROLAND DE VAUX OP

Nació el 17 de diciembre de 1903 en París y fue ordenado sacerdote en 1929. Estudió en la Facultad de Letras de la Sorbona y en las Facultades dominicanas de Le Saulchoir. Es licenciado en letras y en Sagrada Escritura y maestro en teología. Desde 1934 enseña en la Escuela Bíblica de Jerusalén, de la cual fue director de 1945 a 1965 y en la que actualmente explica historia antigua de Israel y arqueología palestinense. Es director de la *Bible de Jérusalem*, de la «Collection des Etudes Bibliques» y de los «Cahiers de la Revue Bíblique». Entre sus importantes obras destacamos *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols., París, 1961 y 1967, y *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, París, 1964 (la primera ha sido traducida al español: *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, 1964).

DENNIS MCCARTHY SJ

Nació el 14 de octubre de 1924 en Chicago (Estados Unidos) y fue ordenado en 1956. Estudió en la Universidad de St. Louis (Estados Unidos), en la Universidad Libre de Berlín, en la Escuela de Estudios Superiores y en el Instituto Católico de París, así como en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Es licenciado en filosofía y letras, licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología (1962). Desde 1963 actúa como profesor auxiliar de lenguas y literatura bíblicas en la Universidad de St. Louis. Es redactor consejero de «Theology Digest» y de «The Way». Entre sus publicaciones podemos citar *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Near Eastern Documents and in the Old Testament* (Tratado

JOSEF SCHREINER

Nació el 14 de abril de 1922 en Windheim (Alemania) y fue ordenado sacerdote en 1949. Estudió en la Universidad de Wurzburgo (Alemania) y en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Ha obtenido la licenciatura en Sagrada Escritura, el doctorado en teología (1952) y la habilitación para exégesis veterotestamentaria (1960). Es profesor de exégesis veterotestamentaria en la Universidad de Münster (Alemania) desde 1964. Mencionemos entre sus publicaciones *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung* (Los diez mandamientos en la vida del pueblo de Dios. Investigación sobre el decálogo y predicción), Munich, 1966, y *Von Gottes Wort gefordert. Aus der Botschaft des Propheten Jeremias* (Interpelado por la palabra de Dios. Mensaje del profeta Jeremías), Düsseldorf, 1967.

CHRYSOSTOME LARCHER OP

Nació el 29 de febrero de 1908 en Louvigné-du-Désert (Francia) y fue ordenado en 1932. Estudió en las Facultades Católicas de Lyon, en el Estudio de la provincia dominicana de esta misma ciudad y en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Licenciado en letras, lector en teología y licenciado en Sagrada Escritura, es capellán de las religiosas dominicas en Thil-Cenôves (Francia). Es autor de varias obras. Está a punto de aparecer en Gabalda (París) su libro *Etudes sur le Livre de la Sagesse*. Ha sido colaborador de la *Bible de Jérusalem* (Libro de Job). Actualmente colabora en la *Bible Oecuménique*.

JOHN CROSSAN

Nació el 17 de febrero de 1934 en Nenagh (Irlanda). Estudió en el St. Patrick's College (Maynooth, Irlanda), en el Pontificio

Instituto Bíblico de Roma y en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Licenciado en Sagrada Escritura y doctor en teología (1961), es profesor de teología bíblica en la Catholic Theological Union de Chicago (Estados Unidos) desde 1968. A la vez es miembro de la «Chicago Society of Biblical Research», de la «Catholic Biblical Association» y de la «Society of Biblical Literature». Entre sus publicaciones podemos mencionar *Imago Dei. A Study in Philo and St. Paul* (Imagen de Dios. Estudio sobre Filón y San Pablo), Roma, 1961, y *The Gospel of Eternal Life* (El Evangelio de la vida eterna), Milwaukee, 1967.

ULRICH LUZ

Nació el 23 de febrero de 1938 en Mannedorf (Suiza) y fue ordenado en la Iglesia reformada en 1963. Estudió teología en Zurich y en Gotinga y obtuvo el correspondiente doctorado en 1967. Desde 1968 es «profesor libre» de Nuevo Testamento en la Universidad de Zurich. Ha publicado *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Noción paulina de la historia), Munich, 1968.

STANISLAS LYONNET SJ

Nació el 23 de agosto de 1902 en Saint-Etienne (Francia) y fue ordenado en 1934. Estudió en las Facultades Católicas de Lyon, en las Facultades de la Compañía de Jesús de Lyon-Fourvière, en la Escuela de Estudios Superiores de la Sorbona y en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Es licenciado en letras, diplomado por la Escuela de Estudios Superiores de la Sorbona y doctor en ciencias bíblicas (1943). Desde 1943 explica teología bíblica y exégesis neotestamentaria en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, del que actualmente es también vicerrector. Entre sus últimas publicaciones podemos mencionar *La nature du culte dans le Nouveau Testament. La liturgie après Vatican II*, 1967, y *La legge e la libertà del popolo di Dio*, 1968.

JEROME MURPHY-O'CONNOR OP

Nació el 10 de abril de 1935 en Cork (Irlanda) y fue ordenado sacerdote en 1960. Estudió en el Estudio dominicano de Irlanda, en la Universidad de Friburgo (Suiza), en la Escuela Bíblica de Jerusalén y en las Universidades alemanas de Heidelberg y Tubinga. Licenciado en Sagrada Escritura y doctorado en teología (1962), es profesor de literatura intertestamentaria y de Nuevo Testamento en la Escuela Bíblica de Jerusalén desde 1967. A su pluma se deben varias colaboraciones sobre San Pablo y otros temas de Nuevo Testamento. Colabora habitualmente en «Revue Biblique».

THOMAS WORDEN

Nació el 10 de junio de 1920 en Chorley (Inglaterra) y fue ordenado en 1946. Estudió en la Universidad de Friburgo (Suiza), en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Licenciado en teología y en Sagrada Escritura, es lector de teología bíblica en el Upholland College (Wigan, Inglaterra) desde 1968. Es autor de *The Psalms are Christian Prayer* (Los Salmos son oración cristiana), Londres, 1962, y *The Sacraments in Scripture* (Los sacramentos en la Escritura), Londres, 1966.

FRANS NEIRYNCK

Nació el 15 de mayo de 1927 en Wingene (Bélgica) y fue ordenado en 1953. Estudió en el Seminario Mayor de Brujas y en la Universidad de Lovaina. Es licenciado en filología bíblica y doctor en teología (1957). Desde 1968 desempeña el cargo de decano de la sección flamenca de la Facultad de Teología de la Universidad de Lovaina. Entre otros escritos, ha publicado *La rédaction matthéenne et la structure du premier Evangile*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 43 (1967), 40-73.

COMITE DE DIRECCION

Directores de sección:

Edward Schillebeeckx OP	Nimega	Holanda
Herman Schmidt sj	Roma	Italia
René Laurentin	Evry-Petit-Bourg	Francia
Hans Küng	Tubinga	Alemania Occidental
Franz Böckle	Röttgen bei Bonn	Alemania Occidental
Johannes Baptist Metz	Münster	Alemania Occidental
Roger Aubert	Lovaina	Bélgica
Néophytoz Edelby	Damasco	Siria
Teodoro Jiménez Urresti	Bilbao	España
Christian Duquoc OP	Lyon	Francia
Pierre Benoît OP	Jerusalén	Israel
Roland Murphy O. CARM.	Washington	U. S. A.

Consejeros:

Marie-Dominique Chenu OP	París	Francia
Yves Congar OP	Estrasburgo	Francia
Andrew Greeley	Chicago, Illinois	U. S. A.
Jorge Mejía	Buenos Aires	Argentina
Karl Rahner sj	Münster	Alemania Occidental
Roberto Tucci sj	Roma	Italia

Secretario general: Dr. J. A. M. Micklinghoff OP

Secretario adjunto: Dr. Juan Peters OCD

Secretariado General: Arksteestraat, 3-5, Nimega, Holanda

CONTENIDO DEL TOMO III

<i>Núm.</i>	<i>Pág.</i>
Aubry, A.: <i>Liturgia, fiesta e imaginación</i>	49
Bornevasser, H.: <i>Estado y política desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa</i>	47
Bouwman, G.: <i>¿Es posible hoy una espiritualidad bíblica?</i>	49
Comblin, J.: <i>Secularización: mitos, realidades, problemas.</i>	47
Congar, Y.: <i>Dos factores de sacralización en la vida social de la Edad Media (Occidente)</i>	47
Crossan, J.: <i>La presencia del amor de Dios en el poder de las obras de Jesús</i>	50
Cuttat, J.-A.: <i>Experiencia cristiana y espiritualidad oriental.</i>	49
Dalmais, I.-H.: <i>Sacralización y secularización en las Iglesias orientales</i>	47
D'Hoogh, F.: <i>La oración en una sociedad secularizada</i> ...	49
Dombois, H.: <i>Sobre la estructura de una ley fundamental de la Iglesia</i>	48
Dussel, E.: <i>De la secularización al secularismo de la ciencia. Desde el Renacimiento a la Ilustración</i>	47
Every, G.: <i>Sacralización y secularización en Oriente y Occidente durante el primer milenio cristiano</i>	47
Fortmann, H.: <i>El primitivo, el poeta y el creyente</i>	47
Frijhoff, W., y Julia, D.: <i>El sacerdote francés en la Edad Moderna</i>	47
Geffré, C.: <i>El porvenir de la vida religiosa en una época secularizada</i>	49
Govaart-Halkes, T.: <i>En busca de nuevas formas de autoridad y obediencia en la Iglesia</i>	49
Greeley, A. M.: <i>Derecho canónico y sociedad</i>	48
Johnston, W.: <i>Diálogo con el budismo Zen</i>	49
Laeyendecker, L.: <i>El punto de vista sociológico en el problema de la secularización</i>	47
Larcher, Ch.: <i>La trascendencia divina, otra causa de la ausencia de Dios</i>	50
Liselotte y Peter Mettler: <i>Formas de religiosidad en la generación joven</i>	49
Lombardía, P.: <i>Los derechos fundamentales del fiel</i>	48
Luz, U.: <i>La imagen de Dios en Cristo y en el hombre según el Nuevo Testamento</i>	50

N.º	Pág.
50	566
49	424
50	496
47	41
50	579
50	610
48	173
48	248
49	331
48	274
48	259
49	433
49	417
50	510
48	226
47	143
48	187
50	483
48	212
50	592
48	298

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

Año V. - Tomo III. - N.^{os} 47-50

Julio-Diciembre

HISTORIA DE LA IGLESIA. - DERECHO CANÓNICO
ESPIRITUALIDAD. - SAGRADA ESCRITURA

EDICIONES CRISTIANDAD

Vallehermoso, 20

M A D R I D